Bajo Palabra

φ

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

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

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

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

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

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

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

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

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

Bajo Palabra

Journal of Philosophy

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

Bases de datos de citas:

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

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

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

SJR | The SCImago Journal Rank (Q2 en 2020)

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

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

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

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

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

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

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas

I2OR. International Institute of Organized Research

ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)

RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM

REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europeana que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.

Biblioteca digital OEI

CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos

IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM

AE Global Index

BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS

AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)

ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)

E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)

RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)

Ulrich's Periodicals Directory

DRJI. Directory of Research Journals Indexing

CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España

REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS

Catálogo SUDOC (Francia)

OCLC WorldCat (mundial)

COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de Bajo Palabra en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía…; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de Paris y de Paris VII… y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofia (11/C) y Sociología (14).
La revista *Bajo Palabra* ha sido aceptada para ser incluida en DOAJ (Directory of Open Access Journals), ampliamente utilizada por el sector académico nacional e internacional, lo que incrementará el impacto y la visibilidad de los artículos publicados, aumentado el número potencial de lectores y con ello, las estadísticas de uso y el número de citaciones.

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

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

https://revistas.uam.es/bajopalabra

Y en el sitio web de la revista:

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

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

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

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

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

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / ***Editor in Chief***
Delia Manzanero (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / ***Assistant Editor in Chief***
David Díaz Soto (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)

Secretaria de redacción / ***Secretary of Redaction***
Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / ***Responsible***
Diana Richards (University College London, U.K.),
Donald Emerson Bello Hutt (King's College London, U.K.),

Maquetación y Diseño de Cubierta / ***Graphic designer & Covert Design***
José Martínez Zárate (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

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

Comité Científico / *Scientific Board*

Aranzueque Sahuquillo, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), 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), Gherab Martín, Karim Javier (Universidad Rey Juan Carlos, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Gutiérrez Castañeda, Griselda (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Hernández Moreno, Adrián (Universidad Rey Juan Carlos, España), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Botija, Sergio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Lárez Puche, Rafael (Universidad Rafael María Baralt / Universidad del Zulia, Venezuela), Lázaro Pulido, Manuel (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Liendo Tagle, Fernando (Universidad de Huelva / Carlos III de Madrid, España), López Forjas, Manuel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Schmich, Niklas (Bergische Universität Wuppertal, Alemania/Universidad Autónoma de Madrid, España), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago

de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Carlos III de Madrid, España), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (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), Winterton, Dave (University of New South Wales, Australia)

Contenido / Content

Artículos / Articles

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

Moral and Intellectual Virtues: On the Relation between Detached Contemplation and Political Prudence / *Virtudes morales e intelectuales: sobre la relación entre la contemplación desapegada y la prudencia política.* Diego Enrique Vega Castro 21

Tecno-especies: la humanidad que se hace a sí misma y los desechables / *Techno-species: the humanity that makes itself and the disposable.* Mateja Kovacic & María G. Navarro 45

Rosi Braidotti, lectora de Spinoza: una política afirmativa más allá del humanismo / *Rosi Braidotti, Spinoza Reader: Affirmative Politics beyond Humanism.* Juan Dorado Romero 63

Archivida para una ontología del sentido. El lugar de la deconstrucción en la biopolítica de Giorgio Agamben / *Arche-life for an ontology of meaning. The place of deconstruction in the biopolitics of Giorgio Agamben.* María García Pérez 81

Agamben tiene razón: COVID 19 y estado de excepción permanente / *Agamben is right: COVID 19 and permanent state of exception.* Guillermo Andrés Duque Silva & Cristina Del Prado Higuera 105

William Ospina y las narrativas para la construcción de una ética política en un escenario de transición / *William Ospina and the narratives for the construction of a political ethic in a transition scenario.* Carlos Felipe Rúa Delgado 125

'El principio monárquico' revisitado. De 1972 a 2021, pasando por 1978 (y 1975) / *'El principio monárquico' revisited. From 1972 to 2021 through 1978 (and 1975).* César López Rodríguez 143

Anticapitalismo rawlsiano. Estudio de la distinción entre Estado de bienestar y democracia de propietarios / *Rawlsian anti-capitalism. Study of the distinction between welfare state and property-owning democracy*. Juan Antonio Fernández Manzano 161

Los fundamentos de la democracia liberal según John Rawls / *The principles of liberal democracy according to John Rawls.* Carlos Kohn Wacher 177

John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia / *John Locke: The Rationals, the Beasts, and the Resistance.* Diego A. Fernández Peychaux 193

La Mujer nueva. Aportaciones de las feministas socialistas a los debates morales y políticos del siglo XXI / *The New Woman. Contributions of socialist feminists to the moral and political debates in the 21st Century.* Eva Palomo Cermeño & María Ávila Bravo-Villasante 213

Abordajes de la violencia y la seguridad pública, hacia un enfoque ético-relacional basado en el cuidado / *Approaches to violence and public security, towards an ethical-relational perspective based on care.* Claudia Liliana Perlo & Diego Carmona Gallego 231

La mutabilidad del derecho natural / *The mutability of natural law.* Miguel Grande Yáñez 257

Tecnología y dominación desde la teoría social de Pierre Bourdieu / *Technology and rule from Pierre Bourdieu's social theory.* José Manuel Iglesias Granda 273

Values, goals and benefits of university research: The Public health perspective / *Valores, propósitos y beneficios de la investigación universitaria: las perspectivas de la Salud pública.* Maia Kiladze & Vladimer Luarsabishvili 291

El Miedo desde el Derecho / *Fear seen from Law.* Luis Bueno Ochoa 307

Hemos derrotado al olvido: sobre la inmortalidad digital / *We have Defeated Oblivion: On Digital Immortality.* Lorena Rojas Parma 323

Filosofía de la historia /Philosophy of history

Paralelismos y tensiones entre Ernst Bloch y Walter Benjamin: concepciones del tiempo y la redención en aras de la revolución en la disyuntiva entre utopía o mesianismo / *Parallelisms and tensions between Ernst Bloch and Walter Benjamin: conceptions of time and redemption for the sake of revolution in the dilemma between utopia and messianism.* Lorena Acosta Iglesias 351

El fin de la historia frente al fin de la geografía / *The end of history versus the end of geography.* Ernesto Castro Córdoba 373

Metafísica y teoría del conocimiento/ Metaphysics and Theory ok Knowledge

La filosofía de Hegel o el espíritu en busca de definición / *Hegel's Philosophy or the Spiritu in Search of Definition.* Antonio Gutiérrez Pozo 389

En defensa del yo. El gesto como símbolo de identidad / *In defense of the self. The gesture as a symbol of identity.* Teresa Aizpún Bobadilla 411

Reflexiones sobre la idea de comunicación en Leibniz. Contribución a una crónica del presente / *Reflections on the idea of communication Leibniz. Contribution to a chronicle of the present.* Domingo Fernández Agis 427

Filosofía Española e Iberoamericana / Spanish and Iberoamerican Philosophy 441

La filosofía en torno al sujeto en la auto antología poética de Borges / *The philosophy about the subject in the auto poetic anthology of Borges.* Javier Barraca Mairal..... 443

El debate entre nacionalismo y republicanismo desde el pensamiento irreligioso de Gonzalo Puente Ojea / *The debate between nationalism and republicanism from the irreligious thought of Gonzalo Puente Ojea.* Miguel Ángel López Muñoz..... 465

Para entender y entenderse: un estudio de la Demencia Semántica desde la Fenomenología Lingüística de Montero Moliner / *To understand and to understand oneself: a study of Semantic Dementia from the Linguistic Phenomenology of Montero Moliner.* María de las Mercedes López Mateo 485

Alain Guy y el hispanismo filosófico: recepción de la filosofía española en el exterior / *Alain Guy and Philosophical Hispanism: Reception of Spanish Philosophy Abroad.* Santiago Arroyo Serrano 501

Reseñas / Books Reviews

Pedro Álvarez Lázaro (coord.). Los límites del Estado Una revisión krausista con proyección en Iberoamérica por M.ª de los Ángeles Pérez del Amo..... 519

Asunción Muñoz. El pensamiento de José Saramago. Ser humano, Dios y Sociedad por Alicia Villar Lecumberri 523

Manuel Álvarez-Buylla Ballesteros. Entre la ciencia del Derecho y el arte de la política. Melquíades Álvarez, jurisconsulto por Jesús Mella 527

José Enrique Jucosa Blasco y Fernando Garcés Velásquez. Qué es la teoría. Enfoques usos y debates en torno al pensamiento teórico por Julián García Labrador 531

Carlos Nieto Blanco. El mundo desde dentro. El pensamiento de José Ferrater Mora por Juan Luis Fernández Vega 535

Jorge Novella Suárez. La aventura del pensamiento español por Rafael Pérez Baquero ... 541

María Martín Gómez. Diario de una filósofa embarazada por Giorgio Serazzi Chiang... 545

Miguel Grande Yáñez. Ética Marxista y Cristianismo por Juan Antonio Delgado de la Rosa 549

Cristina Hermida del Llano, Coordinadora Discriminación racial, intolerancia y fanatismo en la Unión Europea por María Frades Méndez 553

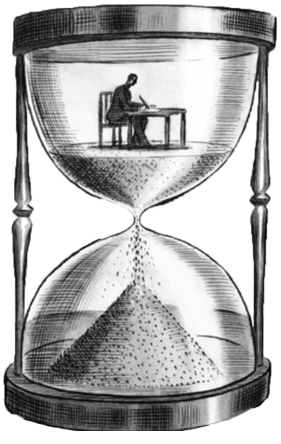
Glenn Albrecht. Las emociones de la Tierra. Nuevas palabras para un nuevo mundo por Pablo Alonso López 557

Carlos Nieto Blanco. Discurso sobre la democracia por M.ª de los Ángeles Pérez del Amo..... 563

José M. González García.Walter Benjamin: de la diosa Nike al Ángel de la Historia. Ensayos de iconografía política por Pelayo Guijarro Galindo 569

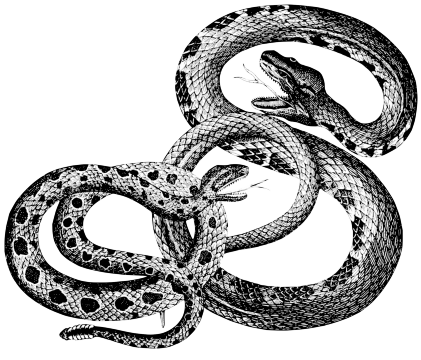
Artículos

Articles



Filosofía Moral, Política y del Derecho

Moral, Political and Legal Philosophy



Virtudes morales e intelectuales: sobre la relación entre la contemplación desapegada y la prudencia política

Moral and Intellectual Virtues: On the Relation between Detached Contemplation and Political Prudence

Diego Enrique Vega Castro

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)
diegovegacastro@outlook.com

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.001
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 21-44

Recibido: 25/10/2020
Aprobado: 07/05/2021

Abstract

The classical Aristotelean distinction between moral and intellectual virtues has come to us as one of the first explicit conceptualizations of a realm of knowledge and a realm of action. This paper intends to analyze the meaning of that distinction according to an alternative hypothesis, namely, that the moral and intellectual virtues correspond to a profound understanding of the relation between the philosophical and the political life. The analysis will be guided by the relatively unclear relation between *phrónesis* and *sophía*, and by the subtle but remarkable differences that Thomas Aquinas introduces in his systematization of virtues, e.g., his explicit flight from this life as the goal of contemplation. Aquinas' understanding of *theoría* or contemplation will shed light on the basis of Aristotle's concern with virtues—the tension between philosophy and politics that must be mediated by a resourceful prudence.

Keywords: *Contemplation, Prudence, Virtues, Aristotle, Thomas Aquinas.*

Resumen

La distinción clásica aristotélica entre virtudes morales e intelectual ha llegado a nosotros como una de las primeras conceptualizaciones explícitas de un ámbito de conocimiento y un ámbito de acción. Este artículo pretende analizar el significado de esa distinción según una hipótesis alternativa, a saber, que las virtudes morales e intelectuales corresponden a una profunda comprensión de la relación entre la vida filosófica y la vida política. El análisis se guiará por la relación relativamente poco clara entre *phrónesis* y *sophía*, y por las sutiles pero importantes diferencias que Tomás de Aquino introduce en su sistematización de las virtudes, v.g., su explícita huida de esta vida como la meta de la contemplación. La comprensión de Aquino sobre la *theoría* o contemplación alumbrará la base de la preocupación de Aristóteles por las virtudes: la tensión entre la filosofía y la política que debe ser mediada por una ingeniosa prudencia.

Palabras clave: *Contemplación, Prudencia, Virtudes, Aristóteles, Tomás de Aquino.*

Introduction

Leo Strauss concludes his commentary on Aristotle's *Politics* (primarily on Books I-III) by showing the "seeming self-contradiction regarding the highest theme"—the seeming fact that the highest end of man and the highest end of the city coincide. How is this possible if Aristotle himself considers the highest end of the individual to be contemplation, i.e., philosophical life? The only chance for the city and man to coincide is the chance of a contemplative city. However, according to Strauss, this is nothing but the surface of Aristotle's understanding of the relation between philosophy and politics—what is best in the individual, his capacity to transcend the city by contemplation, "comes to sight only as the limit of the political."[1] There are no examples of cities of the highest excellence, but there are examples of men of the highest excellence, i.e., genuine philosophers.

With this remarkable reflection in mind, we pose our hypothesis in advance—the Aristotelean distinction between moral and intellectual virtues is the result of a profound understanding of the relation between philosophy and politics, rather than a mere division of two kinds of knowledge, two realms of life, or two general faculties in the human soul.[2] What Strauss calls "limit" or "transcendence," indicates a *tension* between politics and philosophy rather than the traditional concep-

[1] Leo Strauss, *The City and Man* (U.S.A.: The University of Chicago Press, 1964), 49. Hereafter CM. See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Robert Bartlett and Susan Collins (U.S.A.: The University of Chicago Press, 2011), X.8; *Politics*, trans. H. Rackham (G.B.: William Heinemann LTD, 1959), VII:14-15.

[2] Thus Heidegger, who in his well-known courses on Aristotle tried to defend the importance of productive virtue, its relation to *techné*, and the original relevance of *phrónesis*. This defense has at its basis what he understands to be decisive and forgotten (although it is to some extent the same traditional frame) in the difference between *phrónesis* and *sophía*, namely, that there are two realms of Being presented to man. Needless to say, he is mainly concerned with those things which are related to human activity, to the pre-comprehension of the world manifested in the things we produce and use. *Theoría*, according to him, would be a derived or second approach to Being when compared to *techné* and *phrónesis*; the theoretical or intellectual virtues are grounded therefore in a much more original basis presented in the things we daily use and produce in our non-theoretical life ("Forschung ist eine Weise des hinsehenden Umgangs (ἐπιστήμη). Sie hat ihre bestimmte Genesis aus dem besorgend gerichteten Umgang"). Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles (Anzeige Der Hermeneutischen Situation)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 62, ed. G. von Neumann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005), 374. See, Diego Vega, "La θεωρία, lo teorético (theoretisch) y lo pre-teorético (vortheoretisch) en el joven Heidegger", *Open Insight* 11, núm. 23 (2020): 103–36. Unlike Heidegger, who was not interested in the political-philosophical problem already entailed in the division of virtues, we are specifically interested in the political frame wherein the division takes part.

tion of a cooperation between our political or moral virtues and our speculative or theoretical capacities.

Would this mean that the Aristotelean distinction between moral and intellectual virtues hides a forgotten problem, namely, the difficulties of a philosophical life within the walls of the city? And if this is the case, why Aristotle seems to trace a rather harmonistic path from moral to intellectual virtues, e.g., by using *phrónesis*—an intellectual virtue—as the director of morality and action? But perhaps is even more shocking to say that contemplation (philosophy) entails a detachment from political life—something that Strauss suggests in his reflection—. To this assertion one could immediately ask whether it is not a Christianized-anchoretic version of Aristotle's understanding of politics, i.e., one can reasonably ask whether Aristotle, a sober gentleman who respected the commonsense of politics, who was quite interested in virtue, friendship, and the organization of the *polis*, could have regarded morality and politics as an impediment to philosophize.

To this last question we address our analysis. One of the greatest difficulties to approach this problem is the justification of a non-religious view of contemplation that still considers the worldly-political realm to be in tension with philosophy. In order to understand the meaning of classical contemplation, we are compelled to examine the religious version of the distinction between moral and intellectual virtues and its respective basis; we are compelled, therefore, to understand Thomas Aquinas' systematization of virtues—and hence his ultimate position regarding contemplation. Our intention is to demonstrate that Aquinas' religious perspective of contemplation is unexpectedly more benevolent to politics than Aristotle's classical perspective. In doing so, we will show at the end how *phrónesis*, rather than a mere director of moral life that is in complete harmony with the intellectual life, is a political mediation between philosophy and politics.

The principal problem that leads the following examination allows us to pose the relation of some concepts with a bit of inaccuracy. For instance, we take as a general frame the pairs contemplation-action, philosophy-politics, theory-practice, intellectual-moral virtues, Metaphysics-Ethics, etc. This is not, of course, accurate; between each pair, there is a myriad of nuances. Nevertheless, we hope those flimsy relations may be able to point to an accurate direction of the problem.

1. The place of virtues

The traditional distinction between θεωρία and πρᾶξις (contemplation and action) can be traced to their different objects; whereas the objects of contempla-

tion are not subjected to change or contingency, those of action are subjected to a permanent flow and particular situations. Contemplation is usually said to be connected with divinity; action is usually said to be connected with human things. This is the frame whence Aristotle's development of two different sciences, namely Metaphysics and Ethics, finds its place—the study of eternal things and the study of changeable human things. The scientific frame permitted by this distinction was not an Aristotelean discovery, both the Platonic and the Xenophontic Socrates were completely aware of the difference between natural or divine things and human things—indeed, Socrates was perhaps the founder of that distinction.[3] The problem of Socrates is of the utmost importance: although he distinguishes those natural-divine things from human things, he conceives of knowledge and virtue within a single unity.

What is the place of moral and intellectual virtues in this discussion? Although they follow the same division between eternal and changeable things, they are not only concerned with that distinction. Prudence, an intellectual virtue along with *sophía* (the virtue of contemplation and speculation) guides moral virtues; and moral virtues are necessary for prudence. It seems then that Aristotle finds his way to pose the dynamical interrelation between the human attitude before changeable and unchangeable things. We think, along with Strauss, that Aristotle continues and improves what Socrates made in his defense.[4] What comes to us through Cicero, Xenophon, and other authors is the idea of a Socrates who was not interested in anything else but human things, in what we call good and evil within our homes.[5] We believe this is the Xenophontic face of Socrates, i.e., it is part of his defense before the Athenian tribunal; the argument to be made is that Socrates was quite different from his predecessors and their radical account of *theoría*. As we know, those predecessors who disdained human things—who desired the knowledge of the eternal movements, the original or eternal elements—like Anaxagoras, gained political disavowal, to say the least. With the distinction between moral and

[3] "Ταύτη τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν" Plato, *Statesman*, ed. and trans. C. Rowe (England: Aris & Phillips Ltd, 1995). It must be pointed out that this division is not made by Socrates but by the Stranger of Elea. Such division seems to be rejected by Xenophon's Socratic account, but it must be carefully studied: *Memorabilia*, in *Memorabilia-Oeconomicus-Symposium-Apology*, trans. E. Marchant (London: St Edmundsbury Press Ltd, 1997), III, 9, 4-5; IV, 7, 5-7.

[4] It is of the utmost importance to compare Strauss' interpretation with that of Jaeger in his *Aristotle*, trans. Richard Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1968), 279-83. The conflict between the individual (nay, the "philosophical ego") and the city, how to avoid the ξενικὸς βίος, and whether there is a chance for the philosopher to find his place in politics (either through the "city in speech" or by "representing philosophic contemplation as itself a sort of creative 'action'"), all these are the crucial problems which, according to Jaeger, Aristotle is posing through a profound dialogue with Plato (or, as Jaeger intends, a dialogue between the Aristotle of *Politics* and the Aristotle of the *Protepticus*).

[5] Cicero, *Tusculan Disputations*, trans. Andrew Peabody (Boston: Little, Brown, and Company, 1886).V, 4.

intellectual virtues, Aristotle improves, even more (one must remember Farabi's "summary"), the relation between philosophy and politics; he even legitimates the autonomy of the study of politics within its own sphere, rather than subordinating it to philosophy or the high expectations of contemplation. For the Socratic attitude might have sounded charming, but it also meant that there could not be a πολιτικῆς ἐπιστήμης that were not true wisdom—this was certainly a great demand for politics.

We know in advance that Aristotle considers the ultimate end of human life to be contemplation, to theorize. As we posed at the beginning when we referred to *Politics* and *Nicomachean Ethics*, it is not self-evident whether or not this entails a tension with the political community, i.e., with the city. In other words, since moral virtues are always the virtues of the city, of the gentlemen, how shall we understand their relation with the highest end of human life, as a pacific nice cooperation or rather as a tension? What place has prudence in this complex interrelation? As we announced, Aquinas' examination of virtues, the highest end of human life, and his perspective of contemplation will shed light on these problems—they will indeed, by showing their deviation from Aristotle's teaching, point to, emphasize, and highlight what we consider to be the genuine concern behind Aristotle's division of virtues.

2. A systematic distinction between moral and intellectual virtues

Thomas Aquinas traces in his *Summa Theologica* (*Secunda Pars*, *Prima Secundae*) a thorough distinction between moral and intellectual virtues (q51-61).[6] Putting aside some interesting reflections such as the difference between custom and habit, natural and acquired propensity, etc., we can begin by posing an introductory consideration of the "practical" difference between moral and intellectual virtues: the "intention of the end" and the "selections of the means for the end." According to Aquinas, the former is referred to moral virtue (ethics), whereas the latter is referred to prudence (i.e. one of the intellectual virtues): "those moral virtues which are concerned with the passions are in the irascible and concupiscible powers, but prudence is in the reason." (q56, a4)[7] There is thus a practical

[6] Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros, 1947).

[7] On the differences that Thomas introduces to the Aristotelean account regarding the division of virtues, see Ernest Fortin, "St. Thomas Aquinas," in Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy* (U.S.A.: The University of Chicago Press, 1987). Hereafter HPP.

rationality that guides moral virtues and discerns the means to reach the end. Nevertheless, we shall remember that φρόνησις or practical understanding is one of the intellectual virtues *along with* σοφία or theoretical understanding. How are these interrelated? Thomas follows Aristotle in that the habit of speculative science does not necessarily entail acting according to it (it seems that one can *know* without necessarily *do*);[8] doing depends on the *will*, and hence those habits that improve our will influence in the proper use of our speculative habits. In other words, the endeavor to improve our moral virtues influences our intellectual virtues, facilitates science and the knowledge of principles. If this is true, then we face the classical question: Are moral virtues meritorious by themselves or are they subordinated to a more worthwhile end—wisdom or philosophy? Thomas suggests the following: "the intellectual virtues are about those things whereby a man is made happy; both because the acts of these virtues can be meritorious, as stated above, and *because they are a kind of beginning of perfect bliss, which consists in the contemplation of truth.*"[9]

This appears as a subordination of morality to "the contemplation of truth." However, we might say that φρόνησις is higher than σοφία since the former consists in the "most necessary virtue for human life" and for "living well consists in doing well." But this statement can only be granted if speculative science is (only) a part of those human actions that must be led by prudence; thus, we remain in the midst of the problem. Could it be—as a clever philosopher proposes—that σοφία and φρόνησις belong to different realms of truth, i.e., that they open two

[8] Aristotle's assertion in NE, Book II might seem to demand not only the study of ethics but the action according to it: "Now, since the present subject is taken up, *not for the sake of contemplation* (θεωρίας), as are others—for we are conducting an examination, not so that we may know what virtue is, but so that we may become good, since otherwise there would be no benefit from it—it is necessary to examine matters pertaining to actions, that is, how one ought to perform them." 1103b 25-30 (emphasis added). The same claim regarding the primacy of practice is usually justified by this: "by doing just things we become just; moderate things, moderate; and courageous things, courageous.", 1103b1; cf., 1179b 1-5. We must remember, however, the public to which Aristotle addresses and the intention he has with it: "Aristotle's practical science is directed not to philosophers or students of philosophy, or not principally to them, but to political men. More precisely, it is directed to educated political men who are actual or potential wielders of political power or, in the best case, to the 'legislator' who creates the constitutional framework within which all political action occurs," Carnes Lord, "Aristotle," in Strauss, HPP, 120. Cf. Strauss, CM, 25-6. *It is of the utmost importance* to understand this subtle suggestion—we all know that *phrónesis* and moral virtues are enchained to each other; however, if Strauss and the Straussians are right, this would mean a moral enchainment that is necessary *within the political realm* (Aristotle is educating gentlemen), but not, however, *within the philosophical realm*. In a few words, the fundamental question is whether *sophía* and *theoría* are enchained or subjected to moral virtues. With respect to prudence and moral virtue, Aristotle's position might be evident, but we cannot take for granted his position regarding the highest possibility of man.

[9] *Op. cit.*, q57, a1 (emphasis added). Aristotle is quite explicit when he demands the city to consider leisure as an essential condition for virtues ("peace is the end of war"). The city (e.g. the division of labor) makes possible philosophy and therefore the highest possibility of man. Whether or not this entails an ultimate tension between the ends of philosophy and the ends of politics, that is what we shall examine. See Aristotle, *Pol.*, VII.15: 1334a.

different ambits of truth?[10] This seems to be suggested when Thomas re-elaborates the Aristotelian distinction:

> As stated in Ethic. vi, 2, truth is not the same for the practical as for the speculative intellect. Because the truth of the speculative intellect depends on conformity between the intellect and the thing. And since the intellect cannot be infallibly in conformity with things in contingent matters, but only in necessary matters, therefore no speculative habit about contingent things is an intellectual virtue, but only such as is about necessary things. On the other hand, the truth of the practical intellect depends on conformity with right appetite. This conformity has no place in necessary matters, which are not affected by the human will; but only in contingent matters which can be effected by us, whether they be matters of interior action, or the products of external work. Hence it is only about contingent matters that an intellectual virtue is assigned to the practical intellect, viz. art, as regards things to be made, and prudence, as regards things to be done. (q57, a5)

This clarifies the respective realm of both speculative and practical intellect, and hence their respective ambit of truth. However, it is still unresolved what is the fundamental relation between them, whether there is a decisive connection, whether one is commander and the other commanded, or whether they are simply different categories, i.e., categories which are indifferent to each other. The problem is not modified at all if we proceed with the critique to the Socratic union of both: "for a man to do a good deed, it is requisite not only that his reason be well disposed by means of a habit of intellectual virtue; but also that his appetite be well disposed by means of a habit of moral virtue." (q58, a2), i.e., to possess science is not enough since passions can always resist it, and therefore they have to be controlled and trained through moral virtue—led likewise by prudence. We understand then the tension between theoretical and practical virtue; yet their interrelation, hierarchy, and the purpose of their division are not clear enough.

Perhaps those articles entitled "Whether there can be moral without intellectual virtue?" (q58, a4) and "Whether there can be intellectual without moral virtue?" (q58, a5) will shed light on our problem. To the former, Thomas answers: "Moral virtue can be without some of the intellectual virtues, viz. wisdom, science, and art; but not without understanding and prudence."; in other words, man can certainly be (morally) virtuous without a glimpse of speculative science. Regarding the latter, he says: "Other intellectual virtues can, but prudence cannot, be without moral virtue." That is to say, in order to be wise it is not necessary to be virtuous; never-

[10] Heidegger, *op. cit.*, 374, 388. Needless to say, Heidegger's eccentric interpretation goes far beyond Aristotle. For a "traditional" account of theoretical wisdom (*sophia*) and the role of "starting-points" in experience, see Reeve, C., "Theoretical Wisdom," in *Action, Contemplation, and Happiness. An Essay on Aristotle* (U.S.A.: Harvard University Press, 2012).

theless, prudence is utterly correlative to moral virtue: there is no virtue without prudence nor prudence without virtue. We must hold on to our question: can there be σοφία without prudence and hence without moral virtue? It is true that the astronomical sciences can disregard moral virtue, or that the refinement of the science of logic and dialectics can be self-sufficient without being in debt with morality; however, σοφία is characterized not only as a science but as the best way of life, the ultimate realization of human essence; this turns us again to our problem: whether σοφία must entail prudence and prudence moral virtue.

Unlike Aristotle, Thomas is clear and explicit about the solution to this problem; for better or worse, the solution is theological. He suggests a "divine tendency" in σοφία that entails keeping distance from the world (which ultimately means a sort of transcendence of moral virtue). We shall remember that moral virtue is social virtue, i.e., it presupposes in each case the city, laws, customs, and other men. But, can σοφία be compatible with the subjection to moral virtue, city, and its laws?

> But since it behooves a man to do his utmost to strive onward even to Divine things, as even the Philosopher declares in Ethic. x, 7, and as Scripture often admonishes us—for instance: "Be ye . . . perfect, as your heavenly Father is perfect" (Mat. 5:48), we must needs place some virtues between the social or human virtues, and the exemplar virtues which are Divine. Now these virtues differ by reason of a difference of movement and term: so that some are virtues of men who are on their way and tending towards the Divine similitude; and these are called "perfecting" virtues. Thus prudence, by contemplating the things of God, counts as nothing all things of the world, and directs all the thoughts of the soul to God alone: temperance, so far as nature allows, neglects the needs of the body; fortitude prevents the soul from being afraid of neglecting the body and rising to heavenly things; and justice consists in the soul giving a whole-hearted consent to follow the way thus proposed. (q61, a5)

Are the "perfecting" virtues those most akin to philosophy? For, certainly, the philosopher is not wise, but he desires to be wise. Granting this parallelism, the path to divine kinship entails that prudence must disregard worldly things and dedicate itself to contemplation, which means that prudence loses its inner being—its contact with the ordinary world and contingency, its closeness to human affairs as the director of moral virtue. It is necessary to emphasize this explicit flight from the human and political world. For one might say that Aquinas regards the search for truth not only as an intellectual matter but as a moral endeavor or a moral transformation. We must distinguish between the individual effort—which is, of course, also a moral effort—and the political frame wherein moral virtues and prudence take part. A prudence which "counts as nothing all things of the world, and directs all the thoughts of the soul to God alone," a justice which is not referred to politi-

cal situations, those are not virtues referred to human things anymore within the political community. To put it again in Strauss' terms, the highest excellence of the individual is the limit of the political. Nevertheless, we must take into account the great distance between Aquinas and Aristotle that is manifested in their position toward contemplation.

3. The ultimate end of contemplation according to Aquinas

The theological path proposed by Aquinas is synthetically expounded in *Suma contra Gentiles*. It suffices to look at the development from chap. XXV to XLVIII in Book III. Every creature is ordered toward God. The intelligent creature is intellectually ordered toward God, which means that its end, its felicity, consists in understanding or contemplating God.[11] This entails—and now Thomas presents it with utmost logical determination—that the ultimate felicity is found neither in moral virtue nor in the exercising of prudence. Yet, what exactly is the contemplative activity? Since Thomas does not consider it to be the study of the first principles, we cannot take for granted its similarity with Aristotle's contemplation:

> However, it is not possible for man's ultimate felicity to consist in the contemplation which depends on the understanding of principles, for that is very imperfect, being most universal, including the potential cognition of things. Also, it is the beginning, not the end, of human enquiry, coming to us from nature and not because of our search for truth. Nor, indeed, does it lie in the area of the sciences which deal with lower things, because felicity should lie in the working of the intellect in relation to the noblest objects of understanding. So, the conclusion remains that man's ultimate felicity consists in the contemplation of wisdom, based on the considering of divine matters. (chap. XXXVII)

The knowledge of God to which we refer is not then the knowledge of the first principles nor the knowledge acquired by demonstration; these are always imperfect. Their imperfection can be explained at least by four arguments: 1) There are very few men who reach the knowledge of God by means of demonstration; happiness is the end of the human species; therefore, human happiness, as knowledge

[11] And this higher dignity in contemplative activity before practice is justified by the same Aristotelean arguments: "all practical sciences, arts, and powers are objects of love only because they are means to something else, for their purpose is not knowledge but operation. But the speculative sciences are lovable for their own sake, since their end is knowledge itself. Nor do we find any action in human affairs, except speculative thought, that is not directed to some other end.", Aquinas, *Summa contra Gentiles*, trans. Vernon Bourke (New York: Image Books, 1956), III, chap. XXV.

of God, cannot lie in demonstration, for very few men can access to it (*social argument*). 2) Felicity must be the complete absence of misery and pain. But the investigation of demonstrations causes misery and pain since many times we err and believe to know something which afterward turns out to be false; the conclusion repeats (*hedonistic argument*). 3) Knowledge requires the certainty that there will never be the case wherein our knowledge results false, i.e., it requires an utter certainty; but "the knowledge we have been talking about includes much uncertainty"; therefore, the conclusion exposed is repeated (*skeptic argument*). 4) The one that seems most important for our aims (*philosopher's desire argument*):

> Moreover, the will rests its desire when it has attained the ultimate end. But the ultimate end of all human knowledge is felicity. So, that knowledge of God which, when acquired, leaves no knowledge of a knowable object to be desired is essentially this felicity. But this is not the kind of knowledge about God that the philosophers were able to get through demonstrations, because, even when we acquire this knowledge, we still desire to know other things that are not known through this knowledge. Therefore, felicity is not found in such knowledge of God. (chap. XXXIX)

These arguments highlight the fact that the philosophical knowledge is essentially imperfect, unfinished, that it does not achieve to subdue the desire of knowing more, and hence that it cannot consist in the ultimate and genuine felicity. Does this mean that Thomas subdues himself to the irrationalism of faith? By no means, since, under a very powerful argument, faith appears always subordinated to someone who actually knows the truth: a human being, a prophet, Christ. Faith is the knowledge that substitutes seeing for hearing, and in doing so we put our trust in hearsays. But if the ultimate felicity means to get first-hand knowledge of God, it is impossible to attain it through faith (chap. XL). There is a third way proposed by philosophers: the knowledge of separate substances which leads by deductions to the direct knowledge of God. Thomas rejects this by refuting Avempace, Alexander, and Averroes. Yet what remains after having rejected every possibility of absolute knowledge and therefore of felicity? Thomas anticipates Existentialism: "a thing is futile which exists for an end which it cannot attain. So, since the end of man is felicity, to which his natural desire tends, it is not possible for the felicity of man to be placed in something that man cannot achieve. Otherwise, it would follow that man is a futile being, and his natural desire would be incapable of fulfillment, which is impossible." (XLIV)[12] Thus, since it is impossible that man has

[12] Cf. Harry Jaffa, *Thomism and Aristotelianism* (U.S.A.: The University of Chicago Press, 1952), 155-159; Klaus Oehler, "Thomas von Aquin Als Interpret Der Aristotelischen Ethik," *Philosophische Rundschau* 5 (1957): 135–52.

an unrealizable end, it is necessary to grant, according to Thomas Aquinas, that our felicity and the contemplative knowledge of God are not found in this life but in the afterlife:

> On this point there is abundant evidence of how even the brilliant minds of these men suffered from the narrowness of their viewpoint. From which narrow attitudes we shall be freed if we grant in accord with the foregoing proofs that man can reach true felicity after this life, when man's soul is existing immortally. […] And so, man's ultimate felicity will lie in the knowledge of God that the human mind has after this life, according to the way in which separate substances know Him. For which reason our Lord promises us 'a reward in heaven' (Matt. 5:12; 22:30; 18:10). (XLVIII)

Those brilliant minds are the greatest philosophers who despite their knowledge experienced anguish and pain due to their lack of knowledge of God, a knowledge that is forbidden to man in his earthly life. However, it must be emphasized that the knowledge attained in the afterlife still belongs to the contemplative kind. Thomas has begun from theoretical life and speculative knowledge, and has arrived at the confirmation of his doctrines about the immortality of the soul.

We need to restate the principal problems that have appeared so far. At the beginning, we pointed out how the Aristotelean distinction between moral and intellectual virtues continued the Socratic differentiation of natural things and human things. At the same time, we said, Aristotle posed the autonomy of what pertains to morality and what pertains to intellectuality, and hence he introduced an ambiguity, to say the least, to the alleged straightforward Socratic identification between virtue and knowledge. Through Thomas Aquinas' analysis of virtues, we have come to see the different directions of *sophía* and *phrónesis*, i.e., a tension similar to the Platonic horses of the *Phaedrus*—contemplation in its most perfect sense prevents prudence from the contact with worldly things, i.e., it prevents it from realizing its inner essence. The same, perhaps, can be said regarding prudence and moral virtues—they are transcended in the quest for truth.

If this reasoning is correct, we face now not only an ethical problem regarding individual happiness but a political-philosophical problem, which can be stated in the following terms: the individual can dedicate to a contemplative life, whereas the city cannot.

Nevertheless, unlike an Epicurean or conventionalist position, Thomas follows Aristotle by saying that man is a political being and his end can only be reached within the political community. His twofold argument is based on the consideration of man's corporeal weakness: "one man alone is not able to procure them all for himself, for one man could not sufficiently provide for life,

unassisted," and in the weakness of his practical reasoning: "it is not possible for one man to arrive at a knowledge of all these things by his own individual reason. It is therefore necessary for man to live within a multitude so that each one may assist his fellows, and different men may be occupied in seeking, by their reason, to make different discoveries—one, for example, in medicine, another in farming, etc."[13] Shouldn't we admit that the retirement from the world toward contemplation is an explicit transgression of the *natural* character of the political community?

> To neglect human affairs when necessity forbids is wicked; otherwise it is virtuous. Hence Cicero says a little earlier: "Perhaps one should make allowances for those who by reason of their exceptional talents have devoted themselves to learning; as also to those who have retired from public life on account of failing health, or for some other yet weightier motive; when such men yielded to others the power and renown of authority." This agrees with what Augustine says (De Civ. Dei xix, 19): "The love of truth demands a hollowed leisure; charity necessitates good works. If no one lays this burden on us we may devote ourselves to the study and contemplation of truth; but if the burden is laid on us it is to be taken up under the pressure of charity."[14]

Theoretical life needs to detach itself from the republic, from political activities, and *if necessity do not forbid*, this is virtuous. *If* charity (the Christian version of being morally virtuous with countrymen) is imposed by necessity, it must be accepted *by necessity*. This means that the range of our freedom to philosophize is limited and always framed by the *res publica*. How can we discern the dangerous and changeable situations that permit or forbid philosophizing in the political frame? This seems to be a task of prudence. Can we say, therefore, that φρόνησις is an intellectual virtue that safeguards theoretical activity from political demands, rather than the access to a different realm of truth and rather than a link between morality and wisdom?

If this is the case, should we say that Thomas' subtle suggestion differs from Aristotle? As we will see, it seems that Aristotle approached in the same way to this problem. Nevertheless, the different accounts they gave about contemplation will lead us to divergent, even contrary conclusions, as we will show at the end of this paper.

---

[13] Thomas Aquinas, *On Kingship*, trans. Gerald Pherald (U.S.A.: Hyperion Press, 1979), I, 5-6. Aquinas' intention is to justify Kingship or the necessity of men to be governed. If men were not social or political by nature, then everyone could be a tyrant; see, I, 11. Cf. Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, trans. C. Litzinger, O.P. (Chicago: Henry Regnery Company, 1964), n. 4; Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, trans. Richard Regan (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), I, 1, n.18-21; Aristotle, *Pol.*, I.2: 1253a.

[14] *Summa Theologica*, Secunda Pars, Prima Secundae, q61, a5.

4. Some remarks on Aristotle's practical wisdom and *phrónesis*

In Aristotle, we find this same dignification of contemplative life, though not radicalized as Thomas' theological point—the happiness of contemplative activity is not submitted to an other-worldly happiness. However, strange as it may seem, Aristotle is much more explicit regarding the superiority of contemplation before the *polis*; he is, as it were, much more explicit about the tension between philosophy and politics (even if he leaves it as an ambiguity at the end of *NE* and *Pol*. VII). Whereas Thomas reflects on the *tendency* toward the divine and highest dignity of this activity with respect to prudence and moral virtues, Aristotle affirms it with natural strength: "For it is strange if someone supposes the political art or prudence to be most serious, if a human being is not the best of things in the cosmos."[15] This assertion has a very wide meaning: prudence is the virtue of the political *par excellence*, of the means for reaching morally worthwhile ends; it leads the individual to become morally virtuous through the right means. Although it is fundamentally an intellectual virtue, *it is rooted within the walls of the polis*. Nevertheless, if human being is not the best thing in the cosmos, then the walls of the city are surpassed by contemplation.[16]

However, such dignity of what is not human is not disengaged from human things (here usually the argument is mishandled by assimilating it with modern natural science).[17] The activity according to the highest human virtue is perfect

[15] Aristotle, NE, VI.7: 1141a 15-25. This also means that the alleged "tendency" that Thomas claimed regarding moral virtue as a path to arrive at contemplation is not presented by Aristotle. We can only expect that from those addressed in *NE* (i.e. gentlemen), there will be only a few who transcend the walls of the city: "the structure of the *Nicomachean Ethics* as a whole may be said to have the character of an ascent from the perspective of ordinary political or practical men to a perspective informed by philosophy, which is presented in Book X as a pursuit decisively superior to the pursuits of the practical life," Lord, *op. cit.*, 123.

[16] I think this is not undermined by the fact that theory is perfect praxis. The difference between philosophical contemplation and political action (we shall remember that prudence and practice are here always related to the political community) is not merely a difference of degree. Since "man is more than the citizen or the city," (Strauss, CM, 49), theory as perfect practice cannot be understood as a *harmonical* culmination of moral virtues and prudence.

[17] Cf. Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, trans. Graham Burchell (USA: Palgrave Macmillan, 2005), 17, who understands Aristotle's detached contemplation as the antecedent of sober modern natural science. Such misunderstanding comes from the fact that Aristotle admits, as Strauss points out, the possibility of simple wisdom (to perfectly know the causes of the cosmos, see Strauss, CM, 16), but this does not mean, however, that the knowledge of causes and principles is indifferent to human beings (one should remember the role of θαυμάζειν and the importance of *aporiai* in *Metaphysics*, trans. Oliver Primavesi, in *Aristotle's Metaphysics Alpha*, ed. Carlos Steel (U.K.: Oxford University Press, 2012), I.2: 982b 11-19; for the complete English version see *Metaphysics*, trans. Joe Sachs (U.S.A.: Green Lion Press, 1999); cf. likewise, the role of *endoxa* in Aristotle, *Topica*, in *Posterior Analytics-Topica*, trans. E.S. Forster (G.B.: William Heinemann LTD, 1960), I.1: 100b 21-23, I.2: 101a 35; *NE* VII.1: 1145b 6-7; see a thoughtful theoretical explanation of the role of *aporiai* and *endoxa* in Aristotle's dialectical philosophy in Reeve, C., "Aristotle's Philosophical Method," in *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press, 2012)). In brief, for modern

happiness, and if the activity corresponds to what by nature is most worthwhile in man—intellect or reason—then the contemplative activity is what is desirable by itself. Unlike prudence, always engaged with contingent ends, contemplative activity is autarchic:

> The self-sufficiency spoken of would pertain especially to the contemplative life. For a wise person, a just person, and all the others are in need of the necessities of life. But when these necessities have been supplied sufficiently, the just person needs others toward whom and with whom he will act justly, and similarly with the moderate person, the courageous, and each of the rest. The wise person, by contrast, is capable of contemplating even when by himself, and the wiser he is, the more capable of doing so he will be. And though it is perhaps better to have those with whom he may work, nonetheless he is most self-sufficient.[18]

Besides the beautiful philosophical magnanimity of this passage, I think this is perhaps one of the major expressions of the conflict philosophy-city posed by Aristotle. Theorization is self-sufficient, it does not need anything from "countrymen." This surely entails the discontentment of citizens toward philosophers since the alleged self-sufficient activity is placed in the *polis*, i.e., it is not corporally autonomous. Are we not facing the citizen's genuine and archaic suspicion toward the philosopher? Furthermore, we arrive at Thomas' breaking point, for Aristotle says: "But a life of this sort would exceed what is human. For it is not insofar as he is a human being that a person will live in this way, but insofar as there is something divine present in him."[19] It is unbecoming of man *as man* to live thus. As we are about to see, Aristotle's answer to the seeming contradiction of living according to what is divine in human being and the impossibility of living *as man* according

---

science it is a delightful accident that man can understand the laws of nature; for Aristotle, this is the *end* of man.

[18] Aristotle, NE, X.7: 1177a 25-35. What Aquinas gained in clarity regarding the systematization of virtues, he lost it regarding the tension between philosophy and politics. Aquinas does not introduce the autarchy of the philosopher when talking about kingship. This is mainly due to two reasons: Aquinas places the most perfect contemplation in the afterlife; and, second, autarchy is somehow opposed to humility. I strongly recommend seeing the contrast between the religious humility and the philosophical magnanimity as is stated by Strauss in "Reason and Revelation," in Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trans. Marcus Brainard (U.S.A.: Cambridge University Press, 2006), 163. On the role of autarchy and its relation with friendship (a major theme in Aristotle), see Leo Strauss, *On Tyranny*, ed. Victor Gourevitch and Michael Roth (E.U.A.: The University of Chicago Press, 2000). It is worth saying that friendship is not the exception but the consequence of philosophical autarchy; genuine philosophical friendship is only possible through the freedom that autarchy supplies.

[19] NE, X.7: 1177b 25. On the problem of man qua moral being and man qua divine being, see Jaffa, *op. cit.*, 149-151. This commentary goes in a different direction from ours; nevertheless, it is not improbable that it would agree with the present approach.

to what is divine in human being, is found in the role of prudence and political wisdom.[20]

The above is not refuted by that fragment of *Politics* wherein Aristotle says that "to praise inaction more highly than action is an error, for happiness is an activity, and further the actions of the just and temperate have in them the realization of much that is noble."[21] For Aristotle considers happiness to be an activity at the same time that he understands contemplation as the highest end of man, and hence the highest happiness possible. Of course it is an error to praise inaction in a book addressed to human action! Aristotle thus leaves us the problem to solve whether contemplation can ultimately be conciliated with a life of political action.

Finally, we are compelled to question the role of *phrónesis* as an intellectual virtue in philosophy. If the ultimate end of philosophy is *theoría* or contemplation, and if prudence is always related to changeable human things, what is then the purpose of *phrónesis*? The following subtle clue might shed light on this:

> it is clear that wisdom is a science and intellectual grasp [*nous*] of the things most honorable by nature. Hence people deny that Anaxagoras, Thales, and the wise of that sort are prudent when they see them being ignorant [ἀγνοοῦντας] of the things advantageous [συμφέροντα] to themselves, and they assert that such men know things that are extraordinary, wondrous, difficult, and daimonic—yet useless too because they do not investigate the human goods.[22]

This is usually understood in the same manner as the division between moral and intellectual virtues, i.e., merely as a distinction of two kinds of knowledge. However, this view is just partially right; Aristotle's differentiation of scientific and practical knowledge *is a political differentiation*.[23] His criticism of the Pre-Socratics addresses to their lack of prudence or practical knowledge. We might say that prudence is a

---

[20] As Reeve sharply points out (*Action, Contemplation*…, 234-8), the self-sufficiency has two senses—there is *some* particular sort of human life, the theoretical, that is completely autarchic; and there cannot be *any* sort of human life that is completely autarchic since this is reserved to contemplative gods whose activity is contemplation alone; see Aristotle, *Met*. XII.7: 1072b. One must remember, however, that in the referred quotation (NE, X.7: 1177a 25-35) Aristotle speaks of *human relations*, and therefore we are permitted to think in the highest form of *human* autarchic life without contrasting it with divine autarchy.

[21] Aristotle, *Pol.*, VII.3: 1325a 3. We face again the problem of Aristotle's rhetorical or even exoteric direction: "the possibility must at least be considered that Aristotle's political writings are in their own way as radically ironic as those of Plato—that they deliberately withhold Aristotle's final or most fundamental reflections on man." Lord, *op. cit.*, 121. Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History* (U.S.A.: The University of Chicago Press, 1965), 136-137.

[22] NE, VI.7: 1141a30-b5. From other point of view, Aristotle is utterly following Socrates. Cf. Xenophon, *op. cit.*, IV, 7, 5-7. For the Greek edition, see *Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1894).

[23] See Svetozar Minkov, *Leo Strauss on Science* (U.S.A.: State University of New York Press, 2016), 202, n7; Heinrich Meier, "Why Political Philosophy?," *The Review of Metaphysics* 56, no. 2 (2002), 403-4.

fundamental part of wisdom properly understood, yet the emphasis has to be put on its political importance: the Pre-Socratics are ignorant of what is advantageous not in general but especially to themselves, i.e., they are politically incapable of defending and justifying their own activity; they lack self-knowledge and hence political prudence. The philosopher who does not know whether his neighbor is a man or other kind of creature, as in the description in the *Theaetetus*, is not just misguided regarding wisdom but—as we have tried to accentuate—politically untenable. Natural philosophers were indeed called wise, though they lacked prudence; they had knowledge about the most worthwhile things, those closest to divinity, but they lacked knowledge of human affairs, they lacked political wisdom. Prudence then seems to be the political protective link between philosophy and politics. This is what classical political philosophy gained over the Pre-Socratics, and surely what made possible the development of philosophy inside the always unstable walls of the city. Prudence has therefore, a role of the utmost importance; however, as we have shown by this alternative interpretation, its importance does not lie in a harmonical and noble union between morality and philosophy, but rather in a bridge that protects the theoretical interests of philosophy at the same time it precludes the insanity of a radical natural philosophy that is not interested at all in human things (and which is, then, completely vulnerable to political tensions). Whether this was also Aquinas' understanding of the division of virtues, the role of *phrónesis*, and the philosophical impossibility of an explicitly detached contemplation, I will suggest some final answers in the conclusion.

Concluding remarks

There are two concluding remarks which need to be pointed out. The first one is the important *difference* within the *similarity* between Aristotle and Thomas regarding contemplation (and hence regarding their understanding of the tension between intellectual and moral virtues).

Although Aquinas was aware of the "burden" that political or worldly things meant to the "contemplation of truth," we must notice that what he understood by contemplation may lead us to a completely different comprehension of what Aristotle understood by the relation of politics and philosophy. This is expressed in Thomas' idea of his own endeavor: he treats the end of man and his happiness related to the ultimate genuine end, i.e., the afterlife, whereas Aristotle treats it within this worldly life.[24] Furthermore, if we consider that the Thomist contem-

[24] See Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, n. 588, 590. Cf. Jaffa, *op. cit.*, 159.

plation is not possible in the strict sense *in this life* but only after death, there is no justification for a real conflict between philosophy and politics, at least not as profound as it seems to be in the classical account.[25] The great expression of this difference can be found in the thorough study by Leo Strauss on natural right. In a few words, Aquinas can reduce political life to an ultimate divine law even if this law seems to be natural, i.e., non-arbitrary. Our hearts are familiar not only to a "common" (κοινός) appreciation of what is good and bad but to an essential knowledge which God inscribed in our souls. It suffices to say that Aristotle never claimed that men had a universal, unchangeable, and eternal basis of what is good and bad (see his remarks on "natural right" in *NE* and *Magna moralia*). We can deduce that, for Aquinas, natural right is not in conflict with our political life, it rather sustains it. The laws of heaven are not *intrinsically* opposed to the laws of earth. Conversely, contemplation in the Aristotelean view is in some sense (politically) opposed to human laws since these can be questioned in the tribunal of philosophy, whereas for Thomas, divine law is in its ultimate and most absolute character unquestionable.[26] This can also be understood by the difference between a contemplation guaranteed by God and the contemplation that is not guaranteed by a *loving* God, or by the fact that moral virtues, for Aquinas, are in its ultimate stratum connected with God.[27]

The second point we shall emphasize is the distinctive character of this approach to *phrónesis* when compared to what Franco Volpi called "Neo-Aristotelianism."[28] He follows Riedel's *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*[29] and the division of this "rehabilitation" in two moments, the first related to those German thinkers who emigrated to the U.S., namely Leo Strauss, Hannah Arendt, and Eric Voegelin, and the second related to a much more German systematic

---

[25] Hannah Arendt seems to miss this crucial point since she identifies the Christian view with a radical disdain to *vita activa* and all worldly occupations. Certainly that's true, yet if contemplation is not possible in this life, then it does not even entail a radical conflict with politics. What she considers much less radical, i.e., the classical Aristotelean view, is actually far more problematic. See, Arendt, *The Human Condition* (U.S.A.: The University of Chicago Press, 1998), 13, and the reference to Aquinas in n9.

[26] See, Leo Strauss, *Natural Right and History*, 44-5, 157-164. This can also be understood with what Aristotle and Thomas had in mind when they spoke of the man who cuts himself off from society. Thomas' "example of the superior person whose perfection exceeds the bounds of civil-society is not that of the philosopher, which is presumably what Aristotle had in mind, but that of St. Anthony, a third-century hermit notorious among other things for his opposition to philosophy." Fortin, *op. cit.*, 259.

[27] See Leo Strauss, "Jerusalem and Athens," in *Studies in Platonic Political Philosophy* (U.S.A.: The University of Chicago Press, 1983), §28, p. 165: "For Aristotle it is almost a blasphemy to ascribe justice to his god; he is above justice as well as injustice." Cf. with §40.

[28] Franco Volpi, "The Rehabilitation of Practical Philosophy," in *Action and Contemplation*, ed. Robert Bartlett and Susan Collins (U.S.A.: State University of New York Press, 1999).

[29] See especially, Joachim Ritter, "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles," in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. 2, ed. Manfred Riedel (Germany: Rombach, 1974).

tradition, such as the Frankfurt school—even if this school tried to be the less systematic possible. Of course, we do not expect Volpi to know every thinker he mentions, but his wrong reference to Leo Strauss as a thinker who had the same intentions as Arendt can be very clarifying. The main claim he attributes to these thinkers of the "rehabilitation" is to restore Aristotelean *phrónesis* as a means to attack modern Positivism and Rationalism—e.g., Positivist sociology and systematic-metaphysical constructions of ethics and politics. As we can imagine, this recuperation of *phrónesis* stands or falls by the alleged clear distinction between moral and intellectual virtues, or by the autonomy of prudence in what refers to the particularity of human things. The ultimate claim is, therefore, to establish a much closer relation between philosophy and politics, a commonsensical relation. Volpi is critical at the end with this intention: "Among the neo-Aristotelians, by contrast [to Aristotle himself], the recovery of *phronēsis* runs the risk of missing its goal since phronetic knowledge is here understood within a postmetaphysical horizon, within a horizon which is fairly flat and weaker than Aristotle's; in other words, [it is understood] within a minimal horizon, or even in the absence of any context, of any signpost from which phronetic knowledge could derive any guidance."[30] When the alleged restoration is understood in these terms, we cannot deny Volpi is right.

However, when it comes to Strauss, it is not evident that this was his intention. Mere words like "The Rebirth of Classical Political Philosophy" are perhaps what at first glance produce this idea. We find e.g. in *The City and Man* a strong introduction that might also be interpreted as a rehabilitation of classical philosophy in order to attack Positivism and Modernity in general. What seems to be paradoxical—something which Volpi notes—is the attempt to restore just one part of classical philosophy, nay, the particular misinterpretation of one part of classical philosophy, that is, *phrónesis* without *theoría*, i.e., to extract the alleged Aristotelean political science in order to resolve our contemporary problems at the same time we disregard the most fundamental concerns of Ancient philosophers. In this sense, as Strauss notes, the contemporary attackers of Modernity are inscribed in the same modern prejudices.[31]

---

[30] Volpi, *op. cit.*, 18.

[31] "According to the modern project, philosophy or science was no longer to be understood as essentially contemplative and proud but as active and charitable; *it was to be in the service of the relief of man's estate*" Strauss, CM, 3. We shall ask if, according to the contemporary restoration, philosophy is understood as essentially contemplative. It seems rather that these thinkers are eager to obtain an active and charitable version of Ancient philosophy. There is also, of course, a democratic and even biblical nuance in this eagerness for action and relief; see, Leo Strauss, "Liberal Education and Responsibility," in *Liberalism Ancient and Modern* (U.S.A.: The University of Chicago Press, 1968), 19-20; *Natural Right*…, 177, n11.

"We cannot reasonably expect that a fresh understanding of classical political philosophy will supply us with recipes for today's use."[32] Yet, even if we believe that only through "an adequate understanding" of classical political philosophy we can make intelligible our contemporary crisis, as Strauss himself believed, we still have the obligation of correctly understanding, as far as we can, what this philosophy meant; we cannot just take the parts we like.[33]

In the precise case regarding the Aristotelean division between moral and intellectual virtues, and the distance between Aquinas and the original teaching, we must try to understand first the mediating character of *phrónesis* which is guided by philosophy as *theoría* or contemplation. The demands of the philosophical life, which was contemplative at the same time as prudent, might not be as delightful as modern scholars would like.

[32] Strauss, CM, 11.

[33] Or, as we usually hear, we cannot make a "creative transformation," since "it is hard to see how one can speak of a creative transformation of the original teaching if it is not possible to grasp the original teaching as such." *ibid*., 10.

Bibliography

Aquinas, Thomas. *Commentary on Aristotle's Politics*. Translated by Richard Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

Aquinas, Thomas. *Commentary on Nicomachean Ethics*. Translated by C. Litzinger and O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964.

Aquinas, Thomas. *On Kingship*. Translated by Gerald Pherald. U.S.A.: Hyperion Press, 1979.

Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. Translated by Vernon Bourke. New York: Image Books, 1956.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros, 1947.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1998.

Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Edited by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

Aristotle. *Metaphysics*. Translated by Joe Sachs. U.S.A.: Green Lion Press, 1999.

Aristotle. "Metaphysics A." In *Aristotle's Metaphysics Alfa*, edited by Carlos Steel. U.K.: Oxford University Press, 2012.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Robert Bartlett and Susan Collins. U.S.A.: The University of Chicago Press, 2011.

Aristotle. *Posterior Analytics-Topica*. Translated by E.S. Forster. G.B.: William Heinemann LTD, 1960.

Aristotle. *Politics*. Translated by H. Rackham. G.B.: William Heinemann LTD, 1959.

Bartlett, Robert, and Susan Collins (eds.). *Action and Contemplation*. U.S.A: State University of New York Press, 1999.

Cicero. *Tusculan Disputations*. Translated by Andrew Peabody. Boston: Little, Brown, and Company, 1886.

Fortin, Ernest. "St. Thomas Aquinas." In Strauss, Leo, and Joseph Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1987.

Foucault, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*. Translated by Graham Burchell. U.S.A.: Palgrave Macmillan, 2005.

Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles (Anzeige Der Hermeneutischen Situation)*. In *Gesamtausgabe*, Bd. 62. Edited by G. von Neumann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005.

Jaeger, Werner. *Aristotle*. Translated by Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Jaffa, Harry. *Thomism and Aristotelianism*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1952.

Lord, Carnes. "Aristotle." In Strauss, Leo, and Joseph Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1987.

Meier, Heinrich. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Translated by Marcus Brainard. U.S.A.: Cambridge University Press, 2006.

Meier, Heinrich. "Why Political Philosophy?" *The Review of Metaphysics* 56, no. 2 (2002): 385–407.

Minkov, Svetozar. *Leo Strauss on Science.* U.S.A.: State University of New York Press, 2016.

Oehler, Klaus. "Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Ethik." *Philosophische Rundschau*, 5 (1957): 132-152.

Plato. *Statesman*. Edited and translated by C. Rowe. England: Aris & Phillips Ltd, 1995.

Reeve, C. *Action, Contemplation, and Happiness. An Essay on Aristotle*. U.S.A.: Harvard University Press, 2012.

Reeve, C. "Aristotle's Philosophical Method." In *The Oxford Handbook of Aristotle*, edited by Christopher Shields. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Ritter, Joachim. "Zur Grundlegung Der Praktischen Philosophie Bei Aristoteles." In *Rehabilitierung Der Praktischen Philosophie*, edited by Manfred Riedel. Germany: Rombach, 1974.

Shields, Christopher (ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle*, edited by Christopher Shields. Oxford: Oxford University Press, 2012

Strauss, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1968.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1965.

Strauss, Leo. *On Tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael Roth. U.S.A.: The University of Chicago Press, 2000.

Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1983.

Strauss, Leo. *The City and Man*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1964.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy*. U.S.A.: The University of Chicago Press, 1987.

Volpi, Franco. "The Rehabilitation of Practical Philosophy." In *Action and Contemplation*, edited by Robert Bartlett and Susan Collins. U.S.A.: State University of New York Press, 1999.

Xenophon. *Memorabilia-Oeconomicus-Symposium-Apology*. Translated by E. Marchant. London: St Edmundsbury Press Ltd, 1997.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.001
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 21-44

Techno-species: the humanity that makes itself and the disposable

Tecno-especies: la humanidad que se hace a sí misma y los desechables

Mateja Kovacic

University of Oxford

María G. Navarro

Universidad de Salamanca

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.002
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 45-62

Recibido: 18/10/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

La cultura popular sigue alimentando el imaginario colectivo con cosas, humanas y no humanas, en las que podríamos convertirnos o con las que podríamos vernos confrontados. Además de robots, otras figuras significativas de la ficción popular que generaron imágenes son los seres humanos no humanos y los ciborgs, incorporadas a realidades socioculturales históricamente diversas. Los robots y la inteligencia artificial están redefiniendo el orden natural y su estructura jerárquica. No es raro, pues el orden natural siempre fluye, moldeado por los nuevos descubrimientos científicos, en especial la lectura del código genético, que revela y redefine las relaciones entre las formas de vida. Sin embargo, por primera vez, se está introduciendo una nueva especie artificial en los esquemas existentes y, por primera vez, parece hibridar el orden mundial natural antropocéntrico.

Palabras clave: *Inteligencia artificial, Robots sociales, Aprendizaje automático, Posthumanismo, Tecnopersonas*

Abstract

Popular culture continues fuelling public imagination with things, human and non-human, that we might become or confront. Besides robots, other significant tropes in popular fiction that generated images include non-human humans and cyborgs, wired into historically varying sociocultural realities. Robots and artificial intelligence are redefining the natural order and its hierarchical structure. This is not surprising, as natural order is always in flux, shaped by new scientific discoveries, especially the reading of the genetic code, that reveal and redefine relationships between life forms. However, for the first time, a new, artificial, species is being introduced into the existing diagrams, and, for the first time, it appears to hybridise the anthropocentric natural world order.

Keywords: *Artificial Intelligence; Social Robots; Machine Learning; Posthumanism; Tecnopersons*

1. De Humano híbrido a Robot híbrido[1]

Los académicos que escriben sobre posthumanismo y tecno-humanidad suelen empezar aludiendo a la pionera evaluación de la nueva especie humana híbrida de Donna Haraway (1991) y Katherine Hayles (2004 y 2006); una mezcla de especie no individual, orgánica e inorgánica, sin género y no binaria. Rosi Braidotti (2006) y Katherine Hayles (2004 y 2006) plantearon que vivimos en la era posthumana, definida por una multitud de formas en las que la tecnología remodela y redefine los seres humanos y el lugar que ocupan en el universo antropocéntrico y antropogénico. Al mismo tiempo, la cultura popular sigue alimentando el imaginario colectivo con cosas, humanas y no humanas, en las que podríamos convertirnos o con las que podríamos vernos confrontados. Además de robots, otras figuras significativas de la ficción popular que generaron imágenes son los seres humanos no humanos y los ciborg, incorporadas a realidades socioculturales históricamente diversas. Tatsumi Takayuki, por ejemplo, presentó en su libro *Full Metal Apache: Transactions Between Cyberpunk Japan and Avant-pop America* (2006) la figura popular de posguerra del «full metal Apache» [«el apache metálico»]: un ser no japonés metalívoro en la cultura metalocéntrica. Esta imaginería metalocéntrica apareció tras la Segunda Guerra Mundial y, vinculada a la revolución industrial, rendía homenaje a las innovaciones y la proliferación de la industria siderúrgica que alimentaba las economías y los ejércitos de las naciones industrializadas (Kovacic 2016, 139). Dicho de otro modo, el ser humano de hierro apuntaba a un nuevo modo de existencia, cada vez más dependiente de la producción industrial.

Antes del ser humano de hierro estaba el monstruo de Shelley. En una novela de 1818, *Frankenstein,* Shelley nos ofrece un relato sobre una criatura ensamblada con distintas partes corporales de cadáveres humanos y dotada de vida por un científico, el doctor Frankenstein. A diferencia del ciborg moderno, esta criatura no había sido creada con intenciones transhumanistas, sino que más bien era un producto de las ciencias aplicadas que cada vez más interiorizaban el poder de la creación. Por insólito que pueda resultar, pues el monstruo era un ensamblaje de cadáveres, se trataba

[1] Este trabajo forma parte de los desarrollos de dos proyectos «El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales» (PAIDESOC) [FFI2017-82535-P] y «Democracia deliberativa y capital social en contextos interculturales» [CAS18/00351] este último desarrollado en University of Oxford.

de una forma de vida orgánica sin ninguna intervención mecánica en su cuerpo, ni en su mente. El monstruo de Frankenstein sigue siendo una referencia corriente en la opinión pública cuando se discute sobre las intervenciones tecnológicas y biotecnológicas en la vida orgánica: seres humanos, plantas y mamíferos en particular. Shelley escribió su novela en plena revolución industrial de la era victoriana, cuando los científicos buscaban eslabones perdidos en la Gran Cadena del Ser; una época en la que se clasificaban e investigaban como parte del mundo natural «especies» tan extraordinarias como las sirenas, que ofrecían una explicación potencial de la evolución de la vida marina hasta convertirse en humana. Beatrice Laurent, que escribió sobre las sirenas diciendo que eran «eslabones perdidos», señalaba que en la época victoriana había tres teorías principales que moldeaban el discurso sobre las sirenas: la teoría creacionista que creía en un orden natural fijado desde la eternidad, la teoría evolutiva que consideraba que las sirenas eran un eslabón perdido entre las formas de vida marinas y terrestres y una tercera perspectiva, que explicaba que las sirenas eran antepasados comunes de diversas especies (Laurent 2018, 2). Como no podía ser de otra manera, este proceso tenía lugar en el siglo XIX; justo antes de que en 1859 Darwin publicara su teoría de la evolución en *El origen de las especies* y en el momento culminante de la expansión colonial que abrió el mundo, con todas sus maravillas a la investigación científica sobre los orígenes de la vida y los vínculos entre las especies dispersas por todo el planeta.

La especie popular en las décadas de 1980 y 1990, el «ciborg» (el término que fue acuñado por Manfred Clynes y Nathan Kline en 1960), era de manera similar un producto de la reconceptualización darwinista; en esta ocasión, la evolución artificial. Esto imprimía un giro poshumano y transhumano a la evolución humana cuando, por primera vez, el ser humano se convierte en una tecno-especie, aunque el *homo sapiens,* como especie, siempre ha dependido de la tecnología creada para compensar la falta de especialización que podemos encontrar en otros animales (Gehlen, 1988). Ahora mismo está produciéndose otro desplazamiento evolutivo con la promesa de formas de vida artificiales absolutamente nuevas: no híbridos de lo orgánico y lo inorgánico, sino híbridos de lo digital y lo físico.

Por consiguiente, la especie humana híbrida no se circunscribe a nuestra experiencia contemporánea: la búsqueda de ella y las tentativas de crearla han moldeado los paradigmas científicos desde hace siglos. Un ejemplo son los robots mecánicos (autómatas) —aparecidos por primera vez en Europa en el siglo XV tras la invención del mecanismo del reloj—, que emulaban la vida humana y animal en un intento de intimidar e impresionar. Pero tenían una finalidad que trascendía la reproducción fenomenológica de la vida: su existencia estaba entrelazada con negociaciones con la ontología de la vida en el orden natural. Muchos siglos más tarde,

en 1920, los robots de Karel Capek (quien introdujo y popularizó la palabra «robot») pasaron a formar parte del cuestionamiento del orden social como metáfora marxista de la explotación de la mano de obra humana (1920/2001). Basándose en ellos, la nueva tecno-especie no solo lleva en fase de construcción desde hace siglos, sino que también ha moldeado la comprensión y la organización de los órdenes social, natural y artificial y ha impactado en la forma en que la filosofía natural y la ciencia definieron la vida y cómo han tratado de intervenir en ella.

Las primeras máquinas capaces de moverse de forma automática aparecieron en la antigua China[2] y la antigua Grecia y las movían el aire, el agua y la arena. Estaban automatizadas para realizar determinadas actividades, pero siglos después, el mecanismo del reloj permitió que estas máquinas exhibieran movimientos más parecidos a la vida y realizaran acciones más complejas. Los primeros autómatas de relojería, desde el pato mecánico que hacía la digestión de Jacques de Vaucanson (1739) hasta el célebre clarinetista de Cornelis Jacobus van Oeckelen (1838), también eran percibidos como proto-robots; una muestra de que los robots no vienen impulsados exclusivamente por la investigación de principios científicos, ni por el deseo de sustituir el trabajo humano y ganar eficiencia y velocidad y reducir costes —valores, todos ellos, de la economía capitalista—, sino que parte de la indagación para construir robots era el deseo de crear una forma de vida, una nueva especie.

El monstruo de Shelley, el autómata mecánico y los robots sociales contemporáneos reflejan la época antropogénica durante la que fueron y han sido creados. Norbert Wiener, autor del manifiesto de 1948 *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine,* dividía la historia de los autómatas en cuatro etapas: la era golémica mítica, la edad de los relojes de los siglos XVII y XVIII, la era del vapor y la era del control y las comunicaciones (38-44). De acuerdo con ello, Wiener señalaba que estas fases generaron cuatro modelos del cuerpo humano: el cuerpo como figura de barro mágica, el cuerpo como mecanismo de relojería, el cuerpo como máquina de vapor y el cuerpo como sistema electrónico (citado en Tomas 1995, 23). Con las interpretaciones y las percepciones del cuerpo llegaron modelos externos que los emularon. Desde Descartes, que pensaba que los seres humanos eran autómatas según su filosofía mecanicista (1972) y la totalidad de la conceptualización moderna del universo como mecanismo de relojería, hasta los roboticistas de la época que construyen y estudian robots para comprender la psicología humana (Menzel y D'Aluisio, 2000) y que recurren a estudios sobre ni-

[2] Se pueden encontrar referencias a máquinas automáticas en China en los siglos X y XI a. C. y en Grecia en el siglo I.

ños para culturizar robots, los seres humanos y los mecanismos automatizados han atravesado una historia intercambiable y entrelazada.

Los robots sociales contemporáneos —robots que coexisten con seres humanos en entornos sociales y alcanzan diversos grados de interacción social— ya no son meros modelos. Están convirtiéndose en una nueva especie. Esto supone una reconsideración continua de la relación entre el ser humano y la máquina que acabará cada vez más definida en términos de relaciones interespecíficas. Esta no es una cuestión del asunto mente-cuerpo digital (Katherine Hayles, «Flesh and Metal: Reconfiguring the Mindbody in Virtual Environments» [2006, 11]), sino de trascender de las formas más extremadamente inesperadas los límites existentes entre el mundo virtual y físico; no mediante extensiones humanas hacia lo virtual, sino mediante la extensión digital hacia el mundo de los robots y, por tanto, dando al mundo virtual el cuerpo y, con ello, la capacidad de manipular el entorno físico. Contemplar cómo se despliega este fenómeno —el crecimiento de la autonomía, la inteligencia y la independencia robótica— evoca la cuestión del fantasma de la máquina (Koestler, 1967): la conciencia nacida en el seno del cuerpo mecánico y el cerebro electrónico. Katherine Hayles ha sostenido que la metáfora del ciborg es obsoleta y ha afirmado que el ciborg ya no es una metáfora adecuada para explicar la condición humana contemporánea porque la cognosfera ha sustituido al ciborg y, a diferencia del ciborg, la cognosfera no está limitada a lo binario; más bien, es un «símbolo y una ejemplificación de los flujos cognitivos dinámicos existentes entre lo humano, lo animal y la máquina [...] La cognosfera, como el propio mundo, no es binaria, sino múltiple; no es una criatura dividida sino un complejo sistema con unas conexiones muy tupidas que evolucionan en compañía» (Hayles, «Unfinished Work» 165). Aunque lo digital se ha convertido de hecho en la nueva naturaleza humana, ya no define en exclusiva la naturaleza humana: para una multitud de robots sociales, desde robots humanoides de servicio hasta vehículos autónomos, se ha convertido en un paso evolutivo: en el origen de una nueva especie.

Con diversas manifestaciones del mundo digital en el mundo físico a través de los robots, la pregunta deja de ser si es posible una nueva especie, sino qué suponen estas posibilidades tecnológicas en la reestructuración de la arquitectura del universo antropogénico. La inteligencia artificial y los robots evolucionan juntos en relación simbiótica. Los valiosos conceptos de ciborg y del monstruo de Frankenstein nos recuerdan que el robot social es un ensamblaje. El robot comporta movilidad, manipulación y percepción controlada por una multitud de elementos de software desarrollados de forma independiente, pero que operan de forma interdependiente (The Computing Community Consortium Workshop 2009, 59). Dicho de otro modo: el robot es al mismo tiempo un ser físico y de información, con sus circuitos

electrónicos enchufados constantemente a la red de trabajo. Como tales, los robots se dedican a la logística, el transporte, la atención sanitaria, el hogar, la educación y las plataformas sociales porque integran y hacen posible la automatización de servicios y son capaces de ampliar físicamente las plataformas de intercambio de datos hacia el mundo físico. Al mismo tiempo, la sociedad humana sigue definiéndose a través de su papel y sus necesidades en las redes socio-técnicas. Por ejemplo, el reciente programa nacional del gobierno de Japón, Society 5.0 o Super Smart Society, concibe una coexistencia ecosistémica de seres humanos y robots: desde vehículos autónomos, robots para la atención sanitaria telemática o robots sociales humanoides hasta drones y ayudantes personales de inteligencia artificial (MEXT 2016). Si los robots son la nueva especie, entonces el Internet de Todo, el despliegue total del mundo conectado, es la nueva arquitectura mundial. Esto requiere una evaluación de si los seres humanos se están volviendo a sí mismos obsoletos en el nuevo orden tecno-natural que se está creando con cada integración adicional de las tecnologías robóticas y de inteligencia artificial en la vida cotidiana. Mientras que «seres humanos obsoletos» se refiere en su mayoría a la capacidad de trabajo y de adquirir destrezas, los gobiernos del mundo están profesando la necesidad de rejuvenecerse robóticamente y mejorar a su población debido a la decreciente tasa de natalidad y al creciente número de personas ancianas y dependientes. En otras palabras, si el autómata de relojería reflejaba el deseo de crear formas de vida, las agendas nacionales de robótica actuales reflejan la *necesidad* de ellos. Los robots sociales, muchos de los cuales están todavía en fase experimental, están infiltrándose en la vida cotidiana como parte de la sociedad humana e hibridando sus rutinas diarias.

En su teorización visual de la evolución de los robots hasta convertirse en una nueva especie, Menzel y D'Aluisio (2000) denominaron Robo sapiens a esta última. La evolución del robot está limitada por el desarrollo de la inteligencia artificial y, por lo tanto, representa una nueva forma de encarnación inteligente, comparable al Homo sapiens. En un giro sobre la especie del Robo sapiens, Jennifer Robertson, una antropóloga que escribía sobre Japón, introdujo en su libro sobre los robots en Japón una nueva clasificación en el seno de la especie: Robo sapiens Japanicus (2018). Esta terminología, que refleja un sistema clasificatorio de la taxonomía de Linneo, tiene un valor simbólico cuando es ampliada por los antropólogos para que incluya formas de vida artificial. En 1735, Carl Linneo introdujo en su breve obra *Systema Naturae* un sistema para clasificar los seres vivos y sentó las bases del moderno sistema de clasificación. Propuso una estructura jerárquica de denominación de animales y plantas que transformó el modo en que se comprendía, percibía e investigaba el mundo natural. Incluir a los robots en la misma estructura organizativa comporta un nuevo tipo de orden tecno-natural. La obra de Robertson

llega aún más lejos: en lugar de suponer la existencia de robots como una especie universal y singular, plantea la multiplicidad de especies de robots introduciendo la familia (Japanicus) además de las categorías taxonómicas de la especie (Robo) y el género (Sapiens). El sistema de clasificación de Linneo ha venido experimentando una transformación revolucionaria con el desarrollo de las tecnologías del ADN: los seres vivos y las relaciones que mantienen están siendo redefinidas por el código genético, en lugar de por la morfología. Sin embargo, mediante el «descubrimiento» de una nueva especie de robot en Japón, Robertson no está dando a entender que los robots hayan alcanzado un nivel de desarrollo por el que se pueda afirmar que son una nueva forma de vida. Más bien, considera que los robots son una tecnología inextricablemente vinculada a las estructuras sociales de Japón y moldeadas por las prácticas culturales de especificidad local. Curiosamente, no obstante, es precisamente esta diversidad cultural y este vínculo societario lo que define a cada nueva especie. Históricamente, la ciencia moderna y el lugar de lo humano en el orden mundial natural han sido afirmados no tras homogeneizar la vida sobre la tierra, sino al descubrir lo heterogénea que era, lo atada que estaba a los versátiles ecosistemas hallados en la Tierra.

En su obra *El origen de las especies,* Charles Darwin empleó una metáfora del árbol de la vida como teórica representación jerárquica de la totalidad de la vida sobre la Tierra y explicación de su teoría de la evolución y la interdependencia de las relaciones entre especies. En versiones posteriores, incluida la de Ernst Haeckel (1834-1919), el árbol de la vida situaba al ser humano en lo más alto de la copa del árbol, como la especie más evolucionada y avanzada. Los robots y la inteligencia artificial están redefiniendo el orden natural y su estructura jerárquica. No es raro, pues el orden natural siempre fluye, moldeado por los nuevos descubrimientos científicos, en especial la lectura del código genético, que revela y redefine las relaciones entre las formas de vida. Sin embargo, por primera vez, se está introduciendo una nueva especie, artificial, en los esquemas existentes y, por primera vez, parece hibridar el orden mundial natural antropocéntrico.

2. De las tecno-especies a las tecno-personas

En los albores del siglo xxi resulta evidente que, a medida que la tecnología robótica se vuelva más ubicua, el alcance de las interacciones entre robots y humanos no solo crecerá, también influirá drásticamente en las concepciones ordinarias acerca de la agencia moral. Tendencias antropomorfas en el diseño de los robots avivan nuestra percepción de la tecnología robótica como si esta estuviera inmersa en *situa-*

ciones morales. En un primer momento, nos podría parecer evidente, por ejemplo, que la profesión de enfermero/a responde a cierta concepción de la responsabilidad moral, pero no nos resultaría tan claro sin embargo que dicha responsabilidad esté presente en el caso de que el cuidador sea un robot. Al mismo tiempo, la robótica social nos confronta con dilemas éticos inequívocos relacionados por ejemplo con procesos de automatización de las tecnologías de asistencia y, en general, con el aprendizaje automático, i.e. estadística computacional.

La aparición de la clase de dilemas ético-jurídicos a los que nos vamos a referir a continuación debería ser previsible para economistas e historiadores de la economía como Carlota Pérez (2002) que han defendido el argumento basado en evidencias según el cual las burbujas de inversión especulativa son una condición necesaria para el despliegue masivo de tecnologías disruptivas. Sin embargo, a pesar de dichas advertencias, los dilemas ético-jurídicos asociados a dichas etapas disruptivas no están tematizados o teorizados suficientemente debido a un déficit en la conceptualización filosófica de los mismos. Sectores como la salud, el transporte, la energía, la seguridad, la educación, etc., experimentarán transformaciones drásticas debido a la revolución real propiciada por modelos muy poderosos de computación. Una computación cuya inteligencia describimos como artificial precisamente debido a la índole de la disponibilidad de conjuntos de datos masivos que produce. No obstante, ni el desafío geopolítico ni los dilemas ético-jurídicos que se desprende de todo ello radica en la naturaleza de la materia prima de la inteligencia artificial, i.e. datos. Tampoco se aprecia un desafío radicalmente nuevo en el hecho de que grandes empresas multinacionales controlen gobiernos nacionales o el multi-gobierno europeo. No podría calificarse de innovación disruptiva el despliegue de la estadística computacional cuando esta conduce a un modelo de carrera armamentística poblada de escenarios de guerra cibernética, propaganda computacional masiva, robots *asesinos,* vigilancia y reconocimiento facial masivos, etc. Podemos encontrar ejemplos de tecnologías análogas en la historia económica, política y militar, y la diferencia podría establecerse únicamente desde el punto de vista de su grado o graduación (e.g. la naturaleza invasiva, letal, eficaz, propagandística y/o intrusiva de cada una de las acciones y estrategias implicadas y analizadas en cada momento).

De manera más acertada, algunos especialistas han situado la reflexión ético-jurídica en el análisis de la influencia que tendrá la planificación algorítmica de dominios cada vez más amplios y más sofisticados de la vida humana y no humana. Suele citarse a este respecto la conocida sentencia de Cathy O'Neil (2016) de acuerdo con la cual los algoritmos pueden entenderse como si se tratara de opiniones incrustadas en el código. De esta aseveración se infiere que las opiniones y los puntos de vista dominantes someterán aún más —no necesariamente de otra forma— a grupos

minoritarios (o incluso mayorías potenciales) cuyas opiniones y puntos de vista no permeen o penetren ese código y, por consiguiente, no estén, por así decir, en línea. De ello se deriva a su vez que las sociedades humanas estarían experimentando un desafío tecnológico con un claro impacto sociopolítico y ético-jurídico pues la automatización de las decisiones (dominantes) estaría saboteando la aplicación práctica y normativa de concepciones de la imparcialidad arraigadas en la cultura jurídica de buena parte de la población mundial.

Para poder apreciar en toda su crudeza lo disruptivo de un escenario político que amenaza la aplicación de cualquier concepción de la imparcialidad es necesario introducir conceptos y concepciones de la tecnociencia que capturen los cambios experimentados y localicen fronteras y límites normativos. El filósofo Javier Echeverría ha realizado dicha investigación teórica (1999, 2002, 2003, 2013, 2014, 2017). Apoyándose en desarrollos teóricos propios anteriores, el filósofo sostiene que la noción de tecnopersona es un tema de reflexión por sí mismo. Las tecnociencias del siglo xx no solo han transformado entornos sino a las personas mismas. Esto sucede así desde el momento en que comenzaron a *tecnologizarse* manifestaciones y modalidades de cognición y comunicación que posteriormente incluyeron tecnologías de digitalización del devenir (e.g. acontecimientos, movimientos, impresiones sensoriales, etc.)[3]. Como resultado de ello, el sistema tecnológico TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación) no solo digitaliza el devenir, sino que transforma al tiempo en cuanto tal (pasado y presente); y, por ello, ha dado lugar no solo a la digitalización del tiempo sino a la aparición del tecnotiempo. Esta última modalidad se caracteriza por dotar a todos los fenómenos y hechos (potencialmente) discursivos de un carácter iterativo, es decir, el tecnotiempo asegura su permanente transmisibilidad digital, su reproducción en un nuevo espacio-tiempo social que su autor denomina el tercer entorno que superpone al entorno de la *physis* y de la *pólis*. Todo esto es lo que está en juego cuando en el lenguaje ordinario se

[3] De acuerdo con Echeverría, la investigación doctoral de Shannon y su posterior artículo *A Mathematical Theory of Communication* (1948) puso de manifiesto que los circuitos eléctricos se podían analizar con ayuda del lenguaje de la lógica, de donde se infería la existencia de un isomorfismo entre las álgebras de circuitos y la lógica proposicional. Echeverría sostiene que este descubrimiento fue fundamental para la posterior aparición de lo que denomina el «sistema tecnológico TIC». Los desarrollos de las nuevas formas de *lógos* matemático (e.g. cálculo diferencial e integral de Leibniz y el álgebra cartesiana) son la base de aplicaciones posteriores. Según el autor, una de las innovaciones más disruptivas es el *tecno-lógos,* pues supone la integración en un sistema binario de las distintas lenguas y lenguajes de la ciencia, con sus respectivos signos y modalidades de representación, desde los signos a las fórmulas pasando por los gráficos y las visualizaciones. Esta innovación se ha producido en una dimensión constitutiva para la humanidad: la semiosis. El filósofo sostiene la tesis de que «la digitalización aporta un nuevo *lógos* tecnológico que, en primera instancia, expresa las palabras, las frases y los discursos comunes mediante códigos y expresiones digitales. Vale para todas las lenguas previamente existentes, sin excepción. Por esta razón puede ser considerada como un paso importante en la construcción de la *Lingua Universalis* que imaginó el joven Leibniz (…)» (Echeverría, 2017, 92).

constata que la vida se halla digitalizada en las redes sociales. Echeverría propone esta terminología con el fin de sostener la hipótesis general de que el *techno-lógos* y las tecnopersonas están a la base del tecno-poder. Una hipótesis que si traemos aquí a colación es porque está relacionada con otra secundaria o derivada que consideremos más relevante para el tema que nos ocupa, a saber: el tecnotiempo (e.g. la digitalización) afecta a la praxis humana, a las acciones, y no solo a los objetos, a las cosas: las acciones habrían quedado absorbidas en un *lógos* global. Estas hipótesis están relacionadas con dos grandes conjuntos de procesos o evidencias que el autor denomina «vías»:

a) la implementación tecnológica de personas existentes (e.g. prótesis, desarrollo de artefactos para controlar capacidades perceptivas, informacionales, comunicacionales, cognitivas);

b) la dotación a máquinas y robots de capacidades similares a las de los seres humanos, con el propósito ulterior de intervenir en ellas.

Es a partir de estos conceptos y de la concepción filosófica del sistema tecnológico TIC desarrollada por este autor como cabe aproximarse al tipo de dilemas ético-jurídicos que han irrumpido en nuestra época. ¿Por qué? Porque las tecnopersonas piensan, sienten y se comunican en una especie de nuevo mundo, el tecnomundo, en el que (los archivos de) la memoria y la identidad se ubican en *Big Data* y repositorios digitales. Porque las tecnopersonas no tienen identidad jurídica ni se definen por contornos físicos delimitados, antes bien son únicamente el resultado de la asignación de signos de identificación atribuidos por las TIC. Porque a una sola persona cabe atribuir devenires de multitud de tecnopersonas cuyo eterno carácter iterativo dejará rastros registrados en el tercer entorno que sobrevivirán a la persona física cuya identidad jurídica y defunción solo asigna y registra el Estado. A partir de esta argumentación coordinada es como cabe entender los posibles elementos disruptivos que no hemos querido identificar sin más con la vigilancia masiva ni el fenómeno del reconocimiento facial masiva, la guerra cibernética, etc. La naturaleza de los nuevos dilemas ético-jurídicos solo se atisba si tenemos en cuenta que las tecnopersonas no tienen conciencia ni memoria ni identidad, y sin embargo se utilizan como un medio para programar y ejercer modelos de manipulación desconocidos hasta ahora ya que solo en nuestra época las personas se pueden convertir en tecnopersonas. Ahora se entenderá que cuando numerosos especialistas se preguntan cuándo un robot es un (verdadero) agente moral en realidad están aludiendo a uno de los grandes desafíos conceptuales de la filosofía política. Si tenemos

presente lo desarrollado hasta aquí, es decir, si asumimos la vigencia de conceptos y concepciones echeverrianas, podríamos clasificar dichos desafíos para las ciencias morales y jurídicas a partir de las dos vías aludidas:

a) desafíos sociopolíticos y ético-jurídicos derivados de la implementación tecnológica de las capacidades comunicacionales de personas existentes hasta producir tecnopersonas;

b) desafíos sociopolíticos y ético-jurídicos ocasionados por la acción de dotar a máquinas y robots de capacidades en algún sentido similares a las de los seres humanos.

Contamos con un amplio repertorio de narrativas acerca de seres singulares y mundos de ciencia ficción en los que historias de tecnopersonas y robots sociales nos hacen sentir la proximidad de un futuro que comprendemos mucho mejor que nuestro propio presente. El dolor que ocasiona la muerte de un ser amado nos ayuda a empatizar con personajes que fantasean con la hipótesis de una iteración constante de registros digitales asociados a la persona fallecida en la serie de televisión británica *Black Mirror*. La reproducción de archivos electrónicos no solo configura el perfil de una tecnopersona, también tiene el poder de suministrar un repertorio narrativo verosímil con el que las personas que conocieron a su autor original no solo se entregan a una experiencia estética que parece alargar la vida de quien ha muerto, sino que reviven historias *composibles* rescatadas y recreadas a partir de fragmentos de una vida pasada y, por ello, lógicamente futurible. Tal vez tendemos a pensar que las emociones básicas que suscitan tramas narrativas inspiradas en la atribución a robots de capacidades prototípicamente humanas no pueden ir más allá del miedo o el terror. Y tal vez con el fin de contradecir esa tendencia, en la literatura científica sobre agentes morales e ingeniería de seguridad suele aludirse a la idea de que el robot puede ser «el mejor amigo del soldado». Un coronel del ejército de Estados Unidos estaba probando un robot diseñado para desactivar minas terrestres al pisarlas. Cada vez que pisaba una mina el robot perdía una de sus piernas. Durante la operación, el coronel no pudo soportar ver cómo se arrastraba el robot que se quemaba y desgarraba mientras cumplía su misión: el agente autónomo consiguió evocar (presuntos) valores morales como la lealtad, la abnegación o el autosacrificio.

Sin embargo, a pesar del impacto y la claridad (estética) con la que experimentamos controversias y dilemas incrustados en tramas narrativas visuales y literarias inspiradas en alguna de las dos vías referidas, i.e. tecnopersonas y robots sociales,

lo cierto es que su dispersión teórica es manifiesta cuando elevamos su nivel de formulación teórica y leemos textos mucho más sofisticados desde el punto de vista normativo. Este es el caso, por ejemplo, de una polémica resolución aprobaba por el Parlamento Europeo.

En 2017 el Parlamento Europeo aprobaba una resolución con recomendaciones destinadas a la Comisión acerca de las normas de Derecho civil sobre robótica. Todos sabemos que este tipo de documentos se redactan con diligencia, eliminando toda clase de licencia literaria y con la finalidad de ser inequívoco e incluso expeditivo. Sin embargo, en este caso, por lo que se ve, los parlamentarios sucumbieron al poderoso efecto de la producción literaria a cuyos fantásticos repertorios fueron incapaces de sustraerse mientras cumplían su función: ser eficaces comunicativamente e incluso objetivos. Y acordaron escribir sin voluntad alguna de estilo literario lo que sigue: las primeras líneas de una posible novela o un tratado filosófico futurista:

> Considerando que, desde el monstruo de Frankenstein creado por Mary Shelley al mito clásico de Pigmalión, pasando por el Golem de Praga o el robot de Karel Čapek —que fue quien acuñó el término—, los seres humanos han fantaseado siempre con la posibilidad de construir máquinas inteligentes, sobre todo androides con características humanas (…) [el Parlamento] pide a la Comisión que proponga definiciones europeas comunes de sistema ciberfísico, sistema autónomo, robot autónomo inteligente y sus distintas subcategorías (…). Resolución del Parlamento Europeo, del 16 de febrero de 2017 (Introducción).

Tan solo unos meses después, más de doscientos expertos europeos dirigieron una carta abierta al presidente de la Comisión Europea, Jean-Claude Juncker, para mostrar su desacuerdo con la idea de conceder personalidad (electrónica) a los robots. La idea de dotar de personalidad jurídica a las máquinas y, por tanto, la atribución a los robots de la capacidad y responsabilidad de reparar a alguien del daño ocasionado no dejó indiferentes a 285 europarlamentarios que votaron en contra del párrafo más controvertido de la resolución, el número 59 (f). Ante la dificultad de dirimir bajo qué condiciones y circunstancias los daños que pudiera ocasionar un robot son imputables al fabricante, a la empresa que provee el software o, por el contrario, al usuario, y como estas dificultades suelen representar un claro percance para las personas afectadas que solo desean ser indemnizadas, las compañías aseguradoras ejercieron presiones sobre los europarlamentarios para resolver el dilema a través de un atajo propio de la ciencia ficción: otorgar personalidad electrónica a todo robot facilitaría la posterior atribución de responsabilidad civil a los mismos[4].

[4] En la sección en la que se enumeran los *Principios generales relativos al desarrollo de la robótica y la inteligencia artificial para uso civil* se puede leer: «59 f) crear a largo plazo una personalidad jurídica específica para los robots, de forma que como mínimo los robots autónomos más complejos puedan ser considerados personas electrónicas

Las tecnopersonas no forman parte siquiera de esta controversia jurídica, ellas no han suscitado un debate equiparable: los registros y rastros electrónicos que adornan y sustancian nuestra huella digital son simples despojos, equiparables a desechables. Ni siquiera tenemos la obligación de identificarnos con dichos registros o reclamar su autoría, aunque nos sobrevivan. Cabe suponer que los recorridos normativos asociados a cada singularidad (tecnopersonas, robots) serán muy diferentes. La controversia en torno a la presunta agencia moral de los robots no es en absoluto equiparable al debate acerca de la autonomía que pueda atribuirse a las tecnopersonas. Y ello se debe no solo a diferencias relativas a la apropiación semántica de los términos sino al hecho de que en el entorno digital los poderes mediáticos, i.e. el tecnopoder, se configuran a través de una computación ubicua, cuyas acciones no adquieren contornos claramente antropomorfos como los que, en contraposición, todos creemos atisbar en los robots diseñados para prestar servicios de cuidado los cuales, en algunos contextos culturales, llegan a relacionarse incluso con concepciones animistas, tal y como se desprende de la investigación de Kovacic (2018).

De lo anterior se infiere que los desafíos normativos relacionados con las tecnopersonas y los robots no se pueden plantear sin atender antes a intersecciones de la tecnociencia con valores morales presentes en la cognición social de los grupos humanos. Pongamos el ejemplo de la conducción automatizada de vehículos. Una de sus aparentes ventajas es que sabemos que los autómatas no utilizan parámetros mentalistas —en el sentido de que no aplican ninguna concepción de teoría de la mente ni necesitan leer o adivinar estados mentales— para efectuar cálculos y proceder a su ulterior ejecución en la forma de decisiones automáticas. La clave de ello radica en la razón a la que alude Fernández Castro (2017) en un interesante trabajo: los cálculos de los robots sencillamente están basados en las normas de tráfico. Ahora bien, esta explicación en realidad resulta más compleja si asumimos que la cognición social no constituye un dominio independiente (lógicamente) del entorno cultural. Nos podríamos preguntar por ejemplo cómo afectaría la tendencia a asumir posiciones animistas —mucho más frecuente comparativamente en Japón que en cualquier país europeo— a la hora de analizar cómo perciben los seres humanos la robótica aplicada a la automoción. Siempre habrá conductores que presenten una clara tendencia a calcular el comportamiento de otros conductores (incluso, y sobre todo, si se trata de robots) asumiendo parámetros propios de teoría de

responsables de reparar daños que puedan causar, y posiblemente aplicar la personalidad electrónica a aquellos supuestos en los que los robots tomen decisiones autónomas inteligentes o interactúen con terceros de forma independiente.» Resolución del Parlamento Europeo, del 16 de febrero de 2017, con recomendaciones destinadas a la Comisión sobre Normas de Derecho Civil sobre Robótica (2015/2013(INL)).

la mente. No parece tan claro por consiguiente que los sistemas robóticos puedan eludir la compleja intersección entre ciencia, tecnología y valores si asumimos que los robots sociales —al igual que los seres humanos— están diseñados precisamente para involucrarse en la interacción social.

Referencias bibliográficas

Braidotti, Rosi, "Posthuman, All too Human: Towards a New Process Ontology." *Theory, Culture & Society*. Ed. Nicholas Gane. Sage, 2006. 197-208. DOI: https://doi.org/10.1177/0263276406069232

Čapek, Karel, *R.U.R.* Mineola, NY, Dover Publications Inc., 2001.

Clyne, Manfred E. and Kline, Nathan S., "Cyborgs and Space." *Astronautics* 5(9), 26-27, 74-76, 1960.

Darwin, Charles, *The Origins of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, ElecBook. 1997. DOI: https://doi.org/10.5962/bhl.title.82303

Descartes, René, *Treatise of Man*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1972. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9780511605727.008

Echeverría, Javier, *Los señores del aire, Telépolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino, 1999. DOI: http://dx.doi.org/10.20350/digitalCSIC/9185

---, *Ciencia y valores,* Barcelona, Ediciones Destino, 2002.

---, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, FCE, 2013.

---, *Innovation and Values. A European Perspective*, Reno, NV, UNR/CBS, 2014.

---, "Tecnociencias e innovaciones: desafíos filosóficos. Las tecnopersonas como ejemplos." *Actas II Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía* VIII 2017, 89-103.

---, *El arte de innovar. Naturalezas, lenguajes, sociedades*, Madrid, Plaza y Valdés, 2017.

Fernández Castro, Víctor, "Mindshaping and Robotics." *Sociality and Normativity for Robots: Philosophical Inquiries into Human-Robots Interactions*. Ed. Raul Hakli y Johanna Seibt. Springer, 2017, 115-135. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-53133-5_6

Gehlen, Arnold, *Man: His Nature and Place in the World*, New York, Columbia University Press, 1988.

Haraway, Donna, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the late Twentieth Century ." *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Ed. Donna Haraway. London: Routledge, 1991, 149-181. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-3803-7_4

Hayles, Katherine, "Flesh and Metal: Reconfiguring the Mindbody in Virtual Environments." *Data Made Flesh: Embodying Information*. Eds. Robert Mitchell and Phillip Thurtle. New York: Routledge, 2004. DOI: doi:10.1353/con.2003.0015.

---, "Unfinished Work: From Cyborg to Cognisphere." *Theory, Culture & Society*. Thousand Oaks: Sage, 2006, 159-166. DOI: https://doi.org/10.1177/0263276406069229

Koestler, Arthur, *The Ghost in the Machine*, London, Hutchinson, 1967. DOI: DOI: 10.1126/science.160.3828.649

Kovacic, Mateja, *Technologies and Paradigms of Vision: From the Scientific Revolution of the Edo Period to Contemporary Japanese Animation*, Hong Kong Baptist University, Hong Kong, 2016. https://repository.hkbu.edu.hk/etd_oa/31

---, "The Making of National Robot History in Japan: *Monozukuri*, Enculturation and Cultural Lineage of Robots." *Critical Asian Studies* 50(4), 2018. DOI: https://doi.org/10.1080/14672715.2018.1512003

Laurent, Béatrice, "Monster or Missing Link? The Mermaid and the Victorian Imagination." *Cahiers victoriens et édouardiens* 87, 2018. DOI: https://doi.org/10.4000/cve.3188

Menzel, Peter y D'Aluisio, Faith, *Robo Sapiens: Evolution of a New Species*, Cambirdge, Mass, The MIT Press, 2000. DOI: https://doi.org/10.1017/S0263574700233213

MEXT (Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology). *White Paper on Science and Technology*. 2016/

O'Neil, Cathy, *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, New York, Crown, 2016. DOI: https://doi.org/10.1177/0256090919853933

Pérez, Carlota, *Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages*, Cheltenham, UK, Edward Elgar, 2002. DOI: https://doi.org/10.1017/S002205070348193X

Resolución del Parlamento Europeo, del 16 de febrero de 2017, con recomendaciones destinadas a la Comisión sobre Normas de Derecho Civil sobre Robótica (2015/2013(INL)): http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+TA+P8-TA-2017-0051+0+DOC+PDF+V0//ES

Robertson, Jennifer, *Robo Sapiens Japanicus: Robots, Gender, Family, and the Japanese Nation*, Oakland: University of California Press, 2018. DOI: https://doi.org/10.1093/ssjj/jyz002

Shannon, Claude E., "A Mathematical Theory of Communication." *The Bell System Technical Journal* 27, 1948, 379-423. DOI: 10.1002/j.1538-7305.1948.tb01338.x

Shelley, Mary, *Frankenstein*, New York, Open Road Media, 2014.

Tatsumi, Takayuki, *Full Metal Apache: Transactions between Cyberpunk Japan and Avant-pop America,* Durham and London, Duke University Press, 2006. DOI: https://doi.org/10.1215/9780822388012

The Computing Community Consortium Workshop. *A Roadmap for U.S. Robotics: From Internet to Robotics*, Chapter 3, 2009, 51-71.

Tomas, David, "Feedback and Cybernetics: Reimaging the Body in the Age of Cybernetics." *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*. Eds. Mike Featherstone and Roger Burrows, London, Sage, 1995, 21-44. DOI: http://dx.doi.org/10.4135/9781446250198.n2

Wiener, Norbert, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine,* New York and Paris, The Technology Press, John Wiley and Sons Inc., Hermann et CIE, 1948.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.002
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 45-62

Rosi Braidotti, a Reader of Spinoza:
Affirmative Politics beyond Humanism

Rosi Braidotti, lectora de Spinoza: una política afirmativa más allá del humanismo

Juan Dorado Romero

Escuela de Humanidades y Educación del
Tecnológico de Monterrey (Campus de Ciudad de Mexico)
jdoradoromero@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.003
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 63-80

Recibido: 30/01/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

En este artículo propongo un acercamiento a la obra de la filósofa italiana Rosi Braidotti para rastrear su particular lectura y recuperación del legado ético y político de Baruch Spinoza. La ontología monista de Spinoza ha servido a nuestra autora para plantear una forma novedosa y radical de posthumanismo crítico, que le ha servido tanto para evidenciar las límites teóricos y conceptuales del humanismo tradicional como para avanzar en una línea de investigación que comienza por la aceptación del *continuum* naturaleza-cultura. Revisamos la propuesta de Braidotti de una ética y una política afirmativa que sirvan para abordar la complejidad de nuestros tiempos presentes.

Palabras clave: *Braidotti, Spinoza, continnum naturaleza-cultura, política afirmativa, vulnerabilidad, posthumanismo.*

Abstract

In this article, I propose an approach to Italian philosopher Rosi Braidotti's work to trace her singular reading and recovery of the ethical and political legacy of Baruch Spinoza. Spinoza's monistic ontology has enabled her to propose a novel and radical form of critical post-humanism, which helps both to demonstrate the theoretical and conceptual limits of traditional humanism and to advance in a line of research that begins with the acceptance of the Nature-Culture continuum. I review Braidotti's proposal for affirmative ethics and politics that address the complexity of our present times.

Keywords: *Braidotti, Spinoza, Nature-Culture Continuum, Affirmative Politics, Vulnerability, Posthumanism.*

> Sólo una triste y torva superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo[1].
>
> Spinoza

Introducción: ¿Spinoza feminista?

Antes de cualquier otra consideración, lancemos una pregunta porque se trata de una cuestión que está lejos de ser obvia: ¿por qué una de las pensadoras feministas más leídas y discutidas del panorama académico contemporáneo repite una y otra vez que Spinoza es su "filósofo preferido"[2]? ¿Qué encuentra Rosi Braidotti, autora de referencia de la teoría feminista contemporánea, en un pensador del siglo XVII, es decir, de una época en la que las mujeres ni siquiera eran consideradas ciudadanas? Un pensador en el que, además, escasean sus referencias a esa mitad de la especie humana tradicionalmente domesticada, en el sentido de que fueron recluidas en las labores del hogar, dentro de los límites del espacio privado y, por tanto, excluidas de un espacio público destinado a los hombres y, concretamente en su época, a los hombres cristianos propietarios. Un espacio del que el mismo Baruch Spinoza (1632-1677), por su condición de judío sefardita, no podía formar parte en unos Países Bajos que padecían un conflicto cruento entre las diferentes ramas del cristianismo.

Aunque, como decimos, Spinoza escribió poco sobre la condición femenina, más le valdría haberse quedado callado si lo leemos desde nuestro presente. Su inacabado *Tratado político* concluye diciendo que varones y mujeres no son iguales "por naturaleza", ya que la experiencia demostraba que, en ninguna de las naciones conocidas, se podía encontrar un gobierno en que los dos sexos gobernaran por igual[3]. Esto, desde luego, sorprende en un filósofo que siempre nos empuja a reflexionar sobre lo que se oculta bajo las apariencias y las normas sociales. Su pensamiento resultó ser tan subversivo para la teología y la moral de su tiempo que acabó por ser separado de la comunidad judía de Ámsterdam y que, tras la publicación de su *Tratado teológico-político*, fue detestado y perseguido también por católicos y

[1] Spinoza, B., *Ética,* trad. de V. Peña, Madrid, Alianza, 2011, IV, prop. 45, esc., p. 365.
[2] Braidotti, R., *Lo posthumano*, trad. de J. C. Gentile, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 71.
[3] Spinoza, B., *Tratado político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, cap. XI, § 4, p. 223.

protestantes a los que, a pesar de su mutua inquina, unió su odio hacia este hombre discreto que se atrevió a hacer una hermenéutica crítica y situada de las Sagradas Escrituras. Como escribió Gilles Deleuze (1925-1995), uno de los maestros de las feministas spinozistas, "si bien no es infrecuente que un filósofo acabe procesado, es más raro que comience por una excomunión y un intento de asesinato"[4]. No está de más recordar la virulencia del *herem* que la sinagoga sefardita de Ámsterdam lanzó contra él en 1656:

> Excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch Espinosa, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda su comunidad [...] que sea maldito de día y maldito de noche; maldito cuando se acueste y maldito cuando se levante; maldito cuando salga y maldito cuando entre; que Dios no lo perdone; que su cólera y su furor se inflamen contra este hombre y traigan sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que Dios borre su nombre del cielo y lo separe de todas las tribus de Israel[5].

Curiosamente, esta condena recuerda las imprecaciones que algunos grupos religiosos y conservadores de nuestros días lanzan contra las pensadoras y activistas feministas por cuestionar los roles tradicionales en la familia y en la sociedad, que siguen situando a las mujeres y a los disidentes sexuales en posiciones de inferioridad y discriminación estructural.

Antes de proseguir conviene, no obstante, detenernos brevemente en los argumentos esgrimidos por Spinoza para seguir negando la ciudadanía a las mujeres en un Estado democrático. Junto a ellas, el filósofo apartó del espacio público tanto a los siervos como a los niños, es decir, a todos aquellos que carecen de autonomía porque su existencia material depende de otros y no son libres para determinar su propia vida[6]. Este argumento sitúa a Spinoza en la tradición política republicana, según la cual no es concebible la libertad política, esto es, la participación activa en las decisiones públicas, si no se tiene asegurado el sustento económico. La persona dependiente, atenazada por el miedo a no poder sobrevivir por sus propios medios, no podría formar criterios libres pues no puede perder el favor de quien la tiene bajo su potestad[7]. Por lo tanto, su juicio tenderá a ser el mismo de quien los provee

[4] Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, trad. de A. Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 14.

[5] Citado en Peña, V., "Introducción", en Spinoza, B., *Ética,* op. cit, p. 15.

[6] Ver Sharp, H., "Eve´s Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, nº 4 (2012), pp. 564-565. https://doi.org/10.1353/hph.2012.0068

[7] "Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza". Spinoza, B., *Tratado político*, op. cit., cap. II, § 10, p. 90.

de los medios de subsistencia. Actualmente algunos autores defienden la introducción de una renta básica universal e incondicional para fortalecer nuestros regímenes democráticos siguiendo estos argumentos clásicos de la tradición republicana[8]. Por otro lado, esa desigualdad "por naturaleza" con la que Spinoza mantiene la exclusión política de las mujeres no debería considerarse de forma aislada respecto a su particular concepción naturalista. De este modo, siguiendo su ontología monista, no habría que entender la naturaleza como separada de la cultura por la misma razón por la que el cuerpo no está separado del alma, siendo dos atributos de la misma y única sustancia. O en sus propias palabras: "el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión"[9]. Más aún, el mismo Spinoza anteriormente había afirmado en el *Tratado Teológico-Político* que no es la naturaleza, sino las leyes y las costumbres, lo que distingue a las diferentes naciones[10], y puesto que esas diferencias son producto del artificio humano, podrían ser igualmente modificadas en un futuro. Poco antes de decantarse por la exclusión "natural" de las mujeres, Spinoza explica en su inacabado *Tratado Político* que, si la subordinación femenina se ha basado en la ley y no en causas naturales, no hay ninguna razón para prescindir de las mujeres en una democracia. De ahí que, desde una perspectiva feminista —a partir de la comprensión de los orígenes históricos y contingentes del patriarcado—, podamos establecer una discusión de Spinoza contra sí mismo para desacreditar esa *página negra* de su legado.

Regresando a la cuestión inicial, ¿por qué la filosofía de Spinoza se ha convertido en un puntal de los nuevos feminismos? Autoras como Moira Gatens o Hasana Sharp apuntan que, a pesar de su radical iconoclastia, Spinoza no era invulnerable a los prejuicios sexistas que predominaban en su día, lo que no impide que se puedan aprovechar y ampliar las ideas de este autor que sirvan y potencien los propósitos de la teoría feminista[11]. Y entre estas ideas, Hasana Sharp destaca fundamentalmente dos: su anti-individualismo y su anti-dualismo.[12] La lectura que Rosi Braidotti hace del corpus spinoziano añade otra dimensión de su pensamiento: la de ser capaz de elaborar una ética antimoralista a partir de una cartografía de las pasiones humanas.

---

[8] Ver, por ejemplo, Raventós, D., y Casassas, D., "La renta básica y el poder de negociación de 'los que viven con permiso de otros", en *Revista Internacional de Sociología* (RIS), nº 34 (2003), pp. 187-201. https://doi.org/10.3989/ris.2003.i34.291. También de Casassas, D., *Libertad incondicional: la renta básica en la revolución democrática*, Barcelona, Paidós, 2018.

[9] Spinoza, B., *Ética*, op. cit, III, prop. 2, esc., p. 213.

[10] Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Barcelona, Altaya, 1997, cap. XVII, p. 375.

[11] Ver Balza, I., "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 63 (2014), p. 17. https://doi.org/10.6018/daimon/199491

[12] Sharp, H., "¿Por qué Spinoza y el feminismo?", *Reflexiones marginales*, nº 51 (2019), consultado en https://2018.reflexionesmarginales.com/por-que-spinoza-y-el-feminismo/ (21/01/2020).

En cuanto a la estructura de este artículo, en el primer apartado me centraré en la crítica de nuestra autora a la tradición humanista, mientras que en el segundo apartado analizaré sus propuestas para una ética y una política afirmativas, para concluir con su intención de construir "horizontes sociales de esperanza", un afecto ambiguo en la obra de Spinoza. Desde este momento, les invito a leer a esta lectora, les animo a seguir a Braidotti mientras lee gozosamente al filósofo maldito que renunció a la Academia para que ningún poder dominante coartara ni amedrentara su pensamiento.

Violencia humanista

Nacida en Italia, hija de emigrantes crecida en Australia, formada intelectualmente en el París de la explosión postestructuralista y profesora desde la década de 1980 en los Países Bajos —la tierra donde nació y murió Spinoza—, Rosi Braidotti, la pensadora de los devenires nómadas, lleva décadas explorando y desplazando el estatuto epistemológico de lo humano más allá o más acá de lo establecido. Su obra gira en torno a preguntas que no deben darse por descontado: ¿qué es lo humano? ¿qué pertenece a esta categoría y qué queda fuera de ella? ¿cuáles son sus fronteras? ¿quiénes están legitimados a trazar esas fronteras? ¿en qué reside esa legitimidad? Lo humano ha funcionada históricamente como un mecanismo de inclusión y exclusión. Desde una perspectiva situada, como mujer sexuada y generizada, privilegiada en cuanto académica de una universidad europea, Braidotti es rotunda al afirmar que no puede sostenerse, con seguridad, que todos quienes están leyendo este artículo han sido siempre humanos. Mucho menos si nos remontamos al pasado; mucho menos si tomamos en cuenta que la historia de la modernidad occidental está indisociablemente unida desde hace siglos a procesos de colonización, despojo, expolio, humillación del diferente y deshumanización de poblaciones por razones sexuales, económicas o étnicas. La diferencia ha sido traducida como desigualdad de acceso a bienes básicos, como imposibilidad de ciudadanía, como inferiorización constante sancionada por las violencias directas, estructurales y culturales que seguimos presenciando y padeciendo de forma cotidiana.

Los dispositivos de exclusión van variando dependiendo del tiempo y el lugar donde nos situemos. Si como sostiene la antropóloga Rita Segato, "la primera colonia en la historia de la humanidad fue el cuerpo de la mujer"[13], el racismo ha sido, según Foucault, la vía privilegiada del poder soberano para dotarse de legitimidad

[13] Segato, R.L, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016, p. 155.

para matar y ha funcionado como el discurso biopolítico por excelencia[14]. Deberíamos ser muy conscientes de esto, concretamente en los países o territorios fronterizos con las regiones subalternas de la geopolítica del capital. No parece haber consenso sobre la humanidad de incontables seres con rasgos antropomórficos, si atendemos a las políticas migratorias del Norte global, centradas en la expulsión de lo distinto, en la devolución a sus lugares de origen o en su reclusión en campos de concentración. Se trata de prácticas de selección y supresión biológica en territorios cuyos gobiernos se adhieren a la Declaración Universal de los Derechos Humanos. De manera más atenuada, pero no menos cruel, escuchamos desde hace ya décadas la retórica de los "recursos humanos" y nos sometemos, de forma más o menos voluntaria, a las prácticas de inversión en "capital humano", una forma de tratar la vida en sí como fuente de una plusvalía tendencialmente infinita, que pone a trabajar al unísono cuerpo y mente para ser consumidos por un mercado insaciable[15]. El capitalismo parece haber aprendido, mucho antes que las principales tradiciones del humanismo occidental, que la separación cuerpo/mente es una trampa que la conciencia se hace a sí misma.

Como señala Braidotti, necesitamos una teoría crítica materialista para "ser dignos de lo que nos ocurre"[16]. El capitalismo de nuestros días funciona, como estudiaron Deleuze y Guattari, de manera axiomática[17], es decir, sin tener que explicar o justificar lo que hace, actuando de forma esquizofrénica a través de desterritorializaciones y reterritorializaciones, descodificando y recodificando de nuevo, pero manteniendo siempre en funcionamiento una máquina jerárquica que controla, aprecia, deprecia, vende y compra la vida sin importarle si es o no humana[18]. Por ello mismo, la resistencia teórica a estos flujos de capital no puede quedarse en una defensa acrítica de la tradición humanista, ya que, en cuanto la dominación es posthumana, las líneas de fuga también deberían serlo. Lo contrario sería simplemente un error conceptual y político que nos dejaría atados a ese viejo excepcionalismo humano que no está a la altura de los tiempos presentes.

Al principio, nos recuerda Braidotti, sólo estaba Él: "el ideal clásico del Hombre, identificado por Protágoras como 'la medida de todas las cosas', luego elevado

[14] Ver, especialmente, Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

[15] Para una crítica de la retórica del capital humano, ver Santamaría, A., *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*, Madrid, Akal, 2018, 63-84.

[16] Braidotti, R., *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*, trad. de J.C. Gentile, Barcelona, Gedisa, 2018, p. 137.

[17] Ver, por ejemplo, Deleuze, G., y Guattari, F., *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985, pp. 145-146.

[18] Ver Braidotti, R., *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*, op. cit., pp. 123-124.

por el Renacimiento italiano a modelo universal"[19]. No olvidemos que este Renacimiento coincide estrictamente en términos cronológicos con el inicio de la conquista europea de los Otros, tanto de sus territorios como de sus culturas, que fueron devoradas y luego vomitadas ya transformadas en cadenas de valor de un mercado universal. El humanismo ha funcionado fundamentalmente como una fe en la potenciación de nuestras capacidades biológicas, racionales y morales, a la luz de una concepción del progreso orientado teleológicamente. Walter Benjamin ya nos advirtió, en las horas más oscuras del siglo XX, de que la cara oculta de esa visión del progreso escondía un huracán de catástrofes (Tesis IX) y de que no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie (Tesis VII)[20]. Esta fe progresista, sin embargo, continúa vigente, según Braidotti, en los cantos a la inmaterialidad de la conciencia que entonan los gurús tecnológicos, así como en las fantasías de fuga transhumanista típicos de la euforia neoliberal, que recaen una y otra vez en ese realismo capitalista según el cual es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo[21]. La cuestión es que el humanismo ha sido, más que una orientación individual, todo "un modelo de civilización, que ha plasmado la idea de Europa como coincidente con los poderes universalizantes de la razón autorreflexiva"[22]. Braidotti apunta a Hegel como el encargado de canonizar esta hegemonía intelectual de Europa en su filosofía de la historia, en "una perspectiva autocomplaciente" para la que Europa no es otra ubicación geopolítica más, sino una especie de atributo del pensamiento que presta sus beatíficas cualidades civilizatorias a cualquier objeto que se ponga en el camino del Espíritu[23].

El mismo Hegel también señala que Spinoza, "como judío que es", elabora una concepción monista de la materia, que rechaza el dualismo alma-cuerpo o cultura-naturaleza, y que esto debe entenderse como un "eco del pensamiento oriental" y, por tanto, no propiamente europeo[24]. Este racismo implícito explica la poca afinidad de Braidotti —exponente contemporáneo del nomadismo filosófico iniciado por Deleuze y Guattari[25]— con el sistema hegeliano, el cual entiende el progreso racional como un violento choque dialéctico entre conciencias, que desembocaría inevitablemente en un eurocentrismo que desprecia otras vías de acceso al cono-

[19] Braidotti, R., *Lo posthumano*, op.cit., p. 25.
[20] Benjamin, W., "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, libro I/ vol. 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 309-310.
[21] Ver Fisher, M., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, trad. de Claudio Iglesias, Buenos Aires, Caja Negra, 2018, pp. 21-34.
[22] Braidotti, R., *Lo posthumano*, op. cit., p. 26.
[23] Ver Ibid., pp. 26-27.
[24] Ver Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 280.
[25] Sobre la interpretación que hace la pensadora italiana del nomadismo filosófico, ver su obra Braidotti, R., *Nomadic Subjects*, New York, Columbia University Press, 2011.

cimiento. En palabras del filósofo hindú Partha Chatterjee: "el provincialismo de la experiencia europea será tomado como la historia universal del progreso"[26]. La verdad incómoda que oculta la teatralización intelectual del humanismo occidental es que éste ha acabado por ser un imperialismo capaz de justificar genocidios. Braidotti se muestra clara y vehemente en su denuncia de la violencia humanista:

> Este paradigma eurocéntrico implica la dialéctica entre el ego y el otro, además de la lógica binaria de la identidad y la alteridad, en calidad de motores de la lógica cultural del humanismo universal. Es central, por esta actitud universalista y por su lógica binaria, la noción de diferencia, entendida en sentido peyorativo. El sujeto equivale a la conciencia, a la racionalidad universal y al comportamiento ético autodisciplinante, mientras que la alteridad es concebida como su contraparte especulativa y especular. No obstante, cuando la palabra diferencia significa inferioridad, éste asume connotaciones esencialistas y letales desde el punto de vista de las personas marcadas como "otras". Estos son los otros sensualizados, racializados y naturalizados, reducidos al estado no humano de cuerpos de usar y tirar. Nosotros somos todos humanos, sólo que algunos de nosotros son más mortales que otros[27].

Ahora que ya sabemos, gracias a la labor de desmontaje de las teorías feministas y decoloniales, que este modelo de Hombre Universal, basado en el varón, blanco, cristiano, hablante de una lengua europea, urbanita y heterosexual, es indefendible por su escasa representatividad en términos de la población mundial[28], debemos dar un paso más allá para salir de este opresivo laberinto conceptual que funciona como productor incansable de pasiones tristes y comportamientos depredadores. Y dado que el modo de producción global ha devenido post-antropocéntrico, pues está actualmente centrado en la producción de inteligencias artificiales y en la manipulación genética de especies no humanas, Braidotti, como orgullosa filósofa posthumana, nos anima a vivir sin miedo el "éxodo antropológico"[29].

Esta línea de fuga desplaza la centralidad del *anthropos* para acercarnos a un *igualitarismo zoe-centrado*[30], definiendo *zoe* como la potencia generadora de la vida, eliminando, de este modo, el binarismo que separa y jerarquiza el *bios* —esto es, la vida humana— de la vida que anima al resto de la materia orgánica. Nuestra autora se reclama discípula de maestros antihumanistas como Foucault, Deleuze e Irigaray, de los cuales recoge ideas y las problematiza para pensar los devenires de nuestro presente. Sin embargo, en sus últimos trabajos va a preferir remontarse más

---

[26] Chatterjee, P., *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, trad. de R. Vera y R. Hernández Asensio, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 176.
[27] Braidotti, R., *Lo posthumano*, op. cit., p. 27.
[28] Ver Ibid., p. 82.
[29] *Ídem.*
[30] Ver Ibid., pp. 77 y 112.

atrás para encontrar una plataforma reflexiva sobre la que desplegar un materialismo radical y vitalista, para desechar el excepcionalismo humano como categoría trascendental y para introducirse en las potencialidades de la inmanencia. Esa plataforma es una ética que, al mismo tiempo, también es una ontología política, y la encuentra en esa "anomalía salvaje" del pensamiento moderno que es la obra de Baruch Spinoza[31].

Más allá de la vulnerabilidad: hacia una ética posthumana de la afirmación

En su texto *Nueva ilustración radical*, la filósofa española Marina Garcés trabaja con varias hipótesis de trabajo para abordar el tema de la crisis de las humanidades ante dos tipos de respuestas, una defensiva-nostálgica y otra tecnoutópica, que encuentra insatisfactorias porque nos alejan de los retos del presente al proyectarnos al pasado o al futuro según el caso. De esta forma, señala que "el hecho epistemológico más relevante de nuestro presente es el redescubrimiento de la continuidad naturaleza-cultura" y se pregunta: "¿somos capaces de proponer y articular otros sentidos de este reencuentro entre naturaleza y cultura que no se sometan a las pautas de su explotación por parte del capitalismo actual". A su entender, esta cuestión sería "el punto de partida desde donde las humanidades pueden empezar a redefinir, hoy, los sentidos de la emancipación"[32].

Para Braidotti, es justamente este *continuum* naturaleza-cultura lo que supone el punto de partida de una teoría posthumana[33], de un pensamiento que se haga cargo de la realidad del capitalismo bio-cognitivo, el mismo que ya hace negocios desde hace mucho sin hacer distinciones entre lo dado y lo construido. Esta continuidad revela, además, los límites de la perspectiva socioconstructivista que, si bien sirve para evidenciar cómo la desigualdad y las injusticias de origen social pasan a ser naturalizadas, sigue manteniendo una lógica binaria que no da cuenta del hecho de que naturaleza y cultura forman parte del mismo mundo de la vida y se afectan recíprocamente de manera constante e ininterrumpida. En lenguaje spinoziano, sus

[31] En palabras de Antonio Negri: "La anomalía del pensamiento de Spinoza respecto a su tiempo se hace, por tanto, anomalía salvaje. Salvaje porque está articulada en la densidad y multiplicidad de afirmaciones que surgen de la extensa afabilidad de lo infinito. Existe en Spinoza el placer del ser infinito; que es placer del mundo…El término "anomalía salvaje" no reenvía pues solamente a la colocación histórica del pensamiento de Spinoza en su tiempo y en el desarrollo de la filosofía occidental, no es sólo una cualificación de la riqueza de su pensamiento y de su apertura al porvenir: es además un momento fundamental y un modo propio de la expresión del ser". Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. de G. de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 364-365.

[32] Garcés, M., *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017, pp. 69-70.

[33] Ver Braidotti, R., *Lo posthumano*, op. cit., p. 12.

expresiones singulares serían, pues, modos finitos de la misma sustancia infinita. El constructivismo está dejando de ser útil y apropiado para nuestros tiempos desde el momento en que "los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, se han esfumado por los desarrollos científicos y tecnológicos"[34]. De ahí que sea necesario dar paso a una teoría no dualista que se apoye en la tradición filosófica monista, la cual sostiene una concepción de una materia viva capaz de autoorganización y, al mismo tiempo, no naturalista. ¿Pero cómo, por qué caminos, podemos alcanzar una teoría social y política que explique y transforme esta nueva condición posthumana? Braidotti suele escribir en primera persona, desde una perspectiva ubicada, sin caer en impostadas voces neutrales. Así, nuestra autora declara:

> Yo interpreto el monismo spinozista, y las formas inmanentes de crítica radical que se basan en él, como un movimiento democrático que promueve una especie de *pacifismo ontológico*. La igualdad de las especies en el mundo postantropocéntrico nos insta a dudar de la violencia y el pensamiento jerárquico que derivan de la arrogancia humana y la hipótesis del excepcionalismo trascendental humano. Una aproximación spinozista, reinterpretada gracias a Deleuze y Guattari, nos permite superar los obstáculos del pensamiento binario y centrar la problemática medio ambiental en toda su complejidad[35].

Con esta declaración de intenciones, Braidotti pone sus cartas boca arriba: su recorrido teórico consiste en el retorno a Spinoza iniciado por Deleuze, es decir, en volver a situar en primer plano al deseo como la esencia misma del ser humano[36] y, por extensión, al *conatus* de todos los cuerpos por perseverar en su ser. Rechaza de esta manera una concepción del deseo como falta o carencia, mantenida tanto por la tradición hegeliana como por el psicoanálisis de impronta lacaniana que, en su opinión, adolecen de una consideración productiva de la negatividad[37], algo que vuelve a situar estas aproximaciones en el ámbito de un pensamiento binario que debería ser dejado atrás. El monismo que interesa a Braidotti es el de la interpretación deleuziana de esa ética ontológica tejida por Spinoza, que gira en torno a "una única sustancia absolutamente infinita…que posee todos los atributos y cuyos productos son los modos, las maneras de ser"[38]. Esta concepción tiene una consecuencia anárquica que debe ser tomada en consideración, a saber, que "no hay ninguna jerarquía entre los atributos, uno no vale más que otro [...] si el pensamiento es un

[34] Ibid., p. 13.
[35] Ibid., p. 104.
[36] Ver Spinoza, B., *Ética,* op. cit., III, Definiciones de los afectos, p. 284.
[37] Ver Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. de A. Varela Mateos, Madrid, Akal, 2005, pp. 98-99.
[38] Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2011, p. 27.

atributo de Dios y lo extenso [o el cuerpo] es un atributo de Dios o de la sustancia, no habrá entre ellos ninguna jerarquía"[39].

Esto lo sirve a Braidotti para posicionarse dentro de los debates del feminismo contemporáneo donde ella opta por un "regreso a la carne"[40], una posición crítica con la deriva semiológica o lingüística que no da cuenta de que el cuerpo ya está desde siempre sexuado en un eje múltiple e inabarcable, y que esas diferencias marcan una apertura llena de posibilidades emancipatorias. Estas singularidades no logran ser comprendidas por ninguna política identitaria del reconocimiento, como las que proliferan a partir de la división constructivista sexo/género. "[Judith] Butler opta por el giro lingüístico; yo tomo la senda nómada de la carne"[41], enfatiza Braidotti. Esta querella teórica entre dos formas diferentes de entender y estudiar la diferencia sexual se ha prolongado también hacia el tema que ha ido adquiriendo cada vez mayor relevancia en la obra de Judith Butler: nos referimos al énfasis en la vulnerabilidad humana, en su precariedad y fragilidad, en el hecho de que nuestros cuerpos pueden herir y ser heridos[42]. Para Braidotti, sin embargo, representa un error conceptual dar prioridad ética o política a la vulnerabilidad humana, ya que este no es un problema que deba o pueda ser resuelto, como pretenden los delirios tecnófilos que buscan el mejoramiento humano. Ni siquiera es un rasgo definitorio de los seres humanos, sino un rasgo común que comparten todas las entidades vivas[43]. Por ejemplo, los efectos potencialmente fatales e irreversibles del cambio climático están impulsando un tipo de interconexión negativa en torno al "vínculo panhumano de la vulnerabilidad", articulándose una solidaridad a partir de la posible extinción de nuestra especie[44]. De las vinculaciones en torno a las pasiones tristes, como el miedo a la desaparición de la humanidad, Braidotti, sin embargo, no espera nada que vaya más allá de nuevas formas de moral o de un falaz humanismo compensatorio que se extienda al resto de las especies. Lo que supondría, a su vez, otra oportunidad perdida para la creación colectiva de una ética afirmativa surgida de las potencialidades, casi siempre despreciadas, de nuestros cuerpos afectados por las infinitas formas mutables de la materia viva.

Nuestra autora, por su parte, siguiendo a su maestro Gilles Deleuze, se toma en serio dos advertencias que Spinoza expone en su Ética. La primera es que "nadie,

[39] Ibid., pp. 27-28.
[40] Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, op. cit., p. 67.
[41] *Ídem.*
[42] Entre estos trabajos de Butler, destacamos: *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso, 2004; y *Frames of War. When is Life Grievable?*, New York, Verso, 2009.
[43] Ver Braidotti, R., "El feminismo tiene más recursos que la mayoría de culturas políticas para tratar los derechos de los animales", entrevista realizada por Catia Faria en *Pikara Magazine*, 27/02/2019, disponible en: https://www.pikaramagazine.com/2019/02/rosi-braidotti/. (consultado: 23/01/2020).
[44] Ver Braidotti, R., *Lo posthumano*, op. cit., p. 80.

hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo"[45], pero sabemos por experiencia que "el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma"[46]. La segunda, como consecuencia de la anterior, es que "cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas su ignorancia"[47]. Así, la idea de *libertad* que solemos mantener se reduce al desconocimiento de la causa de nuestras acciones. Despiadadamente, Spinoza ridiculiza a quienes piensan que las acciones humanas dependen de la voluntad y de cómo esta moviliza el cuerpo, diciendo de ellos que "suelen mover a risa o asco"[48].

De ahí que Braidotti defienda una política de la afirmación que parta del presupuesto del desgobierno de nuestros mundos internos, es decir, de la comprensión y de la aceptación de la finitud de la voluntad humana. Es decir, afirmarnos a partir de nuestros límites, aceptando lo que es posible y realizable en los marcos contingentes donde pasamos nuestra vida. Y aceptando, además, que no estamos solos, que nunca y de ninguna manera estamos solos, sino siempre insertos de manera inmanente en un haz de flujos y relaciones que escapan al control paranoico de nuestra conciencia y nos devuelven a nuestra relación de interdependencia recíproca con todos los que nos rodean, sean éstos humanos o no. Por esta razón, una ética afirmativa sólo puede pensarse en común, lo que la convierte en el acto en una política que piensa globalmente y actúa localmente. Y que, de manera irrenunciable, debe basarse en la transformación de la impotencia del aislamiento en una potencia de acción colectiva, convirtiendo los afectos tristes en pasiones alegres[49].

Al fin y al cabo, Spinoza nos revela algo muy sencillo: la tristeza no nos vuelve más inteligentes o capaces. Al contrario, como apunta Deleuze glosando la ética spinoziana: "los afectos tristes son todos aquéllos que disminuyen nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos para convertirnos en esclavos…los poderes tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos"[50]. Braidotti deja claro, no obstante, que no se trata de optimismo, que es otra ideología del capitalismo avanzado, sino de la defensa de la alegría como un afecto subversivo que pone en jaque el conservadurismo dicotómico de los valores morales [51]. Ya no

[45] Spinoza, B., *Ética,* op. cit., III, prop. 2, esc., p. 213.
[46] Ibid.,II, prop. 35, esc., p. 214.
[47] *Ídem.*
[48] Spinoza, B., *Ética,* op. cit., II, prop. 35, esc., p. 172.
[49] Sobre el uso situado de esta ética afirmativa, que tiene su raíz en Spinoza, en los procesos de subjetivación posthumanos, ver Braidotti, R., *El conocimiento posthumano*, trad. de Júlia Ibarz, Barcelona, Gedisa, 2020, cap. 2.
[50] Deleuze, G., y Parnet, C., *Diálogos*, trad. de José Vázquez, Valencia, Pre-textos, p. 71.
[51] Ver Braidotti, R., "El feminismo tiene más recursos que la mayoría de culturas políticas para tratar los derechos de los animales", op. cit.

se trata de la lucha dialéctica entre el Bien y el Mal, es decir, del campo de la moral y el sistema del juicio, sino de una ética o etología de fuerzas acerca de lo bueno y lo malo, lo alegre y lo triste, lo que nos potencia y lo que nos despotencia, pero no desde un protocolo o reglamente establecido y con aspiraciones universalistas, sino desde una perspectiva contingente y situada como la vida misma, capaz de potenciar el deseo de cuidarnos y afectarnos de alegría.

Una ética afirmativa sólo puede basarse en deseos y en la modulación de las intensidades de esos mismos deseos. Puesto que Spinoza nos hizo entender que "nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos"[52], pretender invertir esta relación sólo conduce al resentimiento y al odio a la complejidad de lo que supone estar vivo. La afirmación por la que apuesta Braidotti se asienta en una comprensión de que la vida que habito no es mía, no me pertenece, sino que es una relación de potencias impersonales y generadoras de devenir sin una finalidad preestablecida[53]. Una comprensión similar es la que hace decir a Hasana Sharp, otra feminista spinozista, que *lo impersonal también es político*[54].

Ahora bien, pensar con el cuerpo sin emprender el vuelo hacia una conciencia trascendental quiere decir confrontarse con vínculos y límites que pueden hacernos sufrir. Aunque Braidotti considera los estados melancólicos y la retórica de la lamentación parte constitutiva de la lógica actual del capital, eso no implica que su ética afirmativa desprecie el dolor, la vulnerabilidad o nuestra condición precaria[55]. De este modo, "la ética nómada no quiere negar el dolor; más bien aspira a superar la resignación y la pasividad que siguen a las heridas, las pérdidas y las expropiaciones"[56]. También son dolorosos los procesos de desfamiliarización con nuestros hábitos y ortodoxias más queridas que conlleva esta ética transformadora. El nomadismo filosófico aspira, pues, a un devenir ético como proceso de autoprotección, en contraste con las reglas implacables de las morales universalistas. Desde el momento en que el punto de partida de Spinoza nunca es el individuo aislado, sino el cuerpo interdependiente, los límites de éste son asimismo los límites de nuestra potencia de devenir. Una ética debe, por tanto, buscar unos "umbrales de sostenibilidad" diferenciados para cada vida concreta, para cada cuerpo arraigado, encarnado y limitado, aun cuando los límites no sean entendidos como barreras,

[52] Spinoza, B., *Ética,* op. cit., III, prop. 9, esc., p. 223.
[53] Ver Braidotti, R., *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*, op. cit., p. 133.
[54] Ver Sharp, H., *Spinoza and The Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, pp. 155-184.
[55] Ver Braidotti, R., *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*, op. cit., p 169.
[56] Ibid., p. 174.

sino como punto de paso en nuestro devenir ético[57]. En este sentido, escribe Braidotti, "la expresión 'no puedo más' es una declaración ética, no la afirmación de una derrota"[58].

No-conclusión

Hay un punto delicado donde la lectura de Braidotti puede hacer ruido a otros intérpretes de Spinoza, ya que pareciera que a nuestra autora le cuesta separarse de la confianza humanista en un futuro mejor. Así, ella sigue aferrada a la idea de constituir lo que denomina "horizontes sociales de esperanza"[59] como parte del compromiso de esta ética y política afirmativa. A raíz de lo que dejó escrito el pensador sefardí no podemos dar una interpretación sencilla a esta propuesta de Braidotti. En su *Ética* concluía que "no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza", siendo la interrelación entre estos dos afectos el origen de las supersticiones que acosan a los seres humanos por doquier[60]. Al estar la esperanza ligada al miedo y las religiones, también podría ser concebida como uno de los instrumentos que utilizan los dominadores para que los humanos luchen por su servidumbre como si se tratara de su salvación[61]. En su propuesta ética, la esperanza es un afecto triste que no puede ser bueno de por sí porque revela una falta de conocimiento y una impotencia del alma[62]. Deleuze nos advierte, además, haciendo precisamente referencia al afecto de la esperanza, que "Spinoza no es de lo que piensan que una pasión triste pueda ser buena bajo algún aspecto"[63]. Una política spinozista, por tanto, buscaría sustraerse de estas creencias supersticiosas, aun sabiendo la dificultad que entraña esta empresa, que en sí misma consiste en un proceso de liberación tanto del miedo como de la esperanza, porque "un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida"[64].

Ahora bien, asimismo leemos en su *Tratado político* que "una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida,

[57] Sobre la concepción de "sostenibilidad" en la propuesta ética de Braidotti, ver *ibid.*, pp. 156-169.
[58] Ibid., p. 168.
[59] Ibid., pp. 141-142.
[60] Ver Spinoza, B., *Ética,* op. cit., III, prop. 50, esc., p. 267.
[61] Ver Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, op. cit., Prefacio, p. 64.
[62] Ver Spinoza, B., *Ética,* op. cit., IV, prop. 47. Así, en el escolio de esta proposición, Spinoza escribe: "cuanto más nos esforzamos por vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza", p. 368.
[63] Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 37.
[64] Spinoza, B., *Ética,* op. cit., IV, prop. 67, p. 389.

ésta, en cambio, procura evitar simplemente la muerte"[65]. ¿Se contradice Spinoza? Probablemente. Pero si creemos a Hannah Arendt, "estas contradicciones tan fundamentales y flagrantes pocas veces se presentan en escritores de segunda línea, en quienes pueden descontarse. En los grandes autores nos llevan hasta el centro mismo de sus obras y son la clave más importante para llegar a la verdadera comprensión de sus problemas y sus nuevos criterios"[66]. No obstante, este camino intrincado hacia el centro de la obra de Spinoza debo dejarlo para otra ocasión.

[65] Spinoza, B., *Tratado político*, op. cit., cap. V, § 16, p. 120.
[66] Arendt, H., "La tradición y la época moderna", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política* (1968), trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 31.

Referencias bibliográficas

Arendt, H., "La tradición y la época moderna", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política* (1968), trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.

Balza, I., "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 63 (2014), pp. 13–26. https://doi.org/10.6018/daimon/199491

Benjamin, W., "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, libro I/ vol. 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318.

Braidotti, R., "El feminismo tiene más recursos que la mayoría de culturas políticas para tratar los derechos de los animales", entrevista realizada por Catia Faria en *Pikara Magazine*, 27/02/2019, disponible en: https://www.pikaramagazine.com/2019/02/rosi-braidotti/. (consultado: 23/01/2020).

Braidotti, R., *El conocimiento posthumano*, trad. de Júlia Ibarz, Barcelona, Gedisa, 2020.

Braidotti, R., *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*, trad. de J.C. Gentile, Barcelona, Gedisa, 2018.

Braidotti, R., *Lo posthumano*, trad. de J. C. Gentile, Barcelona, Gedisa, 2015.

Braidotti, R., *Nomadic Subjects*, New York, Columbia University Press, 2011.

Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. de A. Varela Mateos, Madrid, Akal, 2005.

Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso, 2004.

Butler, J., *Frames of War. When is Life Grievable?*, New York, Verso, 2009.

Casassas, D., *Libertad incondicional: la renta básica en la revolución democrática*, Barcelona, Paidós, 2018.

Chatterjee, P., *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, trad. de R. Vera y R. Hernández Asensio, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2011.

Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, trad. de A. Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004.

Deleuze, G., y Guattari, F., *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.

Fisher, M., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, trad. de Claudio Iglesias, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Garcés, M., *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. de G. de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993.

Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

Sharp, H., "Eve´s Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, n° 4 (2012), pp. 564-565. https://doi.org/10.1353/hph.2012.0068

Sharp, H., "¿Por qué Spinoza y el feminismo?", *Reflexiones marginales*, n° 51 (2019), consultado en https://2018.reflexionesmarginales.com/por-que-spinoza-y-el-feminismo/ (consultado: 21/01/2020).

Raventós, D., y Casassas, D., "La renta básica y el poder de negociación de 'los que viven con permiso de otros", en *Revista Internacional de Sociología* (RIS), n° 34 (2003), pp. 187-201. https://doi.org/10.3989/ris.2003.i34.291

Santamaría, A., *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*, Madrid, Akal, 2018.

Segato, R.L, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016.

Spinoza, B., *Tratado político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Barcelona, Altaya, 1997.

Spinoza, B., *Ética,* trad. de V. Peña, Madrid, Alianza, 2011.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.003
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 63-80

Arche-life for an ontology of meaning.
The place of deconstruction in the biopolitics of Giorgio Agamben

Archivida para una ontología del sentido. El lugar de la deconstrucción en la biopolítica de Giorgio Agamben

María García Pérez

Universidad de Granada, España
themylam@gmail.com
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-3617-4374

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.004
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 81-104

Recibido: 13/01/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

En el presente artículo nos proponemos arrojar luz sobre el vínculo entre la deconstrucción de Jacques Derrida y la biopolítica de Giorgio Agamben. Este nexo se hace explícito, sobre todo, en la noción de umbral de indiscernibilidad y en el comunitarismo que sostiene el italiano. La comunidad de los *cualsea* constituye la ocasión para la puesta al límite de las conclusiones derridianas cada vez que ambos se enfrentan a la teología política de Carl Schmitt desde una ontología del sentido que viene a desfondar la venida a presencia y, así, la totalización de los conceptos de amigo y de enemigo.

Palabras clave: *deconstrucción; biopolítica; sentido; vida; amistad; enemigo.*

Abstract

In this article we propose to shed light on the link between the deconstruction of Jacques Derrida and the biopolitics of Giorgio Agamben. This nexus is made explicit, above all, in the notion of the threshold of indiscernibility and in the communitarianism that Italian maintains. The community of which is the occasion for putting the Derrida conclusions to the limit whenever both face the political theology of Carl Schmitt from an ontology of meaning that comes to defund the coming to presence and, thus, the totalization of the concepts of friend and enemy.

Keywords: *deconstruction; biopolitics; meaning; life; amity; enemy.*

1. Introducción

En 2017 se publicó traducido al castellano uno de los últimos trabajos de Giorgio Agamben, *Stasis: la guerra civil como paradigma político*, continuación de *Homo sacer II (2),* acompañado además del pequeño estudio titulado "Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo". Se trata de sendos seminarios impartidos por Agamben en la Universidad de Princeton en Octubre de 2001 en torno al tema de la guerra civil. En esta obra el italiano no se apartará de sus tesis anteriores, sobre todo en lo que tiene que ver con la cuestión formal, esto es, con la afirmación de la lógica del doble movimiento de la inclusión y la exclusión para la conformación de la biopolítica de Occidente desde la Grecia clásica hasta nuestros días. Fundamentalmente el núcleo sobre el que sostiene su crítica a lo político tal y como se ha gestado en Occidente, esto es, la construcción de una zona de indistinción entre *bíos* y *zoé*, entre vida politizada y *nuda* vida sigue siendo su leitmotiv. Se trata, una vez más, de "analizar las razones y las consecuencias de esta exclusión -que es a la vez una inclusión- de la vida natural en la política" (Agamben 2017, p. 22). La consecuencia principal es bien sabida: el campo de concentración devenido ubicuo, paradigma del terror que hace del hombre de nuestras sociedades un *Homo sacer*, dispuesto a ser sacrificado sin el paraguas del Derecho. En definitiva, Auschwitz bajo cada fenónemo producido por la biopolítica de nuestros sistemas democráticos actuales, sigue siendo el centro de las interpretaciones agambenianas. Sin embargo, la reflexión que el italiano presenta en esta obra parece tener la forma de un *excursus*, una digresión que viene a profundizar en algunos aspectos de este tema neurálgico y bien conocido por su amplia difusión hoy dentro de la filosofía política. En concreto, podríamos decir que se trata de una ampliación de su diálogo crítico con Carl Schmitt a través de dos vías: el análisis de la imagen que aparece en la portada del *Leviatán* de Hobbes y el rastreo arqueológico de la cuestión de la guerra y la enemistad en la Grecia antigüa. Como es sabido, la teoría acerca del concepto de lo político en Schmitt forjada a base de decisionismo en la distinción amigo-enemigo, es una de las claves que Agamben encuentra para ligar los análisis biopolíticos de Foucault con la tematización jurídica de la soberanía. En esta ocasión, la discusión con el jurista de Plettenberg tiene como objetivo la clarificación de la complejidad que arrastra el asunto de la guerra civil, poco estudiada según el italiano, agujero negro de las teorías filosófico-políticas.

Aprovechando este inciso abierto por Agamben, en el presente trabajo proponemos un segundo diálogo, en este caso entre Agamben y Jacques Derrida. Concretamente expondremos la continuidad entre este texto del italiano y las tesis sostenidas por el franco-argelino en la obra *Políticas de la amistad*, en la cual Derrida viene a dar su estocada deconstructora al par amigo-enemigo, que para Schmitt constituye la esencia de lo político, a la vez que fija el horizonte de la *stasis* en el proceso de fraternización que ha sostenido al concepto de amigo. Aunque se hará necesario abrir el foco de la discusión hacia otras obras de estos pensadores para clarificar conceptos, todo se jugará en la indecidibilidad entre amistad y enemistad, a través de la cual se puede llegar o bien a una enemistad total, a una hostilidad absoluta, o bien a una enemistad sin *pólemos,* expresada en el término griego *xenos.* Ambas alternativas buscan poner en entredicho el decisionismo schmittiano y, por tanto, también el modo de acceso teológico-político a la soberanía. De esta manera se articula el emerger de una comunidad *por venir* o una *comunitá che viene*, esto es, una comunidad nunca presente, atravesada de una despresencia fundamental en torno a una *archiamistad* y a una *archivida*, a una vida tal cual es, plenamente afirmada y sin la atadura que, a la vez, la abandona a la excepción. Por tanto, como se tratará de demostrar, mediante su concepción biopolítica Agamben habría llevado hasta el extremo las consecuencias de la deconstrucción derridiana.

2. Del umbral de indistinción entre Oikos y Polis

En primer lugar, Agamben señala la alarmante escasez de estudios y análisis acerca de la guerra civil en un momento, asegura, de auge de una guerra civil mundial, de la emergencia atroz del terrorismo global. "Existe hoy tanto una "polemología': una teoría de la guerra, como una "irenología': una teoría de la paz, pero no así una 'stasiología': una teoría de la guerra civil"(Ibidem, p. 12), lo cual contrasta con "el avance de la guerra civil mundial" (Ibidem, p. 11). Para cubrir esta llamativa ausencia, el italiano comienza por acogerse al texto de Nicole Loraux, *La guerre dans la famile.* La elección, desde luego, no es al azar. La relación que la autora establece entre *oikos* y *polis* permitirá a Agamben incardinar sus conclusiones en torno a la indistinción entre *zoè* y *bíos* que ya había postulado con anterioridad. Dos pares de conceptos que vienen a demostrar la existencia de esa zona de indiscernibilidad que emerge en el pliegue entre uno y otro, entre *oikos* y *polis* en el caso de la emergencia de la guerra civil y de *zoé* y *bíos* en el caso, más general, de la bipolítica occidental y el estado de excepción. En el fondo, los cuatro están co-implicados. *Oikos* y *zoé*, *a priori*, nombran una vida impolítica, extraña respecto de lo político por su discurrir

en la economía de las necesidades puramente biológicas; mientras que *polis* y *bíos* refieren a la vida políticamente cualificada, la vida de los ciudadanos organizada en torno al Derecho y bajo el auspicio de la soberanía[1]. Sin embargo, la guerra civil y el estado de excepción muestran que esta separación es sólo aparente. Por su parte, la guerra civil o *stasis*, constituye la ocasión en la que se expresa la coimplicación entre *oikos* y *polis*, mientras que el estado de excepción supone el *topos* en el que se desvela el vínculo inextricable entre *bíos* y *zoé*. Vínculo, además, paradójico porque incluye excluyendo a la vida en el derecho. La *zoé*, pura vida natural, libre de determinaciones, asubjetiva e impolítica, pasa a ser politizada para tornarse *bíos* bajo el ejercicio del poder soberano que recae sobre ella. Es así que queda incluida en la ciudad, en la *polis*. No obstante, la figura del estado de excepción revela cómo esta inclusión es, a la vez, una exclusión. La vida condenada a la excepción, esto es, a la desaplicación del derecho, no es pura vida salvaje, sino vida abandonada, vida degradada a la que cualquiera puede dar muerte sin represalias. Es la vida del *Homo sacer* que puebla las sociedades modernas, espada de Damocles que pende sobre cada una de nuestras cabezas. La excepción supone, por tanto, "la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión" (Agamben 2006 p. 43). En esto consistió la atrocidad del campo de concentración, allí fueron arrojadas, abandonadas, las vidas indignas de ser vividas, aquellas que enturbiaban la pureza y desarrollo del *bíos* elegido. Para Agamben, en ese campo de concentración, campos de muerte y desnaturalización, permanecemos aun:

> En nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como homines sacri ( ) porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano, (...) es esta estructura de bando la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas de los espacios públicos en los que todavía vivimos. (Ibidem, p. 143).

Los primeros campos levantados en la Cuba del 98, los experimentos estadounidenses sobre reclusos condenados a la pena capital para encontrar curas a diferentes enfermedades mortales, o, también, en la actualidad, los debates sobre la eutanasia y los enfermos comatosos, o las controversias en torno a la figura del refugiado y del emigrante, etc. En todos estos casos lo que está en juego es la decisión política que otorga o quita valía a una vida biológica para su entrada o su salida de la *polis*, para

[1] Hay que señalar que Derrida dedicó una reseñable crítica a la distinción entre zoé y *bíos* afirmada por Agamben. En concreto, Derrida cuestionará que dicha dicotomía pueda ser establecida de una vez por todas en el tiempo, ni , como hace Agamben, basándose en los textos de Aristóteles ni, tampoco, estableciendo la modernidad como hito histórico para tal separación. Paradójicamente, objetar sobre el par *zoé/bíos* supondrá a la vez contravertir acerca del umbral de indistinción entre ambos, núcleo de las tesis agambenianas (Cfr. Derrida 2010, pp. 355-389).

su cobertura jurídica o su expulsión. Ahora bien, como se ve, de la *polis* no se sale intacto. El poder se liga a la vida en todo momento, también en la exclusión. Mediante ella, el estado de naturaleza, el *lupus* hobbesiano, se ha convertido en principio interno. Ya no nombra la condición pre-política y natural del ser humano, sino su acaecer en el seno de la ciudad gobernada biopolíticamente. De ahí que en el estado de excepción, el derecho se aplique sustrayéndose y que la *zoé* sea tantatizada por mor de una soberanía *teo-zoo-política*, donde bestia y soberano se confunden sin solución. Derrida ya lo expresó de forma concisa:

> Devenir bestia del soberano o devenir soberano de la bestia, debiéndose el paso del uno al otro ( ) a lo que ambos comparten de esa singular posición de estar fuera-de-la-ley, por encima o a distancia del derecho, ignorando la bestia el derecho y teniendo el soberano derecho a suspender el derecho, a situarse por encima de la ley que él es, que él hace, que él instaura, acerca de la que él decide soberanamente. (Derrida 2010, p. 56).

En suma, todos somos, en potencia, seres a los que se les puede dar muerte sin que se considere que hay delito, ajusticiados sin que medie el derecho, despojados, abandonados por el poder soberano, paradójicamente, en la medida en que estamos sujetos a él, normalizados en el cumplimiento de la homogeneización debida para el cuerpo social: "en la perspectiva de la biopolítica moderna, tal vida se sitúa en cierto modo entre la encrucijada de la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción del cuidado del cuerpo biológico de la nación, y señala el punto en que la biopolítica se transforma necesariamente en tanatopolítica". (Agamben 2006, p. 180). Vida y muerte, biopolítica y tanatopolítica, tanto como bestia y soberano, se vuelven indiscernibles.

Esta zona de anomia revela que la vida, a la vez sujeta y desamparada por el Derecho, es una vida a la que ha sido arrebatada su *ignoscencia* natural, su ser tal cual es. Agamben sigue aquí la tesis benjaminiana acerca de la candorosa plenitud de la vida fuera de la culpabilización que opera la violencia mítica del Derecho: "habría que pensar que lo que aquí se da como sagrado es, de acuerdo al pensamiento mítico, el portador de la inculpación, esto es, la mera vida" (Benjamin 2007, p. 193). En efecto, para Agamben, al igual que para Benjamin, la vida es buena *per se* y, sin embargo, se encuentra culpabilizada por la política y sus técnicas de adiestramiento y normalización. La *nuda vida* es también, en efecto, el objeto sobre el que recae la soberanía según Benjamin: "el análisis de esta figura ( ) instaura un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia jurídica" (Agamben 2006, p 87). Así, el postulado occidental que afirma la sacralidad de la vida es descubierto en su hiriente hipocresía, dado que dicho carácter sacro es lo que define hoy al *sacer* en el paradójico sentido de que su insacrificabilidad implica una amenaza de muerte

sin castigo, sin ley que medie. De ahí que la propuesta de Agamben para salir de este campo de concentración mundial en el que moramos, pase por desactivar la relación de bando soberano. El objetivo no es otro, en efecto, que liberar la vida de esta doble condición, sacarla del estado de excepción que constituye la norma en nuestras sociedades, esto es, dejar que la vida sea tal cual es. Vida *cualsea*, ni devaluada hasta su asesinato impune, ni constreñida por la normalización biopolítica. En otros términos, la zona de indistinción entre *zoé* y *bíos* ha acabado por producir, a su vez, una zona de indistinción entre biopolítica y tanatopolítica, entre gobierno sobre la vida y gobierno sobre la muerte, allí donde el *sacer* es una suerte de muerto viviente o de vivo moribundo, acosado por la decisión soberana acerca de la cualidad de su vivir, digno o indigno. Por eso, lo que pretende Agamben es rescatar la vida, alejarla de la muerte. Una vida que quiere más vida, absolutamente apegada a sí, a su condición de viviente sin más determinación. *Archivida* a lo Jean-Luc Nancy[2], pero, también, en un sentido derridiano específico, *archivida* como resultado de la deconstrucción del par *bíos-zoé*, que esconde, al cabo, el par vida-muerte. Cabe remitirse entonces también a una *archiamistad (*Derrida 1998, p. 42) más allá de la dicotomía schmittiana entre amigo y enemigo que hace depender a la vida de la decisión soberana, de la determinación del *quién* del enemigo político (*hostis*) recayendo siempre ella: vida dispuesta a ser matada, vida hostilizada. Por tanto, en ambos casos, tanto en Derrida como en Agamben, se trata de arribar a una comunidad no polemológica, una comunidad que sin colmarse en la significatividad que le sea dada, viene siempre disolviendo los binarismos propios de la metafísica y la biopolítica, en definitiva, haciendo justicia a la vida. Aun más, para el italiano esta vida ha de ser plenamente asignificativa, hundida por siempre en la despresencia del advenir del sentido. Esto es lo específico que separa a uno y otro autor. Para ello, Agamben elevará la vida a la categoría de ejemplo. Ni universal ni particular, ejemplo de una vida, *cualsea*, que vale por todas las vidas, por la vida toda.

> El ejemplo es una singularidad entre las demás, pero que está en lugar de cada una de ellas, que vale por todas. Por una parte, todo ejemplo viene tratado, de hecho, como un caso particular real; pero, por otra, se sobreentiende que el ejemplo no puede valer en su particularidad. Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, muestra su singularidad. (Agamben 1993, p. 13).

[2] Vida que "que se siente desear/ eso que se siente y que se sabe desear/ o más bien que se siente y se sabe como su deseo de sí/ y que adhiere con todas sus fuerzas a ese deseo/ para perpetuarlo, hacerlo crecer/ y en suma transmitírselo a sí mismo/ que adhiere que pega a sí mismo como lo dice el alemán *Leben*/ o el inglés *life* cuyo sentido es la cola, el pegamento,/la adherencia que se experimenta pegada/ apegada" (Nancy 2013, p. 71).

Como vamos a mostrar, esta deconstrucción del par amistad-enemistad (vida-muerte) queda clarificada también en el tratamiento que el italiano ofrece del lazo paradojal entre *oikos* y *polis* que ahora nos ocupa. En efecto, "el umbral de indiferencia entre *oikos* y *polis*, entre el parentesco de sangre y la ciudadanía" (Agamben 2017, p. 24) es análogo al resultado que Derrida encuentra a través de la deconstrucción del concepto de amistad donde el diferir lleva hasta la indecidibilidad de la decisión que pretende distinguir amigo de enemigo. La *stasis* nombra este umbral de indiscernibilidad en el que la hostilidad se hace absoluta, por cuanto el más cercano se convierte en el contrario al que dar muerte, en el extraño y el extranjero que se me opone: "La *stasis* confunde, en un desplazamiento doble, lo que pertenece al *oikos* y lo que es propio de la *polis*, lo íntimo y lo ajeno: el vínculo político se transfiere al seno de la casa en la misma medida en que el vínculo familiar se distancia en facciones" (Ibidem, pp. 24-25). De este modo, mediante el análisis de la guerra civil ya desde la Grecia clásica se concluye que la política no se ha constituido como superación del ámbito privado que se circunscribe al *oikos*. Al contrario, en la *stasis* se manifiesta el carácter exterior de la intimidad biológica y, al mismo tiempo, se anuncia la cualidad interior de la exterioridad de la vida en la ciudad. No lugar, tierra de nadie, en la que se fraguan las disputas *político-oikonómicas* más cruentas. Esas que, andando el tiempo, han caracterizado a los estados nacionales, estados en los que el derecho se da por nacimiento, hermanamiento en el estado, fraternidad política, sangre y ciudadanía: "*fratocentrismo*" (Derrida 1998, p. 307). Pero, también, al mundo que se gesta en la actualidad en el que lo político coincide punto por punto con la administración de la economía globalizada. Como la casa u *oikos*, la *polis* también deviene recinto sin salida al que se pertenece por derecho o del que se es expulsado sin derechos, en el que se decide entre vida o muerte. No hay afuera para esta vida atrapada en lo *político-oikonómico*. "La única forma en la que la vida como tal puede ser politizada es la incondicionada exposición a la muerte, es decir, la vida desnuda" (Agamben 2017, p. 33). Así, la politización del *oikos* y la despolitización de la *polis*, son movimientos van de la mano en el caso de la *stasis*. De ahí que Schmitt contemplara el avance del liberalismo como una hiperpolitización encubierta, donde situarse *hors la loi* es idéntico a quedar *hors l'humanité*. *Hors la vie*, diría Agamben. En la *stasis* no cabe no elegir bando, no cabe no señalar y combatir al enemigo sin riesgo a caer en la *atimía*, ley de Solón que prescribía la pérdida de la ciudadanía. Fuera de la *polis*, confinado al *oikos*, pero un *oikos* definitivamente despolitizado, fuera del derecho, sin enemigos, pero también sin amigos. Sin comunidad: vida desnuda objeto de crímenes no punibles. "La *stasis* funciona como un reactivo que revela el elemento político en el caso extremo, como un umbral de politización que determina de por sí el carácter político o impolítico de un deter-

minado ser" (Ibidem, p. 26). *Hostilidad absoluta (*cfr. Derrida 1998, pp. 131-157*)* hacia el que cae fuera de la *polis*, *poder-matar* a quien no es un ciudadano, a quien, desde el *oikos*, desde el hogar, se ha convertido en el extranjero, en el enemigo. *Tanatopolítica* de la *stasis* como paradigma, esto es, al igual que sucedía con el campo de concentración, la guerra civil es la seña de identidad de las políticas occidentales desde sus inicios griegos en cuanto franja sombría y lúgubre en la que cualquiera puede dar muerte a cualquiera: *podemos matarnos*.

> Sólo podría amar con amistad a un ser mortal expuesto al menos a la muerte llamada violenta, es decir, expuesto a ser matado, eventualmente, por mí. (...) Amar con amor o con amistad significaría siempre: puedo matarte, puedes matarme, podemos matarnos. (...) Así, de cualquier manera, estamos ya (posiblemente, pero esta posibilidad es justamente real) muertos el uno para el otro. (Ibidem, pp. 143-144).

Derrida, en efecto, supo expresarlo de forma contundente con ocasión de su deconstrucción del par amigo-enemigo enfrentándose a la teología política de Schmitt. El concepto de amistad (*filía*) que habría sido suelo nutricio para la política occidental, determinó la forma de su definición de la lógica oposicional y *polemológica* propia del *logocentrismo*. Según ella no hay amigo sin enemigo, no es posible definir al primero sin recurrir a su otro antitético y contradictorio. "Dialéctica del reconocimiento" (Ibidem, p. 186) que el jurista de Plettemberg habría llevado hasta sus últimas consecuencias en los días de su encarcelamiento, tras la derrota del nacionalsocialismo. *Ex captivitate salus* es testimonio de este límite, a ojos de Derrida:

> ¿A quién puedo finalmente reconocer como mi enemigo? -recoge el francoargelino las palabras de Schmitt- Manifiestamente, sólo a aquel que puede ponerme en cuestión ¿Y quién puede efectivamente ponerme en cuestión? Sólo yo mismo. O mi hermano. Es eso. El otro es mi hermano, el otro se revela como mi hermano, y el hermano se revela como mi enemigo (...) Una identificación -dice Derrida- que me va a llevar a identificarme, a mí mismo, con el otro, con el enemigo al que me identifico El enemigo es uno mismo, soy para mí mismo mi propio enemigo (…) caracteriza al enemigo, a mi propio enemigo, en la figura del hermano, de mi mismo como mi hermano: yo mismo o, si no es yo, mi hermano. (Ibidem, p. 187).

Seguir la senda *polemológica* lleva a observar que en todo amigo mora un enemigo, así como en todo enemigo, también, un amigo. Por eso la deconstrucción sirve para mostrar lo indecidible de la decisión acerca de amistad y enemistad. *Filía* no puede totalizarse, presentarse de forma prístina y absoluta determinando de modo indubitable ni al quién del enemigo ni al quién del amigo. De este modo, la amistad deconstruida es entonces una amistad en diferir que nos habla de la libertad, de la

elección en la decisión, a la vez que impide la identificación nítida del enemigo neutralizando la pretensión de aniquilarlo, aminorando la hostilidad que conduce a la eliminación del otro. Pero, por otra parte, esa despresencia es también la que desvela que el amigo puede tornarse en enemigo, al cabo, que el enemigo puede ser cualquiera, incluso el más cercano, el más íntimo y familiar: yo mismo. En efecto, Derrida establece la indecidibilidad, el *quizás* previo a la resolución como condición de posibilidad de la decisión. Ocurre entonces que la lógica que quiere llevar a plena presencia al amigo continua operando precisamente porque la despresencia así se lo permite como su condición, por más que, puesta al descubierto, desenmascare los anhelos de una pureza imposible. "Si no es posible ninguna decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación comprometiéndose con el quizá, en revancha la misma decisión debe interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el quizá mismo. ¿Qué serían, en efecto, el orden del derecho, de la política o de la moral, reglas y leyes, contratos e instituciones sin determinación constante, sin calculabilidad y sin violencia al quizá, a lo posible que los hace posibles" (Ibidem, p. 86). ¿Cómo operar la rotura definitiva de este lazo paradojal que acecha incluso en el diferir? La deconstrucción sólo consigue el desmantelamiento de este binarismo que desemboca en una *tanatopolític*a si se escora definitivamente hacia la despresencia sin relación con la presencia, esto es, si de la indiscernibilidad de lo insaturable diferencial pasa a la *ignorancia* de la impropiedad, de una potencia radicalmente impotente por cuanto no sólo no se colma en ninguna realización, en ninguna determinación predicativa, sino que constituye aquello irrealizable e irrepresentable, a extramuros de cualquier sentido que le pueda ser adjudicado, por debilitada que sea en su venida a presencia. Esto es lo que parece enseñarnos Agamben a lo largo de sus obras en torno a la cuestión biopolítica y lo que vamos a ir desgranando en este estudio centrado en la figura de la *stasis*.

3. Un pueblo despresente. entre la multitud desunida y la multitud disuelta

Agamben plantea una descripción interpretativa de la imagen de portada del Leviatán de Hobbes en su primera impresión datada en 1651. Movido por dos dificultades que, a su juicio, han reducido la cantidad y la calidad de los estudios acerca de este emblema, el italiano recorrerá cada elemento de la ilustración para arrojar luz sobre ella a tenor del contenido mismo de la obra. A saber, la necesaria coimplicación de la iconología y la ciencia política, "tal vez la doctrina más lábil e incierta entre todas las que son enseñadas en nuestras universidades" (Agamben 2017, p. 36) a la hora de desentrañar su significado, y el carácter esotérico que mu-

chos analistas, incluido Carl Schmitt, le han atribuido, son los dos problemas que, a su juicio, han entorpecido el esclarecimiento de la figura de la bestia bíblica ligada a la teoría contractual de Hobbes. Pero lo decisivo sigue siendo la discusión con Schmitt. No en vano, el comentario de Agamben concluye con una enmienda al pensamiento schmittiano en torno a la figura del Leviatán. En concreto, matizará la consabida afirmación del jurista de Plettemberg según la cual "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (Schmitt 2009, p. 37), saldando su comentario con la aseveración de que "la política contemporánea se funda (…) en una secularización de la escatología" (Agamben 2017, p. 76). Lo político mundano no es *katékhon*, no actúa como impedimento para la llegada del fin de los tiempos, tal y como afirmaba Schmitt. Al contrario, respecto del advenimiento del reino de Dios en la tierra "el Estado no sólo no obra como un *katékhon*, sino que antes bien coincide con la misma bestia escatológica que debe ser aniquilada al final de los tiempos" (Ibidem). Leviatán nombra al monstruo apocalíptico que ha de ser finalmente barrido del mundo. Sin embargo, más allá de este colofón que vuelve a situar al alemán como interlocutor polémico en la discusión agambeniana, nos interesa el modo en que nuestro autor llega a ella, porque en ese trayecto trasluce lo fructífero de su puesta en contraste con la deconstrucción de Jacques Derrida. Es ahí donde encontraremos respuesta a esta interpretación escatológica de la obra del contractualista inglés.

En esta línea, lo fundamental se encuentra en dos conceptos que en la teoría política hobbesiana, reflejada en la imagen de portada del Leviathán, se muestran en una suerte de despresencia que, paradójicamente, los hace funcional. Despresencia del pueblo y de la multitud en el momento en que se hacen presentes. Pueblo y multitud excluidos por inclusión. Antes de proseguir hemos de aclarar a fondo, pues, esta cuestión de la presencia en la despresencia o despresencia en la presencia. Como es sabido, (cfr. Sáez Rueda 2001, pp. 435-446) se trata del resultado del doble movimiento de la *différence* y la *différance* en Derrida, por el cual se evidencia la imposibilidad de alcanzar un sentido pleno, satisfecho de una vez por todas, prístino y sin resto, para un determinado concepto. La *diferencia* mora en el sentido en tanto que éste es transmitido, comunicado, hablado y, sobre todo, escrito. A ella llega el francoargelino mediante su noción de *archiescritura* (cfr. Derrida 1971, p. 88), fruto de la operación deconstructiva sobre el par voz/escritura que, a su juicio, ha constituido el binarismo jerárquico medular del *(fono)logocentrismo* occidental. Con esta estrategia *paleonímica*[3], Derrida extenderá los caracteres bá-

[3] La *paleonimia* es la pericia a la que alude Derrida para no abandonar el lenguaje de la filosofía al que, asegura, es imposible renunciar. Se trata entonces de operar desde su seno contundentes desplazamientos. Sin afuera, a sabiendas de la imposibilidad de prescindir de la tradición que nació en Grecia, Derrida insiste en desorganizar-

sicos de lo sensible, de la marca material, a lo que se quiere ideal, desdibujando así las lindes de toda significación y haciéndola devenir aquello que no es, justamente su contrario: *non-sens*. En concreto, la repetición, la capacidad iterable más allá de todo sujeto emisor o receptor y, así, de toda consciencia, es condición *sine qua non* de cualquier forma de transmisión lingüística: "iterabilidad (iter, de nuevo vendría de itara, «otro» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías)" (Derrida 1988a, p. 9). Rebeldía de lo material perecedero, mutable y mutante, que altera la identidad del sentido moviéndolo hacia la alteridad, hacia un otro indeterminado, e imprimiendo, pues, un fondo insoluble de incomprensión en el corazón de la comprensión. Indisciplina de la repetición que acarrea una irreductible variación no aprehensible[4]. Se desarticula, de este modo, el *fonologocentrismo* que ha atravesado a la filosofía desde sus orígenes platónicos hasta llegar a la fenomenología de Husserl (Cfr. Derrida 1985). Se evita la pretensión totalizante de los conceptos. Por eso "la deconstrucción es la justicia" (Derrida 2008, p. 35), método que encuentra una inapelable des-presencia en el presentarse del sentido de cada concepto, también en los conceptos tradicionalmente políticos. Ruina de los ideales que conducen a los horrores de la exclusión, esperanza en la posibilidad de demolición de las dicotomías en orden de subordinación a través de su desborde diferencial, de una alteridad que nos exhorta inapelable.

También la *diferancia* cumple su papel deconstructor. Diferir al que se le añade la terminación "ancia", una voz media o intransitiva, ni activa ni pasiva, irreductible a un sujeto y sus predicados y, así, a una conciencia. Cambio de la "e" por la "a" que tiene que ver con una temporalidad del posponer, del *espaciamiento*, donde el significado no se encuentra nunca en el presente sino siempre vuelto hacia el pasado y arrojado hacia el futuro, a distancia. "La diferancia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado 'presente' que aparece en la escena de la 'presencia', se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro (…) y constituyendo lo que se llama presente por esta misma relación con lo que él no es: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o

la. "De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla? ¿Quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás a ella?" (Derrida 1989, p. 124).

[4] Desde luego, la cuestión de la diferencia y la repetición tematizada con el objetivo de imprimir un vector desorganizador y subversor a la filosofía no es exclusiva de Derrida. También Deleuze llegará a lo que él mismo denominó *anarquías coronadas* mediante esta ligadura conceptual. (Cfr. Deleuze 2002).

un futuro como presentes modificados" (Derrida 1988b, p. 48). Esta *diferancia* es la que lleva a Derrida a fraguar un *por venir*, traducción de lo ontológico a lo político de una promesa infinita (de justicia, de democracia, de amistad) que no pretende ser colmada. Espaciamiento, distancia insalvable en una temporalidad sin *arkhé* y sin *telos*, sin alfa ni omega que postulen alguna suerte de pasado originario que recuperar y resarcir a futuro. Incumplimiento que, en consecuencia, asegura la imposible venida a presencia plena, la realización absoluta del ideal: el totalitarismo. *Diferencia* y *diferancia* inapresables, pues, resistiendo los embates de las identidades clausuradas y *polemológicas*: "No sólo no hay reino de la diferancia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino" (Ibidem, p. 56).

Volviendo la mirada al contexto de la reflexión agambeniana, este diferir por el cual el sentido queda deconstruido y mostrado en su presencia despresente, es el resultado de la arqueología[5] que el italiano lleva a cabo respecto de los conceptos políticos más relevantes. Hallar el arcano de estas nociones le conduce, en efecto, a situar el movimiento de la exclusión y la inclusión en el seno de la biopolítica moderna, el cual se hace deudor de esta presencia despresente derridiana. El resultado de esta soterrada influencia del francés combinada con la biopolítica conducirá a resultados inquietantes que Agamben se propone neutralizar de una vez por todas. *Bíos* y *zoé* son vistos desde el prisma que los convierte en indiscernibles. Ni propiamente políticos ni tampoco impolíticos, ellos se cruzan en ese umbral de indistinción que es el estado de excepción haciendo de la vida una presencia despresente, una aparición ausente, significada por el poder político en tanto asignificativa: *abandonada*. Lo mismo ocurre con las nociones de *oikos* y *polis* en cuyo cruzamiento emerge la opacidad entre lo político y lo impolítico, la cual propiciaba que el enemigo pudiera ser cualquiera: terrorismo de una *hostilidad absoluta*. De igual manera, los conceptos de multitud y de pueblo[6] que Hobbes trae en su Leviatán, son analizados por el italiano desde el prisma de su despresencia-exclusión

[5] "Mi método es arqueológico y paradigmático en un sentido cercano al que utilizaba Foucault, pero no completamente coincidente con él. Se trata, ante las dicotomías que estructuran nuestra cultura, de salirse de las escisiones que las han producido, pero no para reencontrar un estado cronológicamente originario sino, por el contrario, para poder comprender la situación en la cual nos encontramos. La arqueología es, en este sentido, la única vía de acceso al presente. Pero superar la lógica binaria significa (…) que entre A y ¬A se da un tercer elemento que no puede ser, sin embargo, un nuevo elemento homogéneo y similar a los dos anteriores: no es otra cosa que la transformación y la neutralización de los dos anteriores" (Agamben 2004, pp.12-13; Cfr. Agamben 2009).

[6] En este punto cabe referirnos a la distinción entre pueblo y multitud señalada por Paolo Virno. Según su análisis, ambos conceptos fueron motivo de disputa en la época de la gestación de los Estados-nación, pero finalmente fue el concepto de pueblo el vencedor de esas polémicas teórico-prácticas en detrimento del de multitud, asociado ya en Hobbes al caótico estado de naturaleza que asoma en la historia a través de la revolución y la guerra civil. Ser pueblo implica la remisión a un Uno homogeneizante mientras que multitud es "aquello que no se avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política. Es, en suma, una regurgitación del «estado de naturaleza» en la sociedad civil" (Virno 2003, p. 24).

y de su presencia-inclusión. En la estampa de la portada del Leviatán esto queda plasmado en la asimetría observable entre la imagen de una ciudad desierta, sin pobladores, de calles y plazas vacías y solitarias, y un soberano repleto de figuras humanas, figura de figuras, enorme cuerpo hecho de la muchedumbre sustraída de la urbe. En efecto, en la *polis*, esto es, en el espacio de lo político por antonomasia, el pueblo no habita. Allí sólo se encuentran dos tipos de personaje: el guardia y el médico. El que impone orden y el que vela por la salud, reflejo de la biopolítica que se estaba abriendo paso en Occidente. ¿Dónde mora el pueblo entonces si las calles y las plazas de la *polis* están deshabitadas? La multiplicidad de los cuerpos que compone al pueblo se unifica para dar forma al todopoderoso Leviatán, de manera que éste no es más que un simulacro, una especie de ilusión óptica similar a la de algunos cuadros de la época. Sin embargo, se hace irresistible. Es el juego de la representación. ¿Qué hay antes de esa unificación? Una multitud disgregada que a posteriori firmará el contrato por el cual vendrá a conformar el perfil del monstruo leviatánico. Constituyente que, no obstante, carece de significación política en el esquema hobbesiano. ¿Y después? ¿hay un después del soberano? Si no se evita, el pueblo devendrá en multitud desunida, resultado de la renuncia por parte de los cuerpos a constituir de la figura del Leviatán. También carente de sustancia política, la multitud desunida es germen de la guerra civil, del Behemoth. Esta es la lección política que llega hasta hoy, según Agamben. No hay afuera que no produzca miedo pánico, los cuerpos, la multiplicidad, ha de reconducirse a la instancia soberana para evitar el caos, la anomia que conlleva una multitud políticamente asignificativa. "La multitud no tiene un significado político, es el elemento impolítico sobre cuya exclusión se sustenta la ciudad; y, sin embargo, en la ciudad hay únicamente multitud, porque el pueblo está siempre fundido en el soberano" (Agamben 2017, p. 56). El pueblo vuelve a tomar la *polis* en la forma de esta multitud desunida que se insubordina frente al Leviathán. Behemoth ávido de su carne. Así, la *polis* se habita para deshabitarla políticamente. Por eso, el médico y el guardia están ahí para asegurar la obediencia a cambio de protección y para procurar la salud de los cuerpos, esto es, de una vida moldeada para no salirse del trazo del perfil del soberano.

La despresencia que afecta al pueblo es, por tanto, triple: en cuanto multitud disgregada, como multitud desunida, ambas morando en la *polis* impolíticamente, y, también, como pueblo político no obstante desaparecido de la ciudad. Sólo así se asegura la presencia total y totalitaria del soberano en cuanto representante de lo que, de hecho, está y se quiere ausente. "*Es decir, el pueblo es lo absolutamente presente que, en cuanto tal, nunca puede estar presente y puede, por lo tanto, sólo ser representado*. Si, por el término griego para pueblo, *démos*, llamamos *adémia* a la ausencia de un pueblo, entonces el Estado hobbesiano, como todo Estado, vive

en una condición de constante *adémia*" (Ibidem, p. 60). Esta *adémia* en cuanto despresencia del *démos,* apuntala la presencia del soberano redoblándola, re-presentación de una presencia que se quiere plena, sin la mácula de la multitud en la que el pueblo puede devenir. Para Agamben, la única vía que consigue operar la rotura del vínculo que nos ata a la exclusión inclusiva, que vierte los cuerpos hacia un estado de excepción permanente o hacia la amenaza de la *stasis,* cuyo *topos* reside en el juego de la interioridad poblada del físico del soberano-Leviatán y de la exterioridad despoblada de la ciudad, es extremar la despresencia sin concesiones a la presencia[7]. Extremar a Derrida, liberar a la multitud para liberar a los cuerpos de la cárcel de la soberanía. Cuerpos vivos, cuerpos cuya significación política ha sido cuidadosamente producida y custodiada por los guardias y los médicos. *Bíos* subjetivado, del que ha sido excluida la pura vida de la *zoé. Archizoé, archivida,* esta es la fuga que encuentra Agamben cuando expone los resortes de su *comunità che viene.*

Ampliando el foco de la teorización agambeniana, tal *comunidad que viene* no sería otra cosa que el resultado de mantener la comunidad en un constituyente que no pase a constituirse, que se desprenda de la identidad y, así, de la cualificación del *bíos* y de la relación de bando soberano, de tal manera que se nos muestre al *cualquiera* que hay más allá del *Homo Sacer* de las sociedades modernas. Por tanto, el comunitarismo ontológico del italiano, reivindica una comunidad que impugna las exigencias de la estatalidad (como biopoder de los soberanos estados-nación) y del sujeto (como vida cualificada sujeta a aquel biopoder), una comunidad no convertible a la actualización, a la representación. El hombre cuya vida no puede ser politizada, el hombre más allá del *Homo sacer*, es aquel que, con Heidegger, es sólo su posibilidad ontológica, potencia inmaculada, irrealizada. Pura apertura, ser inagotable, irreductible a ninguna determinación cuya felicidad radica en ser tal cual es. Un ser, pues, desligado del mundo de los entes, no ontificado: "La política es lo que corresponde a la inocupación esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas (…) el hombre es (…) un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación"(Agamben 2001, p. 117). Un ser, al cabo, cuya absoluta despresencia lo sitúa en trascendencia radical respecto del soberano. Ella ya no es condición de posibilidad de la presencia, sino la infranqueable barrera que resguarda a la vida de la excepción y la guerra, de la hostilidad. En lo que sigue vamos a ocuparnos de esta cuestión.

[7] En este contexto, se entiende la crítica esgrimida por el profesor Alfonso Galindo Hervás a lo que él denomina pensadores impolíticos, entre los que se incluyen no sólo Agamben, también Jean-Luc Nancy o Roberto Esposito: "El pensamiento impolítico renuncia a contribuir a la implementación de alternativas políticas reconocibles y cuestiona de manera general todo proceso de institucionalización de mediaciones, prefiriendo a cambio instalarse en la sola desconstrucción, o cuanto menos acercándose a ello merced a la sugerencia de alternativas contrafácticas e irrepresentables" (Galindo Hervás 2015, p. 12).

3. Una democracia por venir, un phileîn sin pólemos

Derrida prorrumpe en un anhelo difícil de articular. Una amistad allende lo político o una política cuyo sustrato sea una *filía* sin enemistad. Apuesta por un esperanzador afuera del *logocentrismo polemológico* que ponga la vida en el centro sin recurrir a ningún modo de negación sobre ella. *Archiamistad* para una *archivida*, para una vida excarcelada del yugo de la hostilidad:

> Hipótesis, pues: ¿y si otra amancia (de amistad o de amor) sólo se ligase a la afirmación de la vida, a la repetición de esta afirmación sin fin, buscando su vía (amando su vía, y esto sería el phileîn mismo) en el paso más allá de lo político, o de esta forma de lo político como horizonte de finitud, como este dar muerte y esta apuesta por la muerte? ¿El phileîn más allá de lo político u otra política para amar, otra política de amar? (Derrida 1998, p. 144).

Su democracia *por venir* es un canto al *no-darse* pleno del *phileîn* en tanto que resto que desbarata las pretensiones de totalización de las ideologías y los sistemas políticos. *Filía* despresente cuyo reenvío *ad infinitum* es apertura ilimitada para la que no existe ni progreso ni teleología y, por tanto, tampoco esperanza en alguna supuesta culminación que la sature efectivamente de perfectibilidad. *Filía*, por tanto, que afirma la diferencia para una democracia que, del mismo modo, "no está jamás presentable" (Ibidem, p. 338) y que, en este sentido, fuerza a pensar lo político desde una mirada otra, esto es, "sin saber lo que quiere decir "enemigo" ( ) sin la identificación mediante la que se lo identifica, a él, y se identifica uno, a sí" (Ibidem, p. 129). La deconstrucción, deudora de la *Destruktion* heideggeriana, llega hasta la cuestión política con el andamiaje de una metafísica de la diferencia que socava lo óntico identitario para fondear en el abisal de lo ontológico diferencial que se nos sustrae.

En Agamben late la misma consigna aunque llevada a su remate. Que la vida deje de ser culpabilizada, necesitada de encauzamiento hacia un *bíos* decidido por el soberano en tanto digno de ser vivido, o bien definitivamente descarriada en un *bíos* degradado, significa que hay que rehacer toda la metafísica para mostrar que no hay perfectibilidad a la que tender y que sólo instalados en una radical *despresencia*, en una absoluta retirada de la venida a presencia del sentido, estaremos en condiciones de redimir a la *zoé*. Tras el análisis biopolítico agambeniano se refugia, por tanto, una ontología del sentido para la cual la comunidad es fenómeno aprehensible, "ser-como" o "en cuanto" que ha de ser desfondado y mantenido en la irrepresentabilidad y la impropiedad. La comunidad que viene es comunidad de *archivida* que extiende la inaprensibilidad de la *zoé* para todos *bíos,* redimiéndola en su pureza

sencilla e inapropiable. Por tanto, si Derrida se armaba con la deconstrucción para dar cuenta de una esperanza en un *por venir* de quebrantamientos y desobediencias de los ideales, de los sentidos plenos, encontrando el *quid* en la inadecuación entre un concepto y su efectuación en lo singular concreto, Agamben por su parte, a través de la genealogía y la arqueología desmontará el dispositivo de la soberanía, dispositivo de dispositivos, semilla de la que germinan todas las formas específicas de dominación y exclusión sobre la vida. Profanación que detiene la finalidad depuradora de la soberanía respecto de la vida situándola en una continua venida inabordable que exhibe, así, su inobjetibable inagotabilidad. En ambos casos, como decimos, subyace una pasión por el *phílein* que amarra la vida sólo a sí misma, a su plena afirmación.

Decimos profanación no por casualidad. En la pequeña obra que manejamos como central para nuestro estudio, se incluye la conferencia "Nota sobre el juego, la guerra y el enemigo", tal vez uno de los momentos más extraños e indescifrables del texto agambeniano a tenor del principal objetivo del italiano que consiste, como se ha dicho, en su apuesta por una comunidad en la que la vida quede absolutamente desligada de la relación de bando soberana, definitivamente despresente, sustraída de la operación significante y, por tanto, de la decisión. Sin embargo, sus palabras aquí se iluminan mediante un concepto desarrollado en otra obra: *Profanaciones*.

En un análisis breve, observamos que nuestro autor se dirige, cómo no, a Schmitt. En este caso, se trata de poner de relieve que no hay necesidad en la conexión que el alemán estableció entre guerra y enemistad, y, en consecuencia, que la liquidación del otro no tiene porqué constituir una exigencia. Nexo indesligable para el jurista que Agamben resume del modo siguiente: "El concepto de "enemigo" no es en modo alguno primario: sólo es primaria la relación de presuposición recíproca entre los dos términos. Guerra y enemistad permanecen tan estrechamente entrelazados, que de ninguna manera es posible separarlos. La doctrina schmittiana de la política es, en realidad y en la misma medida, una doctrina de la guerra"(Agamben 2017, p. 95). No hay enemigo sin guerra, no hay guerra sin enemigo. La posibilidad real (*reale Möglichkeit*), el necesario horizonte del acaecimiento, aun eventual, del conflicto armado, constituye la manifestación por antonomasia del *hostis*, la venida a presencia del enemigo sin la cual lo político se retira del mundo. Y ambas, guerra y enemigo están mutuamente co-implicadas. De este modo, la guerra presupone al enemigo y el enemigo presupone la guerra en la posibilidad real de la muerte física, de la lucha armada. Inmanencia de uno a otro en el *telos* que conduce a la contienda mortal, fenómeno de desvelamiento último de la esencia de lo político. Derrida tampoco fue sordo a tal reciprocidad letal: "En esa posibilidad como posibilidad real y presente (…) (se) pone al desnudo el corazón de las cosas desvistiendo al otro,

poniendo al desnudo la posibilidad de lo que Schmitt llamaba (…) 'dar muerte física'" (Derrida 1998, p. 151). Fuera de la presuposición bilateral guerra-enemigo, lo político se evade y entramos en otros ámbitos de lo real de los que es autónomo, tal vez en lo económico, lo ético o lo estético. Purificación fenomenológica a base de *epojé*, como declara el franco-argelino, que descontamina lo político de cualquier otra esfera y deja al enemigo y a la guerra sin razones, apoyado únicamente en la infundada decisión soberana. Infundada por carecer de fundamentos que provengan de esas otras dimensiones humanas, pero también por adolecer de asiento en el ordenamiento jurídico. Excepción, la guerra es excepcional y, sin embargo, es a la vez "la regla de lo que sucede, la ley del acontecimiento, la posibilidad real de su posibilidad real (…) prueba decisiva (…) cuanto más excepcional, rara, improbable sea, más decisivamente pesa (…) La posibilidad real de dar muerte tiende al infinito" (Ibidem, p. 150). Tal es la relación entre guerra y enemistad que la reducción de los conflictos no implica para Schmitt un aminoramiento en paralelo de su intensidad y, por tanto, tampoco de la fuerza con la que se identifica al *hostis*. Al contrario, cuando el jurista analiza su presente y observa la disminución de las guerras en el mundo, lo cual se lo adjudica falazmente el liberalismo como mérito, lo que concluye es el incremento de su atrocidad. El enemigo, en el acrecentamiento de la crueldad liberal que mezcla lo político con lo ético y lo económico, queda precipitado, como ya dijimos, no sólo *hors la loi,* sino sobre todo *hors l'humanité*. En nombre de su ética universalista y pacifista así como de su economicismo que merma los poderes estatales, el enemigo es ahora calificado de inhumano y tratado como tal. La despolitización liberal encubre entonces una hiperpolitización que, no obstante, desordena y confunde nociones. Enemigo y guerra se co-pertenecen sólo dentro de la esfera de lo político.

Para acabar con esta simultánea correspondencia, Agamben se remitirá a los estudios de Huizinga acerca de lo que este autor denominó guerras agonales de la Grecia antigua, noción confirmada luego por Jean-Pierre Vernant. Con ello, el italiano nos descubre un modo de guerra sin enemistad, un tipo de conflicto bélico-político que no estaba dispuesto al desvelamiento del enemigo, sino a la generación de asociaciones y acuerdos que se asentaban en una noción compleja del otro. Vale decir, sin lógica oposicional, la alteridad con la que se combate no era considerada desde la condición hostil, sino que desde el inicio se la estimaba en calidad de *xenos.* Se combate al extraño, pero al mismo tiempo se le acoge. Él es el forastero al que se da cobijo y se invita, como si la reconciliación fuera allí una premisa para contender, antes bien, como si la lucha se diera entre amigos. "La función social de las guerras agonales es aquí evidente: se trata de crear relaciones de alianza y de *philia* entre grupos que no se consideran enemigos, sino más bien *xenoi* en el doble significado

del término: extranjeros y huéspedes" (Agamben 2017, p. 114). Por tanto, lo decisivo de estas guerras agonales consiste en que la noción de enemigo es ajeno a ellas. ¿Schmitt las habría pasado por alto deliberadamente en el desarrollo de su concepto de lo político? Para Agamben, la explicación se encuentra en el juicio que el jurista vierte en torno a la cuestión lúdica. En efecto, las guerras agonales son guerras ritualizadas que toman la forma del juego y que entran, por tanto, dentro de la categoría del divertimento. Guerras que eran auténticas celebraciones donde sólo unos pocos elegidos se batían en la lucha. Muchas veces eran jóvenes que se iniciaban de este modo en la edad adulta, pero, en cualquier caso, siempre contenían una finalidad de convivencia asociativa con respecto al otro pueblo. En este sentido, eran similares a los Grandes Juegos panhelénicos que, si bien eran pacíficos, guardaban el mismo propósito. Schmitt no puede permitirse pensar la guerrra desde una concepción del recreo o la diversión que implique la disolución del par amigo/enemigo porque de este modo "lo que desaparece es precisamente el criterio que permite discernir entre la 'seriedad' de lo político y el impolítico 'divertimento'"(Ibidem, p. 111). Pero, más allá de esta conclusión, la insistencia de Agamben en la cuestión del juego viene de otro lugar. Jugar es profanar, eliminar la finalidad de un determinado dispositivo para abrirlo a la bastedad de los medios puros, de los medios sin fin. Así, jugar es, en este caso, romper concatenación teleológica schmittiana que conduce a la aniquilación del otro en tanto que forma de existencia, de vida, que se me opone. Los estudios de Vernant y Huizinga no están, de nuevo, escogidos de forma casual. Lo importante allí no es tanto lo que sucedía en Grecia sino el concepto mismo de juego: "las potencias de la economía, del derecho y de la política desactivadas en el juego se convierten en la puerta de una nueva felicidad" (Agamben 2005, p. 101). La profanación "desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado" (Ibidem, p. 102). Por tanto, este medio sin fin nombra lo que viene pero nunca llega, la posibilidad radicalmente abierta que no arriba a puerto y se mantiene en la incesante potencialidad de lo que nunca se presenta. El juego es una *potencia potentiae* sin otra finalidad que el propio recreo, por eso mismo, supone una profanación de la esfera de lo sacro, del *sacer*. Hay que abrir, pues, la explicación de la introducción de la noción de juego en el texto que analizamos aun más, más lejos de lo que nos ha llevado la cuestión de la profanación, hasta la revisión que Agamben propone de la metafísica toda.

Reconstrucción de las categorías filosóficas fundamentales que han ocasionado el olvido de la *zoé*, análogo el olvido del ser que preconizó Heidegger, para la cual el italiano se remonta en primer lugar a Aristóteles cortocircuitando su hilemorfismo con el hallazgo de una *potencia de no* dirigida sólo hacia sí misma. *Potentia potentiae* en la que se escenifica la posibilidad de un constituyente que no llegue a

constituirse, que permanezca sin relación con el acto, sin realización. Con el mismo propósito, el italiano se detendrá en Heidegger para dar cuenta de un ser cuya esencia es pura posibilidad sin ontificar en posibles concretos. Potencia o posibilidad impolutas, acendradas respecto de las formas concretas que le imprime el poder soberano en cuanto gobierno sobre la vida. Desubjetivación para suspender la suspensión soberana, "suspensión de la suspensión" (Agamben 2006b, p. 167), exclusión rotunda que quiere eliminar terminantemente la exclusión inclusiva que ejerce la soberanía, el doble movimiento que oprime a la *zoé*. "Huyendo delante de nuestra misma impotencia, o buscando servirnos de ella como de un arma, construimos el maligno poder con el que oprimimos aquello que aquí muestra su debilidad; faltando a nuestra íntima posibilidad de no ser, abandonamos lo único que hace posible el amor" (Agamben 1993, p. 24). Amor en la *ignoscencia* y en la *ignorancia*, en la ausencia de culpa pero, también, en la ausencia de comprensión. La vida deja de ser sujeto y, por tanto, de poseer predicados. Impropiedad e irrepresentabilidad para una comunidad en la que la vida se afirma sin más determinación que ella misma. Así responde Agamben a su propia pregunta crucial: "¿en qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zoé*?, ¿cómo puede una forma de vida apresar ese *haplós* que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental?" (Agamben 2006a, p. 239). Se ha de dar, por tanto, con aquel núcleo de sin-sentido imprescindible que no se resuelva ni se pliegue a ninguna lógica que ulteriormente lo torne al sentido. Absoluto medio, absoluta despresencia.

Tal es la consecuencia de su empeño por liberar la vida de la *máquina antropológica*, teorización de consecuencias prácticas, biopolíticas, que desde antaño ha querido estipular cuál es la esencia de lo humano en contraposición a la vida animal. El sin-sentido se instala en el núcleo mismo de la comunidad de los *cualsea* y deshace la oposición que una y otra vez, en sucesivas rearticulaciones, ha querido definir al ser humano contraponiéndolo a su vida biológica. El sentido, el "ser como" o "en cuanto" (comprensible) del fenómeno de la vida, no llega allí a presencia, sino que, por el contrario, se escabulle definitivamente en una despresencia inviolable. Ontología del sentido que palpita bajo la biopolítica agambeniana para un pensamiento de la comunidad que, inscribiendo el exceso de la *ignorancia-ignoscencia* en su seno, habría seguido el camino derridiano para finalmente dar el paso de la indicernibilidad expresada en el umbral que crea el poder soberano a base de excepcionar el derecho, a la neutralización de la comprensión, de la *gnosis*. Esto es, de la indiscernibilidad a la que conduce el binarismo que impone jerarquías, seña de identidad del *logocentrismo* descubierta por la deconstrucción como "la vía de Ícaro" (Derrida 1985, p. 167), a la decidida apuesta por la interrupción de su proceder metafísico e histórico-político.

La preocupación agambeniana por el lenguaje revela a las claras esta vinculación con la ontología del sentido. El *cualsea,* ese singular-ejemplar, se expone y se expresa en el decir mismo, en el lenguaje como acontecimiento, esto es, no en tal o cual sentido concreto, no en tal o cual enunciado predicativo con el que se le puedan asociar atributos que le otorguen una identidad, sino, más profundamente, en el ser lingüístico mismo en cuanto tal. Él es "el ser-en el lenguaje de lo no-lingüístico" (Agamben 1993, p. 48). Es ahí donde la comunidad se ontologiza hasta prescindir del mundo de lo óntico, donde el *cualsea* queda abierto en su no determinación, en su existencia y su vida tal cual es, sea como sea. Por tanto, de un lado el *cualsea* es pura potencia sin remisión a acto alguno, posibilidad más allá de los posibles, y, de otro, lenguaje en estado puro sin vínculo con el contenido de lo dicho. Ambos elementos definen (sin definirla) la *cualseidad* y recorren a una comunidad que sólo puede ser una *comunidad que viene*, una comunidad que siempre está por venir, que nunca se cumple ni es colmada en ninguna actualización, en ningún posible realizado, ni en ningún predicado manifiesto. Antes bien, siempre será traicionada por ellos. Comunidad de sentido despresente, *por venir* a la derridiana para una vida sin cualificar, en plena trascendencia respecto del poder soberano. En definitiva, despresencia que no puede entrar dentro de los cálculos cualificantes y violentos del poder estatal, que señala y retiene al ser mismo de la revolución dando cobijo a ese momento constituyente emancipado tanto del ordenamiento jurídico como de su suspensión en el estado de excepción, esto es, del ulterior momento constituido.

5. Conclusiones

A lo largo de este estudio hemos querido mostrar la filiación derridiana de Giorgio Agamben, pero también el modo en que este autor decide ir más lejos a través de sus investigaciones biopolíticas respecto de los resultados de la deconstrucción. Por supuesto, no hemos pretendido agotar todas las aristas de la discusión entre el franco-argelino y el italiano. Tan sólo dar pie al debate sobre su posibilidad. Así, poniendo en segundo plano su diálogo con Carl Schmitt, hemos hecho emerger una relación que no se hace explícita en sus textos pero que resulta evidentemente fecunda. A modo de conclusión, podríamos decir que el epicentro conceptual de este nexo se encuentra en una ontología del sentido que trata de desfondar las nociones políticas más relevantes. De esta suerte, el italiano habría recobrado la *zoé* de su captura por parte del poder soberano mediante lo que hemos denominado *archivida,* esto es*,* una vida que persevera en su despresencia, en su hurto de la producción de sentido en torno a ella. Vida que es puro medio sin fin,

juego y profanación del *homo sacer* y, por tanto, del estado de excepción y la guerra civil mundial en la que, a su juicio, nos encontramos. Análoga en lo biopolítico a la *archiamistad* derridiana, esta *archivida*, sin embargo, no concede nada al trabajo de la significación. Porque, para Agamben no ha lugar para la mediación que ejerce la soberanía entre lo constituyente y lo constituido sin dar pábulo a la violencia mortífera desatada contra la vida inocente. Por su lado, Derrida no daría la espalda a la producción de dispositivos, los cuales, en todo caso, deben ser aminorados, deconstruidos, en su ambición totalizante.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (1993) *La comunidad que viene*, Valencia, VC: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (2001) *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, VC: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (2004) *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio (2005) *Profanaciones,* (F. Costa y E. Castro, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio (2006a) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.) Valencia, VC: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (2006b) *Lo abierto. El hombre y el animal,* Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio (2017) *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, (R. Molina Navalía, Trad.), Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Benjamin, Walter (2007) "Para una crítica de la violencia" en *Obras 2/1*, Madrid, MD: Abada.

Deleuze, Gilles (2002) *Diferencia y repetición,* (M. Silvia Dely y H. Beccacece, Trad.) Buenos Aires: Argentina: Amorrortu.

Derrida, Jacques (1971) *De la gramatología*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Derrida, Jacques (1985) *La voz y el fenómeno*, Valencia, VC: Pre-Textos.

Derrida, Jacques (1988a) "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía,* Madrid, MD: Cátedra.

Derrida, Jacques, (1988b) "La différance" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, MD: Cátedra.

Derrida, Jacques (1989) "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas" en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, CT: Anthropos.

Derrida, Jacques (1998) *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, MD: Trotta.

Derrida, Jacques (2008) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, MD: Tecnos.

Derrida, Jacques (2010) *Seminario. La bestia y el soberano, Vol. I (2001-2002),* Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Galindo Hervás, Alfonso (2015) *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, MD: Sequitur.

Nancy, Jean-Luc (2013) *Archivida del sintiente y del sentido*, Buenos Aires, Argentina: Quadrata.

Sáez Rueda, Luis (2001) *Movimientos filosóficos actuales*, MD: Trotta.

Schmitt, Carl (2009) "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", en *Teología política*, (F.J Conde, Trad.) Madrid, MD: Trotta.

Virno, Paolo ((2003) *Gramática de la multitud*, Madrid, MD: Traficantes de sueños.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.004
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 81-104

Agamben is right: COVID 19 and permanent state of exception

Agamben tiene razón: COVID 19 y estado de excepción permanente

Guillermo Andrés Duque Silva

Universidad Rey Juan Carlos
fielalatierra@hotmail.com

Cristina Del Prado Higuera

Universidad Rey Juan Carlos
cristina.delprado@urjc.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.005
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 105-124

Recibido: 18/12/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El COVID 19 además de haber enfrentado al mundo a una crisis sanitaria sin precedente, ha servido para que algunos filósofos entre ellos Giorgio Agamben hayan abordado esta crisis desde una perspectiva política y social, analizando el permanente estado de excepción en el que estamos viviendo. En este artículo intentamos mostrar la visión de cómo las situaciones extremas se convierten en paradigmas de lo cotidiano si no somos capaces de analizarlas de una manera correcta.

Palabras clave: *Estado de excepción, teología política, COVID-19, soberanía.*

Abstract

COVID 19, in addition to confronting the world with an unprecedented health crisis, has helped some philosophers including Giorgio Agamben address this crisis from a political and social perspective, analyzing the permanent state of emergency in which we are living. In this article, we try to show the vision of how extreme situations become paradigms of the everyday if we are not able to analyze them in the right way.

Keywords: *State of exception, political theology, COVID-19, sovereignty.*

Introducción

A inicios del año 2020 tuvo lugar un importante debate filosófico por cuenta de la crisis del COVID 19. Diversos pensadores contemporáneos como Slavoj Žižek, Roberto Esposito y Jean-Luc Nancy plantaron sus posiciones respecto a la situación crítica que se estaba gestando. En febrero de 2020, el filósofo italiano Giorgio Agamben irrumpió con una nota de prensa que despertó las más implacables críticas desde la comunidad filosófica. El título de la publicación: *La invención de una epidemia*[1] dejó ver la postura crítica que Agamben esgrimía contra las medidas que se han impuesto desde los Estados para enfrentar la emergencia sanitaria. En esa publicación, el reputado filósofo calificó las respuestas estatales a la crisis pandémica de "frenéticas, irracionales y completamente injustificadas"[2]. Agamben cuestionó porqué los medios de comunicación y las autoridades se esforzaban "por difundir un clima de pánico, provocando un verdadero estado de excepción, con graves limitaciones de los movimientos y una suspensión del funcionamiento normal de las condiciones de vida y de trabajo en regiones enteras"[3]. Desde la perspectiva de Agamben, esas medidas eran totalmente desproporcionadas frente a lo que, según él, era una gripe normal.

La oleada de críticas contra Agamben no se hizo esperar; las más importantes las reconstruiremos en el artículo. No vamos a discutir aquí la capacidad destructiva del virus, toda vez que la calificación del COVID 19 que hace Agamben como una simple gripe, se cae por sí sola[4]. Lo que nos interesa es la relación que establece Agamben entre la emergencia del COVID 19 y su conceptualización de un estado de excepción permanente.

Agamben se ha dedicado, por más de veinte años al estudio erudito del estado de excepción en la cultura occidental, lo que en su propuesta pertenecía a un plano teórico y abstracto de repente, adquiere corporeidad frente a él en la respuesta globalmente extendida al COVID 19. Por ello, más allá de la polémica posición de Agamben sobre la letalidad del virus, nos interesa la apreciación que el filósofo

[1] Agamben, G. "La invención de una epidemia", *Sopa de Wuhan*, Argentina, ASPO, 2020, pp. 17-20.
[2] Ibid., p. 17.
[3] Ibid., p. 18.
[4] El mismo Agamben, el 28 de marzo afirmaba que, por un lado, se había basado en las cifras que el Consejo Nacional de Investigación italiano de una etapa temprana de la epidemia y que, por otro lado, él no era virólogo, ni médico.

realiza acerca de una tendencia creciente a utilizar el estado de excepción como paradigma normal de gobierno, propensión en la cual el COVID 19 se posiciona como su más reciente capítulo[5].

En este artículo cumpliremos con tres propósitos, en tres secciones. Primero, abordaremos la propuesta teórica del estado de excepción de Giorgio Agamben en diálogo, por un lado, con las críticas recibidas de otros filósofos, y por otro lado en relación con las posibles aplicaciones que dicha teoría tendría en situaciones concretas generadas por la crisis del COVID 19. En segundo lugar, analizaremos el marco conceptual de la teología política y la teología económica en Giorgio Agamben, especialmente la desarrollada en *El Reino y la Gloria*, para ponerla en contexto frente a la crisis sanitaria y la pregunta por el origen y legitimidad de las leyes y medidas que afectan la vida social en el estado de excepción generado por el coronavirus. En la tercera y última sección, llamaremos la atención sobre el alcance del actual estado de excepción que, en el marco teórico agambeniano, no se superará con el final de la pandemia, del mismo modo en que no inició con ella.

El Estado de excepción agambeniano: la soberana decisión del respirador.

El italiano es considerado el principal heredero del método genealogista de la política de Michel Foucault. Agamben describe la edad contemporánea como una época que logra cristalizar el diagnóstico que Foucault dejó entrever alrededor del concepto de "biopolítica", en sus últimas obras. La noción de biopolítica ha sido empleada para describir la administración del poder en la vida humana como paradigma de gobierno en la cultura occidental. Según la concepción que Foucault tenía de los poderes humanos; éstos actúan en dos sentidos[6]: impulsan la vida o acaban con ella[7]. Desde la primera perspectiva, la del impulso de la vida, los seres humanos son estrictamente la materia prima por preservar para los agentes de poder, sin embargo, en la segunda, los agentes de poder se ven compelidos a ejercitar mecanismos que terminan con la vida de una parte de la población que administran. Las dos visiones son complementarias, pues finalmente, gracias a la muerte de unos sujetos, se intenta proteger la vida de otros. Giorgio Agamben, rescata ese concepto de la biopolítica para describir la sociedad contemporánea y da

[5] Ibid., p. 18.
[6] Foucault, M. "Il faut défendre la société", *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard-Seuil. 1997, p. 218.
[7] Duque Silva, G. A. "El Carl Schmitt de los tanato-políticos: la veta de filosofía schmittiana en el pensamiento de Giorgio Agamben". *Praxis filosófica*, (45), 2017, p. 109.

un paso más: enfoca su atención en una perspectiva pesimista de la biopolítica, se dedica a comprender los criterios de administración de la muerte que se ejercen en la historia de Occidente para identificar patrones biopolíticos en los gobiernos de las sociedades occidentales, así como las posibilidades, reducidas, de resistencia que pueden emerger en un mundo que se ido convirtiendo, según el filósofo italiano, en un "gigantesco campo de concentración" [8].

Desde la perspectiva de Agamben, las crueldades más reprobables que han tenido lugar en el ejercicio del poder en Occidente, en lugar de ser anomalías excepcionales, constituyen paradigmas inherentes al proceso de construcción social de la modernidad[9]. A su manera, Giorgio Agamben interpreta la sentencia de Ernst Nolte, quien afirmaba que, con Auschwitz, la historia se resistía a quedar en el pasado. En efecto, Auschwitz constituye el paradigma obsceno de lo moderno que Agamben convierte en el mito fundacional de una era biopolítica; un paradigma que se resiste a "quedar en el pasado" y que dota de sentido las formas contemporáneas de gobierno. El italiano sigue el débil, pero constante latido del *musselman*[10] de Auschwitz; y le persigue desde el presente hasta sus más remotos orígenes. El filósofo realiza, en un programa de investigación de una década y seis libros, una prodigiosa arqueología del poder para hallar entre sus significados, el núcleo esencial de lo moderno, una explicación a la pregunta: ¿cómo pudimos llegar a Auschwitz?: en esa genealogía halla los orígenes del concepto de *nuda vida.* [11]

La vida contemporánea, en la biopolítica explicada por Agamben, se ha tornado en una *nuda vida*. La vida así concebida se reduce a lo producido y lo gestionado por el derecho. A los individuos de un campo de concentración, se les despoja de todo derecho y condición político-jurídica, su vida es tratada, desde los agentes de poder, como materia sin forma humana, vida desnuda: son datos, cifras, unidades biológicas siempre sacrificables ante el valor prioritario del futuro y la conservación, paradójicamente, de otras vidas[12]. Ante el Gobierno que ejercen los agentes de poder, la *nuda vida*, según Agamben, da lugar a una pauperización de la vida humana. Entre los sujetos del campo de concentración, Agamben se centra en dos figuras, el *musselman,* por una parte, representa la figura más extrema en el campo de concentración; resignado a morir, está envuelto en la humillación, el miedo y el

[8] Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p.50.
[9] Agamben, G. *Profanaciones*, Barcelona, Editorial Anagrama.
[10] El término se usaba en los campos de concentración para referirse de forma despectiva a los prisioneros que caían de rodillas con la cabeza en el suelo por hambre y agotamiento, eran los "resignados a morir", quienes no representaban, para los agentes de poder, ningún valor biopolítico.
[11] Las obras en las que desarrolla el este concepto son *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo* y *Estado de Excepción*. *Homo Sacer II, 1.*
[12] Agamben, G. *Medios sin fin. Notas sobre la política*,Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 37-43.

horror. Por otra parte, se encuentra el *homo sacer,* quien vive atrapado en medio de una estrecha incongruencia, por un lado, lleva la carga de un delito, pero es jurídicamente insacrificable, es decir está prohibido someterle a muerte al mismo tiempo que tiene que vivir sabiendo que a los demás les está permitida la impunidad si le dan muerte[13]. Agamben avanza y relaciona la *nuda vida* y el *homo sacer* como metáforas de la vida moderna y al campo de concentración como su paradigma.

> "La nuda vida [como vida para la muerte] no es la simple vida natural, sino una vida políticamente desprotegida, permanentemente expuesta a la muerte o a las vejaciones ocasionadas, con impunidad total, por el poder soberano o por quienes lo componen como ciudadanos"[14].

Es inevitable comparar el concepto de *nuda vida* de Agamben con sus afirmaciones sobre la enfermedad y los estados de emergencia que ha generado el COVID 19. Particularmente, llaman la atención las diferencias intergeneracionales que se promueven en defensa del bienestar general. Todos, pero particularmente las generaciones más adultas han experimentado, de cierta manera, el estar encerrados en una vida políticamente desprotegida; permanentemente expuesta a la muerte. El anciano se ha convertido en un *musselman* del siglo XXI, un ser resignado a morir que es a la vez insacrificable, en la medida en que su muerte no es ordenada directamente, sino que se espera como un resultado natural del aislamiento que ofrecen, en España, por ejemplo; las residencias de mayores. Su muerte es considerada como un resultado natural e inevitable. El que la elección entre salvar a una persona joven o a un anciano proporcionando un respirador a quien "*tiene toda una vida por delante*", en ningún momento admita la opción de considerarse como un acto criminal, nos pone frente a frente con el biopoder; si el sentido de esa elección tiende a naturalizarse, es porque en esa normalización del horror radica la esencia de la administración del poder en la edad contemporánea, un poder que, literalmente, impulsa una vida y acaba con otra.

Este es el sentido de la descarnada crítica que realiza Agamben al trasfondo político de la emergencia sanitaria, el cual, no solo afecta a los ancianos como *musselman* del siglo XXI, sino que, en general, se dirige a todos los individuos de la civilización occidental; destinados a convertirse en *homo sacer* contemporáneos. Para Agamben el mensaje que sustenta la biopolítica del COVID 19 se basa en la

[13] Agamben, G. *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos,1998, p. 94.La cita directa de Agamben proviene del tratado *Sobre la significación de las palabras* de Festo: "el *homo sacer*, es aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio.

[14] Agamben, G. Citado por: Múnera, L., & Benavides, F. *Normalidad y excepcionalidad en la política (Schmitt, Agamben, Žižek y Virno)*, Colección Gerardo Molina, (Vol. 13), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, p. 13.

promoción del horror: la máquina gubernativa nos declara que: "nuestro prójimo ha sido abolido"[15], el enemigo es aquel que puede contagiarme, nuestros vecinos son una potencial amenaza a la que debemos temer. En resumen, lo que Agamben indica es que, creemos actuar en libertad aun con las restricciones que imponen los Estados en respuesta al COVID 19, cuando "en realidad vivimos en una sociedad que ha sacrificado la libertad por unos supuestos 'motivos de seguridad' y se ha condenado, por ello, a vivir en un estado permanente de miedo y de inseguridad"[16].

La soberanía que ejercen los poderes gubernativos en esta interpretación de Agamben no requiere mayor legitimidad que el mismo hecho de disponer de la vida de los súbditos, es decir, son decisiones justificadas en los agentes de gobierno "por el simple hecho de su soberanía"[17]. Es esto lo que fundamenta como legal y legítima la decisión soberana del respirador, que más allá de ser real, de haberse presentado o no, opera como síntoma de una soberanía que no necesita razones para ejercerse[18].

Para Agamben, la forma como esta soberanía se gesta guarda una estrecha relación con la dualidad entre normalidad y excepción que planteó Carl Schmitt, sin embargo, rompe el esquema dicotómico que caracterizó al jurista de Plettenberg. Agamben indica que soberano no es quien decide *en* y *sobre* el estado de excepción, sino que lo conforma quien es capaz de mantener las acciones excepcionales como un ámbito sujeto a su control y presentarlas como acciones normales. Así, a la vieja lógica: normalidad – excepción - *nueva* normalidad que ansiaríamos con el esquema de Schmitt; Agamben opone una noción de excepcionalidad permanente. Si Carl Schmitt llegó a afirmar que "el soberano está al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico"[19] por su capacidad de suspender la normalidad con la declaración del estado de excepción; para reinstituir un orden jurídico nuevo, Giorgio Agamben da un paso más y afirma que su soberano actúa bajo un imperativo autojustificativo, que indica: "la ley está fuera de sí misma y Yo, el soberano, que estoy por fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley"[20].

---

[15] Agamben, "Contagio", *Sopa de Wuhan*, Argentina, ASPO, 2020, pp. 31-33.

[16] Agamben, G. "Aclaraciones". *La fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina, ASPO, 2020, p. 255.

[17] Múnera, L., & Benavides, F. op. cit., p. 15.

[18] Agamben ha demostrado en su genealogía del gobierno que este tipo de decisiones han estado presentes en todo el proceso de constitución de la modernidad. Son decisiones auto justificadas presentes en la creación de las instituciones disciplinarias y sanitarias, están también en la bases de la administración de los sistemas pensionales y, recientemente, en la lucha contra los enemigos gaseosos e indeterminados de Occidente que se encierran en la palabra: terrorismo. La diferencia de la emergencia del COVID 19 consiste en que nos ha permitido experimentar este tipo de decisiones de primera mano, ya que cualquiera puede ocupar el lugar proscrito del *homo sacer*, es decir, del ser enfermo.

[19] Schmitt, C. *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 13-20.

[20] Agamben, G. *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 27.

Mientras que en el planteamiento schmittiano, la excepcionalidad y la soberanía son atributos propios de la lucha política[21]; en Agamben el lugar del poder y su ejercicio; son trascendentes a los grupos y actores políticos en cuanto tal, en la medida en que se expresan desde una excepcionalidad permanente que, no obstante, fundamenta la aplicación de la ley. Entonces, mientras que el soberano para Schmitt puede ser un partido político, un monarca, un líder populista o, inclusive, en su última etapa, un grupo guerrillero que toma la decisión *en* y *sobre* el estado de excepción, para Agamben ese papel no lo desempeña un gobierno, sino el acto mismo de gobernar[22]. Es decir, no es resultado de un decisor específico, sino del ordenamiento social y legal que se ha construido en Occidente[23], una forma de excepcionalidad que se expresa de forma permanente, sin descansos o pretensiones de *nuevas normalidades*. Para Agamben, la soberanía y el derecho que de ella emana, no surgen de las pausas de excepcionalidad que plantea Schmitt, pues en el Occidente contemporáneo, ya no hay nada más normal que vivir en un permanente estado de excepción. En otras palabras, el estado de excepción en el pensamiento de Giorgio Agamben no se caracteriza por su anormalidad y contingencia, no se explica en función de la "normalidad por venir", sino por su permanencia, por ello es, en la mayor de las ocasiones, una excepcionalidad imperceptible[24].

Aunque el planteamiento de un estado de excepción permanente ubica a la crisis del COVID 19, en un panorama amplio, las críticas recibidas por otro investigador de la biopolítica, Roberto Esposito, reflejan que aún es pronto para ver más allá de la "cifras de muertos", como insta Agamben. Todavía no es momento de analizar el efecto cualitativo que dejará a largo plazo la decisión de poner a la humanidad y sus libertades en cuarentena. Concretamente, Esposito indica a Agamben que la comparación entre pasar unos días de aislamiento en una cómoda casa de clase media italiana y el horror de un campo de concentración es inverosímil e irresponsable[25]. Tiene razón Esposito, sin embargo, deberíamos agregar a su réplica que tampoco es igual la forma como se asumen las restricciones del COVID 19 en regiones del mundo en las que, por ejemplo, lavarse las manos con agua y jabón ha sido, durante siglos, un lujo. Entonces, lo que parece perder de vista Esposito, es que lo excepcional no lo dictan las circunstancias en que se asume, por ejemplo, un aislamiento, sino que deviene de la forma en que internalizamos como

[21] Duque Silva, G. A., & Del Prado, C. "A 100 años de la Constitución de Weimar ¿qué nos queda?: La herencia polémica de Carl Schmitt". *Bajo Palabra. Revista de Filosofía. II Época*, Madrid, UAM, 2020, p. 286.
[22] Agamben, G. *Estado de excepción. Homo Sacer II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, p. 75.
[23] Ibid., p. 34.
[24] Ibid., pp. 75-100.
[25] Esposito, R. "Curati a oltranza". *Antinomie*, 2020.Disponible en: https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/

normal lo que no debe ser, bajo ningún punto de vista, aceptado[26]. Luego, hemos internalizado como algo "normal", por ejemplo, el que vastas regiones del mundo vivan sometidas a la cuarentena que impone el hambre y la miseria. Agamben nos recuerda que la verdadera plaga no es otra que la mansedumbre con que se acepta convivir con situaciones excepcionales y reprobables[27]. Finalmente, en eso consiste el ejercicio de la soberanía en la era biopolítica, en un estado de excepción que no nació con el COVID-19[28].

Teología política y COVID 19: el pueblo reina, pero no gobierna.

Muchas de las críticas que recibió Agamben lo ubicaron en las posiciones conspi-paranóicas que adjudican a los Estados y a las élites capitalistas la responsabilidad de propagar el terror en las ciudadanías cuando, de hecho, ha sido el capitalismo y sus élites de gobierno los principales afectados con la crisis. La crítica de Žižek a Agamben, por ejemplo, puso en cuestión el beneficio que puede traer el estado de emergencia a los gobiernos y a las élites capitalistas pues, al final de cuentas, la emergencia ha acentuado, por un lado, una desconfianza generalizada en el papel del Estado y, por otra parte, una crisis económica sin precedentes. Žižek le pregunta a Agamben: ¿qué elite estaría interesada en promover semejante movimiento en contra de sus propios intereses?[29]. La respuesta a favor de Agamben frente a esta interrogante, la podríamos encontrar en la crítica que, a su vez, Paolo Flores d'Arcais, en su revista *MicroMega*, realizó al propio Agamben. Para Flores d'Arcais el COVID 19, no ha afianzado el poder del Estado ni del capital, en eso coincide con Žižek, sino que se ha caracterizado por la aparición de una nueva "conspiración de batas blancas": médicos y científicos que figuran hoy como depositarios de la "última palabra" en el gobierno sobre la vida; por encima, según Flores d'Arcais, de los intereses de los gobiernos y el capital[30].

Si ponemos el foco en la forma como se toman las decisiones en el estado de excepción del COVID-19, y en el marco teórico agambeniano, veremos que los gobiernos se apoyan en el argumento médico-científico para justificar sus decisiones

[26] Agamben, G. *¿En qué punto estamos? La epidemia como política* (T. D'Meza & R. Molina-Zavalía, Trads.). Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2020, pp. 31-37.

[27] Agamben, G. "Reflexiones sobre la peste" *Sopa de Wuhan*, Argentina, ASPO, 2020, pp. 135-137.

[28] Un indicador del poder de internalización del estado de excepción puede ser la manera como hemos normalizado el uso de la mascarilla, en muchos casos ha pasado de ser de incómoda a imperceptible; el rostro desnudo del otro, casi escandaloso, ha pasado ser lo extraño.

[29] Žižek, S. *Pandemia. La COVID-19 estremece al mundo,* Barcelona, Anagrama, 2020, p. 79.

[30] Flores D'Arcais, P. "Filosofia e virus: Le farneticazioni di Giorgio Agamben", *MicroMega*, 2020, Disponible en: http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/

con dos beneficios; por un lado, eluden la necesidad de someter sus planteamientos a la exigente deliberación de los sistemas democráticos y, por otro lado, les exime de responsabilidades de origen; como simples operadores de una decisión científica que, al fin de cuentas, les es ajena. Entonces, aquella última decisión de las "batas blancas" a la que se refiere Flores d'Arcais, no se toma por encima de los gobiernos, sino que es utilizada por estos últimos como un argumento de autoridad que opera de forma teológica. Es decir, si consideramos el trasfondo teológico en que surgen las decisiones científicas que, posteriormente, sustentan las acciones de gobierno, vemos una correlación entre las autoridades terrenales de gobierno y la "soberanía científica", que auto justifica las decisiones coercitivas bajo el halo irrefutable que ofrece la medicina. En el largo plazo, contrario a lo que dice Žižek, esas medidas que en principio parecen afectar al capital y a los Estados les fortalecerán notablemente, pues habrán vuelto normal lo excepcional, de forma acelerada y con un alto coste democrático que será difícil de recuperar. Al final, con el argumento irrefutable y autoimpuesto de la "razón medica", los gobiernos que han sustentado la suspensión temporal del orden jurídico habrán podido justificar un control nunca visto sobre el individuo y la sociedad; para protegerlos de un peligro igualmente inédito. En resumen, a fuerza de la dualidad medicina-política se forja, en la crisis del COVID 19, una versión contemporánea de la dualidad teología-política que estudió Agamben, para explicar que quién realmente gobierna es aquel poder capaz de convertir el estado de excepción en regla, y el mundo; en un gigantesco "campo de concentración". Vista así, la relación entre teología y política que se puede establecer en las decisiones para contener el COVID 19, viniendo de Agamben, no corresponde, de ningún modo, con una apreciación conspi-paranóica.

En la propuesta académica de Agamben, el mundo configurado como un campo de concentración es anterior al COVID 19; de hecho, es tan antigua como la formación misma de las sociedades occidentales. ¿Cómo explica Agamben que llegáramos hasta este punto? Agamben considera que la historia de Occidente es la historia de la creación de una "máquina gubernativa" biopolítica bipolar, que opera de forma teológica sobre las vidas humanas, a pesar de haber eliminado la necesidad de sustentar sus acciones en alguna esencia o sustancia política básica, es decir: una maquinaria de gobierno que no necesita remitirse a un cimiento divino y, sin embargo, se presenta, siempre, como una institución sagrada.

El gobierno biopolítico se reviste con la majestuosidad de lo celestial sin tener, propiamente, una sustancia divina de la cual emana su autoridad. En el *Reino y la Gloria* Agamben realiza un ejercicio genealógico del gobierno moderno, en el que explica el surgimiento de dicha máquina gubernativa, trasladándose a los orígenes teológicos judeocristianos. Ese desarrollo genealógico es altamente pertinente para

entender la crítica realizada por Agamben al estado de excepción global que ha desatado el COVID 19.

La investigación de Agamben permite comprender que la cultura moderna occidental ha construido un tipo de gobierno que puede prescindir de la necesidad de remitir sus decisiones a un poder fundamental, esencial y superior y, aun así, operar bajo principios teológicos. Lo moderno entendido así, no supone, ni tanto menos surge, de la ruptura entre sustancia y forma, ni de la separación entre *auctoritas* y *potestas;* sino del descubrimiento de un poder divino ausente, inmóvil, cuya sacralidad depende, no de sí mismo, sino de la glorificación de quienes, sin ser Dios, han asumido la gestión de su praxis en la tierra. En el gobierno moderno, el nivel providencial y el científico, el del poder y el de la autoridad componen dos polos que cooperan entre sí: mantienen el lugar de lo sagrado como un trono vacío, es decir sin una sustancia específica y, al mismo tiempo, conservan la sacralidad en los ritos de la gestión que, "en nombre de lo sagrado", realizan los ángeles, ministros, pastores, los santos para cada plegaria y, en general; todos los responsables burocráticos de la praxis divina.

Para llegar a esa conclusión Agamben afronta la tarea de realizar una genealogía del gobierno, similar a la que realiza Foucault y, ciertamente, le supera. Mientras que el filósofo francés encuentra en la labor pastoral del cristianismo en sus primeros dos siglos, el momento auténticamente moderno que funda el nacimiento del poder político en la contaminación teológica del mundo del gobierno humano[31], Agamben analiza, en variados tratados teológicos, cómo lo político está, además, presente en los orígenes de los discursos dogmáticos religiosos judíos y cristianos. Agamben explica, por ejemplo, que el término *oikonomía,* que caracteriza la primera gestión privada de los *pater* de familia, no solo tiene las implicaciones políticas que conocemos hoy en los Estados, sino que tuvo y tiene profundas implicaciones teológicas a las que Foucault no dedicó suficiente atención. Así la administración doméstica a la que remite la *oikonomía* moderna hace parte tanto de lo teológico como de lo político[32]. Por ejemplo, la Santísima Trinidad expresa una forma de gestión política del mundo, la economía se aplica en ella como una articulación interna que favorece su praxis, es gracias a ella que las tres personas que le componen son unidad y a la vez pluralidad de acciones; aquí la economía no solo actúa

[31] Recordemos que para Foucault dicho momento se caracteriza por transformar el poder en un atributo de gestión propiamente humano, es decir, desligado de la soberanía trascendental; el poder político moderno, es decir la capacidad de proveer seguridad, administración y gestión al Estado, nacería, en la perspectiva de Foucault, de ese poder pastoral, en esencia privado y orientado a la técnica económica que los sacerdotes y primeros líderes cristianos realizaban sobre su rebaño y sobre cada una sus "ovejas".

[32] Agamben, G. *El reino y la gloria.* Traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2008, p. 76.

de forma equivalente, como una metáfora, de la moderna separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial – como indicó Foucault – sino que constituyen su origen histórico, pues tuvo lugar primero en la teología y después en la política[33]. En síntesis, a través de un análisis a tratados teológicos, que son en sí mismos un hallazgo invaluable, Agamben supera, por un lado, el nexo causal entre teología y política y, por otro lado, cuestiona la sobrevalorada secularización de los conceptos teológicos presentes, por ejemplo, en Carl Schmitt. Para Agamben toda teología está en la base de la política, de la misma manera en que la política lo estuvo en la base de la teología judeocristiana. El asunto problemático ha sido que el aparato burocrático de "administradores domésticos", aquellos que hoy dictan las órdenes de restricción de movimiento, por ejemplo, ha evolucionado hasta llegar a las actuales formas de *dominio absoluto* sobre la vida social, sin que el fundamento de esas medidas provenga de un *poder* igualmente *absoluto*.

Aunque Agamben se remita a antiguos textos teológicos, no tiene otra cosa en mente más que la actual decadencia política, la tendencia al autoritarismo y la crisis de las democracias liberales. Considera que la actualidad se caracteriza por el triunfo totalizador del gobierno económico de la vida en todas sus dimensiones. Con su genealogía Agamben demuestra que la cosificación de la vida como un bien administrable no ha sido, siempre, el paradigma imperante. Por el contrario, Agamben explica que el nacimiento de la perspectiva moderna frente al poder se ubica, precisamente, en la separación entre dos paradigmas y en la posterior toma de autonomía de uno sobre el otro: una *teología política* y una *teología económica*. En la primera, la voluntad de Dios es el origen del poder soberano; es en ella donde reside el plan divino de salvación en la cultura judeocristiana. En la segunda, tanto la vida de Dios como la humana son materia gestionable, son objetos de una economía de la vida administrada por expertos y autoridades autorizadas para resolver las vicisitudes humanas[34]. la teología política, funda en Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica sustituye dicha trascendencia por la idea de una *oikonomia* concebida como orden inmanente[35]. La crisis política contemporánea, aquella que ha conducido a crear este gigantesco campo de concentración, exacerbado por el COVID 19, se basaría en que la teología política ha perdido casi todo terreno frente a la teología económica, un ámbito del poder que adquiere independencia y que no necesita justificarse en la voluntad de Dios, es decir, en un poder

[33] El dispositivo estratégico fundamental que imprime a la *oikonomia* un nuevo sentido, presente en la política moderna, es la inversión del sintagma paulino "economía del misterio" en "misterio de la economía" Ver: Agamben, G. *El reino y la gloria*, op. cit., p. 76.

[34] Agamben, G. *El reino y la gloria,* op. cit., p. 17, 58.

[35] Galindo Hervás, A. "La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben", *Revista de Estudios Sociales,* (35),66-77, Colombia, Universidad de Los Andes, 2010, p. 68.

auténtico y trascendente, para gobernar. En esa fractura entre Dios y su praxis es que Agamben identifica el surgimiento de la "máquina gubernativa de Occidente", una máquina bipolar que separa la omnipotencia de Dios, del gobierno racional del mundo, es decir, el poder absoluto, de su ejercicio mundano.

Para explicar mejor esto, Agamben analiza el lema de las monarquías constitucionales con el que se diferencia Reino y Gobierno, así describe de forma gráfica su hallazgo sobre la fractura de Dios: del mismo modo en que "el rey reina, pero no gobierna", Dios reina, pero no gobierna en las sociedades modernas de tradición judeocristiana. La teología económica cobra mayor independencia a medida que se abroga el terreno del gobierno sustentando su exclusividad sobre todo "aquello que Dios no puede hacer", ese terreno entre los desafíos del día a día humano y el misterio de la verdad divina, "se convierte en el paradigma de la distinción entre el poder y su ejercicio, entre Reino y Gobierno"[36].

Esta escisión nos presenta a un Dios impotente ante su creación, pues "no puede actuar más que a través del orden natural que él mismo ha establecido"[37], es decir, puede hacerlo todo, pero no puede hacer nada que no sea una respuesta automática a su propia sabiduría y a la lógica del reinado que él ha establecido. Un Dios impotente frente a las demandas cotidianas de su creatura, pues su lógica no pertenece al mundo de lo contingente, sino de lo trascendente. Por su parte, en el mundo humano, cambiante e imprevisible todo es gestionable desde el entendimiento entre humanos, por eso en él cabe, realmente, la posibilidad del gobierno. A través de un recorrido entre textos del cristianismo primitivo y medievales, Agamben argumenta que el gobierno moderno se hace presente para administrar el espacio intermedio entre los acontecimientos particulares e imprevisibles de los hombres y la providencia general o poder absoluto de Dios. Las decisiones de los hombres que gobiernan ese terreno tenderán a aplicar la providencia general a las situaciones particulares que viven, haciendo un cálculo, al final de cuentas una interpretación, de los efectos que tendrían sus decisiones respecto al desconocido plan de salvación. En palabras de Agamben, los primeros gobernantes de la *oikonomía* moderna "asumirían una idea de orden fundada en el juego contingente de los efectos inmanentes"[38].

Esta distinción entre el reino divino, inaccesible e incomprensible y el gobierno humano puede encontrar una aplicación en el caso de la crisis del coronavirus. La verdad sobre el origen y la solución última a la pandemia parece escapar de nuestro marco de pensamiento. Más allá de la esperanza de una vacuna, el conocimiento total sobre el fenómeno COVID 19 parece resguardarse en un lugar que nos es

[36] Agamben, G. *El reino y la gloria,* op. cit., p. 119.
[37] Rodríguez, R. "Teología y política". *Revista de libros*, nº 156, 2009, p.3.
[38] Agamben, G. *El reino y la gloria,* op. cit., p. 138.

ajeno y ante el cual sólo nos han quedado las interpretaciones e improvisaciones de la gestión humana. Por eso, aquella crítica que Jean-Luc Nancy realiza a Agamben, en la que le replica que la experiencia que estamos viviendo es una "excepción viral y no una excepción político-jurídica"[39] refleja la dualidad entre la gestión terrenal y el misterioso núcleo de poder que Agamben describe en el *Reino y la Gloria*. En la distinción realizada por Nancy para cuestionar a Agamben, se instala una aplicación actual de la diferencia entre reino y gobierno, pues refleja nuestra incapacidad natural para acceder al origen del problema, de tal manera que nos procuramos, sobre lo desconocido, estratagemas y eufemismos como el de la "excepción viral", tras los cuales escondemos nuestra propia impotencia ante un problema que nos rebasa en entendimiento y control. Ciertamente, no es muy claro a qué se refiere Nancy con una "excepción viral" y en qué se diferencia de una excepción político-jurídica. Lo que sí es claro es que, dado que no somos, como humanidad, capaces de acceder a un poder trascendente para afrontar el problema del COVID-19 desde su conocimiento pleno, la respuesta que se ha generado a la crisis a través de cuarentenas, imposiciones de autoridad y restricciones a las libertades, son las mismas medidas del mundo terrenal e imperfecto del gobierno que hemos construido y empleado siempre. A esa misma gestión económica de la vida pertenecen, de hecho, categorías como la de Nancy, relativa a una supuesta "excepción viral", pues con ellas se intenta proveer de una misteriosa legitimidad a las viejas y útiles mordazas político-jurídicas de Occidente. En síntesis, el estado de excepción en el que vivimos se ha basado en una gestión orientada a cálculos e interpretaciones sobre un poder trascendente que nos es inaccesible, luego, los juegos contingentes de efectos inmanentes que creamos alrededor de las emergencias como el COVID 19, y no sólo en ella,[40] merecen, como creación humana, ser sometidos a un cuestionamiento constante.

¿Mercaderes de la muerte?: La respuesta glorificadora de Žižek

La genealogía agambeniana toma un giro inesperado y provocador cuando, en la segunda parte del *El Reino y la Gloria,* el filósofo italiano se pregunta por el círculo burocrático más cercano al poder de Dios; los ángeles. Se pregunta: ¿qué sucede

[39] Nancy, J.-L. "Excepción viral" *Sopa de Wuhan,* Argentina, ASPO*,* 2020*,* p. 30.

[40] En la historia de Occidente, la misma lógica se ha empleado para construir respuestas legítimas, dotadas de misterio, por ejemplo, frente a la amenaza del terrorismo; la misma estratagema del "aura sagrada" ha rodeado la justificación de las "guerras prodemocráticas" y la "guerra justa". Todas estas experiencias, no obstante, pueden reducirse al uso de una gestión política de la muerte de unos individuos, para beneficio de otros: sobre esa "continuidad entre casos", Agamben encumbra su concepto de biopolítica y de estado de excepción permanente.

con ellos y su especialización funcional cuando el día del juicio final llega? La pregunta la realiza a la tradición teológica, pero la respuesta la halla en la ontología heideggeriana: según Agamben los ángeles que, en principio, no cumplirían más funciones que satisfacer las demandas de la humanidad, se quedarían limitados a realizar su función más esencial, aquella es: glorificar a Dios, manteniéndolo aislado por la propia gloria. Vaya paradoja la que descubre Agamben; ni un hipotético día del juicio rompería la lógica de la bipolaridad de la máquina de gobierno revelando el poder absoluto de Dios. Esta paradoja, como podemos intuir, tiene implicaciones en la actual crisis del coronavirus y en las propuestas de un mundo alterno por construir que encontramos, por ejemplo, en filósofos como Slavoj Žižek, para quien esta crisis es la oportunidad idónea para que la humanidad realice el verdadero ideal comunista.

Antes de analizar la postura de Žižek volvamos a Agamben. Ante un hipotético fin del mundo, el lugar del poder absoluto continuaría aislado por su propio esplendor y por la aclamación que se realiza sobre él. Desde el punto de vista humano, esto develaría que el poder puro es, en esencia un lugar vacío, una nada que, para ser poder; necesita de la glorificación de los ángeles en el fin del mundo o antes que ello ocurra; de los hombres como sus administradores terrenales. La gloria es para Agamben, en consecuencia, la esencia o el concepto de lo político; afecta al poder supremo de Dios de una forma distinta a lo que puede hacer sobre los hombres, pues encierra una correlación: por un lado, Dios depende de la gloria y la gloria de Dios y, por otro lado, de la glorificación deviene la gloria; pues no hay gloria sin glorificación. Es decir, lo único cierto, en consecuencia, es que el poder reside en quienes son capaces de glorificar al núcleo sagrado. Allí se encuentra el poder humano, que basándose en creer que hay un poder divino, gobierna conforme a esa creencia. En otras palabras, Agamben identifica que el poder de la máquina gubernamental de Occidente, aquel que ha devenido en el actual dominio absoluto sobre la vida social e individual, se sustenta en la ovación y la aclamación constante de los mismos hombres para existir. En resumen, en sí, el poder más puro, esencial, es un núcleo vacío rodeado por el velo de la gloria, ese velo, por un lado, lo glorifica, es decir; lo eleva al lugar de un poder absoluto y, por otro lado, lo esconde de la humanidad bajo un velo de misterio. Esta metáfora teológica es trasladada por Agamben al plano del individuo. El hombre sin política es como ese Dios en esencia inocuo y aislado, descrito por Agamben como un ser en reposo, inmóvil y ajeno a las tareas de gobierno, su vida adquiere un sentido cuando es rodeado por la *Gloria*; al tiempo que la misma se convierte en su condena: lo conduce a perseguir, a través de la política, utopías que, en cuanto tal son inaccesibles; son promesas sobre un reino que, escritas a golpes de glorificación, marcan con su sello indeleble nuestras identidades políticas.

Para Agamben, la inacción de la gloria reúne aquello que llamamos política: rodea la simpleza de la especie humana, su condición natural de carencia de identidad se supera gracias a ella, la política entendida como *Gloria*, nos provee de un propósito que, aunque esté desprovisto de pureza y justifique el control más absoluto sobre la vida, es al final nuestro propósito. Podría decirse que teología y política viven en la antesala a un trono vacío; construir esa antesala llena de mecanismos de gobierno y, simultáneamente, glorificar lo sagrado inaccesible; es el propósito de la política moderna.

En conclusión, la *Gloria* como inacción une lo sagrado y lo profano, da lugar a lo político como un sentido impuesto a la vida biológica. En la actualidad de la cultura occidental, el poder hegemónico de la *Gloria* resulta problemático y se expresa, por ejemplo, en lo que conocemos bajo el nombre de "opinión pública", la cual, como sabemos es construida por los medios de comunicación, las redes sociales y, en general, por las *mass media*. La fuerza de esta opinión pública oculta un centro vacío de verdad que, no obstante su vacuidad, gobierna sobre las posturas disidentes: no posee verdades puras y, sin embargo, su inercia afecta a todas las posiciones políticas, inclusive las mejor sustentadas, de manera que siempre tienden a ajustarse a ella como paradigma de lo "políticamente correcto". Del mismo modo opera la "razón de las mayorías" en la democracia y el posicionamiento de algunas causas en la esfera pública que, no por ser más difundidas o generar más "ruido", son más apremiantes y merecedoras de justicia.

Agamben cuestiona, entonces, las pretensiones "pseudocientíficas" de los enfoques que intentan poner nombre, dotar de una explicación y divinizar a la *Gloria*. Por un lado, cuestiona a Habermas quien propone cierta idolatría a la búsqueda del consenso como una "utopía alcanzada" de canalización institucional de la soberanía y los conflictos que ésta genera[41]. Para en Habermas, la esfera pública y la deliberación remiten al polo del gobierno, pero para Agamben ésta es solo una de las formas modernas que adquiere la vieja aclamación glorificadora de la *oikonomía moderna*. Por otra parte, cuestiona el poder de la decisión legitimada por un "pueblo aclamador" que Schmitt exalta como soberana en *Teoría de la Constitución*; ese es solo el otro polo de la glorificación, según Agamben[42]. Tanto Habermas como Schmitt, tratan de imponer un estatuto de lógica y divinidad a lo que, para Agamben, es una sustancia inaccesible. Deliberación y decisión, no son más que espectáculos litúrgicos, dos artefactos eufemísticos creados por el hombre para explicar lo que no tiene explicación; para ubicar en el lugar del "trono vacío" que describíamos antes, un rol

[41] Agamben, G. *El reino y la gloria,* op. cit., p. 278.
[42] Ibid., p. 187.

de autoridad que no les pertenece y presentarles como los orígenes "descubiertos" del poder de los gobiernos. Lo cierto, según Agamben, es que el origen de una aceptación general a leyes que, por ejemplo, definen la vida o muerte de miles de personas es realmente desconocido; lo que hace que una ley así sea tomada como una obligación aceptada por parte de la ciudadanía no nace del debate o la deliberación previa o del simple hecho de decidir. La deliberación y la decisión son partes de una economía del poder, no constituyen el poder soberano trascendente, en cuanto no hay nada tan absolutamente racional e indiscutible en el interior de una decisión o una deliberación, que sea capaz de explicar la aceptación generalizada de órdenes que definan quiénes viven y quiénes no.

La propuesta de Slavoj Žižek respecto a un aflorar solidario y humanista del que resultaría un verdadero comunismo, no deja de llamar la atención, de alguna manera se ajustaría a una de las posibles respuestas que Agamben analiza en la hipotética situación del día del juicio final. Sobre esto habría que preguntar más a Žižek que a Agamben, si la propuesta de un "comunismo poscovid"[43] es o no otro acomodo de la *oikonomía* moderna para mantener la fractura originaria entre reino y gobierno, es decir, ¿no sería ese *nuevo comunismo* otra forma de glorificación? Cabe la posibilidad de encontrarnos frente a otro "espejismo de divinidad", otro performance terrenal como el de la deliberación habermarsiana y el decisionismo schmittiano, sin embargo, la imprecisión de detalles en la propuesta neocomunista que hace Žižek le exime de críticas en este punto.

Conclusión

Cuando Agamben indica que la respuesta de los Estados al COVID 19 es desproporcionada, lo hace sobre una base de conocimiento genealógico del gobierno, que le da la razón. Pues, desde esa perspectiva, las atribuciones autoritarias de los gobiernos son solo la radicalización más reciente de las formas de dominio absoluto sobre la vida social que han caracterizado a la cultura occidental desde sus orígenes.

Para Agamben, la biopolítica moderna se expresa en la crisis del COVID reforzando un estatuto de obligación del control sobre la vida humana que se sustenta en la indeterminación y la in-fundamentabilidad del poder. Esta indeterminación del "lugar" y fundamento del poder es más agresiva respecto al control que pueden ejercerse, por ejemplo, en formas concretas de gobierno como el "totalitarismo" o la "dictadura". El estado de excepción que experimentamos se presenta como un

[43] Žižek, S. *Pandemia,* op. cit., pp. 101-111.

"umbral de indeterminación entre la democracia y el absolutismo", tal como lo ha propuesto Agamben desde hace décadas[44]. Occidente, según Agamben, ha construido un estado de excepción que "no es una dictadura, sino un espacio vacío de derecho, un *vacuum jurídico*, es decir, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas son desactivadas[45], como respuesta a una perversa e íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo[46]. El estado de excepción generado por el COVID 19 es solo la continuidad de ese orden.

Agamben se ha equivocado en un punto: el COVID 19 no es una gripe normal, ha sido la más importante de todas las gripes que ha podido atestiguar desde que inició su programa de investigación en 1996[47] pues, para bien o para mal, ha permitido materializar el sentido de su extensa y abstracta obra sobre el estado de excepción permanente ante sus críticos. Tal vez la cruda realidad que nos obliga a experimentar hoy las decisiones biopolíticas de primera mano; nos permita comprender por qué el mundo, según Agamben, se ha transformado en un "lugar en que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y en que la situación extrema se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano" [48], es decir, por qué el mundo se ha transformado en un gigantesco campo de concentración.

[44] Agamben, G. *Profanaciones*, op. cit., p. 26.
[45] Ibid., p. 98.
[46] Ibid., p. 154.
[47] Agamben, G. *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 51. Tomamos como referencia esta la publicación de *La comunidad que viene,* por ser la primera vez que menciona la figura del *homo sacer*.
[48] Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz…* op. cit, p.50.

Referencias bibliográficas

Agamben, "Contagio", *Sopa de Wuhan*, Argentina, ASPO, 2020.

Agamben, G. *¿En qué punto estamos? La epidemia como política* (T. D'Meza & R. Molina-Zavalía, Trads.). Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2020.

Agamben, G. "Aclaraciones". *La fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina, ASPO, 2020.

Agamben, G. "La invención de una epidemia", *Sopa de Wuhan*, Argentina, ASPO, 2020.

Agamben, G. "Reflexiones sobre la peste" *Sopa de Wuhan*, Argentina, ASPO, 2020.

Agamben, G. *El reino y la gloria.* Traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2008.

Agamben, G. *Estado de excepción. Homo Sacer II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

Agamben, G. *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos,1998.

Agamben, G. *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996.

Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Agamben, G. *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

Duque Silva, G. A. "El Carl Schmitt de los tanato-políticos: la veta de filosofía schmittiana en el pensamiento de Giorgio Agamben". *Praxis filosófica*, (45), 2017.

Duque Silva, G. A., & Del Prado, C. "A 100 años de la Constitución de Weimar ¿qué nos queda?: La herencia polémica de Carl Schmitt". *Bajo Palabra. Revista de Filosofía. II Época*, Madrid, 2020.

Esposito, R. "Curati a oltranza". *Antinomie*, 2020.

Flores D'Arcais, P. "Filosofia e virus: Le farneticazioni di Giorgio Agamben", *MicroMega*, 2020, Disponible en: http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/

Foucault, M. “Il faut défendre la société”, *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard-Seuil. 1997.

Galindo Hervás, A. “La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben”, *Revista de Estudios Sociales,* (35),66-77, Colombia, Universidad de Los Andes, 2010.

Múnera, L., & Benavides, F. *Normalidad y excepcionalidad en la política (Schmitt, Agamben, Žižek y Virno)*, Colección Gerardo Molina, (Vol. 13), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

Nancy, J.-L. “Excepción viral” *Sopa de Wuhan,* Argentina, ASPO, 2020.

Rodríguez, R. “Teología y política”. *Revista de libros*, nº 156, 2009.

Schmitt, C. *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

Žižek, S. *Pandemia. La COVID-19 estremece al mundo,* Barcelona, Anagrama, 2020.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.005
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 105-124

William Ospina and the narratives for the construction of a political ethic in a transition scenario

William Ospina y las narrativas para la construcción de una ética política en un escenario de transición

Carlos Felipe Rúa Delgado

Universidad de San Buenaventura
cfrua@usbcali.edu.co

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.006
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 125-142

Recibido: 16/14/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

La identificación de los distintos problemas en la historia de Colombia y el arduo proceso de establecer un proyecto nacional, si bien ha sido tarea de muchos teóricos, no encuentra un mejor desarrollo que en la obra del escritor William Ospina. Con sus tres entregas: "¿Dónde está la franja amarilla?", "Pa' que se acabe la vaina" y "De La Habana a la Paz", en momentos distintos, el autor refleja las precariedades del Estado y, de manera analítica, elabora narrativas que instan al cambio y la transformación de la dirigencia colombiana, teniendo como cimiento elementos de la ética política cuyo proceder, hoy día, son vitales en la implementación del Acuerdo de Paz con las FARC, sinónimo de transición en el país.

Palabras clave: *Acuerdo de Paz, Estado, Ética-Política, Narrativas de cambio, Análisis.*

Abstract

The identification of the different problems in the history of Colombia and the arduous process of establishing a national project, although it has been the task of many theorists, finds no better development than in the work of the writer William Ospina. With his three installments: "Where is the yellow stripe?", "To finish the pod" and "From Havana to Peace", at different moments, the author reflects the precariousness of the State and, analytically, elaborates narratives that urge to the change and transformation of the Colombian leadership, based on elements of political ethics whose actions, today, are vital in the implementation of the Peace Agreement with the FARC, synonymous with transition in the country.

Keywords: *Peace Agreement, State, Ethics-Policy, Narratives of change, Analysis.*

William Ospina Buitrago (Padua, Tolima, 1954) es un reconocido escritor colombiano cuya obra literaria se ha encargado de retratar, desde asuntos coloniales y la identidad latinoamericana, hasta aspectos críticos del panorama sociopolítico en su país. Su recorrido en la literatura se ha destacado por su experticia en la construcción de ensayos, novelas, poesías y artículos periodísticos; los galardones y reconocimientos de los que ha sido merecedor dan prueba de ello. En 1982 es ganador del Premio Nacional de Ensayo de la Universidad de Nariño, Pasto, con su texto *Aurelio Arturo, la palabra del hombre*.; cuatro años más adelante sale a la luz su primer poemario *Hilo de ideas (1986).* Desde ese entonces inicia el despliegue de su carrera con ensayos tales como *Aurelio Arturo (1991), Es tarde para el hombre (1994), ¿Dónde está la franja amarilla?* (1996), *Los nuevos centros de la esfera* (2001), *Pa' que se acabe la vaina* (2013) y *De La Habana a la paz* (2016), entre otros. Entre sus poemas se hallan El *país del viento* (1992), ¿Con quién habla Virginia caminando hacia el agua? (1995) y *Sanzetti* (2018). Por último y no de menor relevancia, su compendio novelístico está conformado por las obras *Ursúa* (2005), *El país de la canela* (2008), *La serpiente sin ojos* (2012), *El año del verano que nunca llegó* (2015) y *Guayacanal* (2019).

Por otra parte, las apreciaciones de escritores de talla internacional sobre sus creaciones son esenciales en la carrera del escritor colombiano; en 1996, Mario Vargas Llosa elogia el ensayo *Es tarde para el hombre*, definiendo el trabajo de Ospina como sinónimo de alta calidad[1] y, en el 2005, Gabriel García Márquez, encuadra como mejor libro del año a su novela *Ursúa 2*. Por otra parte, el Premio Nacional de Poesía en 1992, el Premio Casa de las Américas en el 2003 y el Premio Rómulo Gallegos, 2009, entre otros títulos de tipo Honoris Causa, reposan en su prestigioso curso.

Una segunda parte sustancial en la producción literaria de William Ospina, encuentra lugar en la crítica social y política frente a la realidad de Colombia-basada en una suerte de progresismo-identificando los problemas desde la raíz y, a efectos de recomendación, creando sendas a través de las cuales hallar una solución de cambio y compromiso. Tal abanico de elementos encuentra lugar en ¿Dónde está la franja amarilla?, *Pa' que se acabe la vaina* y *De La Habana a la Paz,* siendo estos un análi-

[1] Llosa, M. V., "El canto de las sirenas", en *El País,* 14 de julio de 1996.
[2] Redacción El Tiempo., "Perfil de William Ospina, ganador del Rómulo Gallegos", en *El Tiempo,* 5 de junio de 2009.

sis crítico de la historia política contemporánea de Colombia, un escenario para la construcción de una ética política en el marco de los post-acuerdos con las FARC y una compilación de ensayos donde están representados el impacto de la guerra y el anhelo de paz en la construcción de la sociedad colombiana, respectivamente.

Para efectos de este trabajo, se examinará lo característico de éstas tres últimas obras, referido a dilucidar las bases narrativas diseñadas por Ospina que apuntan al avance social y político de Colombia, teniendo como panorama de observación El Acuerdo de Paz firmado con las FARC y los compromisos que de él se adquirieron, toda vez que simboliza un punto de inflexión en la historia del país y su abordaje desde una ética política prometería enormes cambios en el contexto nacional.

Cronología de hechos en Colombia como base para una macro-narrativa

El contexto del siglo XX colombiano para William Ospina sirve como panorama específico en la explicación de sus obras ¿Dónde está La Franja Amarilla? y *Pa' que se acabe la vaina;* en ellas se da cuenta de todos los intríngulis acaecidos desde inicios del siglo XIX y sus posteriores resultados en la historia nacional, haciendo urgente recalcar el deber-ser político y cómo alcanzarlo.

En sus primeras páginas da un calificativo de avergonzada y vacilante a la sociedad colombiana: el primero en cuanto a su misma esencia, de raíces coloniales, mestizas y negras, mientras que, el segundo, tiene foco en la construcción de instituciones que persisten en ser una copia europeizada[3]. Revelado este imaginario arraigado en las personas, expresado a partir de una negación constante de la historia y de la riqueza étnica y cultural, se enfoca en la figura que representa el Estado tal cual está erigido, dándole un rol detonante de los males en el país; a su parecer, es un instrumento que permite a los poderosos ser los dueños de todo, abrirles oportunidades, al tiempo que torna imposible cualquier tipo de promoción social, transformación o sensibilidad generosa sobre los más vulnerables[4].

Tal carácter servil del Estado es originario del proyecto nacional concebido en el siglo XIX[5], proyecto en que se apartó un amplio margen de la sociedad convirtiendo la exclusión en algo estructural. Aquí es donde tiene lugar el elemento principal de la macro-narrativa desarrollada por el Ospina de la década de los noventa, dada

[3] Ospina, W., ¿Dónde está la franja amarilla?, Penguin Random House, 2012, p. 14.
[4] Ib., p. 17.
[5] Según anota William Ospina "Las guerras civiles del siglo XIX derrotaron el pensamiento liberal, el radicalismo y la tradición ilustrada de los sectores democráticos, e impusieron finalmente un régimen aristocrático clerical centralizado cuya Constitución, promulgada en 1886, gobernó al país durante más de cien años." Ospina, W., *¿Dónde está la franja amarilla?,* o. c., p. 51.

la partición del poder única y exclusivamente en una ardua contienda entre dos partidos políticos, liberales y conservadores, alrededor de la cual serían instituidos más de cien años de historia patria, la cual se caracteriza por censurar y violentar otro tipo de discurso e ideas de cambio.

Un antes y un después de los acontecimientos históricos del país son antecedidos por un constreñimiento masivo de la facción conservadora sobre la liberal a finales del siglo XIX. Bajo una amalgama infranqueable entre el Estado y la Iglesia, el poder conservador se arraigó en cada una de las esferas de vida de aquél entonces. Según afirma Ospina "Esto dio origen a tremendos cuadros de violencia familiar y de intolerancia social, a un enorme irrespeto por las creencias ajenas, y a la tendencia persistente a considerar toda disidencia y rebeldía como un fenómeno religioso."[6] Tal condición fortificó el germen de violencia y fanatismo partidario en Colombia, cuyos últimos recipientes fueron los sectores sociales no acogidos por el Estado. Entrado el siglo XX la inconformidad popular y las revueltas sindicales aumentan, fruto de los privilegios cada vez más visibles que el Estado le otorgaba a las altas clases sociales, poniendo en jaque a la hegemonía conservadora, gestando así un impulso a la facción liberal.[7] Al contrario de amainar la violencia, se ciñó sobre la vida rural y sus pobladores.

Lo hasta aquí explicado supone un conflicto visceral entre nacionales: tomar las riendas del país según ideales de una facción política y la negación del otro son sus características, de él sacan mayor ventaja los privilegiados sociales sea de uno u otro bando. Ante esa dicotomía, Ospina ensalza la figura de Jorge Eliecer Gaitán, caudillo liberal pero que "entendió que el principal enemigo de la sociedad colombiana era ese bipartidismo aristocrático cuyos jefes formaban en realidad un solo partido de dos caras, hecho para saquear al país y beneficiarse de él a espaldas de las mayorías […]"[8]. En este sentido, observa en Gaitán la instauración del proyecto nacional desde una "tercera vía", abordando así por sus ideas e iniciativas constantemente durante la Obra, siendo la columna vertebral de esa primera narrativa, fundamentada en la apertura política hacia otras ideas y experiencias, hacia el reconocimiento del otro y su discurso, como la base para ampliar las funciones y el cobijo del Estado sobre la población en general.[9]

La clase dirigente colombiana, al observar con infinito escozor a las multitudes partidarias del movimiento gaitanista, se expresó con una violencia intensificada en

[6] Ibidem.
[7] Ib., p. 52.
[8] Ib., p. 52-53.
[9] Para el entonces, William Ospina afirmaba que "En Colombia hoy no se trata de construir un Estado infinitamente poderoso, intervencionista y molesto, ya que la sociedad por fortuna ha aprendido vivir sin él, sino de desmontar la iniquidad de un Estado antipopular y abusivo, cambiándolo por una administración simple pero

el campo y las difamaciones sobre el caudillo. Por último, como es bien sabido, tal empresa de cambio político es atenuada debido al asesinato en 1948 del afamado caudillo, iniciando la gigantesca contrarrevolución que marcaría el destino del país en los cincuenta años venideros.[10] Ante esto, el autor colombiano afirma que:

> Esta contrarrevolución tuvo tres etapas, cada una de ellas peor que la anterior. La primera fue el asesinato del caudillo, que provocó el incendio de la capital. La segunda fue la Violencia de los años cincuenta, que despobló los campesinos de Colombia e hizo crecer dramáticamente las ciudades con millones de desplazados arrojados a la miseria. La tercera fue el pacto aristocrático del Frente Nacional, mediante el cual los instigadores de la violencia se beneficiaron de ella y se repartieron el poder durante veinte años, proscribiendo toda oposición, cerrando el camino de acceso a la riqueza para las clases medias emprendedoras, y manteniendo a los pobres en condiciones de extremo desamparo mientras acrecentaban hasta lo obsceno sus propios capitales[11].

Tal descripción de la violencia y el conflicto en la historia nacional, recalca, en demasía, los elementos que esa primera narrativa desarrollada por el tolimense en su obra *¿Dónde está la franja amarilla?* insta a cambiar, a saber: la violencia entre facciones políticas, el acallamiento de cualquier discurso e idea que atente contra la estabilidad de la élite, el "ninguneo" de la población más vulnerable y la creación sistémica de obstáculos al progreso de la clase media. El llamado conclusivo de Ospina es claro: se hace urgente abandonar la idea y el proyecto bipartidista, liberal-conservador, ella solo ha negado constantemente el reparto de la riqueza, la imposibilidad manifiesta en forjar un Proyecto Nacional, la cohibición por intereses velados frente al desarrollo industrial amplio, silenciando todo tipo de belleza natural y humana que Colombia tiene (o tenía) por ofrecer al mundo entero.[12] Por si no quedara claro, la unión de todas las experiencias políticas y étnico-sociales funge como ejercicio angular en la gesta de ese gran Proyecto Nacional, hasta ahora no desarrollado, situación que amenaza con separar cada vez más lo alejado entre sí y que pone en contexto la recomendación de William al afirmar:

> que sólo tomando posesión de ese lenguaje, múltiple y cohesionador, que le dé un nuevo sentido a la nación y a su historia, podremos llegar a constituir un movimiento capaz, no de reclamar ni de pedir sino de provocar los grandes cambios sociales que requiere el país […][13].

---

respetable y activa, que le sirva a la sociedad para desplegar sus posibilidades y para enfrentar la rica e indócil naturaleza que nos ha correspondido" Ib., p. 33.

[10] Ib., p. 54.

[11] Ibidem.

[12] Ib., p. 81.

[13] Ib., p. 86.

La publicación de *Pa que se acabe la vaina,* en el dos mil trece, diecisiete años después de escrita ¿Dónde está la franja amarilla?, tiene lugar en un escenario enrarecido: el proceso de la constituyente del 91 y su Carta Magna ha logrado ampliar el espectro de partidos políticos que se ofrecen como representantes de la voz del pueblo en la democracia colombiana. Si bien otras cosas pueden ser mencionadas, es esta la más cercana a aquella primera narrativa elaborada por el autor; además, la etapa inicial de las conversaciones entre el Gobierno y las FARC-EP-guerrilla más antigua del país y del continente- buscando salida al conflicto armado, daba luces de esa incursión en la apertura política y discursiva. Según esto, Ospina se va a enfocar principalmente en demostrar cómo a través de la historia, la falta de oportunidades y la negación colonial de los máximos dirigentes en aceptarse como hijos de esta tierra[14], ha instaurado una especie de tragicomedia nacional donde el protagonista es víctima de sus propios actos.

Desde el ideario del Estado como máquina de exclusivismos, el sentido de lo público se torna cada vez más pesimista en la generalidad ciudadana. En adición, se arraiga la cultura de la ilegalidad, producto del castigo o resarcimiento de los daños no ejemplarizantes para el grueso social. Según afirma el autor: Basta que se instaure sobre la sociedad un sistema de privilegios y exclusiones, para que los ciudadanos empiecen a sentir que la ley no es garantía sino trampa.[15]Es de aclarar que la ilegalidad, ante un Estado paquidérmico y elitista, se ha ensañado por ser la única salida orquestada de la población en manos de éste último, ante la carencia y el impedimento del progreso. A la ecuación se suma el factor violento entre compatriotas impulsado por las clases dirigentes, motivo por el cual el colombiano deja de verse como parte de una comunidad, vulnerable al vaivén decisorio de las políticas tomadas por las grandes instituciones[16].

¿Cómo negar que desde la independencia el país se ha inmerso en un cuadro violento y al parecer sin salida alguna? Se pregunta entre líneas Ospina, describiendo detalladamente esa historia de la segunda mitad del siglo XX en Colombia, marcada por una época conocida como la Violencia[17], seguida de un pacto entre las únicas facciones políticas de aquél entonces bajo el nombre de Frente Nacional[18], siendo simultánea a los dieciséis años de su duración (1958-1974) la conforma-

[14] Ya afirma el autor: Algo antiguo y persistente ha conspirado para que los colombianos siempre nos sintiéramos una suerte de extranjeros en nuestra propia patria, y a la vez para que no aprendiéramos a vernos como conciudadanos. Ospina, W., *Pa que se acabe la vaina,* Editorial Planeta, 2013, p. 42.

[15] Ib., p. 36.

[16] Ib., p. 44.

[17] Con 598 registros de asaltos y masacres entre 1946-1966. Ib., p. 122.

[18] De acuerdo con el autor: El llamado Frente Nacional no tenía como propósito salvar al país maltratado sino garantizar la continuidad en el poder de las castas que habían dominado a Colombia durante más de cien años, y que la seguirían dominando durante el resto del siglo. Ib., p. 148.

ción de guerrillas campesinas[19] y movimientos revolucionarios como respuesta a las falencias del progreso y la movilidad social. En este sentido, la exclusión de un amplio margen de la sociedad comenzó a bullir bajo expresiones notorias de delincuencia en las ciudades y surgimiento de grupos guerrilleros. Sobre estos sucesos, una segunda narrativa empieza a tomar forma: en adición a la anterior, procura centrarse en que la incorporación a un Proyecto Nacional y el pensar en un Estado para todos, y no para unos cuantos, funge como catalizador del progreso, situación que impondría y haría lógica la adhesión del ciudadano a la cultura de la legalidad.

El surgimiento de guerrillas urbanas tales como el M-19, producto de un fraude electoral[20], la narcotización de la economía ilegal colombiana y el tinte de violencia que produjo tanto en el campo como en la ciudad desde 1974[21], la pauperización de la industria nacional, la aparición del fenómeno del paramilitarismo en los campos colombianos como respuesta contraguerrilla[22] y desbocada sobre la población rural, todo eso inmerso en una burbuja de corrupción naciente, guarda como elemento de partida la ineptitud de un Estado al que todos los ciudadanos, a sangre y fuerza, habían confiado sus más altas expectativas de vida; su compromiso por ese pacto social y el respeto de las instituciones, se precipitaba amenazando no perdurar dadas las condiciones de vida tan distantes entre los sectores de la sociedad: el Estado era infinito para la clase privilegiada, amenazante e inseguro situación contraria para las clases media y pobre.

En aras de afinar su consigna el autor establece que "Colombia tendrá que emprender una reparación profunda, tendrá que brindar a tantos seres destruidos por la falta de oportunidades, la posibilidad de un nuevo comienzo"[23]. Así, la centralidad del Estado como figura clave en el progreso de los individuos y que, a través de sus instituciones, juega un papel protagónico en el quéhacer de sus ciudadanos, es una necesidad que plantea William Ospina ante el desarrollo de Colombia como país y como nación.

La implementación del Acuerdo de Paz como un espacio de transición desde la ética política y las narrativas de William Ospina

El sacudón de la historia política colombiana en la última década del siglo tuvo lugar con la negociación entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP, ambas

[19] Escribe como nota Ospina: Los primeros guerrilleros comunistas eran en realidad liberales traicionados, campesinos que le dijeron no a la orden de emigrar a la ciudad […]. Ib., p. 185.
[20] Ib., p. 190.
[21] Ib., p. 200.
[22] Ib., p. 227.
[23] Ib., p. 234.

partes sentadas en La Habana, Cuba, y con diversos ojos de la comunidad internacional puestos sobre el proceso iniciado en el 2012, con firma exitosa en el 2016. En resumen, la renuncia al proyecto de las FARC, iniciado en 1962, optando por seguir las reglas del juego interpuestas por la democracia y el compromiso del Gobierno en garantizar su incorporación a la vida civil y política, y la creación de sanciones más allá de la ley penal[24]. Tal suceso despertó, si bien no en todas las partes del escenario político en el país, un descontento o júbilo; la segunda administración de Juan Manuel Santos reavivó el componente negociador del Estado con una de las partes mayormente involucradas en el conflicto, cuya duración ya alcanzaba más de 50 años. La situación no fue ajena a William Ospina, quien para el año en que se finiquitaría el pacto construido entre el Gobierno y las FARC, publica su obra *De La Habana a la Paz,* encontrando allí confluencia sus ya explicadas narrativas, y vislumbrándose como oportunidad única de cambio y transformación del país.

Entre sus páginas es descrito el acompañamiento crítico que presta a la fase de negociaciones; haciendo figurar las experiencias del pasado, establece una serie de recomendaciones para la construcción del Acuerdo, y alertando que, una vez más, tal intento de pacificación podría perecer a causa de una lucha de egos entre la misma clase dirigente representada en ese entonces por Juan Manuel Santos y Álvaro Uribe Vélez. Correspondiente a eso Ospina afirma que:

Ahora dos de los pilares de ese precario proceso de recuperación de legitimidad institucional, Álvaro Uribe y Juan Manuel Santos, se están trenzando en un conflicto que podría desencadenar la nueva violencia colombiana. No porque cualquiera de los dos pretenda desatar un baño de sangre, sino porque en Colombia es muy fácil que los desacuerdos de las élites se conviertan en desangre de las multitudes humildes[25].

Tal proyecto de reconciliación, tímido en principio entre ambas partes, significó el comienzo de aquél nuevo modo en que la elite mandataria pasaría a entender el país. El Estado se estaba alejando del modelo bélico y represivo que lo caracterizaba, pasando a comprender una narrativa, entre miles, existentes sobre la violencia en Colombia. Así, era presentado un momento de oportunidad para quienes nunca habían sido involucrados por el Estado en la construcción del país, tarea pendiente hasta el día de hoy.

Por ello, el desarrollo del Acuerdo resuelve disponer de una ética política o ética sobre lo público a través del cual sea orientado y ajustado. De acuerdo con Restrepo, la idea que tenemos sobre modernidad y sobre el hombre moderno, aquél

[24] Melo Orlando, J., "Resumen del Acuerdo de Paz", en *Revista de Economía Institucional,* Universidad Externado de Colombia, núm. 35, 2016, p. 319.

[25] Ospina, W., *De la Habana a la Paz,* Penguin Random House, 2016, p. 143.

moralmente autónomo y dispuesto a realizar el bien como imperativo máximo, es aquella impuesta y recreada en la Europa del Renacimiento, desligada de una cosmovisión netamente religiosa característica de la Edad Media[26]. Tal figura entonces, destaca por su carácter contestatario y, especialmente, por reflejar la superposición de la razón sobre la fe "antigua", proceso imperante durante la época, ilustrado en aparatosos sistemas racionales constituidos y esa nueva fe ciega en la capacidad transformadora del hombre[27].No obstante, como toda parte contestataria, su impulso fue perdiéndose en el transcurso de los siglos a medida que el orden eclesiástico europeo se fue disolviendo paulatinamente y la razón, debido a los grandes enfrentamientos entre hombres y el creciente yugo de lo económico sobre la libertad, se tornó cada vez más frágil.[28] Así, el ideario transferido hacia América Latina y arraigado únicamente a finales del siglo XIX, era estéril y con síntomas de vacuidad en su lugar de origen.

La gran crítica adjudicada a todos los países de este lado del Atlántico (con algunas excepciones) es no haber constituido un Estado sólido, en donde el bienestar y la justicia sean para todos, alargando la falta de legitimidad de la cultura legal abordada por Ospina. Las tensiones desplegadas por una falta de representatividad ejecutiva, o, caso contrario, un modelo autoritario, resultan en un conflicto al borde de la violencia y el terror extremos sustentadas por un conjunto de ideas pertenecientes a tan solo una pequeña parte de la población; Colombia es uno de estos tipos de sociedad, antecedida por disputas entre sus nacionales a merced de discursos hegemónicos internos y con resultados nefastos para la cohesión social. Sobre estos factores es que el Estado Social de Derecho, clasificación que enarbola la Carta Magna colombiana del 91, ha encontrado diversos problemas para desarrollar su razón de ser, una vez la población dista de ser incluida en las transformaciones lentas del Estado condicionando la justicia social del modelo democrático.

La base ética del Estado Social descansa, según afirma Cortina en "incluir en el sistema de derechos fundamentales no sólo las libertades clásicas, sino también los derechos económicos, sociales y culturales."[29] Por tal motivo, el hacer-interventor del Estado debe orientarse a la concesión de aquellos derechos, comprendidos en el marco de una vida digna y llevadera para el ser humano. A pesar del avance mostrado por el Estado Colombiano en tal asunto, los retos planteados en la im-

[26] Restrepo, L. A., "Ética para una sociedad en conflicto", en Cortina, A; Ferry, L; García, M; Gómez, M; Goyard, S; Hoyos, G; Krombach, H; Moon, J; Motta, C; Nino, C.S; Restrepo, L.A; De Sousa Santos, B., Ética y Conflicto Lecturas para una transición democrática, Colombia, Tercer Mundo Editores, 1995, pp. 81-110.

[27] Ospina, W., *Es tarde para el hombre,* Random House Mondadori, 2012, p. 18.

[28] Restrepo, L.A., "Ética para una sociedad en conflicto", op. cit*.,* pp. 89-92.

[29] Cortina, A., "Presupuestos morales del Estado Social de Derecho", en Cortina, A; Ferry, L; García, M; Gómez, M; Goyard, S; Hoyos, G; Krombach, H; Moon, J; Motta, C; Nino, C.S; Restrepo, L.A; De Sousa Santos, B.,

plementación del Acuerdo repercuten en la ampliación de ese carácter ético al que su connotación "Social de Derecho" lo ata, sobre la reincorporación a la vida civil de los ex-combatientes de las FARC. El sobrellevar tal asunto debe coincidir en alcanzar ese lugar común de la ética y la política: el bien[30] alejado de cualquier tipo de audacia en donde el poder económico siga persistiendo sobre el político y ocasionando una mayor ruptura de la ética, como característica del continente.[31] Ambas narrativas de William Ospina encajan perfectamente en ésta discusión teórica, especialmente en el llamado a la interpelación de nuevos discursos y la alternatividad sobre el modelo de país- en ¿Dónde está la *Franja Amarilla?*- añadiendo esa figura de un Estado para todos-presente en *Pa que se acabe la vaina*- ; ambos fungen como narrativas éticas sobre lo político y la construcción de un Proyecto Nacional. En *De La Habana a la Paz* persiste su intención, esta vez, en un momento único en la historia de Colombia; su advertencia sobre hacer la paz con uno de los actores del conflicto traspasa las fronteras de la paz militar, y aborda otros elementos de la vida en comunidad, a saber y como manifiesta:

La paz exige superar todo eso. La paz no puede ser apenas un pacto de élites armadas. Ese acuerdo debe ser un comienzo, pero todos deberíamos estar construyendo desde ya ese relato de complejidad y solidaridad colectiva. Más aún, acaso nunca veremos de verdad los acuerdos si no ocurre ese despertar ciudadano que, sin privarse de mirar al pasado y de exigir la indemnización de las víctimas, ponga el énfasis en el futuro, en inventar la normalidad desconocida y en adivinar la Colombia que nos ha negado la guerra.[32]

En efecto, la visión de esa paz estructural, denota un cambio en la élite y el fin del modelo político de lucha de roles, imperante a lo largo de la historia nacional. Asimismo, urge su ajuste a una ética sin fines electoreros, tan criticada por Cortina[33], dado que la animosidad de su realización debería estar exenta de cualquier fin político en un periodo de administración y sobre el cual se inste a las masas para acaparar votos. Sobre esta idea, Ospina analiza sus factores e insta a la oportunidad de ampliar la participación en el marco de la democracia únicamente alcanzable si el Estado busca disminuir las brechas que pueden persistir de cara a una violencia física o estructural. En el caso de Colombia, el Acuerdo, conlleva a analizar tanto

Ética y Conflicto Lecturas para una transición democrática, Colombia, Tercer Mundo Editores, 1995, pp. 185-206.

30 Caldera Serrano, A., "Ética y política", en Caldera Serrano, A. (ed.), Ética y Política, Managua, Nicaragua, Fundación Friedrich Ebert, 2003, pp. 9-27.

31 Ib., p. 14.

32 Ospina, W., *De la Habana a la Paz,* op. cit., p. 276.

33 Cortina, A., "Presupuestos morales del Estado Social de Derecho", en Cortina, A; Ferry, L; García, M; Gómez, M; Goyard, S; Hoyos, G; Krombach, H; Moon, J; Motta, C; Nino, C.S; Restrepo, L.A; De Sousa Santos, B., Ética y Conflicto Lecturas para una transición democrática, op. cit., p.197.

a la parte "legitima", como a la "subversiva", desde su carácter obstaculizador en la aparición de nuevas ideas sobre la vida política del país; indisponiendo la esencialidad argumentativa de los regímenes democráticos[34]. Por su parte, sobre la facultad de todo Estado Social de Derecho, como es proclamado Colombia, su operatividad ética tiene lugar en la satisfacción de necesidades básicas y mínimos vitales para la población; para afirmar ello, se parte de la idea de una ética política que oriente y prescriba el qué hacer público, referente a la toma de decisiones[35] A condición de ello, sobre la implementación del Acuerdo recaen toda una serie de observaciones y recomendaciones éticas, políticas y sociales, nacionales e internacionales, que el Estado, siendo representado por un gobierno de turno, debería recopilar y prestar atención.

Para el 2018, dos años posteriores a la firma de lo pactado, los resultados ya se notaban: entre un año de implementación y de dejación de las armas por parte de las FARC, el Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos (CERAC) afirmaba que durante el 2017 no se registró ningún tipo de muerte en combate, sea desde la fuerza pública, guerrilla de las FARC y civiles[36]. Existiendo otros grupos guerrilleros (tales como el ELN o el EPL), tal información elevó las más altas expectativas sobre lo firmado, especialmente para aquellos inmersos en la ya acostumbrada violencia rural. Consecuencia de esto, la época electoral del 2018 para instaurar el gobierno del siguiente cuatrienio (2018-2022) tuvo como eje vertebral la voluntad política para respetar lo pactado en La Habana, y fomentar su implementación. Triunfando Iván Duque Márquez, perteneciente al partido político Centro Democrático, partido opositor del Acuerdo, el ojo crítico nacional e internacional instó a que, el ahora presidente, mostrara compromiso en adelantar lo acordado con la extinta guerrilla de las FARC.

En el ecuador de su mandato, la violencia en Colombia, si bien no ha dejado de presentar bajas que afectan a las partes tradicionalmente comprometidas, ha tomado tintes políticos y organizativos al incidir en aquellos que promueven el cumplimiento de los acuerdos, la apertura democrática en la sociedad, la alternatividad del discurso político, el empoderamiento de las comunidades rurales y urbanas menos favorecidas, etc. De acuerdo con el CERAC, entre el 2018 y 2019,

[34] Ante esto, Adela Cortina sostiene que la participación de los interlocutores efectivos o virtuales, sobre la creación de normas en los modelos democráticos de sociedad, es una de las condiciones clave *sine qua non* su estabilidad estaría en juego. Cortina, A., "Razón Comunicativa y responsabilidad solidaria", Ediciones Sígueme, 1995, p. 181.

[35] Lucena Cid, I. V., "Ética y política: Algunos principios para el buen gobierno", en *Revista Internacional de Pensamiento Político,* Universidad Pablo Olavide, (2017), p.450.

[36] Véase más en Colombia2020., "La reducción de muertes en el conflicto después del acuerdo con las Farc", *El Espectador*, 23 de junio de 2018. Disponible en https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/la-reduccion-de-muertes-en-el-conflicto-despues-del-acuerdo-con-las-farc-articulo-856819

han sido registrados más de 333 casos de muertes de líderes sociales o comunitarios, activistas políticos, personas en proceso de reincorporación, defensores de derechos humanos[37] o relacionadas con violencia política[38]. A corte de febrero de 2020 se añaden 35 víctimas más, dando casi un promedio de un asesinado por día[39]. Todo este compendio de dramáticas cifras desdibujan la fuerza del Estado, poniendo en líneas su voluntad por fortalecer la apertura inclusiva argumentativa y discursiva que caracteriza a los regímenes democráticos. Sobre estos resultados, organizaciones internacionales de alto nivel, tal como Naciones Unidas, suscitan un eco más profundo sobre la situación.

El último informe público de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia, perteneciente al Consejo de Seguridad de la misma organización, sobre la implementación del Acuerdo de Paz denota mayor preocupación: la resolución de las controversias entre ambas partes se ha convertido en una puja de voluntades; el Gobierno, por su parte, señala que las FARC no han contribuido al proceso mientras que, las FARC, acusan al Gobierno de no tomar las medidas suficientes en materia de seguridad para la reincorporación de los excombatientes, amenazando la integridad del Acuerdo[40]. Al mismo tiempo, la sustitución de cultivos ilícitos, los enfrentamientos con el ELN, las garantías de seguridad para excombatientes y para las comunidades, defensores y defensoras de los derechos humanos y líderes sociales, se han convertido en el foco trascendental y arraigado de la violencia en el país, toda vez que la misión verificó 77 homicidios de excombatientes en el 2019, comparándolo con los 65 y 31 casos registrados en 2018 y 2017 respectivamente, 86 asesinatos de defensores y defensoras de derechos humanos para el último año, y la presencia del mencionado grupo guerrillero en departamentos como el Chocó, Norte de Santander, Arauca y Nariño, históricamente marcados por la poca presencia del Estado.[41] El comportamiento de los hechos gira sobre elementos relacionados con la tenencia de la tierra, la economía ilegal y su impacto sobre la en la apertura del discurso político.

---

[37] Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos, "Monitor de Violencia Política en Colombia", CERAC, 2020, p. 1.

[38] De acuerdo con el CERAC, la violencia política debe entenderse como "todo evento en el que ocurre un daño intencional causado contra individuos, grupos o comunidades de personas que tiene como finalidad afectar las preferencias políticas, los niveles de representación o la toma de decisiones colectivas." Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos., "Violencia política letal se disparó en enero de 2018". CERAC, 2018.

[39] Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos., "Monitor de Violencia Política en Colombia", op. cit., p. 2.

[40] Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia. "Informe del Secretario General", Consejo de Seguridad, Naciones Unidas, 26 de diciembre de 2019, p. 2.

[41] Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia. "Informe del Secretario General", op. cit., pp. 5-11.

En materia de derechos humanos parece no escampar; ya alega el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en su último informe de febrero de 2020 la importancia de continuar con la implementación del Acuerdo de Paz, en tanto supone a largo y mediano plazo el resarcimiento de daños a las víctimas y el disfrute general de los derechos humanos[42]; no obstante, su preocupación incrementa según los 108 homicidios de personas defensoras de derechos humanos, registrados en 2019, de los cuales, como se indica, un 75% ocurrió en zonas rurales, el 86% en municipios con una pobreza multidimensional por encima de la media nacional, y el 91% y 98%, en municipios con homicidios producto de violencia endémica y con presencia de grupos violentos y criminales, respectivamente[43]. Sobre estos cuatro panoramas se destaca la falta de presencia del Estado expresada en institucionalidad y fortalecimiento de la misma: su ilegitimidad, producto de esa deuda histórica del proyecto nacional sobre ciertos territorios, derivada en condiciones de extrema pobreza y búsqueda de la ilegalidad como única salida rentable, tiene imagen en los cuadros de violencia que el Alto Comisionado denuncia. Una salida buscada por el gobierno de turno ha sido la militarización, medida que en otras ocasiones se ha intentado y sus resultados demuestran no ser sostenibles en el tiempo; frente a esto afirma el Alto Comisionado que:

Los esfuerzos para establecer una presencia integral del Estado, particularmente de autoridades civiles, incluyendo la Fiscalía General de la Nación y la policía, fueron insuficientes, en particular en las zonas rurales. Las cinco "Zonas Estratégicas de Intervención Integral" establecidas por el Gobierno a través del Decreto 2278 de 2019 fueron creadas para atender este vacío. Sin embargo, el ACNUDH observó que la presencia estatal en estas zonas continúa siendo predominantemente militar y el avance para establecer una mayor presencia de autoridades civiles ha sido lento[44].

Conforme a esto, si el involucramiento de las fuerzas de orden público es la única manifestación del Estado se atenúa cualquier intento civil e integral por resolver los problemas de naturaleza estructural. Paralelamente al documento del Alto Comisionado, el informe de Human Rights Watch sobre la situación en Colombia, para el año 2018, identifica en los grupos guerrilleros y delincuenciales aquellos que siguen instigando a la violencia en el país, y, con zozobra, la implicación de integrantes activos del ejército nacional en asesinatos extrajudiciales, cuya investi-

[42] Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Colombia, "Situación de los derechos humanos en Colombia", Naciones Unidas, 26 de febrero de 2020, p. 2.
[43] Ib., p. 5.
[44] Ib., p.4.

gación se ha visto dificultada derivando en un oscuro panorama de impunidad e ilegitimidad de la institución[45].

Con estos acontecimientos sobre la mesa, es posible afirmar que el conflicto en Colombia tiende a perpetuarse, merced de una falta de voluntad política, obedeciendo a un conjunto de ideas sectarios. Si bien el Acuerdo de Paz con la extinta guerrilla de las FARC no es una solución holística al problema, trasciende como apertura al modelo democrático de participación política e inclusión a la vida civil de una de las partes; fallar en su implementación sería demostrar, una vez más, los inconvenientes que tiene la clase dirigente de Colombia por edificar un proyecto nacional y, cobijar en sus funciones, esa quimera de infortunios producto del Estado exclusivista desenmascarado y criticado por William Ospina.

Reflexiones finales

En la obra William Ospina, transcurren distintos acontecimientos que han marcado la vida social y política de Colombia. Desde una mirada analítica y literaria, el autor recoge precisos instantes del llamado "descubrimiento" de américa, centrándose en establecer que gran parte de los conflictos y fragilidad de la sociedad colombiana, yacen en el proyecto independentista del siglo XIX, producto de una lucha visceral entre egos de próceres y facciones políticas. En el siglo XX, el país no logra despegar y se posterga la idea de una modernidad de la razón aumentando la brecha social y económica. Hasta la primera mitad de éste siglo, Ospina destaca que los obstáculos interpuestos tanto a la apertura del discurso político, como al surgimiento de ideas diferentes a las congregadas bajo la dicotomía liberales-conservadores, representa la gran deuda del Estado frente a la población civil.

Sin dejar a un lado esta premisa, su análisis alrededor de la década de los 70 y una historia política más contemporánea de Colombia, deja entrever los motivos por los cuales la violencia incrementa con la aparición de las guerrillas y grupos al margen de la ley, alejando consigo un acceso a las oportunidades y tornando a la ilegalidad como único espacio de florecimiento y éxito disponible; ejemplo más claro es el del narcotráfico y los grandes capos de la droga. A sabiendas de lo anterior, la poca presencia del Estado, caracterizado por servir más a la clase privilegiada, se convierte en la segunda gran definición otorgada por el escritor colombiano: como una especie de serpiente que se come su propia cola, la clase dirigente se ha encargado

[45] Human Rights Watch, "Colombia. Eventos de 2018", Human Rights Watch, 2019.

de construir un escenario de auto-destrucción, haciendo urgente una alternativa al modelo de mando.

Con un Acuerdo de Paz a cuestas, son muchos los ojos puestos sobre Colombia y sus mandatarios. Los esfuerzos por implementar lo pactado, traen consigo elementos incisivos del estudio de la política desde la ética, correspondiendo así con un deber-ser del accionar en lo público y el buen gobierno, donde prevalezca los intereses de la mayoría en aras de arraigar aquel modelo democrático del cual se jacta la clase dirigente. La participación en la construcción del país y, principalmente, del proyecto nacional, debe ser invitación extendida y posibilitada a cada una de las partes de la comunidad, tales como la sociedad civil, la academia, el sector oficial y privado. Únicamente a partir de esa confluencia de ideas, en donde se expongan las más altas expectativas de los distintos proyectos de vida, el Estado será una cuestión de todos, destacando su deber-ser garantista en materia de derechos y creación de oportunidades. Lo identificado por Ospina, albergando estos elementos descriptivos, teóricos y analíticos, no debe ser pasado por alto; al contrario, plantea un esquema de estudio para el periodo de transición del conflicto con una de las partes en Colombia.

Referencias bibliográficas

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Colombia, "Situación de los derechos humanos en Colombia", Naciones Unidas, 26 de febrero de 2020, Disponible en https://www.hchr.org.co/documentoseinformes/informes/altocomisionado/informe-anual-2019-ES.pdf

Caldera Serrano, A., "Ética y política", en Caldera Serrano, A. (ed.), *Ética y Política*, Managua, Nicaragua, Fundación Friedrich Ebert, 2003. Disponible en https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/la-reduccion-de-muertes-en-el-conflicto-despues-del-acuerdo-con-las-farc-articulo-856819

Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos, "Violencia política letal se disparó en enero de 2018", CERAC, 2018, Disponible en https://www.cerac.org.co/es/l%C3%ADneas-de-investigaci%C3%B3n/analisis-conflicto/violencia-pol%C3%ADtica-letal-se-dispar%C3%B3-en-enero-de-2018.html

Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos, "Monitor de Violencia Política en Colombia", CERAC, 2020.

Colombia2020, "La reducción de muertes en el conflicto después del acuerdo con las Farc", El Espectador, 23 de junio de 2018.

Cortina, A., "Razón Comunicativa y responsabilidad solidaria", Ediciones Sígueme, 1995

Cortina, A., "Presupuestos morales del Estado Social de Derecho", en Cortina, A; Ferry, L; García, M; Gómez, M; Goyard, S; Hoyos, G; Krombach, H; Moon, J; Motta, C; Nino, C. S; Restrepo, L. A; De Sousa Santos, B., *Ética y Conflicto Lecturas para una transición democrática*, Colombia, Tercer Mundo Editores, 1995.

Human Rights Watch, "Colombia. Eventos de 2018", Human Rights Watch, 2019. Disponible en https://www.hrw.org/es/world-report/2019/country-chapters/326041

Llosa, M. V., "El canto de las sirenas", en *El País*, 14 de julio de 1996. Disponible en https://elpais.com/diario/1996/07/14/opinion/837295208_850215.html

Lucena Cid, I. V., "Ética y política: Algunos principios para el buen gobierno", en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Universidad Pablo Olavide, 2017.

Melo Orlando, J., "Resumen del Acuerdo de Paz", en *Revista de Economía Institucional*, Universidad Externado de Colombia, núm. 35,2016.

Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia, "Informe del Secretario General", Consejo de Seguridad, Naciones Unidas, 26 de diciembre de 2019.

Ospina, W., ¿Dónde está la franja amarilla?, Penguin Random House, 2012.

Ospina, W., Es tarde para el hombre, Random House Mondadori, 2012.

Ospina, W., Pa que se acabe la vaina, Editorial Planeta, 2013.

Ospina, W., De la Habana a la Paz, Penguin Random House, 2016.

Redacción El Tiempo, "Perfil de William Ospina, ganador del Rómulo Gallegos", en *El Tiempo*, 5 de junio de 2009. Disponible en https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5372607

Restrepo, L. A., "Ética para una sociedad en conflicto", en Cortina, A; Ferry, L; García, M; Gómez, M; Goyard, S; HOYOS, G; Krombach, H; Moon, J; Motta, C; Nino, C. S; Restrepo, L. A; De Sousa Santos, B., *Ética y Conflicto Lecturas para una transición democrática*, Colombia, Tercer Mundo Editores, 1995.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.006
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 125-142

'El principio monárquico' revisited.
From 1972 to 2021 through 1978 (and 1975)

'El principio monárquico' revisitado. De 1972 a 2021, pasando por 1978 (y 1975)

César López Rodríguez

Universidad Autónoma de Madrid
cesar.lopezr@uam.es
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6008-0696

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.007
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 143-160

Recibido: 29/11/2019
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

La noticia de los textos de que se trata (*El principio monárquico*, Herrero de Miñon, 1972; Constitución Española, 1978) no es un fin en sí mismo. No es una filología tampoco lo que se pretende, si bien es primeramente indispensable. Los textos son en verdad un pretexto, uno ciertamente inexcusable (como toda material *real* sobre la cual operar) para la filosofía. Se procura una crítica política en atención a derechos. Sobre todo en perspectiva ciudadana, es decir, en lo que a nosotros, hoy, concierne.

Palabras clave: *Constitución; Monarquía; orden; derechos; texto.*

Abstract

It is not an aim of this work the isolated report of two connected texts (El principio monárquico, Herrero de Miñón, 1972; Constitución Española, 1978). It is not either to produce a philological analysis of them, even it is indispensable. The texts are actually an essential pretext for every appropiate philosophical exercise. The paper performs a political critic, constructed in a republican perspective according to the concerns of the present vindicating some evaded rights.

Keywords: *Constitution; Monarchy; order; rights; text.*

"Hemos de entender la palabra griega *arché* en sentido pleno. Nombra aquello de donde algo emerge. Pero este ´de donde´ no es dejado atrás en el emerger, más bien el *arché* deviene aquello que el verbo *archein* dice: lo que domina"[1]

"La forma política del Estado español es la Monarquía parlamentaria. […] El Rey es el Jefe del Estado, símbolo de su unidad y permanencia"[2]

Preliminar[3]

Hay un texto de Jacques Derrida, *Mal de archivo*[4], que sirve ciertamente de inspiración a éste. Ello por dos motivos, salvando desde luego las distancias, a pesar de las evidentes diferencias, para empezar temáticas pero también de método. El primer motivo atañe a una cierta relación con este último. Al margen del contenido del texto del filósofo Derrida se pone en juego en él una estructura. Vista desde el índice que acredita la versión española, ésta es la siguiente:

[1] Heidegger, Martin, *Was ist das- die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956, p. 24. Traducción ofrecida por Lanceros, Patxi, *Fuera de la ley*, Madrid, Abada, 2012, p. 155. Versión española en Heidegger, Martin, *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona, Herder, 2004, pp. 58-59.

[2] CE, arts. 1.3 y 56.

[3] Por el nosotros y por el hoy, por la perspectiva ciudadana de implicación en el presente dicha, se suceden no sólo las referencias académicas con mayor o menor acierto, sino una serie de indicios ineludibles, síntomas de nuestro tiempo, sobre los que trabajar, fundamentalmente dados en forma de noticia de prensa sobre posiciones políticas, pero también bajo el aspecto de intervenciones realizadas por organismos oficiales internacionales como pronunciamientos sobre el actual estado de cosas, en cuanto a derechos, en España. Eludo no obstante noticias en cuanto a corrupción monárquica de estricto presente (bien que históricamente asentada, como se verá en lo que sigue), sucesiva y acrecentada en el año que corre desde marzo de 2020, cuando emerge la información detonante de la huida del monarca. Más interesa, por último, la obstrucción imposibilitante de los antaño partidos del turno de una investigación en la sede de la soberanía del pueblo español, las Cortes, que tenga por objeto la conducta opaca del monarca. Es de lamentar que las atribuciones de privilegio erradas (como la inviolabilidad absoluta supuesta en periodo de ejercicio de la jefatura del Estado) ni siquiera se discutan. Toda una cultura dicha constitucional y una política pretendida democrática prevarican, como vamos a ver a continuación. Cf. Gil, Iván y Alonso Giménez, Ángel, "El PSOE rechaza investigar al Rey pese al informe a favor de los letrados del Congreso", https://www.elconfidencial.com/espana/2021-01-12/los-letrados-admiten-por-primera-vez-una-comision-de-investigacion-a-juan-carlos i_2903948/?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=amp.

[4] Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997.

Exergo, Preámbulo, Prólogo, Tesis, Post-Scriptum. Hay toda una envoltura del núcleo, si es que el núcleo es la Tesis. Y una breve Tesis. Y adyacente el texto como conjunto, eludiendo y rondando precisamente dicha enucleación. Desde esta perspectiva, que fragmenta y desjerarquiza la comprensión normativa de la producción y lectura de un texto, quisiera, en mi ocupación de la Constitución, realizar una intervención no habitual, centrarme para ello no propiamente, o no sólo, en el texto constitucional en cuanto núcleo, evitando frecuentar sus lugares más visitados. Quisiera ampliar la atención sobre todo en sus para-textos, acaso más desatendidos, y en lo que por ahora en abstracto podemos llamar su *Ur-Text*, o las condiciones, tanto materiales como formales, de su producción. El segundo motivo está más relacionado con el contenido que se apura en el primer fragmento de Derrida, uno previo incluso al llamado Exergo, innominado, cuya afinidad es relativa precisamente al exergo aquí antepuesto: uno de doble naturaleza, el mío, ya se ve, distinto en su unidad bifronte. Si bien las dos referencias sobre las que mi texto se levanta pertenecen a un mismo siglo XX, la condición de su continuidad en el presente es igualmente distinta. Pero ambos están conectados. Ambos (política arcaica, Constitución) perviven hoy. De un lado, una expresión ontológica. De otro, una política. Ambas, se ve, se escriben en presente. La política toma su vigencia de su cualidad jurídica, conviene no olvidarlo. Esa es su naturaleza constitucional, o más bien *constituyente*. De ahí la conexión: en la nuda simplicidad de su enunciación presente tiende a hacer una declaración cualitativa sobre lo real, sobre la más real condición política actual (pues *hoy* es *todavía* en muchos diversos aspectos, y desde luego en el que el exergo considera, *1978*). Es su modo de expresión (verbal) el que como tal la faculta. La política sirve aquí de ontología. Pero la legitimidad de su aserto estriba no obstante en el derecho. Y entre derecho y política media la historia, es decir, la fuerza o la violencia y su administración extendida y cotidiana. No cabe ciertamente comprender este problema restringiendo toda perspectiva a la que la Constitución exclusivamente presta. Su desnudo presente anagnóstico nos privaría de toda consideración crítica, cerrando terminantemente la posibilidad de una exégesis extra-textual. Cerrando en el fondo terminantemente la posibilidad de cualquier comprensión. Tampoco realizando un discurso de historia política daríamos con el nervio del problema. A lo sumo identificaríamos una sucesión de acontecimientos. Pero el valor de la mera cronología es limitado. La imbricación entre ontología, política e historia se presenta más depurada para quien sabe verla en el ámbito del derecho. O, mejor dicho, en el ámbito de la *historia* del derecho, sobre todo en el de esa historia hurtada y sin embargo omnipresente, palpitante de indicios en los textos todavía y también en las palabras y las acciones de la política. Una historia que

cabe fácilmente desvelar pues sus junturas, por tan grandemente eludidas, están públicamente expuestas[5].

Vuélvase a leer el exergo. Y, a continuación, estas palabras de Jacques Derrida, provenientes del lugar indicado: "No comencemos por el comienzo, ni siquiera por el archivo. […] *Arché*, recordemos, nombra a la vez el *comienzo* y el *mandato*. Este nombre coordina aparentemente dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, *allí donde las cosas comienzan* —principio físico, histórico u ontológico—, mas también el principio según la ley, *allí donde* los hombres y los dioses *mandan*, *allí donde* se ejerce la autoridad […], *en ese lugar* desde el cual el *orden* es dado —principio nomológico"[6].

A la interpretación del cruce de ambos principios nominados en la misma palabra en el cuerpo de la Constitución y sus paratextos (internos o externos a ella, como se verá en el caso de normas pre-constitucionales y de la doctrina de Herrero de Miñón) se consagra este escrito, todo desde una filosofía ciudadana y de presente.

Política arcaica, o una discusión del origen

La ley es de otra calidad que la historia. Y, por cierto, que la naturaleza. Eso nos indica la última cita. Nos lo dice un Derrida quizás aristotélico. Y, sin embargo, hay una comunión de nombre para nombrar esto: *arché*. Lugar, en cualquier caso, desde el que el orden *es dado*. Significa esto (tal y como la expresión literal lo expone, con la anuencia o no del filósofo que así se pronuncia) pasividad. En cuanto pasividad, impersonalidad (la acción, en efecto, no es propiamente del sujeto, sino de un "complemento"). Y, sin embargo, refiere una donación: el *orden* es dado. Representa, pues, una acción intencional. Ésta probablemente sea la paradoja de la ordinariedad y ordinalidad de toda política: se pretende de la primera cualidad referida (natural, histórica, física, ontológica), pero pertenece y ejercita inexorablemente la segunda. Se pretende indiscutible, pero es estricto fruto de una disputa sin fin. Para ambas hay no obstante el mismo nombre: *arché*. Del cruce de esta pulsión o tendencia a la abstracción y de esta realidad (la concreta realidad del mando que construye realidades) me ocupo en lo que sigue en atención al régimen constitucional español, mutado pero vigente.

---

[5] Pensemos en pequeños detalles, por ejemplo. Así los adornos de la edición oficial originaria de la Constitución: una lujosa encuadernación en piel con, al inicio y al cierre, un grabado de águila, yugo y flechas. Y la leyenda "Una, Grande y Libre". Puede consultarse la versión digitalizada por el Congreso de los Diputados: https://www.congreso.es/docu/constituciones/1978/1978_cd.pdf.

[6] Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, op. cit., p. 9.

Constitución de continuidad. Reproducción[7] de orden

Quizás no quepa hoy hablar de constitucionalismo. En singular. Ni en el debate teórico ni en el político. Pues cabe en él una estratificación histórica, matices, distinciones. Quizás sea irrealista darlo por expresión única, acaso unívoca, denotando con él la compleja proliferación moderna de definición del poder, de determinación de su radio, de sujeción de su fuerza. Y de sujeción a él. También desde el envés de los derechos que propugna[8]. Constitución no es sólo un término científico. Lo mismo sucede con los conceptos de que se acompaña. No está a un extremo de la doctrina la legalidad, y al otro la fuerza. Ambos restan en su núcleo. Constitucionalismo es, en efecto, un término político. No sólo por aquello que refiere. Tampoco por lo que su históricamente indica. Más bien por lo que puede. Y ello, poder, es fuerza. Por lo que ha hecho y hoy hace. Por su tecnicidad abierta, por aquello a lo que sirve, esto es, por su estatuto político factor. Lo vio quien nos ocupará en adelante y en paralelo al propio texto constitucional, que él mismo, por cierto, suscribió y produjo, Miguel Herrero de Miñón, a propósito de la matriz normativa de la Constitución vigente: "estas [Leyes Fundamentales], como toda institución jurídica, no consisten más que en palabras; pero las palabras del derecho son el lenguaje del poder"[9]. Constitución-constitucionalismo son, pues, un dispositivo práctico. Agrupan y distinguen amigos y enemigos. Éstos disputan su significado. Éste no es abstracto. La lucha que define es ya política. Orienta la decisión de la violencia. No sólo de la sancionada a su protección. Pues desentumece el cuerpo del fascismo. Lo hemos visto: ha sido exhibido en las banderas y balcones. Y de éstos regresa a una opción de institución. Una opción desde luego consumada, que cuenta con nada menos que 52 diputados. Que esta apropiación extremo-derechista del constitucionalismo como concepto político y del propio texto constitucional se haya realizado con espontaneidad extrema indica ya algo. Como viene exponiendo José Luis Villacañas, el PP actualiza una originaria indisposición con la Constitución *desde* su defensa[10]. A ello se suma ahora el partido político Vox, por no hablar del casi extinto Ciudadanos. Reproducen, en efecto, el articulado de la Constitu-

[7] Conviene insistir en la idea de reproducción. Reproducción tiene en verdad dos sentidos principales en esta sentencia: de un lado, reproducción orgánica (sucesión en cierto modo); de otro, reproducción mecánica (producción de copia). Invoco ambos sentidos puesto que resulta difícil escoger cuál es el primero, tanto en el orden del tiempo como en el de la preeminencia real, en el caso que nos ocupa.

[8] Dimensión constitucional, por cierto, eludida aquí por Herrero, que en efecto se ocupa de la transición del poder en exclusiva. Pero no sólo por él. Mucho constitucionalismo académico actual, inclusive el denominado de izquierdas, es en exclusiva un constitucionalismo de poder, no de derechos.

[9] Herrero de Miñón, Miguel, *El Principio Monárquico. Un estudio sobre la soberanía del rey en las Leyes Fundamentales*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972, p. 11.

[10] Villacañas Berlanga, José Luis, *Historia del poder político en España*, Barcelona, RBA, 2015, p. 606.

ción más afecto a sus posiciones, pero proponen de hecho la destrucción del que les es ajeno. Les acompaña, por cierto, un Tribunal Constitucional, así por ejemplo en lo que a la mutación de la organización territorial se refiere[11]. Ello debe hacernos reflexionar sobre la función del texto *1978*, y sobre el estatuto de las oposiciones que funda. Sobre su condición. También sobre su origen. Esto es, también sobre su *Ur-Text*. Sin eludir su desarrollo, que desde luego trae sorpresas. Sobre el régimen que constituye, si bien estrechamente. Pues consiste en reproducción del orden previo. O, más adecuadamente, en mutación de lo mismo. Siquiera por el tracto que con él lo conecta. Tal es el concepto técnico que lo refiere: mutación constitucional. Jellinek la da, Herrero la define: "consiste en el cambio de la ordenación del poder político, manteniéndose intactas las formas constitucionales"[12]. Y ésta su trayectoria textual, no por ello menos fáctica: de las Leyes Fundamentales del Reino a la Constitución Española. En este sentido, no hay alternativa entre continuidad o ruptura. No cabe la oportunidad que otros calibraran. Se decidió continuidad. Se decidió en continuidad. Esta decisión ha vuelto a ejercerse. Hoy constantemente se actualiza. Quien postula el olvido del origen decide a favor del orden[13]. Y de quien lo produjo. Sólo una nueva decisión contraria, ajena al dilema que plantea, podría desacreditar esta opción. Y con ello ordenar un nuevo poder. Tomemos la clave de bóveda del régimen constitucional español. Expongamos su debilidad constitutiva, así marcada de nacimiento. Su legitimidad en la sola legalidad impuesta. Tal es su vértebra, conectora del orden actual y el previo. Vértebra por ello hoy celosamente protegida: el Principio Monárquico.

La ley del texto. El texto de la ley

No es un título caprichoso, éste de Principio Monárquico. De hecho, dio nombre a un libro. Sus señas completas: *El Principio Monárquico. Un estudio de la soberanía del rey en las Leyes Fundamentales*. El autor: Herrero de Miñón. La casa: Cuadernos para el diálogo. Fechado en 1972. Eludo aquí consideraciones sociológicas sobre el estatuto de esta empresa editorial, su radio y público. Sobre su función y autores. También sobre el itinerario político de Herrero, hoy consejero permanente

[11] Cf. Clavero, Bartolomé, "'Desde el principio': la quiebra jurisprudencial del autogobierno constitucional", en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 17, 2019, pp. 116-134.

[12] Herrero de Miñón, Miguel, *El Principio Monárquico. Un estudio sobre la soberanía del rey en las Leyes Fundamentales*, op. cit., p. 50.

[13] Cf. Robaina, Eduardo, "El PP respondió a la ONU que 'la voluntad de reconciliación' solo sería posible 'a través del olvido, la amnesia y el perdón'". https://www.lamarea.com/2018/09/18/relator-naciones-unidas-crimenes-franquistas/.

en el Consejo de Estado. Interesa la fecha de publicación, al quicio del proceso de mutación-reforma. Y, ante todo, la problemática de que el texto se ocupa, y su contenido como canon prospectivo de los ulteriores acontecimientos. Aquí es donde la doctrina deviene finalmente práctica. Al filo de la extinción del orden del caudillaje, dado por la previsible muerte de Franco, Herrero se hacía la pregunta a que esta extinción abocaba: "¿quién debe mandar?"[14].

La respuesta a esta pregunta comportaba un juicio, o una decisión, sobre el alcance o consecuencias de dicha extinción. Por tanto, una valoración sobre su condición como extinción misma. El caudillismo personalista del régimen de Franco hacía al orden político totalmente dependiente de su pervivencia y figura. Así lo sancionaba el desordenado conjunto de Leyes Fundamentales del Reino, de las cuales Herrero hablaba en los simples términos de "constitución española". Tal conjunto no constituía desde luego una Constitución. Era, se ha dicho, Constitución postiza[15]. No constituía un tal sistema en el sentido de que no ordenaba el poder. No lo dividía. Tampoco lo acotaba. Derechos no los reconocía. Franco gozaba todavía de la competencia omnímoda de que le dotaban las leyes de excepción de los años 38-39. Ostentaba todo poder exento. Decidía discrecionalmente. Podría hablarse aquí de una *excepción permanente*. De ahí que la extinción de Franco supusiera la detención de la excepción. Pero no su destrucción. Esta suspensión, en efecto, no constituía un límite o un acabamiento. Conformaba una mutación. Así estaba largamente previsto. En concreto, desde la Ley de Sucesión de la Jefatura del Estado, de 7 de junio de 1947. Y por su afianzamiento institucional en la Ley Orgánica del Estado, de 10 de enero de 1967, cuya Disposición Transitoria Primera, en su apartado segundo, disponía los límites de esta operación: "Las atribuciones concedidas al Jefe del Estado por las Leyes de treinta de enero de mil novecientos treinta y ocho y de ocho de agosto de mil novecientos treinta y nueve, así como las prerrogativas que le otorgan los artículos sexto y trece de la Ley de Sucesión, subsistirán y mantendrán su vigencia hasta que se produzca el supuesto al que se refiere el párrafo anterior"[16]. Tal supuesto es la muerte misma de Franco. El problema de la sucesión personal implicaba el problema de la constitución de un nuevo orden. "La autoridad hoy personalizada se transferirá a unas instituciones porque, como es bien sabido, el carisma no es susceptible de rutiniza-

[14] Herrero de Miñón, Miguel, *El Principio Monárquico. Un estudio sobre la soberanía del rey en las Leyes Fundamentales*, op. cit., p. 117.

[15] Álvarez Cora, Enrique, *La Constitución postiza. El nacimiento del Fuero de los Españoles*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

[16] Ley Orgánica del Estado, Disposición Transitoria Primera, art. II.

ción hereditaria"[17], dijo Herrero. Emergió entonces quien sostenía la autoridad de su argumento: "Al menos a corto plazo, en expresión de Max Weber, tales instituciones no tendrán otra legitimidad que su legalidad"[18]. Pero el recurso a la legitimidad de la legalidad *por* legalidad es siempre capcioso. No es sólo un recurso técnico. Neutraliza efectivamente la sencilla pregunta por la legitimidad de la legalidad bajo el expediente de su asunción. El propio Herrero defendió la necesidad de suprimir el orden de Franco tal y como como se conformaba bajo *su* orden. Para ello exigió la supresión de la persona y el carisma, y la construcción ordinaria de la institución. Pero el mismo programa sucesorio que con su análisis articulaba no estaba exento de la condición que pretendía corregir. Su resolución exitosa dependía en definitiva del mantenimiento del orden. Esta era su premisa: sin mantenimiento no cabe transformación. Nunca en su concepto transformación revolucionaria, sólo mutacional-reformista. La verdad del proceso futuro emergía ahora. A todo punto el monarca era convocado. La autoparálisis del orden constitucional-franquista era inconceptuable; su cancelación propia, imposible: "el orden constitucional no puede en ningún caso pretender [su propia supresión], puesto que, antes bien, encomienda al rey la tutela de su continuidad. Incluso a través de medidas excepcionales, verdadera dictadura constitucional"[19].

La persona del monarca. Cuestión de principios

Comparece en el texto de Herrero la Escuela Alemana de Derecho Público. Se complementa así la alusión a Max Weber. Toma peso uno de sus últimos alumnos (del que luego Herrero, sin embargo, guardará distancia). Me refiero a Carl Schmitt. Si el principio monárquico es entendido como la *correspondencia en exclusiva al rey de la potestad de expresar la voluntad del Estado y de ejercer, en consecuencia, los poderes públicos*, la justificación se concentra en torno al problema de la titularidad de la soberanía. Pero la soberanía se conecta a la representación. "La raíz de esta concepción no es otra que la misma idea de monarquía, forma de Estado, como absoluta realización del principio formal de representación de la unidad política"[20]. Es por virtud de su monopolio de la representación de la nación o pueblo que el

[17] Herrero de Miñón, Miguel, *El Principio Monárquico. Un estudio sobre la soberanía del rey en las Leyes Fundamentales*, op. cit., p. 11.
[18] Ídem.
[19] Ibid., p. 52.
[20] Ibid., p. 18.

rey posee en igual calidad exclusiva la potestad de la decisión política, frente al estatuto fraccionado o corporativo que el resto de órganos del sistema político de la dictadura presentaba. Se pretendía al pueblo soberano político, y al monarca titular jurídico de la soberanía. Así la citada Ley Orgánica definía la condición real en la medida en que "personifica la soberanía nacional"[21]. Según esta misma, la soberanía nacional-popular era "indivisible"[22]. Pero que con tanta evidencia el problema de la soberanía se conecte al de la representación obliga a incidir en la conexión pretendida. Si la soberanía es indivisible, ¿cómo puede ser representada? Si es personificada en exclusiva, ¿cuál es la forma en que esta exclusión se construye? Si existe un titular de origen y otro de ejercicio, ¿cómo se ha dado este desequilibrio?, ¿cuál es la forma de esta apropiación? A no dudar, la de la guerra. Todo ello era supuesto en la operación que se avecinaba, que así desvelaba su origen. Así también no como tal tematizado en el texto de Herrero. No sólo un texto técnico, atinente a la depuración categorial de la caótica legislación fundamental franquista. También un texto doctrinal. Y por ello ya político. Se abría a la discusión, es cierto. Pero marcaba los límites de la discusión posible. La facticidad política desbordó estos análisis. Pero en su desenvolvimiento real, aquella prospección iluminó la estructura fundamental del proceso. Hoy sus efectos se conocen. Hoy es por desgracia todavía 1978. Así el rey guarda y hace guardar la Constitución[23], como se vio en octubre del 2017. Así goza de inviolabilidad[24], exige refrendo[25] y su responsabilidad es simplemente a otros derivada[26]. Ni su condición desde el nacimiento del texto constitucional se ha transformado, ni tampoco la marca de su origen. Persiste una extrañeza de fondo entre Constitución y monarca.

Ahora-*1978* se dice que la soberanía nacional "reside en el pueblo español, del cual emanan todos los poderes del Estado"[27]. Pero otra soberanía le dio origen. Así lo recogían las órdenes sobre las que *1978* se levanta. Cabe, pues, la pregunta de si engendrar es ceder, o más bien dominar, según el espíritu del exergo colegido (que, ciertamente, en este texto todo lo domina y así lo informa). ¿Puede un poder destruirse voluntariamente? ¿Puede decidir, bajo la forma total que su soberanía reclama, darse propiamente fin? La misma condición absoluta de la soberanía parece alumbrar esta posibilidad, pero sólo para cancelarla. Constituye así un absurdo. Pero en el devenir real de la vida política, esta condición absoluta es anulada. El

[21] Ley Orgánica del Estado, art. 6.
[22] Ley Orgánica del Estado, art. 2-I.
[23] CE, art. 61.
[24] CE, art. 56.3.
[25] CE, art. 64.
[26] Idem.
[27] CE, art. 1.2.

soberano, en efecto, decide. En conformidad con ello, actúa. Pero por la misma visibilidad de que se dota, nunca queda exento de las consecuencias de sus actos. La inviolabilidad se hace ominosa. Se está haciendo prontamente insoportable. Pues convergen inviolabilidad, visibilidad y violación en la persona del monarca. Al hilo de Kantorowicz, una última pregunta es formulable: ¿es idéntica la persona del monarca al cuerpo del rey? Herrero vio la conexión: "No deja de resultar curioso que, en tales casos, la revolución ha sido el procedimiento seguido como alternativa a la imposible remoción legal"[28].

Principio monárquico, representación eludida. Símbolo, unidad, permanencia

Es mérito de Bartolomé Clavero el incidir en el hecho de la promulgación de este texto nuclear de *1978*. En la intervención del monarca en la exposición pública y validación política de la Constitución. Lo hace mediante una figura retórica, bajo la cual, en efecto, cabe leer el texto, hurtándolo a nuestra presencia (tal y como el monarca de hecho hace, hizo, viene haciendo). Lo hace, pues, objeto velado, restando sólo la palabra dispositiva que habla *de* él, no que *en* él habla. Este velamiento no promueve la confusión. Al contrario, hace mejor ver la verdad. Sólo, al cabo, en la tiniebla irrumpe el relámpago[29]. Clavero lo sabe, por eso hace uso de este recurso que la propia disposición promulgatoria sugiere. Es una elipsis. Y lo hace así: "Don Juan Carlos I, Rey de España. A todos los que la presente vieren y entendieren; sabed: que las Cortes han aprobado y el pueblo español ratificado la siguiente Constitución […]. Por tanto, mando a todos los españoles, particulares y autoridades, que guarden y hagan guardar esta Constitución como norma fundamental del Estado"[30]. El 27 de diciembre del 78 el rey promulga. El 29 de diciembre se publica en el BOE. Entra en vigor el mismo día. Se evita como un lapso la jornada festiva e inocente del 28.

Ya se ve en cualquier caso: la Constitución es aprobada (por las Cortes), ratificada (por el pueblo), sancionada (por el rey) —según el encabezamiento todo esto—, promulgada *de hecho* (no tematizado) por el monarca y mandada finalmente por el mismo. Si digo de hecho es porque no es así de derecho. Ésta, la

[28] Herrero de Miñón, Miguel, *El Principio Monárquico. Un estudio sobre la soberanía del rey en las Leyes Fundamentales*, op. cit., p. 74.

[29] Como dijera tempranamente Capella a propósito de estas mismas cuestiones: "Este libro pretende contribuir a hacer visibles algunas zonas de sombra", Capella, Juan Ramón (ed.), *Las sombras del sistema constitucional español*, Madrid, Trotta, 2003, p. 10.

[30] Clavero, Bartolomé, *Constitución a la deriva. Imprudencia de la Justicia y otros desafueros*, Barcelona, Pasado y Presente, 2019, p. 265.

secuencia de producción del texto *qua tale,* es también la que indica el estatuto de su legitimidad. "Si se quiere entender por qué la secuencia se inicia con las Cortes, el parlamento, y no por parte de dicho pueblo, el español, el de un país llamado España, y por qué, además, concluye con S.M., Su Majestad el Rey, como si su acto fuese el decisivo para imprimir valor normativo al instrumento, la Constitución misma no aclara mucho"[31]. La situación del monarca es en efecto mayestática, pero no por exigencia del propio texto constitucional. Lo es por su intención protocolaria-escatocolaria. Ello es precisamente lo que *en* la Constitución no tiene lugar, pero lo que determina ya todo su sentido. Se le nombra en el texto Majestad, Corona, Trono, todo esto se dice. No Monarca (sí se habla de Monarquía). Pero como monarca, en efecto un nombre arcaico, se comporta, todo ello sin respaldo normativo: "Si con los usuales tratamientos de Majestad, con base textual en la Constitución, y de Monarca, sin ella, se implica un posicionamiento del rey por encima de la misma a algún efecto sustantivo, esta, la Constitución, dudosamente [lo] respalda"[32]. Esto se dice del rey, externo a la Constitución. Externo en todo momento por su voluntad[33]. Si no hay justificación constitucional posible de esta actuación ni de esta externalidad tampoco, conviene preguntarse qué califica al monarca para comportarse como tal. La respuesta es sencilla: "En lo que a la promulgación respecta, la misma se produce, no por la posición que la Constitución le confiere al rey, sino por los poderes recibidos como heredero de la Dictadura"[34]. ¿Qué dice la Constitución? Nada de esto, desde luego. Más interesa lo que no dice, ni siquiera en el Preámbulo: "Las cuestiones interesantes a la propia legitimidad constituyente se eluden"[35]. Hay un pasado forcluido del texto constitucional, una extimidad política que realmente lo constituye. De ahí

[31] Ibid., p. 266.

[32] Ibid., p. 268.

[33] El monarca emérito, monarca al cabo todavía a todos los efectos de privilegio y protección especiales, nunca ha jurado la Constitución Española de 1978. Y se ha situado por encima de ella, desde fuera de ella, dictándola en la estructura de Protocolo *y* Escatocolo que aquí se ve. Toda esta operación es inconstitucional. No hay previsión alguna en *1978* de que esto sea así, es decir, de que esto deba ser así. "En todo caso, a la vista de la Constitución, lo que no cabe es que el rey pueda situarse por encima de ella al hacerse cargo de su promulgación, como hemos visto que hace. Ni siquiera parece que el rey sea quien tuviera que promulgarla. La Constitución no prevé nada al efecto, pero ofrece pistas suficientes para una respuesta negativa. Asigna al rey el cometido de 'sancionar y promulgar' las leyes (art. 62.a), bien que como función obligada, sin admitir la posibilidad de veto o de suspensión de la norma acordada por las Cortes. Respecto a la legislación, según la lógica constitucional de la Monarquía parlamentaria, a la competencia de 'sancionar y promulgar' habría que imprimirle un significado y ajustársele a una forma que no implicase conferir valor normativo, un valor que son las Cortes quienes lo infunden. Además, a lo que ahora debe especialmente importarnos, la Constitución no ha de entenderse comprendida en el mero concepto de ley. […] Esto es lo que se desprende de la Constitución. Otra cosa es, como estamos ya detectando y tendremos que comprobar, lo que se haya hecho", Ibid., p. 267. No así en el caso de su hijo. Pero tampoco la abdicación y sucesión es límpida en términos constitucionales.

[34] Ibid., p. 269.

[35] Ídem.

el sentido real de todas estas exclusiones, elipsis, elusiones, todo síntomas al cabo, también desde un primer momento.

"Las Leyes Fundamentales no habrían de desplegar todo su vigor hasta que se produjera la sucesión. Eran más para la posdictadura que para el régimen encabezado por el dictador"[36]. Habla así Clavero de instauración diferida de Monarquía por Dictadura y a continuación de reinstauración fallida de Monarquía por Constitución. El fallo está, se entiende, en la escasa constitucionalidad de la Monarquía así dispuesta. La Monarquía *es* parlamentaria, dice la Constitución[37]. ¿Pero de quién es la preeminencia, del sustantivo o del adjetivo? Lo pregunto sólo para saber *si* la Constitución habla entonces en pasado o en presente, si dispone o ratifica, si produce o testimonia. Es esta ambivalencia la que la blinda virtualmente, puesto que la tal Monarquía parlamentaria era no sólo imposible en el momento de producción del texto, sino también inexistente.

Es éste un reconocimiento abstracto (*no* histórico, conviene dejarlo claro, *sí* constitucional, pero no en el sentido de que constituya un derecho, sino en el mero de que la Constitución lo recoge, a la manera de un *fiat* inicial e incondicionado). Un *fiat* naciente de una nada democrática, pero de un todo consistente y duraderamente dictatorial. Trabaja aquí el texto en efecto "como si la Monarquía fuese constituyente y no constituida, supraordenada y no subordinada a la norma constitucional"[38]. Que lo atestigüe de esta forma, por la vía de los hechos que el derecho produce, por la vía perlocutiva y performativa del documento, en atención a su exclusiva ex-nihilidad textual, y a su dependencia del tracto de poder y orden de la dictadura previa, significa esto en el fondo, que ésta es en efecto su posición: una indeseable para una "Monarquía parlamentaria". Una posición constituyente y supraordenada.

El primer grupo de normas y actos en los que este tracto se instituye corresponde en exclusiva al tiempo de dictadura. El siguiente al prohijado suyo constituyente, extensible por lo demás al consiguiente régimen llamado democrático. Algún momento de estos se ha visto en la sección anterior. Nombremos ahora otros. El 22-23 de julio de 1966 se designa a Juan Carlos de Borbón como sucesor en la Jefatura

[36] Ibid., p. 273.

[37] "La Constitución declara que 'la forma política del Estado español es la Monarquía parlamentaria' (art. 1.3). Dispone que 'el Rey es el Jefe del Estado' con el título de 'Rey de España' y 'los demás que correspondan a la Corona', identificándosele con una persona determinada a efectos de causar una línea de sucesión: 'La Corona de España es hereditaria en los sucesores de S.M. Don Juan Carlos I de Borbón, legítimo heredero de la dinastía histórica' (arts. 56.1 y 2, y 57.1). Por la forma de tiempo presente que emplea desde la misma entrada ('el Rey es…'), parece que la persona ya está entronizada y que su entronización se debe a ser 'legítimo heredero', pero este título puede también entenderse que quien se lo confiere a ese rey ya establecido, Juan Carlos de Borbón, es la misma Constitución", Ibid., p. 266.

[38] Ibid., p. 267.

del Estado a título de rey. Toma Franco la palabra. "Aunque este valora al sucesor propuesto ante todo por ser miembro de una dinastía histórica, no le reconoce como sucesor de la misma o como situado de algún modo en tal línea monárquica de sucesión"[39], indica Clavero. Franco especifica: *no es una restauración lo que se opera*. El nombre de la operación básicamente indica la legitimidad de origen, como entonces explicaba: "Creo necesario recordaros [a los miembros de aquellas Cortes] que el Reino que nosotros, con el asentimiento de la Nación, hemos establecido, nada debe al pasado; nace de aquel acto decisivo del 18 de julio […] ha de quedar claro y bien entendido, ante los españoles de hoy y ante las generaciones futuras, que esta Monarquía es la que, con el asenso clamoroso de la Nación, fue instaurada con la Ley de Sucesión"[40]. Por lo que se ve, el asenso es recíproco. Habla Juan Carlos en la jornada del 23 de julio: "Formado en la España surgida el 18 de julio, he conocido paso a paso las importantes realizaciones que se han conseguido bajo el mandato magistral del Generalísimo […]. Este acto, trascendental para mí, representa mi entrega total al servicio de la patria. Mi aceptación incluye una promesa firme que formulo ante Vuestras Excelencias [la presidencia y los miembros de aquella Mesa de unas Cortes]. Para el día, que deseo tarde mucho tiempo, en que tenga que desempeñar las altas misiones para las que se me designa, dedicando todas mis fuerzas no solo al cumplimiento del deber, velando porque los principios de nuestro Movimiento y Leyes Fundamentales del Reino sean observadas […]"[41]. En esta aceptación no hay referencia alguna tampoco a la legitimidad dinástica o histórica. Simplemente porque no existe (cosa sabida por el proto-monarca). En línea sucesoria, él desde luego no era un heredero prioritario. En términos jurídicos, el propio Alfonso XIII había abandonado sus funciones y dejado a España *a solas con su destino*. Por lo demás, la Monarquía borbónica fue en efecto juzgada y anulada por la constituyente republicana en relación con sus funciones de Estado. El monarca de entonces había incumplido con creces su labor constitucional no sólo consintiendo, sino promoviendo la dirección del país por un dictador militar. El monarca siguiente habla, ya se ve, de *nuestro* Movimiento (partido único). Y de la lealtad a las Leyes Fundamentales. Creo que no precisa de más explicación, ni tampoco más énfasis que el que traen sus propias palabras. Como dice Clavero: "el tracto iniciado por la designación dictatorial se mantiene incólume"[42]. Tal es el

[39] Ibid., p. 271
[40] Ap. Ídem.
[41] Ap. Ibid., pp. 271-272.
[42] Ibid., p. 272. No es, sin embargo, el final de la institucionalización de la aceptación. Luego vino la jura. El monarca jura Leyes Fundamentales de una dictadura, pero no ha jurado todavía la Constitución a la que viene supraordenándose. Clavero hace el relato en cualquier caso: "Ese mismo segundo día, el dictador y el sucesor comparecen conjuntamente ante el pleno de aquel organismo corporativo para la prestación de juramento por

origen del tracto referido. Un origen sangrante. Juan Carlos acepta sin aspavientos y en 1975 es proclamado rey. Ciertamente sus poderes no son los mismos que los del dictador. Menguan considerablemente. Pero su irresponsabilidad es la misma, en este caso de carácter puramente religioso, no sustanciable jurídicamente. La Ley Orgánica del Estado, de 1967, lo expresa así: "La persona del Jefe del Estado es inviolable. Todos los españoles le deberán respeto y acatamiento"[43]. Dada la conexión entre un poder y otro, no debería causar sorpresa la literalidad parcial del franquismo en nuestra Constitución.

Un título es elocuente. Se debe a Joan Ramon Resina: *The Ghost in the Constitution*. El fantasma en la Constitución, pues. No menos central, el subtítulo: *Historical Memory and Denial in Spanish Society*[44]. Fantasma que la habita y encanta, y que internamente la constituye y destituye, construye y desfonda. En la represión y a la vez. El encantamiento cobra aquí el sentido habitual en otras lenguas, más ajeno al castellano, de la violencia obsidional del espectro y del hechizo: es el aparecerse, el acosar, el perseguir-y-obsesionar, el someter a asedio ineluctable. Asedio interior, al cabo, en tanto que internamente generado. Pero exterior asimismo, por cuanto se presenta en una situación de oposición y enfrentamiento. Es la condición de extimidad antes referida. Tal el estatuto del fantasma: quiebra la distinción de ser y no-ser, de interior y exterior, de pasado y presente. Encantar: someter a poderes mágicos. Subordinación neta, entonces, a poder: sometimiento. Habla de espectros y también de amnesias Ana Carrasco Conde: "Decía Platón que el olvido es la borradura, el vacío, la ausencia de marca, pero a veces el olvido no es sino una tachadura como forma de enmascaramiento […]. Sin embargo, lo escrito siempre trasparece"[45]. Insisto: *siempre*.

Las consecuencias de estos desafueros afectan hoy a derechos de ciudadanos y ciudadanas gravemente. No sólo a la idea abstracta y de todo punto exigible de igualdad. Hablo de derechos fundamentalmente a la verdad, la justicia, la repara-

el segundo. Hincado de rodillas ante unas escrituras religiosas, los evangelios cristianos, pronuncia la siguiente fórmula: 'Juro lealtad a Su Excelencia el Jefe del Estado y fidelidad a los Principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del Reino'. A continuación, ya reincorporado, glosa el significado del juramento: 'Recibo de Su Excelencia el Jefe del Estado y Generalísimo Franco, la legitimidad política surgida el 18 de julio de 1936' y no otra, aunque añade algo: 'Pertenezco por línea directa a la Casa Real española […]. Confío en ser digno continuador de quienes me precedieron'. La referencia a su *familia* no se efectúa en forma que pudiera suponer la pretensión de contar con algún título de sucesión adicional o, aún menos, precedente al de dicha *legitimidad* de carácter dictatorial apenas disimulado. El título que como sucesor se le asigna no cuenta con precedente dinástico. Es el Príncipe de España, no de Asturias", Ídem.

[43] Ley Orgánica del Estado, art. 8.1.

[44] Resina, Joan Ramon, *The Ghost in the Constitution. Historical Memory and Denial in Spanish Society*, Liverpool, Liverpool University Press, 2017.

[45] Carrasco Conde, Ana, *Presencias irreales. Simulacros, espectros y construcción de realidades*, Madrid, Plaza y Valdés, 2017, p. 214.

ción y las garantías de no repetición[46]. Derechos neutralizados y obstruidos, cuando no propiamente destruidos, por las propias instituciones españolas: desde la política a la justicia[47]. Todas son ciertamente encubridoras de un poder que representa un tabú innominable. Este poder es en definitiva el único título que la Monarquía ostenta, "título soterrado", como dice Clavero, "con el que la Monarquía cuenta de hecho, pues no cabe que sea de derecho"[48]. El poder de haber sido reinstaurada sin justicia y a la fuerza. Recordemos el exordio que preside este texto. Puesto que *1978* es sintomático, fijémonos en un desempeño que da a la Jefatura del Estado. Es el de *símbolo*. También precisamente éste su carácter simbólico se pretende encubridor, aunque es finalmente el nombre que descubre y desvela su cualidad en cuanto poder: símbolo de unidad, símbolo de permanencia. Cabe preguntarse qué permanencia es ésta, dónde se inicia y termina, y cuál es el estatuto de dicha unidad permanentemente acreditada. Si lo es también respecto del pasado, en ambos sentidos (unitariedad y permanencia), y no sólo cara al futuro, o, lo que se me antoja más urgente políticamente para la propia Monarquía, en exclusiva relación con el presente, hay cuentas que rendir. No cabe democráticamente una decisión consciente de olvido. En eso consiste en verdad la represión.

[46] De Grieff, Pablo, *Informe del relator especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición*, ONU, 2014. https://www.refworld.org.es/type,MISSION,,ESP,543fc3914,0.html

[47] Cf. nota 13.

[48] Clavero, Bartolomé, *Constitución a la deriva. Imprudencia de la Justicia y otros desafueros*, op. cit., p. 308.

Referencias bibliográficas

Álvarez Cora, Enrique, *La Constitución postiza. El nacimiento del Fuero de los Españoles*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010

Capella, Juan Ramón (ed.), *Las sombras del sistema constitucional español*, Madrid, Trotta, 2003

Carrasco Conde, Ana, *Presencias irreales. Simulacros, espectros y construcción de realidades*, Madrid, Plaza y Valdés, 2017

Clavero, Bartolomé, *Constitución a la deriva. Imprudencia de la Justicia y otros desafueros*, Barcelona, Pasado y Presente, 2019

Clavero, Bartolomé, "'Desde el principio': la quiebra jurisprudencial del autogobierno constitucional", en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 17, 2019, pp. 116-134. DOI: https://doi.org/10.20318/eunomia.2019.4994.

Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997

Gil, Iván y Alonso Giménez, Ángel, "El PSOE rechaza investigar al Rey pese al informe a favor de los letrados del Congreso", https://www.elconfidencial.com/espana/2021-01-12/los-letrados-admiten-por-primera-vez-una-comision-de-investigacion-a-juan-carlos i_2903948/?utm_source=whatsapp&utm_medium=-social&utm_campaign=amp

De Grieff, Pablo, *Informe del relator especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición*, ONU, 2014. https://www.refworld.org.es/type,MISSION,,ESP,543fc3914,0.html

Heidegger, Martin, *Was ist das- die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956

Herrero de Miñón, Miguel, *El Principio Monárquico. Un estudio sobre la soberanía del rey en las Leyes Fundamentales*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972

Lanceros, Patxi, *Fuera de la ley*, Madrid, Abada, 2012

Resina, Joan Ramon, *The Ghost in the Constitution. Historical Memory and Denial in Spanish Society*, Liverpool, Liverpool University Press, 2017

Robaina, Eduardo, "El PP respondió a la ONU que 'la voluntad de reconciliación' solo sería posible 'a través del olvido, la amnesia y el perdón'". https://www.lamarea.com/2018/09/18/relator-naciones-unidas-crimenes-franquistas/.

Villacañas Berlanga, José Luis, *Historia del poder político en España*, Barcelona, RBA, 2015

Constitución Española, 1978

Ley Orgánica del Estado, 1967

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.007
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 143-160

Rawlsian anti-capitalism. Study of the distinction between welfare state and property-owning democracy

Anticapitalismo rawlsiano. Estudio de la distinción entre Estado de bienestar y democracia de propietarios.

Juan Antonio Fernández Manzano

Universidad Complutense de Madrid
jafern01@ucm.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.008
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 161-176

Recibido: 24/01/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

A lo largo de su trayectoria intelectual, Rawls fue perfilando las principales características de una sociedad bien ordenada y llegó a la conclusión de que no todo sistema político-económico es compatible con la *justicia como equidad*. Este trabajo realiza un estudio analítico que rastrea las diferentes etapas de este proceso, reconstruye e interpreta las principales tesis y sostiene que el núcleo de estos argumentos arroja luz para sostener la incapacidad de toda forma conocida de capitalismo de satisfacer los requisitos de la justicia.

Palabras clave: *igualdad democrática, principios de la justicia, justicia como equidad, capitalismo.*

Abstract

Throughout his intellectual trajectory, Rawls outlined the main characteristics of a well-ordered society, reaching the conclusion that not every political-economic system is compatible with *justice as fairness*. This paper carries out an analytical study which traces the different stages of this process, reconstructs and interprets the main theses and maintains that the core of these arguments sheds light to sustain the inability of any known form of capitalism to satisfy the requirements of justice.

Keywords: *democratic equality, principles of justice, justice as fairness, capitalism.*

La teoría de la justicia rawlsiana es un ejercicio de reflexión especulativa que se apoya en la formulación de hipótesis teóricas. Obedece principalmente a una lógica normativa apartada de la inmediatez de la praxis política cotidiana y sus contingencias históricas. El grado de abstracción de la *justicia como equidad* es aún mayor que el del contractualismo clásico y el elenco de cuestiones que aborda ni está ideado para su traducción inmediata en un marco institucional concreto ni constituye la defensa de una determinada forma de gobierno. De hecho, apenas se encuentran pautas para la aplicación de reformas institucionales concretas. Bien puede decirse, como sostiene Lovett[1], que su *Teoría de la justicia* nunca acaba de abandonar la hipotética posición original.

Sin embargo, decir que los principios de justicia no están adheridos a ningún sistema político o económico concreto, no significa que no lleven implícitamente un cierto ideal de las instituciones sociales y un concepto de bien público.[2] Rawls partirá de lo que llama el principio de igualdad democrática como clave interpretativa de los principios de justicia. Según este ideal, un orden social de ciudadanos libres e iguales que establecen los términos justos de cooperación no puede orientarse a asegurar las perspectivas más deseables para los miembros más aventajados, a menos que esto redunde en beneficio de los peor situados.[3] En este punto, coincidimos con Daniels[4] en que la igualdad democrática es el conector que une los requerimientos igualitaristas del segundo principio de justicia con el ideal democrático del primero. Es la fuerza conjunta de ambos principios la que es capaz de evitar las tendencias hacia lo que podríamos llamar una desigualdad antidemocrática.

En un primer análisis, dentro de su *Teoría de la justicia* de 1971, Rawls hace una inicial distinción entre los dos modelos imperantes tomados como tipos ideales: el modelo de propiedad pública de los medios de producción, con mayor peso del sector público, y el modelo de propiedad privada de los medios de producción o democracia de propietarios, donde el sector público juega un papel menor. En el

* El presente artículo ha sido elaborado en del marco del Proyecto de innovación "Precariedad, exclusión social y diversidad funcional: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (III)".

1 Lovett, Frank, *Rawls's A Theory of Justice. A Reader's Guide*, Continuum, 2011, p. 113.

2 Rawls, John, *Teoría de la justicia*, (María Dolores González, Trad.). FCE, 2006, p. 243

3 Ibid., p. 81.

4 Daniels, Norman, "Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism", *The Cambridge Companion to Rawls.* (S. Freeman, ed.) Cambridge University, 2003, pp. 241-276, p. 245.

primero existe la planificación de algunas actividades económicas, mientras que en el segundo, es el mercado el que decide qué se produce y a qué precio.

Rawls rechaza que se pueda establecer una conexión necesaria entre sistemas económicos y modelos de políticas públicas. La propiedad de los medios de producción no lleva aparejada en sí misma una mejor gestión de los asuntos fundamentales. Tanto con un régimen económico regido por empresarios como en otro dirigido por gerentes elegidos por los propios trabajadores es posible, al menos teóricamente, llevar a cabo una adecuada protección política de bienes públicos como sanidad, educación, infraestructuras o defensa. Un sistema económico de propiedad pública de los medios de producción bien podría asignar una magra proporción de recursos a su protección y tampoco sería contradictorio pensar que, por su parte, una economía con propiedad privada de los medios de producción asignara una amplia cantidad de recursos al sostenimiento de los bienes públicos.[5]

Para Rawls, tampoco habría correlación entre el modelo económico y la gestión de otras cuestiones políticas fundamentales como la protección de los derechos y libertades, la provisión de oportunidades, el establecimiento de procedimientos para la elección y renovación del gobierno, los sistemas para promulgar leyes, la gestión de los recursos naturales o la distribución de las ventajas de la cooperación social. Todo ello podría llegar a ser adecuadamente gestionado, en principio, desde cualquiera de los dos sistemas. Y por otro lado, las injusticias que ambos sistemas económicos pueden llegar a producir, e históricamente han producido, son contingencias que podrían ser adecuadamente encauzadas con una estructura básica justa y democrática que mantuviera el adecuado funcionamiento general del sistema.[6]

La justicia como equidad será neutral y tan solo se limitará a mostrar las exigencias institucionales de los principios de la justicia. Estos requerimientos serían actuaciones institucionales de obligada aplicación en cualquiera de los marcos económicos. Serían medias de índole social y económica que se repartirían el trabajo de lograr una estructura básica justa. Por tanto, en este primer acercamiento de 1971, la cuestión de la elección del modelo económico quedará sin resolver: la justicia como equidad no puede indicar cuál de estos dos sistemas puros es el más adecuado para cumplir con las exigencias de los principios de justicia. Esta será una decisión que corresponderá tomar a cada sociedad política, teniendo en cuenta su historia, su contexto, tradiciones y las voluntades de sus ciudadanos.

[5] Rawls, John, *Teoría de la justicia,* op. cit., p. 253.
[6] Ibid., p. 262.

Estas consideraciones iniciales nos resultan insatisfactorias por diferentes razones. En primer lugar, porque el análisis es excesivamente esquemático: la distinción binaria entre los dos modelos económicos ideales no hace justicia a la diversidad de marcos económicos. En segundo lugar, porque, a pesar de aportar algunos elementos de análisis en forma de requerimientos básicos, su respuesta neutral deja sin resolver la cuestión de elección del marco institucional y el modo de organización de la producción y en tercer lugar, porque la falta de correlación entre el modelo económico y la gestión de lo político nos parece cuestionable.

Consciente de las carencias de esta primera aproximación tentativa a la cuestión, en la versión revisada de la Teoría de la justicia[7], Rawls introducirá mayores precisiones. Su objetivo primario aquí será el de trazar una línea divisoria entre la democracia de propietarios y el Estado de bienestar capitalista. Ambos modelos comparten la propiedad privada de los medios de producción, pero la diferencia fundamental estriba en la diferente profundidad con la que acometen la necesidad de impedir la deriva oligárquica del capitalismo.

Queda asentado en esta revisión que los principios de justicia no pueden decantarse por una democracia de propietarios o un socialismo liberal, pero al menos se ha avanzado en una cuestión: un Estado con un modelo económico capitalista, inclinado estructuralmente hacia la acumulación de capital y poder, resulta incompatible con los requerimientos de los principios de justicia.

La formulación definitiva con mayores matizaciones y concreciones las encontramos en *Justicia como equidad. Una reformulación*.[8] Aquí se nos presentan ya cinco sistemas políticos, sociales y económicos: a) capitalismo de *laissez faire;* b) capitalismo del Estado de bienestar; c) socialismo de Estado con economía planificada; d) democracia de propietarios y e) socialismo liberal.[9] La línea divisoria se establece entre los tres primeros y los dos últimos. Aquellos son modelos incapaces de realizar los principios de la justicia, mientras que los dos últimos, el modelo socialista liberal y las democracia de propietarios, serían compatibles con ellos.

Detengámonos en las razones por las que se descarta el Estado de bienestar. Se trata de una organización político-económica a medio camino entre la democracia de propietarios y el capitalismo de *laissez faire*. A diferencia de este último, busca un modo de atemperar los rigores del capitalismo, debilitando el carácter mítico y cuasi-absoluto del derecho a la propiedad privada[10], pero manteniendo al mismo

[7] Rawls, John, *A Theory of Justice* (rev. ed.). Harvard University, 1999, p. xiv.
[8] Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación* (Erin Kelly, Ed. y Andrés de Francisco, Trad.). Paidós, 2002.
[9] Ibid., p. 196.
[10] Murphy, Liam y Nagel, Thomas, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, Oxford University, 2002.

tiempo presupuestos de maximización utilitarista enfocados a beneficiar a los más aventajados.[11] El capitalismo de Estado de bienestar se propone garantizar las libertades básicas iguales y asegurar la equitativa igualdad de oportunidades pero sustituye el principio de diferencia por un principio de utilidad restringida que combina el principio de utilidad media con el establecimiento de un mínimo social.[12] Con el mínimo social, el Estado de bienestar se plantea como objetivo que nadie caiga, ya sea por accidente, enfermedad, pérdida de empleo o mala fortuna, por debajo de un determinado umbral de calidad de vida. El *bienestar* se logra asegurando que los ciudadanos tengan acceso a lo necesario para llevar vidas decentes: alimentación, vivienda, sanidad, educación o transporte por citar algunas de las más básicas. Esta sería una reclamación primordial de justicia que quedaría desatendida en un modelo de capitalismo libertario.

Este modelo mixto supuestamente generaría mayor prosperidad económica que los principios rawlsianos y dicha riqueza adicional se derramaría desde los más aventajados hasta lo mas desaventajados.[13]

No obstante, el grueso de las medidas redistributivas no se ponen en funcionamiento desde el inicio, sino que solo se hacen efectivas después de haber identificado a los posibles beneficiarios de ayuda.[14] El objetivo de dichas prestaciones no es generar un trasfondo de igualdad estructural de partida, sino auxiliar a los que se sitúan por debajo del mínimo que se ha estipulado como imprescindible para llevar una vida decente.

Ciertamente, asegurar un mínimo social de subsistencia que erradique la pobreza extrema, garantice el derecho efectivo a la subsistencia material y evite que nadie caiga en situaciones desesperadas es una meta política necesaria que aumenta las oportunidades vitales de quienes de otro modo estarían condenados a la exclusión social. No obstante, un Estado de bienestar no deja de ser un modelo de Estado capitalista bajo presupuestos eficientistas y como tal, estructuralmente inclinado a la creación de amplias desigualdades de rentas y riquezas. A pesar de mantener un nivel mínimo de bienestar, no se persigue ninguna distribución igualitarista que evite los acreditados problemas de orden psicosocial y político aparejados a las desigualdades relativas: el aumento de casos de salud mental[15], la mayor delincuencia, el fracaso escolar, la obesidad, drogadicción, la violencia, los embarazos de

[11] Freeman, Samuel, "Property-Owning Democracy and the Difference Principle", *Analyse and Kritik* 35, 2013, pp. 9-36.
[12] Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 165.
[13] Freeman, Samuel, *Rawls*, Routledge, 2007, p. xii.
[14] Rawls, John, *A Theory of Justice* (rev. ed.), op. cit., p. xv.
[15] Miranda-Ruche, Xavier, "Consideraciones estructurales para la intervención en salud mental: pobreza, desigualdad y cohesión social", *Trabajo Social Global – Global Social Work*, *8*(14), 2018, 108-124.

adolescentes, mayores tasas de población reclusa, la disminución de la esperanza de vida, menor confianza mutua y menor movilidad social.[16] La falta de equidad en la distribución de recursos materiales propia del Estado de bienestar acarrea efectos negativos tanto sobre el bienestar psicológico de las personas –la privación relativa es vivida como un agravio por quienes la padecen– como sobre la calidad de las relaciones sociales –la distancia entre grupos genera sociedades fragmentadas, con un vínculo social debilitado.

Los efectos políticos de estas anomalías se traducen en primer lugar en una reducción de la confianza ciudadana en las instituciones que erosiona la estabilidad institucional. Además, en la medida en que es el mercado el que distribuye los bienes, la previsible acumulación de poder en manos de una oligarquía económica daría a este segmento social la posibilidad de pugnar, probablemente con éxito, por hacer oír su voz por encima de la del resto de ciudadanos. El dominio político de las elites violaría tanto el valor equitativo de las libertades políticas como los requerimientos del principio de diferencia. Piénsese en los grandes grupos de comunicación multimedia, por poner solo un ejemplo de las conexiones entre el poder mediático y las elites económicas y financieras, cuya innegable influencia política va en detrimento de la libre expresión democrática.[17] A esta relación estrecha entre el poder económico y el político la llama Edmundson el "hecho de la dominación".[18] Rawls dio una importancia cada vez mayor a este problema, abogando por establecer una salvaguarda estructural frente a todo lo que socavara el valor equitativo de las libertades políticas. De ahí que el principio de diferencia imponga la necesidad de que las desigualdades económicas admisibles no den pie a la existencia de ciudadanos de primera y de segunda.

En resumidas cuentas, mantener a los menos aventajados de la sociedad mediante subsidios no es lo mismo que integrarlos como miembros en igualdad de condiciones en un esquema de cooperación aceptado por todos. Esto último es lo que precisamente demanda el ideal de igualdad democrática.

Frente a la tesis rawlsiana de rechazo al capitalismo de Estado de bienestar se han levantado voces de quienes defienden la justicia de este modelo capitalista.[19] A juicio de Vallier, la democracia de propietarios con su regulaciones y ajustes para

[16] Wilkinson, Richard; Pickett, Kate, *The spirit level. Why equality is better for everyone.* Allen Lane, 2010.

[17] Murciano, Marcial, Poder económico e influencia social. Los retos de la concentración mediática para la democracia. *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales 2*(2), 2004, 41-51.

[18] Edmundson, William A., *John Rawls. Reticent Socialist.* Cambridge University, 2017, pp. 52ss.

[19] Vallier, Kevin, A moral and economic critique of the new property-owning democrats: on behalf of a Rawlsian welfare state. *Philosophical Studies*, *172*(2), 2015, 283-304; von Platz, Jeppe, "Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism". *Ethics*, *31*(1), 2020, 4-33.

impedir la concentración del capital es menos práctica y más injusta que el modelo de capitalismo de Estado de bienestar. Aporta para ello diferentes razones: por un lado, porque el Estado de bienestar es más efectivo desde un punto de vista económico, porque genera mayores incentivos para aumentar la riqueza y porque carece de los problemas de información que tendría un mercado más regulado como el de la democracia de propietarios. Por lo que, según esta tesis, el modelo de Estado de bienestar atendería mejor las cuestiones económicas y estaría en mejores condiciones para defender la igualdad de oportunidades y el valor de las libertades políticas que Rawls respalda.

A pesar de que la *justicia como equidad* es una teoría de la justicia, por obvio que resulte recordarlo, y no una teoría económica, Rawls es perfectamente consciente de la importancia del papel del sistema económico dentro de una sociedad. Un modelo económico es una parte fundamental de la estructura básica de una sociedad: es el mecanismo con el que un colectivo satisface sus necesidades básicas. Lo económico es, además, el marco dentro del que se generan los deseos de los ciudadanos, adaptados a las posibilidades existentes, y dentro del cual estos configuran su idea del bien y sus propias identidades. Por tanto, precisamente porque reconoce su importancia y sus efectos profundos, Rawls sostiene que la elección y diseño del esquema económico no puede basarse solo en argumentos de tipo económico como la maximización de beneficios. Parafraseando libremente a Clemenceau: la economía sería un asunto demasiado serio como para dejarlo en manos de economistas y mercados.

Rawls está a salvo de estas objeciones porque concentra su empeño en la elección de un sistema social.[20] Los argumentos económicos son relevantes, pero hay que conjugarlos, y en muchos casos subordinarlos, con consideraciones políticas, sociales y morales de hondo calado. En la secuencia de cuatro etapas, Rawls sostiene que analizar los requerimientos de los principios de la justicia es anterior a decidir cómo se organiza la producción, qué se produce, cómo se distribuye, reparte o intercambia lo producido, qué consideración ha de darse a la propiedad o qué papel social deben jugar los mercados.[21] El diseño de un sistema económico habría de realizarse en la fase de convención constitucional, con el levantamiento parcial de las limitaciones del velo de ignorancia y el conocimiento de los hechos generales acerca de la sociedad. Acierta Freeman cuando señala que Rawls integra la comprensión de lo estrictamente económico dentro de una investigación de mayor complejidad acerca de la organización de las relaciones productivas entre ciudadanos democráticos.[22]

[20] Rawls, John, *A Theory of Justice* (rev. ed.) op. cit., p. 242.
[21] Rawls, John, *Teoría de la justicia*. op. cit., pp. 187ss.
[22] Freeman, Samuel, "Property-Owning Democracy and the Difference Principle", op. cit., pp. 9-36.

Rawls es coherente y constante al afirmar la primacía jerárquica de las libertades básicas por encima de consideraciones de ventajas económicas, bienestar o eficiencia. Esto se constata desde la primera formulación de su teoría y se mantiene inalterable y presente en sucesivas revisiones. Para la *justicia como equidad*, en ningún caso sería justificable el sacrificio de las libertades básicas a cambio de beneficios materiales: lo correcto debe preceder a lo bueno.

El principal indicador de una sociedad justa no es la eficacia en su diseño ni la mayor o menor competencia técnica de quienes ocupen los diferentes cargos, sino la justicia de sus instituciones.[23] Esto es lo realmente relevante; el resto de cuestiones, aun siendo significativas, no son lo primario. Por eso el capitalismo de *laissez faire,* el sistema de libertad natural, es un sistema que tampoco supera los parámetros mínimos de la justicia dado que, bajo su defensa de la libertad, la igualdad y el mérito, en el fondo, sus valores principales son la eficiencia productiva y el crecimiento económico. Un sistema así se desentiende del valor equitativo de las libertades políticas, no garantiza la efectiva igualdad de oportunidades y su mínimo social es "bastante bajo".[24] La igualdad del capitalismo de *laissez faire* es solo igualdad formal y los puestos de responsabilidad y autoridad acaban no siendo accesibles a todos por igual. Rawls rechaza la idea de que la justicia como equidad haya de distribuir renta, riqueza y bienes de acuerdo con algún concepto de merecimiento moral o de virtud puesto que ese criterio no sería el adoptado en la posición original.[25]

Otra vía de defensa del Estado capitalista de bienestar, defendida por von Platz, sería la de disminuir las exigencias del principio de diferencia abogando por un Estado capitalista embridado y regulado, bajo presupuestos no utilitaristas, de modo que se eliminaran las fuentes de opresión, miseria y falta de equidad que tienden a acompañarlo.[26]

Esto, aun siendo una alternativa políticamente defendible, sería una merma del potencial igualitarista que el principio de diferencia lleva implícito. Una mayor acumulación de capital aumentaría el riesgo de deriva oligárquica, del que, por otro lado y en honor a la verdad, ningún modelo está completamente exento. Asumiendo este factor, parece más razonable no escatimar en medidas estructurales que alejen la posibilidad de que los más ricos acaben ejerciendo un dominio predatorio en la política, el gobierno y la sociedad.

---

[23] Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., pp. 185-186.
[24] Ibid., pp. 187-88.
[25] Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 287.
[26] von Platz, Jeppe, "Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism", op. cit.

Todo lo cual permite sostener que el capitalismo, tanto en su versión libertaria como en un Estado de bienestar, no es viable en términos de justicia, porque ni pone en marcha medidas suficientes para prevenir el dominio de los más aventajados sobre los menos favorecidos, ni proporciona el marco de reciprocidad igualitario que el ideal de igualdad democrática demanda.

Una de las alternativas viables sería la democracia de propietarios. Rawls emplea la expresión *property-owning democracy* invirtiendo su sentido primigenio. Los conservadores británicos la acuñaron en la década de los años 20 del siglo pasado para referirse a un modelo político privatizador e individualista que no contemplaba intervenciones redistributivas por parte del Estado.[27] La derecha neoliberal empleaba el término para apelar a una supuesta unidad de intereses entre los pequeños propietarios y los grandes poseedores del capital como estrategia para debilitar la conciencia de clase proletaria y mermar la fuerza política de los trabajadores. Distanciándose de este uso, Rawls toma el término del economista James Meade y se apropia también de los conceptos que el británico inyectó en él.[28] Así, Rawls entiende la democracia de propietarios de un modo más próximo a la tradición socialista-liberal británica. Se trataba de un proyecto basado en la distribución y dispersión de las propiedades y riquezas públicas y privadas cuyo objetivo era evitar tanto las tendencias oligárquicas del modelo neoliberal como la pérdida de libertades de un modelo autocrático. Se trataría de un intento de superar los polos del individualismo y el colectivismo.[29] La cuestión central de este modelo de socialismo liberal de Meade no era tan solo lograr un Estado de bienestar que aliviara la pobreza de los desposeídos o distribuir las riquezas más justamente, sino defender un modelo político que pusiera freno al dominio de las elites y garantizara que todos los ciudadanos tienen acceso a los medios de producción y a los beneficios generados por la cooperación social.

El modelo redistributivo que Rawls asocia a la democracia de propietarios no persigue una redistribución periódica de ingresos, sino una predistribución y distribución lo más amplia posible de los medios de producción y del capital humano y es un diseño que se presenta siempre como una alternativa al capitalismo y no como una evolución del mismo.[30]

---

[27] Jackson, Ben, "Property-Owning Democracy. A Short History", O'Neill, Martin y Williamson, Thad (Eds.). *Property-Owning Democracy. Rawls And Beyond.* Blackwell Publishing, 2012, 33-52, p. 33.

[28] Meade, James Edward, *Efficiency, Equality, and the Ownership of* Property, Allen and Unwin, 1964.

[29] Weale, Albert, "The Property-Owning Democracy versus the Welfare State". *Analyse and Kritik* 35, 2013.

[30] O'Neill Martin, "Free (and fair) markets without capitalism: Political values, principles of justice, and property-owning democracy", O'Neill M. and Williamson T. (Eds.) *Property Owning Democracy: Rawls and Beyond,* op. cit., pp. 75-100.

Si se desean erradicar las bases de la desigualdad, son necesarias medias políticas públicas centradas en la predistribución, es decir en todo aquello que determina los niveles de renta y riqueza de los individuos. En el fondo, las políticas públicas redistributivas y predistributivas se entrecruzan y son difíciles de separar.[31] Como acertadamente señalan Murphy y Nagel[32] es un ejercicio de miopía política analizar la justicia de un marco tributario sin analizar a la par cómo se generan la propiedad y las riquezas. Lo justo no se predica, como correctamente señala Rawls, de las partes de forma independiente, sino del esquema completo de cooperación social, esto es, de la estructura básica. Esta estructura será justa cuando los ciudadanos copropietarios posean los bienes primarios necesarios para tener control sobre sus condiciones laborales y puedan cooperar libremente con el resto de ciudadanos en pie de igualdad.[33]

Esto supone, como acertadamente apunta Weale[34], que los engranajes de la estructura básica estén en funcionamiento constante para garantizar que cada nueva generación se encuentre con la misma igualdad de oportunidades que la anterior, sin que la suma de contingencias que pudieran darse en los procesos económicos llegue a afectar negativamente sus expectativas vitales. Se trata perseguir un doble objetivo conjunto: dispersar el poder económico e independizar a los ciudadanos de la volatilidad o arbitrariedad de los mercados.[35]

La democracia de propietarios asume la idea de que el derecho a la propiedad personal es una de las libertades básicas fundamentales.[36] Sin una mínima base material es difícil o imposible mantener la necesaria independencia personal y el autorrespeto. Tomarse en serio el derecho básico a la propiedad personal implica facilitar el acceso a la propiedad de forma pública y universal. Quienes consideran desde posiciones libertarias que la propiedad privada es el valor más venerable no habrían de poner objeciones a la propuesta de que todo el mundo contara con su parte.[37]

Para ello, además de asegurar que se garantiza el mínimo de bienestar, hace falta que el acceso a la propiedad y al capital quede garantizado mediante servicios públicos abiertos a todos, complementado con cooperativas de trabajadores o un

---

[31] O'Neill, Martin, "Power, Predistribution, and Social Justice", *Philosophy*, 2019, 1-29.

[32] Murphy, Liam y Nagel, Thomas, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, op. cit., p. 99.

[33] Rawls, John, *A Theory of Justice* (rev. ed.), op. cit., pp. xiv-xv.

[34] Weale, Albert, "The Property-Owning Democracy versus the Welfare State", op. cit., p. 42.

[35] O'Neill, Martin, "Power, Predistribution, and Social Justice", op. cit.

[36] La propiedad personal no debe confundirse con el derecho privado e ilimitado a la adquisición o legado de propiedad de los medios de producción o de los recursos naturales. Rawls, John, *Liberalismo político* (Toni Doménech, Trad.). Crítica, 1996, p. 335. El derecho a la propiedad privada de los medios de producción no es un derecho básico, sino que está condicionado a su satisfacción de los principios de la justicia. Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, (Samuel Freeman, Ed.; Albino Santos Mosquera, Trad.). Paidós, 2009, p. 395.

[37] Knowles, Dudley, *Political Philosophy*, Routledge, 2001, p. 18.

régimen de copropiedad. El objetivo es redistribuir equitativamente la riqueza y sostener esa igualdad material en el tiempo. Puede decirse que la democracia de propietarios asume las consecuencias de la "idea organizadora central" de la cultura pública de la que surge la teoría de la justicia rawlsiana: entender la sociedad como un sistema equitativo de cooperación intergeneracional entre iguales.[38]

En una democracia de propietarios, o tal vez con mayor empuje en un régimen socialista liberal o republicano,[39] es donde puede darse una aplicación vigorosa del principio de diferencia, de modo que las desigualdades sociales y económicas a) se embriden de cara a evitar la formación de grupos de poder con capacidad de apropiarse de una cuota de soberanía mayor a la que le corresponde y b) se permitan si se vinculan a empleos y cargos accesibles a todos y son ventajosas para todos. Con estas premisas, se aceptan solo los incentivos económicos y compensaciones que aumenten la eficiencia productiva, tal y como pudieran haber sido el resultado de un esquema consensuado de cooperación entre iguales.

Este modo de compatibilizar las demandas de la igualdad sin renunciar a la mejora de la eficiencia y la innovación podría generar desigualdades económicas entre trabajadores cualificados y no cualificados, pero la cuestión es que solo estarían justificadas aquellas diferencias compatibles con la aplicación conjunta del principio de diferencia y el principio de libertad. Es decir, justificadas en la medida en que gracias a ellas se elevan las perspectivas de la clase trabajadora de obtener mayores beneficios socioeconómicos sin perder un ápice de libertades, derechos u oportunidades para poder ejercer como actores políticos y económicos en régimen de igualdad.[40]

Conclusiones

En este recorrido, hemos podido constatar que Rawls aborda la cuestión del sistema político y económico de forma fragmentaria pero continua a lo largo de su trayectoria intelectual, lo cual muestra que no quiso dejar de lado esta cuestión, a pesar de no ser primaria en su investigación.

Quienes interpretaran a Rawls como un socialdemócrata defensor del Estado de bienestar o quienes tratan de defender, apoyados en argumentos en clave rawlsiana, un capitalismo de rostro humano no son conscientes de que la crítica de Rawls

[38] Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 51.
[39] Lizárraga, Fernando, Del liberalismo político al socialismo liberal. *Ápeiron. Estudios de filosofía 14*, 2021, 251-278.
[40] Rawls, John, *A Theory of Justice* (rev. ed.), op. cit., pp. 67-68.

al capitalismo es más profunda de lo que suele reconocerse. Rawls es un pensador anticapitalista cuya defensa de la democracia de propietarios se opone tanto al capitalismo de Estado de bienestar como, de manera más frontal, al capitalismo libertario.

La crítica de Rawls posee además la ventaja de estar basada en argumentos poco controvertidos: el ideal de la igualdad democrática.

Más allá del interés académico de la cuestión, estos argumentos permiten resituar la desigualdad económica y el empoderamiento de la clase trabajadora como un punto central en la agenda pública democrática. Esto abriría la posibilidad de reorientar las políticas públicas existentes en las socialdemocracias actuales, cuyas aspiraciones a menudo se concentran en la defensa de un menguado Estado de bienestar, para pasar a defender distribuciones de poder y riquezas de un modo más vigoroso que afecten no solo las altas esferas institucionales sino que democraticen también el ámbito productivo y laboral.

Referencias bibliográficas

Daniels, Norman, "Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism", *The Cambridge Companion to Rawls.* (S. Freeman, ed.) Cambridge University, 2003, pp. 241-276. https://doi.org/10.1017/CCOL0521651670.007

Edmundson, William A., *John Rawls. Reticent Socialist.* Cambridge University, 2017. https://doi.org/10.1017/9781316779934

Freeman, Samuel, "Property-Owning Democracy and the Difference Principle", *Analyse and Kritik* 35, 2013, pp. 9-36. https://doi.org/10.1515/auk-2013-0103

Freeman, Samuel, *Rawls*, Routledge, 2007. https://doi.org/10.4324/9780203086605

Knowles, Dudley, *Political Philosophy*, Routledge, 2001.

Jackson, Ben, "Property-Owning Democracy. A Short History", O'Neill, Martin y Williamson, Thad (Eds.). *Property-Owning Democracy. Rawls And Beyond.* Blackwell Publishing, 2012, 33-52. https://doi.org/10.1002/9781444355192.ch2

Lizárraga, Fernando, Del liberalismo político al socialismo liberal. *Ápeiron. Estudios de filosofía 14*, 2021, 251-278.

Lovett, Frank, *Rawls's A Theory of Justice. A Reader's Guide*, Continuum, 2011.

Meade, James Edward, *Efficiency, Equality, and the Ownership of* Property, Allen and Unwin, 1964.

Murciano, Marcial, Poder económico e influencia social. Los retos de la concentración mediática para la democracia. *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales 2*(2), 2004, 41-51.

Murphy, Liam y Nagel, Thomas, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, Oxford University, 2002. https://doi.org/10.1093/0195150163.001.0001

Miranda-Ruche, Xavier, "Consideraciones estructurales para la intervención en salud mental: pobreza, desigualdad y cohesión social", *Trabajo Social Global – Global Social Work*, *8*(14), 2018, 108-124. https://doi.org/10.30827/tsg-gsw.v8i14.6377

O'Neill Martin, "Free (and fair) markets without capitalism: Political values, principles of justice, and property-owning democracy", O'Neill M. and Williamson T. (Eds.) *Property Owning Democracy: Rawls and Beyond.* Wiley-Blackwell, 2014, pp. 75-100. https://doi.org/10.1002/9781444355192.ch4

O'Neill, Martin, "Power, Predistribution, and Social Justice", *Philosophy*, 2019, 1-29. https://doi.org/10.1017/S0031819119000482

Rawls, John, *Liberalismo político* (Toni Doménech, Trad.). Crítica, 1996.

Rawls, John, *A Theory of Justice* (rev. ed.). Harvard University, 1999.

Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación* (Erin Kelly, Ed. y Andrés de Francisco, Trad.). Paidós, 2002.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*. (María Dolores González, Trad.). FCE, 2006.

Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, (Samuel Freeman, Ed.; Albino Santos Mosquera, Trad.). Paidós, 2009.

Vallier, Kevin, A moral and economic critique of the new property-owning democrats: on behalf of a Rawlsian welfare state. *Philosophical Studies*, *172*(2), 2015, 283-304. https://doi.org/10.1007/s11098-014-0303-2

von Platz, Jeppe, "Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism". *Ethics*, *31*(1), 2020, 4-33. https://doi.org/10.1086/709981

Weale, Albert, "The Property-Owning Democracy versus the Welfare State". *Analyse and Kritik* 35, 2013, 37-54. https://doi.org/10.1515/auk-2013-0104

Wilkinson, Richard; Pickett, Kate, *The spirit level. Why equality is better for everyone.* Allen Lane, 2010.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.008
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 161-176

The principles of liberal democracy according to John Rawls

Los fundamentos de la democracia liberal según John Rawls

Carlos Kohn Wacher

Instituto de filosofía. Universidad Central de Venezuela
carloskohn59@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.009
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 177-192

Recibido: 20/03/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo examinar los argumentos que John Rawls utiliza para imprimirle validez y facticidad a la democracia mediante la adjudicación de criterios éticos liberales. Mi propósito es analizar las condiciones de posibilidad de su teoría normativa para legitimar la gobernabilidad democrática bajo principios de justicia. Mi conclusión es que el liberalismo político padece de déficits significativos a la hora de empoderar las instituciones democráticas tal como operan hoy en día.

Palabras clave: *Filosofía política, Liberalismo, Constitución democrática, Principios de justicia, Razón pública.*

Abstract

The aim of this essay is to examine the arguments put forward by John Rawls to imprint validity and feasibility to democracy by allocating to it, liberal ethical criteria. Thereby, my purpose is to analyze the condition of possibility of his normative theory to legitimate democratic governability under principles of Justice. My conclusion is that political liberalism, as Rawls conceives it, suffers from significant deficits in providing capability to democratic institutions as they work today.

Keywords: *Political philosophy, Liberalism, Democratic constitution, Principles of justice, Public reason.*

1. Introducción:

A Theory of Justice de John Rawls, a decir de muchos,[1] representa uno de los aportes más notables, desde comienzos de la década del '70 del siglo pasado, en fraguar los cimientos ético-políticos de la democracia liberal. En dicho libro, el autor se plantea resolver el hiato –que se prolongó durante los casi dos siglos anteriores a esa fecha, como resultado de la confrontación entre ideologías discordantes– entre el afán de libertad y el de igualdad, apelando a una redefinición de la tesis contractualista clásica, tal como él mismo lo anuncia al comienzo de la mentada obra: "Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant (…) [indaga sobre los] principios que las personas libres y racionales, interesadas en promover sus propios intereses, aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación".[2] –y, concluye– "(…) es esta concepción la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática".[3]

Rawls utilizó la metáfora de un contrato imaginario como recurso para exponer de qué manera, individuos racionales llegan a acuerdos en torno a determinados criterios distributivos que suponen justos y, por lo tanto, sobre aquellos principios que configuran un entorno cívico apropiado para la convivencia democrática. El punto de partida de este ejercicio lo constituye la premisa obvia de que dentro de toda sociedad se producen conflictos de interés entre sus miembros y que tal peligro debe ser solventado; y el mejor criterio para la obtención de este objetivo es el de construir «principios de justicia» que se fijan por consenso. Y, ¿por qué la justicia? Rawls la considera la primera 'virtud' (¡Cuidado!: no moral sino procedimental) de la convivencia social, de modo que una característica inerradicable de la armonía democrática es que las instituciones o leyes que son injustas deben ser abolidas o reformadas. Para él, la inviolabilidad de las personas se fundamenta en la idea de

[1] Véase, entre otros, Rubio Carracedo, J., *Paradigmas de la Política*. *Del Estado justo al Estado legítimo*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 153. Vallespín Oña, F., *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985, pp.50-51.

[2] Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E., 1993, p. 28. (Locke = Libertad; Rousseau = Igualdad; Kant = Formalismo constitucional).

[3] Ibid. p. 10.

la justicia, hasta el punto de que, incluso, el bienestar de la sociedad, considerada como un todo, no puede atropellar los derechos de los individuos.[4]

Por ende, la democracia la define como una sociedad compuesta por individuos que se reconocen mutuamente, y cooperan, como «hombres libres e iguales», pero, sobre todo, connota la particular construcción de normas éticas y cívicas que ese tipo de organización social y política requiere. Sin esos vínculos, sostiene Rawls, la sociedad se derrumba, "la desconfianza y el resentimiento corroen los vínculos del civismo, y la sospecha y la hostilidad tientan al hombre a actuar de maneras que de otro modo evitaría".[5]

El profesor de Harvard consideró que el problema más grave que auscultó la filosofía política occidental es justamente la carencia de un acuerdo sobre una «estructura social básica» que asegure y ordene los derechos y libertades de cada uno de los ciudadanos, en cuanto personas «libres e iguales», como condición necesaria para garantizar la perdurabilidad de una sociedad democrática; de allí que, su propósito declarado fue construir una "teoría de la justicia" que subsane esa carencia. Y, aunque la democracia no fue uno de los temas explícitamente desarrollado en sus obras, no sería descabellado inferir una interpretación 'democrática' de su argumentación, si tenemos en cuenta que la condición esencial de la «justicia como equidad», que ha de aplicarse a la «estructura básica de la sociedad», consiste en la autodeterminación moral de los ciudadanos como seres humanos racionales; y, por lo tanto, la justicia es, ubicuamente, uno de los rasgos inherentes, por medio de la cual se mide la naturaleza de una sociedad democrático-liberal.[6]

En efecto, según Rawls, el procedimiento más adecuado para el establecimiento de un contrato social originario, o, dicho de otra manera: de una «sociedad (democrática) bien ordenada», es cimentar una concepción de la justicia, sobre cuya base la *polis* pueda organizarse, permanentemente, de manera cooperativa y equitativa, y, en consecuencia, que enarbole a 'la justicia' como su bandera. En sus palabras: "Cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un período largo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a acuerdos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y cumplir con las tareas en las instituciones que los ejemplifican. Una concepción de

[4] Véase, Ibid., pp. 19-30. (Para Rawls, la sociedad humana se caracteriza tanto por la concordia como por el conflicto de intereses: Concordia porque la benevolencia es una cualidad natural humana que conlleva a la cooperación; Conflicto, porque cada uno de ellos busca la mayor utilidad, para sí, de esa cooperación).

[5] Ibid. p. 23.

[6] La estructura social consta de diferentes posiciones socio-económicas a las cuales acompañan posibilidades y ventajas desiguales que influyen en las oportunidades iniciales de vida, las aspiraciones, los deseos, etc., y, por lo tanto, opina Rawls, no puede ser ignorada por una teoría de la justicia.

justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de justicia".[7]

Cabe aclarar aquí que los parámetros de justicia no se fundamentan ni en un supuesto acto 'puro' de la razón que los legisla, ni en el contenido arbitrario de las reglas que resultan de dicha elección (las que, de hecho, admiten las desigualdades). Los principios son justos porque el consenso entre personas 'reflexivas' así lo han estipulado libremente en condiciones de igual respeto para todos los participantes. Su carácter de consenso «universal» es el que le otorga su atributo de imparcialidad y validez a esos principios; por ello, Rawls critica, de forma contundente, la tesis, del liberalismo *standart*, según la cual es legítimo que el comportamiento electoral de los ciudadanos esté determinado por criterios utilitarios tales como la satisfacción de preferencias privadas por parte de las mayorías; mientras, por el contrario, en una «sociedad bien ordenada», opina él, los ciudadanos deberían orientar su voto atendiendo a razones compartidas, decantándose por aquellas opciones que incluyan la mayor conformidad posible a los «principios de justicia» y según la interpretación que cada quien le quiera dar desde su propio punto de vista.[8]

2. Democracia liberal = Democracia constitucional

Para argumentar la validez y facticidad del axioma: «individuos como seres libres e iguales», la teoría de Rawls, así lo señalábamos *supra*, no se sustenta en valores axiológicos o en dogmas ideológicos sino en normas constitucionales ajustadas al «uso público de la razón». Según él, una sociedad democrática requiere de una Constitución basada en reglas y procedimientos justos para lo cual precisa incorporar las libertades de los ciudadanos «iguales»; y señala a la libertad de conciencia y de pensamiento, etc.; es decir, a la libertad personal, al igual que a la igualdad en los derechos políticos, como ejemplos a los que apunta. Por ello, nuestro autor afirma que el sistema político que él describe sería "alguna forma de democracia constitucional", e, insiste en que no habría justicia en esa sociedad si no se incorporaran esas libertades.[9] Argumenta, igualmente, que en las sociedades democráticas, los ciudadanos necesitan de la Constitución para reglamentar su participación en igualdad de derechos, tal como lo señala en el siguiente pasaje: "Al principio de

[7] Rawls, J., *Teoría de la …* op. cit, p. 206.

[8] Véase, Ibid., esp, pp. 187-195 y 204-214. En el § 24, Rawls, afirma que esa formulación se haya implícita en la doctrina kantiana del imperativo categórico o ley moral de validez universal (Véase, Ibid., p. 163n y § 40, pp. 287 y sig).

[9] Véase, Ibid., p. 230. (véase, la elaboración de esta tesis en pp. 234-237).

libertad igual, cuando se aplica al proceso político definido por la constitución, lo llamaré «principio de (igual) participación». Este principio exige que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte, y a determinar el resultado, del proceso constitucional que establece las leyes que ellos han de obedecer (…) El proceso constitucional ha de proteger esta representación (…) en la medida de lo posible"[10]. De modo que, tal como lo afirma mi colega Fabiola Vethencourt, "la doctrina de Rawls privilegia la defensa de la libertad negativa, al orientar predominantemente sus esfuerzos hacia el diseño institucional que impida efectivamente cualquier interferencia externa que limite algún ámbito de la libertad personal".[11]

A juicio del filósofo norteamericano, en un sistema político justo, la autoridad legislativa debe corresponder a un cuerpo representativo elegido para un período limitado sobre la base del voto universal. El principio de «igual libertad» demanda que cada miembro del órgano legislativo sea electo por el número contemplado por las reglas del sufragio democrático y que debe ser cambiado según los padrones electorales vigentes. También precisa que las decisiones legislativas se adopten por mayoría, aunque, no obstante, Rawls considera que la Constitución puede limitar el alcance y autoridad de la mayoría, ya sea exigiendo más pragmatismo al elaborar las normas para ciertos casos legislativos, o mediante enmiendas constitucionales de derechos. Los representantes no deben perseguir sus intereses privados, ni los de sus electores, sino que deben adoptar el punto de vista del legislador imparcial (*v.* Kant). Deben colocarse por encima de sus prejuicios y condiciones sociales, debatiendo y votando, solamente, por aquellos «principios de la justicia» que son dictaminados por medio del «uso público de la razón».[12]

Por lo tanto, una constitución que se define a sí misma como democrática estipula que la mayoría de los ciudadanos participantes tienen el derecho formal de legislar o ceder ese derecho a otros («democracia representativa»), en aras de alcanzar la meta de una sociedad democrática "bien ordenada" y, sobre todo, «justa». Pero, ¿qué pasaría si la mayoría no participa de ese sufragio y menos aún se compromete a deliberar sobre proyectos de ley?, ¿Acaso siempre se 'impondrá' el consenso traslapante? Sobre esta interrogante volveré más adelante.

Más aún, en los términos de *Una teoría de la justicia*, el proceso político democrático propugna el principio de «igual participación», entendido como derivación del primer principio de justicia (*v. b.* las libertades políticas de conciencia y expre-

[10] Ibid., p. 256. (Más adelante, Rawls se explaya, aduciendo que "*una clara mayoría del electorado es capaz de conseguir sus propósitos, si es necesario, mediante enmiendas constitucionales*", Ibid., p. 257).

[11] Vethencourt, F., "Debate sobre la igualdad de las libertades efectivas entre Sen y Rawls" en García, D. E., *et allí,* (Coord.) *Pensamiento político contemporáneo: Corrientes* fundamentales. México, Porrúa, 2011, pp. 195-196.

[12] Véase, Rawls, J., *Teoría de la …* op. cit., pp. 227-233.

sión, derecho a la propiedad, etc.), así como el é*lan* de la «representación reflexiva» de los ciudadanos y también incorpora, la máxima de «igual valor de las libertades», derivado del segundo principio de justicia (*v. b.* igualdad de oportunidades). La idea de ordenación "lexicográfica" de las libertades, priorizando el primer principio sobre el segundo, lo que significa que, "las violaciones de las libertades básicas (…) no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas",[13] se traduce, consecuentemente, en la necesidad de instituir un sistema procedimental de verificación de la constitucionalidad e implementación de las leyes, con el objetivo de legitimar la validez y facticidad de los resultados del proceso democrático.[14] Los ciudadanos son sólo 'iguales' con referencia a sus derechos políticos, como si el estigma de "la igualdad de oportunidades" pudiera ser resuelto apelando a un inciso legal en la Constitución.

No es extraño, entonces, que Rawls estipule como la función del 'gobierno de la ley' sea: el asegurar las libertades mencionadas *supra* y la igualdad de los derechos ´políticos' de los ciudadanos; y, en especial, insiste en postular que el Estado democrático, al ser instituido por medio de la explicitación de una «concepción política de la justicia», se disponga a proteger ESOS derechos y libertades 'básicas', y no se ocupe meramente de establecer reglas para solventar las desigualdades sociales y económicas, como es el caso de la mayoría de las constituciones de los gobiernos democrático-liberales existentes. Con esta argumentación, Rwals no hace más que reforzar el núcleo duro de la teoría liberal clásica, cuyo objetivo siempre ha sido: justificar la superioridad del sistema representativo, que aleja a los ciudadanos de la participación política, aludiendo al pretexto de la defensa de los derechos de los individuos.

Por otra parte, si el Estado no se aboca a resolver las desigualdades, sostienen, a manera de réplica, los teóricos de la democracia radical y los socialistas, la concepción de justicia rawlsiana ha de ser rechazada como puramente formal y ambigua, puesto que –alegan ellos– Rawls sitúa, con esta formulación, a los miembros de la sociedad menos privilegiados en una situación asimétrica y desventajosa frente a los ciudadanos más favorecidos.[15]

---

[13] Ibid., p. 83.

[14] Véase, Ibid, pp. 270 y sig. (Rawls justificó la prioridad de las libertades privadas sobre lo que él denominó «valor de la libertad» de la siguiente manera: "La libertad está representada por el sistema completo de las libertades de los ciudadanos iguales, mientras que el valor de la libertad para personas y grupos es proporcional a su capacidad de realizar los fines dentro del armazón definido por el sistema. Libertad como igualdad es la misma para todos (…) pero el valor de la libertad no es el mismo para cada uno" Ibid., p. 237).

[15] No podré explayarme aquí en analizar a cada uno de los críticos a la argumentación de Rawls. Una de las más tajantes, especialmente con respecto a su déficit democrático, es la de Chantal Moufe. Véase, por ejemplo, su libro: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, esp. pp. 65-87.

Otra contribución importante de John Rawls a la teoría liberal de la democracia es su constante referencia al «deber moral» de todos los ciudadanos a asumir la perspectiva discursiva del «uso público de la razón» (al que nos referimos al comienzo de este inciso), es decir, los 'contrayentes del Contrato' deben situarse en la «posición original», donde se sopesa y evalúa lo justo y lo injusto por la fuerza del mejor argumento. Por ello, la «posición original» no es tan solo un artificio de representación formal, sino que está en permanente construcción como resultado del «equilibrio reflexivo». La aspiración del filósofo norteamericano es que la deliberación tenga un carácter exclusivamente político, cuyo objetivo primordial sea arribar a acuerdos públicos sobre las reglas que han de prefigurar el buen funcionamiento de las instituciones democráticas tales como la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y utilidad del principio de «igual libertad».[16]

Esta capacidad de reflexionar y la voluntad a participar, en un contexto de cooperación social, desde la «posición original», es lo que, según Rawls, convierte a los ciudadanos en «razonables», en el uso de su autonomía moral con el objetivo de armonizar las fricciones sociales, y establecer las normas de la convivencia social que dan sustento a todo sistema democrático; y aspira a que las normas y los procedimientos acordados sean efectivamente libres, así como que se expresen en la garantía de haber suministrado información confiable y que sea razonablemente válida.

Afirma muestro autor: "(…) un acuerdo acerca de una concepción política de la justicia no tendría ningún efecto sin un acuerdo paralelo acerca de las directrices para la indagación pública y sobre las reglas para evaluar las pruebas. Los valores de la razón pública no sólo incluyen la utilización apropiada de los conceptos fundamentales de juicio, inferencia y evidencia, sino también las virtudes de la razonabilidad y el sentido de imparcialidad (…) del conocimiento del sentido común, y en la aceptación de los métodos y de las conclusiones de la ciencia, cuando éstas no son controvertibles. También debemos respetar los preceptos que rigen la discusión política razonable".[17] Pasaje que a mí me pareció un planteamiento circular.

En cualquier caso, en la reconstrucción rawlsiana de la «razón pública», su concepción 'formalista' de la democracia queda identificada como un proceso normativo de intercambio de deliberaciones razonadas que desemboca en un consenso universalmente válido y fáctico que todos los ciudadanos aceptan como base de su «cooperación». Al menos este es el *desideratum* de Rawls.

Más aún, el «uso público de la razón» se entronca con la concepción demo-liberal de la justicia, la que, a su vez, se define, particularmente: 1) Por los derechos y

[16] Véase, Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 290 n.
[17] Rawls, J., *Liberalismo Político.* México, F. C. E., 1995, p. 142.

libertades básicos formulados axiomáticamente por una constitución democrática; 2) Por la prioridad que le asigna a esos derechos para mitigar la maximización del bienestar de la mayoría poblacional; 3) Por estatuir constitucionalmente medidas que garanticen los derechos y facultades de los menos favorecidos; etc., y, para que estos principios sustantivos de tal Constitución puedan ponerse en práctica hacen falta orientaciones que definan modos de razonamiento y criterios para identificar las informaciones pertinentes para la deliberación política.[18] Para John Rawls, la funcionalidad y estabilidad de una sociedad democrática depende en buena medida de las motivaciones y actitudes de sus miembros (i.e., del «equilibrio reflexivo»). *Ergo*: que cada uno debe perseguir autónomamente su propio proyecto de vida, compartiendo una ética mínima, pero dentro de unos límites estrictamente jurídico-legales, basados en tales valores mínimos consensuados. Simplemente, Rawls da por sentado que los ciudadanos tienen méritos suficientes para apostar a la cooperación más que al conflicto, en un régimen constitucional democrático.

Y es así como se logran elaborar, por la vía del "contrato constitucional", «principios de justicia» que guían y estipulan la validez y facticidad de instituciones democráticas para la «estructura básica de la sociedad», tal como el autor de *Una Teoría de la Justicia* lo reitera en el siguiente párrafo: "En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social (…) comienza (…) con una de las elecciones más generales que las personas pueden hacer en común, esto es, con la elección de los primeros principios de una concepción de justicia que habrá de regular toda crítica y reforma subsecuente de las instituciones. (…) después (…) podemos suponer que escogerán una constitución y un poder legislativo que promulgue las leyes, de acuerdo siempre con los principios de justicia convenidos originalmente". *19*

No cabe duda que Rawls considera que la Constitución es el instrumento normativo 'base' para regular las acciones de los hombres, en sociedades democráticas, bajo criterios liberales de justicia.

3. La "teoría de la Justicia" en clave de "liberalismo político"

Para apaciguar a sus críticos, ante el argumento de que su *Una teoría de la Justicia* es un tratado de ética y no de filosofía política, John Rawls escribe varios ensayos de réplica, sobre todo a partir de la década de los '80, y los condensa en su segunda

[18] Véase, Rawls, J. *Lecciones sobre la …* op. cit., pp. 39-45.
[19] Rawls, J., *Teoría de la …* op. cit., pp. 29-30. (Véase, también, op. cit., pp. 159-160; y pp. 501-503).

gran obra titulada: *Liberalismo Político*, publicada en 1993, en la que enfatiza que su concepción es: "política y no metafísica".

Al respecto, comparto, en lo esencial, la afirmación de Andrea Greppi de que Rawls, en este nuevo período, "cambia el punto de partida de su argumentación. En lugar de escribir para ciudadanos acostumbrados a vivir en una sociedad democrática y que comparten una serie de instituciones básicas acerca de la justicia, ahora Rawls toma como interlocutor a un individuo que vive en una sociedad marcada por el desacuerdo en torno a la justicia. En este contexto, la teoría de la justicia como equidad deja de ser el terreno común y se convierte en una más entre varias concepciones posibles –o razonables– del bien. En función de estas nuevas premisas, y una vez reconocido el igual valor moral de las diferentes concepciones del bien, la democracia se convierte en instrumento privilegiado para mediar la diversidad, punto focal de acuerdos y desacuerdos razonables" (…) el éxito del proyecto democrático pasa a depender de la posibilidad de identificar una serie de principios que los participantes puedan considerar neutrales respecto de las distintas concepciones particulares de la justicia (…) la alternativa a la unanimidad [bregada por él en su obra anterior] está en el logro de un consenso por superposición a través del cual sea posible identificar los principios constitutivos de una sociedad democrática".[20]

El propio Rawls justifica ese cambio de enfoque cuando arguye que ahora se está planteando "resolver un serio problema inherente a la justicia como imparcialidad; a saber, el que surge de que la explicación de la estabilidad (…) no es congruente con el panorama global". [y, más adelante, es aún más explícito:] "el problema básico del liberalismo político es éste:¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables aunque incompatibles entre sí?";[21] por lo que sugiere que su objetivo es construir una concepción política de la justicia, para un régimen constitucional democrático, articulada en torno a un conjunto de principios que pueden ser aceptados por la «pluralidad de doctrinas razonables».

La estabilidad democrática de la sociedad pluralista vendría dada, así, por una concepción («pública») de la justicia que es independiente de las distintas doctrinas comprehensivas (privadas) y a la cual llegamos mediante un consenso 'traslapante' o 'superpuesto' (*overlapping consensus*), aunque no las logre contener en su totalidad. ¿Y, entonces, cómo quedarían aquellos principios o convicciones que no son universalmente compartidos? La respuesta de Rawls es que ellos forman parte de

[20] Greppi, A., *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*; Madrid, Trotta, 2006, p. 52.
[21] Rawls, J., *Liberalismo Político…* op. cit., p. 11 y p. 13.

nuestro acervo cultural ("cultura de trasfondo", para citar sus palabras), son elementos importantes que integran la «sociedad civil» (iglesias, universidades, clubes, etc.), empero, no deben aflorar en el ámbito de las políticas públicas.[22] Obviamente, el objetivo del teórico estadounidense es buscar un «acuerdo político entre concepciones diferentes y enmendar los aspectos conflictivos. Sin embargo, no se trata de establecer un mero *modus vivendi* sino, de lograr un consenso razonable basado sobre principios de justicia, tal como lo había exigido en su primera Obra. La sociedad democrática que se instauraría por el «consenso por traslape» adquiere la capacidad de generar obligación moral, y no un acomodo prudencial, sobre las nociones comprehensivas que armoniza. En su visión de la democracia siempre será necesario dirimir los conflictos por medio de procedimientos constitucionales que tengan la aprobación mayoritaria de ciudadanos dispuestos a argumentar «razonable y públicamente» acerca de sus intereses, aunque sean privados, y sus distintas ideas de «bien».

El filósofo norteamericano considera que, pese a que pueden prevalecer una «pluralidad» de doctrinas, ese «consenso superpuesto» es un resultado del ´normal' ejercicio de la razón en el marco del régimen constitucional democrático. (La paz social y la cooperación deben perdurar para darle estabilidad a la gobernabilidad de la democracia). Este es el motivo por el cual los «principios de justicia» que se acuerden deben ser capaces de obtener el apoyo de todos los ciudadanos «razonables», a pesar de que existan posibles desacuerdos en otras cuestiones (que Rawls relega a la esfera privada). Pero para que tal 'consenso' no se quede en una formulación "utópica" (sic.) Rawls lo asume como base de lo que él denominó: «consenso constitucional». En sus palabras: "en la primera etapa del consenso constitucional, los principios liberales de la justicia, inicialmente aceptados con renuencia como un *modus vivendi* y adoptados en la Constitución, tienden a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, de manera que pueden aceptar, al menos, los principios de una Constitución liberal. Estos principios garantizan ciertos derechos y libertades políticas básicas, y establecen procedimientos democráticos para moderar a los rivales políticos, así como para determinar las cuestiones de la política social (…) el simple pluralismo se transforma en un pluralismo razonable, y así se logra el consenso constitucional".[23]

Dado el hecho del «pluralismo razonable», el objetivo de construir un consenso político exige la formulación de la «justicia como equidad», y de cualquier doctrina comprehensiva que la adverse, como concepciones estrictamente 'políticas'; es de-

[22] Véase, Ibid., p. 38.

[23] Ibid., p. 163. Sin embargo, a lo largo de esta obra, Rawls sigue aludiendo al universalismo kantiano como base de ese consenso (Véase, Ibid., pp. 45-48; 67n; 131 y sig., etc.).

cir, dispuestas a confrontarse entre sí, ante la mejor argumentación pública. Lo cual presupone que aceptan someterse a las siguientes limitaciones. 1) Sus principios son adecuados o logran ser respetados dentro de la estructura de un régimen democrático establecido; 2) todas son independientes y no deben ser impuestas doctrinariamente y 3) El método que se debe emplear para obtener una «teoría política de la justicia» acorde con la «estructura básica de una sociedad» (democrático-liberal), consistirá en el desarrollo o expresión sistematizada de las ideas intuitivas que se consideran que están implícitas en las instituciones políticas de un régimen constitucional y en las argumentaciones públicas de su interpretación. Estas tres condiciones aseguran, argumenta Rawls, la obtención del deseado consenso normativo entre las diversas y enfrentadas concepciones comprehensivas que proliferan bajo unas instituciones democráticas. El «consenso traslapante» ("entrecruzado", "superpuesto"), sería, entonces, el último peldaño que garantizaría «la estabilidad» y «la imparcialidad» dentro de una sociedad democrática y, la coronaría con una "concepción política de justicia".

Las cuestiones políticas cardinales de las que se ocupa su formulación del «liberalismo» ya no son las de los derechos universales, ni acerca de los principios éticos del orden social; sí son, en cambio, las cuestiones pragmáticas de convivencia pacífica, que no se deben confundir con las consideraciones de 'vida buena', que se fundamenten en principios de raigambre metafísico, psicosocial o antropológico. El consenso ('por superposición') de los ciudadanos al que apela Rawls para legitimar lo que es 'políticamente' justo es una "cultura política pública", y son precisamente los compromisos intuitivos con los argumentos racionales esgrimidos los que él utiliza para alegar que su "liberalismo político" se asienta en una «concepción política de la justicia», en el seno de una sociedad democrática.

Como quiera que sea, nuestro autor, considera que una definición ideal de una sociedad democrático-liberal abarcaría el conjunto de todos valores, tradiciones y aspiraciones sociales y que los «principios de la justicia» serían la parte de aquellas normas constitucionales de la sociedad que tendrían primacía como articuladores de aquellos valores «superpuestos» por el consenso. De modo que, el objetivo del modelo rawlsiano, en *Liberalismo Político,* es postular una teoría que sea capaz de responder a las demandas de justicia que suelen emerge en sociedades democráticas y que ponen en cuestión su gobernabilidad y, viceversa, que las opiniones conflictivas, con base en buenas razones, coadyuven a desarrollar la concepción pública de la justicia a la que Rawls aspira.

A mi juicio, esta 'nueva' concepción política de la justicia, aunque introduce deslizamientos en su teoría liberal de la democracia, sigue fundada en los mismos «principios de la justicia» sustentados en los constructos teóricos de: «posición ori-

ginal», «velo de la ignorancia», «sociedad bien-ordenada», etc.; tal como el propio Rawls reconoce: "(…) también sigue siendo válida la base del argumento para estos elementos. De ahí que yo presuponga (…) la misma concepción igualitaria de la justicia que he expresado anteriormente y aunque digo que le hago revisiones de vez en cuando, ninguna revisión afecta esta característica suya".[24]

Es decir, pese a los matices que diferencian al *Liberalismo Político* con *Una Teoría de la Justicia*, la formulación teórica de nuestro autor guarda una relación de unidad y continuidad y las modificaciones surgen como desarrollos de un mismo eje temático. El propio Rawls lo señala en los siguientes términos: "Un aspecto que no aclaré lo suficiente en Teoría de la Justicia es que la justicia como equidad pretende ser una concepción política de la justicia. Si bien una concepción política de la justicia es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral destinada a un ámbito específico de aplicación: las instituciones políticas, sociales y económicas".[25].

Entonces, ¿es una concepción moral o una concepción política? y si es política ¿qué pasaría cuando se desmorona el consenso traslapante y pululan los conflictos?

4. Conclusión:

En primer lugar, reafirmo el carácter utópico de la teoría de Rawls puesto que los conflictos políticos son inerradicables, y tanto «el velo de la ignorancia» como «el consenso traslapante» son ficciones que no tienen ningún asidero en la realidad; pero, incluso, las divergencias existentes entre lo que el filósofo de Harvard llama "doctrinas comprehensivas" en las sociedades democráticas contemporáneas no son de naturaleza política, sino su trama es 'pre-política' (actitudes étnico-culturales, religiosas, etc.), y que, por lo tanto, solo es posible apaciguarlas apelando a normas previamente establecidas; es decir, sometiéndolas a leyes instituidas independientemente de si fueran, o no, legitimadas por 'consenso' o por aprobación directa (referendo) de una mayoría. Incluso en países como USA, que son el modelo que Rawls utiliza para diseñar y fundamentar su teoría, podemos constatar, a raíz de lo acontecido el 6 de enero de este mismo año, que son multitudes de ciudadanos los que tienen concepciones, parcial o casi totalmente, discordantes sobre «la vida buena», por lo que no sólo no aceptarían acogerse a un «consenso traslapante», y mucho menos «cooperar» para construir los «principios ('liberales') de justicia» que rijan una «sociedad ('democrática') bien ordenada».

[24] Ibid., p. 32.

[25] Ibíd., p. 24. (Rawls enfatiza que su concepción política de justicia no es un *modus vivendi,* sino que es en sí misma una concepción moral. Véase, Ibíd., pp. 146 y sig.).

En suma, no queda claro cómo Rawls puede convencerles a que 'razonablemente' acepten y obedezcan el ordenamiento jurídico establecido por un 'consenso' anterior, o, incluso, asumir su modelo teórico como una guía práctica. En realidad, sólo aquellas personas que poseen recursos –económicos, sociales, culturales– suficientes para situarse en la perspectiva reflexiva del «uso público de la razón»; es decir, en la "posición original", podrían identificarse plenamente con una estructura política democrática que enarbole principios de justicia acordados por consenso. Esta diagnosis nos obliga a inferir que no basta con construir principios de justicia, para garantizar la estabilidad de una sociedad democrático-constitucional, sin que tomemos en cuenta la falta de motivación, y la desconfianza ciudadana, en involucrarse con la vida cívica. O, para decirlo de otra manera: no parece realista pensar que las minorías étnicas o los grupos de interés antiliberales vayan a aceptar los argumentos, por más sensatos que ellos sean, del liberalismo político, obviando reflexionar sobre sus consecuencias inevitables y sus términos de justificación, simplemente, por considerarlos menos intransigentes que cualquier otra doctrina comprehensiva.

En segundo lugar, considero que es asaz peligroso postular la idea de que podría haber una solución racional y definitiva al argumento de la justicia, en una sociedad democrática, a expensas de las cuestiones controvertidas que emergen de muchas comunidades multiculturales. Así, no sólo en *Una Teoría de la Justicia* sino, incluso, en *Liberalismo Político* se puede constatar que la "razón pública" rawlsiana no permite que se introduzcan premisas que se refieran a nuestras convicciones morales como agentes privados, so pena de que sean sometidas al aparato coercitivo del Estado. Al bregar por un consenso imparcial universal, Rawls comete el mismo error por el cual critica al totalitarismo. Toda pretensión monológica de fijar un significado definitivo por medio de la racionalidad, incluso, de la «razonabilidad» 'consensuada', debe ser rechazada, ya que, en mi opinión, la ubicuidad de la incertidumbre es la condición de existencia de la poliarquía democrática.

Finalmente, podría argüirse que la intención de Rawls era perfeccionar la hegemonía de la teoría liberal clásica, encubriendo aspectos 'doctrinarios comprehensivos' cuestionables (como el 'derecho' a la desigualdad económica), para imponerla como la mejor, y, por ende, la legítima, frente a otras *Weltangshaungen* competitivas de las sociedades contemporáneas. En otras palabras, el Liberalismo, que en los dos siglos precedentes no ha hecho sino competir con otras ideologías políticas, se presenta ahora, en términos rawlsianos, como una concepción más acreditada e imparcial de racionalidad ético-política. Además, al calificar a su modelo normativo como "político", John Rawls no hizo, en esencia, nada distinto a lo que ya había postulado el liberalismo clásico, cuando cimentó su teoría en los así llamados: «de-

rechos naturales» para, de ese modo, tematizar los principios y leyes, supuestamente acordados, que regirían a la sociedad democrática. De manera que mi crítica no va dirigida tan solo a considerar de utópica la propuesta de Rawls, señalamiento del cual él mismo estaba consciente, sino su afán por empoderar una doctrina que ya estaba perdiendo vigencia cuando, a pesar de la caída del Bloque soviético, la tesis de Fukuyama, del «eterno triunfo del sistema capitalista», no prosperó frente a la realidad.

Hago mía la síntesis que Andrea Crespi expuso, a su vez, en sus conclusiones: "Rawls construía el edificio de su teoría de la justicia a partir de una generalización de las doctrinas del contrato social. Con este (…) expediente, la teoría de la democracia –con sus procedimientos y sus autoridades– se convertiría en una mera derivación o especificación del conjunto de principios que las partes puedan considerar aceptables. La legitimidad del orden público se desglosaba así de los procedimientos de decisión y pasaba a ser definida por la justicia de sus resultados";[26] a lo que yo sólo agregaría: "definida por la justicia, pero la liberal".

[26] GREPPI, A., *Concepciones de la democracia* … op. cit., p. 176.

Referencias bibliográficas

Farias, Lewis: "La ignorancia política como elemento de la madurez moral en las teorías Lawrence Kohlberg y John Rawls", en *Politeia* (Revista del Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela), Nº 13, 1989, pp. 257-281.

Greppi, Antonio: *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*. Madrid, edit. Trotta, 2006.

Moufe, Chantal: *El retorno de lo político*. Barcelona, edit. Paidós, 1999.

Rawls, John: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna.* Barcelona, edit. Paidós, 2009.

Rawls, John: *Liberalismo Político.* México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Rawls, John: *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E., 1993.

Rubio Carracedo, José: *Paradigmas de la Política*. *Del Estado justo al Estado legítimo*. Barcelona, edit. Anthropos, 1990.

Vallespín Oña, Francisco: *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid, Alianza edit., 1985.

Vethencourt, Fabiola: "Debate sobre la igualdad de las libertades efectivas entre Sen y Rawls" en García, Dora Elvira; Kohn, Carlos; Astorga, Omar; (Coords.): *Pensamiento político contemporáneo: Corrientes* fundamentales. México, edit, Porrúa, 2011, pp. 171-196.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.009
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 177-192

John Locke: The Rationals, the Beasts, and the Resistance

John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia

Diego A. Fernández Peychaux

Universidad de Buenos Aires.
dfernandezpeychaux@conicet.gov.ar

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.010
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 193-212

Recibido: 19/02/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

En los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, Locke distingue a las asociaciones de las sociedades políticas. Solo en las sociedades políticas existen una ley común, una judicatura a la que apelar con autoridad para decidir entre las controversias y un poder colectivo suficiente para castigar a los infractores. Al hacer esta distinción, Locke pareciera afirmar que la sociedad política subsiste mientras cesen los conflictos naturales, pero también, y no menos importante, que no hay verdaderos vínculos políticos hasta que tales disputas no cesan. Dicho de otro modo, el ámbito político lockeano aparece vaciado de conflictividad. Locke recurre en dicho "vaciamiento" a diversas figuras (el ladrón, el animal, el testarudo, el descontento alborotador, el tirano) para despolitizar los conflictos remanentes o ulteriores sobre las normas comunes. En todas ellas subyace la identificación de lo racional con lo político y con lo humano. En el artículo se propone un análisis de los límites de tales exclusiones, pero de forma interna a la teoría lockeana.

Palabras clave: *conflicto político, fundamentos de lo político, figuras retóricas, contractualismo, teoría política moderna.*

Abstract

In the Two Treatises on Civil Government, Locke distinguishes associations from political societies. Only in political societies exist a common law, a judiciary to appeal to with authority to decide between disputes, and enough collective power to punish offenders. In making this distinction, Locke seems to assert that political society subsists as long as natural conflicts cease, but also, and not least, that there are no true political ties until such disputes cease. In other words, the Lockean political field appears emptied of conflict. In this "emptying", Locke resorts to various figures (the thief, the animal, the raving mad-man, the heady malcontent, the tyrant) to depoliticize the remaining or subsequent conflicts about common norms. In all of them lies the identification of the rational with the political and with the human. The article proposes an analysis of the limits of such exclusions, but internal to Lockean theory.

Keywords: *political conflict, foundations of politics, rhetorical figures, contractualism, modern political theory.*

Otra teoría para los pasajeros con destino a Argel

El objetivo de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* no es sólo refutar las teorías del origen divino o paterno del poder político, sino también, y más importante, "encontrar *otra teoría* que explique el surgimiento del gobierno y del poder político, y otro modo de designar y conocer a las personas que lo tienen".[1] En ese mismo párrafo Locke también rechaza a las teorías que fundamentan la obligatoriedad de obedecer a quienes fundan su derecho en la fuerza porque ello implicaría aceptar que "los hombres viven en comunidad guiados por las mismas reglas que imperan entre las bestias".[2] Podríamos ver en esto una lectura literal de la proposición que Hobbes introduce en su *Leviathan* según la cual los lazos que mantienen unidas a las personas en obediencia al soberano no están forjados por las palabras de los pactos sino por la espada justiciera de este.[3] No obstante, ello implicaría pasar por alto que en la convulsa década de los ochenta del siglo xvii inglés aún tenían lectores (entre ellos el mismo Locke) los textos producidos por ejemplo por Anthony Ascham o Marchamont Nedham en el marco de las guerras civiles de la primera mitad del siglo en respuesta a las disputas por la legitimidad *de facto* de los gobiernos tras la ejecución de Carlos I, la victoria política y militar del partido parlamentario y el protectorado de Cromwell.

De un modo muy esquemático podríamos resumir del siguiente modo esa "otra teoría" que Locke se atribuye: el poder político legítimo es aquel que ha sido consentido, pero dado que los individuos no tienen una libertad absoluta para consentir, tampoco podrá reclamarse la legitimidad de cualquier poder político. Si los individuos que consienten están limitados en la disposición de su persona y posesiones por los deberes y derechos que se desprenden de la ley de la naturaleza "que gobierna y que obliga a todos",[4] será ilegitimo todo poder político que vulnere esos mismos derechos. La razón, explica Locke, es que "nadie puede otorgar más poder del que tiene".[5] Expresado de otro modo, cualquier poder político que pretenda

[1] Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Madrid, Tecnos, [1659] 2006, § 1. En adelante ST.
[2] ST, § 1.
[3] Hobbes, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil.* Traducido por Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, [1651] 1999, cap. 14, párrafo 8.
[4] ST, § 6.
[5] ST, § 24. *Cf.* Marshall, J., *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility,* Cambridge University Press, 1994, pp. 210-211.

convertir en obligatoria una norma de la que se conjeture la trasgresión de dichos límites pierde su legitimidad no tanto porque se le quite la "confianza" de quienes lo obedecen, sino, más bien, porque ésta nunca podría haberse dado. Las críticas lockeanas se dirigen, claro está, a los gobiernos absolutos. Aquí bien vale insistir en una precisión. Lo que hace de un gobierno absoluto no radica en que disponga del poder para hacer obligatorias las normativas que considera necesarias, sino que aquellos que "tienen mando sobre la multitud" pretendan "libertad de juzgar su propia causa y de hacer con súbditos lo que le parezca, sin darle a ninguno la oportunidad de cuestionar o controlar" sus actos de gobierno y, por lo tanto, que esos súbditos deban "someterse en todo lo que haga, ya sean sus acciones guiadas por la razón, por el error o por el apasionamiento".[6]

Esta "otra teoría" establece, entonces, que no toda asociación puede considerarse una sociedad política sino solo aquella fundada en un pacto que instituye un poder legislativo común, una judicatura a la que apelar con autoridad para decidir entre las controversias y un poder colectivo suficiente para castigar a los infractores (*ST*, §§ 14, 88-89, 130). Estos tres elementos no solo resuelven los inconvenientes de un estado natural en el que cada cual es juez de su propia causa, sino también delimitan la frontera entre los gobiernos con un derecho legítimo a gobernar de los que no lo tienen, toda vez que esos tres elementos (poder legislativo, judicatura y obligatoriedad de las normas comunes) "marcan" dónde hay relaciones de poder políticas y dónde dichas relaciones de poder existen, pero al carecer de consentimiento, se fundamentan por la fuerza como entre las bestias.

Con todo, hay que notar que dicha "marca" no denota un pacto histórico documentable, sino una conjetura. Como sostuve en *La resistencia, formas de la libertad en John Locke,*[7] a principios de la década de los ochenta lo que interesa a Locke es señalar que la legitimidad del reinado de Carlos II se ve socavada porque resulta irracional suponer que sus actos arbitrarios de gobierno, como la disolución del Parlamento reunido en Oxford que intentó pasar un acta de exclusión de Jacobo II en la línea de sucesión, puedan recibir el consentimiento de un cuerpo político respetuoso de las leyes de naturaleza. Si en el párrafo 13 arriba citado Locke concluye que los súbditos de un gobierno arbitrario estarían mucho mejor en "un estado natural donde, por lo menos, los individuos no están obligados a someterse a la injusta voluntad del prójimo", ello se debe a que en dicho estado quien haciendo uso de la fuerza busca someter a otros a su poder puede ser castigado incluso con

[6] ST, § 13.

[7] Fernández Peychaux, D. *La resistencia, formas de la libertad en John Locke,* Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 91 *y ss.*

la muerte.[8] La clave del argumento estriba en que "diga lo que diga, no lograra convencerme de que una vez que me ha quitado la libertad, no me quitara también todo lo demás cuando me tenga en su poder". El mismo argumento se aplica a los gobiernos:

> ¿Como podría evitar dejar de creer que el capitán de un barco está llevándolo a él y a los demás pasajeros a Argel, cuando lo ve manteniendo la rueda del timón en ese rumbo, aunque los vientos contrarios, las vías de agua y la falta de tripulación y de provisiones suficientes lo obliguen de cuando en cuando a variar el curso del navío, solo para volver a retomar el rumbo anterior tan pronto como los vientos, las condiciones atmosféricas y otras circunstancias le permiten hacerlo?[9]

Como los pasajeros del barco con rumbo a Argel, quienes observan con claridad las artimañas contra la libertad del pueblo, dice Locke, no solo tienen el derecho sino también el deber de ignorar los documentos legales que se les enrostren y resistir a un gobierno que más pronto que tarde les venderá como esclavos. En efecto, sostiene Locke, si

> quien tiene autoridad para apoderarse en la calle de mi persona puede ser resistido, igual que se resiste a un ladrón, si pretende entrar en mi casa para efectuar el arresto a domicilio; y podre yo resistirle aunque él traiga una orden de detención que le autoriza legalmente a arrestarme fuera de mi casa. Y si esto es así con los magistrados subalternos, ¿por qué no puede ser también aplicable a los superiores?[10]

La forja retórica de los justos

Con todo, ha de notarse que Locke dispone en la referencia a la ley de naturaleza y su equiparación con la razón[11] un límite a la pregunta sobre el porqué de la legitimidad del poder político. Si alguien quisiera saber por qué un gobierno dado es legítimo, su "otra teoría" responde: no lo es por su origen divino ni un supuesto derecho paterno del que gobierna ni siquiera por el poder que detenta, sino porque sus actos son susceptibles de consentimiento por parte de un sujeto racional. Esto quiere decir, entonces, que no importa si efectivamente un pueblo ha consentido a un gobierno, ni si cada individuo que lo conforma está de acuerdo con sus acciones. La adecuación (o no) a esa norma de origen divino (*i.e.* la ley natural) descubierta

[8] ST, § 18.
[9] ST, § 210.
[10] ST, § 202.
[11] ST, § 6.

mediante la razón es la que autoriza (o no) el ejercicio del poder político. Por ello, insiste Locke, es tan criminal el gobernante como el súbdito que "intenta invadir por la fuerza los derechos del príncipe o del pueblo, y da así fundamento para que se eche abajo la constitución y el régimen de cualquier gobierno".[12]

En efecto, en los *Dos tratados* el pacto de constitución del cuerpo político termina con el conflicto entre los particulares sobre la extensión de los derechos y deberes *naturales* excluyendo a los juicios particulares del ámbito de lo político. Esos juicios son un supuesto necesario porque "lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella".[13] No obstante, en cuanto la pluralidad de hombres acepta guiarse por la voluntad de la mayoría[14] ceden al cuerpo político sus derechos y poderes naturales.[15] Derechos que, aclara Locke, "nunca pueden revertir de nuevo a los individuos mientras la sociedad permanezca".[16]

De allí se sigue la centralidad de la distinción lockeana entre las asociaciones y las sociedades políticas. Con ella, Locke afirma no solo que la sociedad política subsiste mientras cesen los conflictos naturales, sino también que no hay verdaderos vínculos políticos hasta que tales disputas no cesen. Dicho de otro modo, el ámbito político lockeano aparece, en principio, vaciado de conflictividad.[17] Si esta emerge se debe a la malicia de los gobernantes que violan la confianza que les ha brindado la sociedad política o la de testarudos y alborotadores que buscan echar abajo gobiernos legítimos.[18] Ambas conductas suponen el fin de la política y el comienzo de la guerra. En el estado de naturaleza quien declara la guerra a la humanidad se autoexcluye de esta, rompe la igualdad natural y autoriza su propio castigo.[19] En las sociedades políticas lo propio ocurre con el gobernante que se *rebela*, que vuelve a introducir la guerra, sus actos son una declaración de una voluntad corrupta que legitiman el ejercicio del derecho de resistencia.[20] Locke no se priva de señalar la correspondencia entre ambas conductas: "Cuando un rey se ha destronado a sí mismo y se ha puesto en un estado de guerra con su pueblo, ¿qué le impedirá al pueblo perseguirlo? Pues ya no será rey; y así habrá que tratarlo como a un hombre más en estado de guerra".[21]

---

[12] ST, § 230.
[13] ST, § 96.
[14] ST, § 99.
[15] ST, § 130.
[16] ST, § 243.
[17] *Cf.* Mouffe, C., *En torno a lo político,* Trad. S. Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, cap. 7 y 8.
[18] ST, § § 208 y 230.
[19] ST, § 19.
[20] ST, § 232.
[21] ST, § 239.

Esta correspondencia no se presenta para señalar el carácter irrefrenable del conflicto, sino, más bien, para arrojar hacia la naturaleza las discusiones sobre los fundamentos que sostienen a una comunidad política. De modo que la teoría con la que Locke busca legitimar el origen del poder político, aunque parezca confundirlos, nunca deja de distinguir con claridad esos dos ámbitos. Por un lado, un ámbito *natural* en el que a pesar de las obligaciones prescriptas por las leyes de naturaleza una parte de la humanidad demasiado perezosa para consultarlas desata una violencia que no tiene fin. Así, aunque podamos imaginar en medio de las selvas de América (*n.b.*, en ausencia total de gobierno) un contrato de compraventa entre un indio y un suizo,[22] este deviene imposible, nos aclara Locke en el capítulo 5 de su *Segundo tratado*, porque más pronto que tarde ambos comenzarán a litigar por los límites del derecho exclusivo legítimo sobre las cosas (*i.e.* la propiedad). Lo harán, especifica, porque uno (muy probablemente el indio)[23] desconoce el contenido de la voluntad divina que por su diáfana claridad descubren sin esfuerzo los sujetos racionales. Por ejemplo, la pretensión del indio de "abandonar" la tierra a un uso "en común" —diría Locke— implica desconocer que Dios "ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use" apropiándoselo individualmente.[24] Por otro lado, el segundo ámbito aparece cuando resulta necesario terminar con la avaricia de estos pendencieros y perezosos, sean indios o vagabundos ingleses, que buscan mediante la violencia, cual bestias, poner bajo su dominio a los trabajadores racionales. En este otro ámbito *político* adquieren vigencia las prescripciones divinas contenidas en la ley de naturaleza y descubiertas mediante el ejercicio de la razón.

La estabilidad de esta escisión entre lo natural y lo político depende del igualmente estable y claro contenido de la ley natural. El voluntarismo divino lockeano confiere, precisamente, este punto de equilibrio en la medida en la que fija las normas de la justicia no en el interés individual sino en el bien común querido por el sumo hacedor de la humanidad.[25] Sin embargo, para Locke aunque Dios sea la fuente última de lo justo, el acceso subjetivo a tales verdades traslada el eje de la discusión al contenido de lo racional. Por ello, cabría afirmar que pensar la política lockeanamente implica pensar el poder político que sostiene (y es sostenido por) el consenso en torno a lo racional. Si esto es así, en el ámbito político "pacifica-

[22] ST, § 14.

[23] *Cf.* Bernasconi, R.; Mann, A. M., "The Contradictions of Racism: Locke, Slavery and the Two Treatises", En Vails, A. (Ed.), *Race and Modern Philosophy* (pp. 89-107), Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005; Farr, J., "Locke, Natural Law, and New World Slavery", *Political Theory,* 2008, Vol. 36, Nro. 4, 495-522.

[24] ST, § 34. Sobre los litigios entre colonos y los pueblos originarios americanos ver cf. Tully, J., *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, 1993, pp. 145-151.

[25] *Cf.* Locke, J., *La ley de la naturaleza*, traducido por Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, D.L., [1663] 2007, pp. 8, 102, ST, § 6. *Cf.* Forster, G., *John Locke's Politics of Moral Consensus,* Cambridge University Press, 2005, pp. 207-212.

do" cesa el conflicto no solo porque las leyes comunes y los jueces resuelven las controversias, sino, más bien, por el hecho de que, como se dijo, se impone una común determinación del contenido de esas leyes que, señala Locke, no son sino la razón.[26] Es decir, ninguna ley humana, ningún juez, ninguna fuerza represiva serán suficientes para cesar el conflicto si la "corporación del pueblo" —insiste Locke en los párrafos finales de su ensayo—[27] no se convence de que lo legislado es conforme a las leyes de naturaleza (*i.e.*, lo racional). Esto implica, por ejemplo, que la ausencia de conflicto sobre las leyes públicas que regulan las posesiones[28] no procede de su fidelidad con respecto al contenido transparente de la ley natural, sino de que gozan de la confianza de la corporación del pueblo. Una vez caída esta, "la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa".[29]

Esto no quiere decir que en la sociedad política lockeana no haya discusiones sobre la legalidad de los actos de magistratura. Locke reconoce el derecho a defenderse por parte de los individuos que juzguen ilegales algunos actos singulares. Pero les quita significación "política" en tanto "un loco furioso o un testarudo descontento no pueden echar abajo un Estado bien establecido".[30] Esto es, en tanto dicha desobediencia "insana" pondría en jaque, a lo sumo, al acto particular, pero no al acuerdo subyacente que sostiene tanto a un gobierno como a la sociedad política. Por ejemplo, los desacuerdos en torno a la forma en la que el gobierno regula la propiedad privada no implican según Locke desestabilizar el acuerdo subyacente de que no solo es legítimo sino también sumamente beneficioso para la comunidad en su conjunto que la apropiación que ejercen los individuos sea desigual y desproporcionada.[31]

De este modo, lo que diferencia a las sociedades políticas de las asociaciones naturales no radicaría solamente en que las primeras se dan leyes y jueces, sino en que las primeras logran poner en acto el consentimiento del pueblo monopolizando tanto la fuerza pública como el contenido de lo racional. Este desplazamiento se lleva a cabo asociando a lo racional con lo humano. Si ya desde el primer párrafo del *Segundo tratado* Locke advierte que la fuerza es la regla de civilidad de las bestias, durante el resto de su argumentación irá construyendo una serie de equivalencias en

[26] ST, § 6.
[27] ST, §§230 y ss.
[28] ST, §§30, 38, 50 y 120.
[29] ST, §224.
[30] ST., § 208.
[31] ST, § 50. Sobre los debates en torno a la apropiación en Locke, ver Vaughn, K. I. (1980). "John Locke's Theory of Property: Problems of Interpretation", *Literature of Liberty,* 1980, Vol. III, Nro. 1, pp. 5-37.

la que lo primitivo, la fuerza, la bestialidad, la pereza, la ignorancia y la irracionalidad se oponen a lo moderno, el derecho, la humanidad, la laboriosidad y la racionalidad. Esto ocurre, por ejemplo, al tratar de "bestias salvajes" a los que renuncian a guiarse por las leyes de la naturaleza cuando toman algo de las posesiones ajenas por la fuerza y no mediante un contrato.[32]

El efecto retórico que produce Locke estriba en excluir de la "corporación del pueblo" y, por lo tanto, de quienes determinan los límites de la legitimidad del poder, a pendencieros y salvajes que por perezosos o salvajes desconocen el contenido de las leyes de naturaleza o renuncian a guiarse por las normas universales de la razón. En suma, en el *Segundo tratado* la "corporación del pueblo" cuyo consentimiento se requiere para determinar quién ejerce un gobierno legítimo equivale a la totalidad de sujetos racionales de un cuerpo político. En otras palabras, todo gobierno ejerce un poder legítimo cuando en su despliegue sigue reglas universales sobre lo justo que por su transparencia los laboriosos y racionales encuentran verificadas en sus propias prácticas y, en consecuencia, consienten.

La espada de los grandes ladrones

El hecho de que el *Segundo tratado* haya sido redactado en el marco de la crisis de exclusión (1679-1683), mucho antes de su publicación anónima en 1689, explica, en gran medida, que Locke haga referencia al reverso de su argumento y ocupe discursivamente el lugar de quienes se consideran justos, pero resultan excluidos del espacio público u obligados a sufrir las injusticias del gobierno sin que el escándalo público active la resistencia. En el capítulo séptimo sobre las características de las sociedades políticas, Locke afirma:

> Un hombre que en las selvas de América se comporta de manera insolente y ofensiva, probablemente no se comportará mejor sentado en un trono; mas, si lo ocupa, lo más probable es que se busquen razones de sapiencia y de religión para justificar el daño que haga a sus súbditos; y la espada silenciará a todos aquellos que se atrevan a cuestionar su conducta".[33]

En el mismo sentido se pronuncia en el capítulo dieciséis sobre la conquista:

> El título del agresor y el número de sus seguidores no modifican la naturaleza de la ofensa, como no sea para agravarla. La única diferencia estriba en que los grandes ladrones

[32] ST, §17-18, 34.
[33] ST, § 92.

> castigan a los pequeños para mantenerlos sometidos a su obediencia; mas estos grandes ladrones, como son demasiado poderosos para la débil justicia de este mundo, y además tienen en sus manos el poder de castigar a los delincuentes, son recompensados con triunfos y laureles.[34]

En estos párrafos se hace evidente que el contexto polémico en el que se interviene nada tiene que ver con lo sucedido en 1688 cuando se discutía si la expulsión de Jacobo II implicaba la disolución del gobierno o si este continuaba en ejercicio a través del Parlamento.[35] Durante la llamada "crisis de exclusión" la posición que fundamenta Locke es si las leyes de naturaleza fundamentan una insurrección contra un gobierno disuelto por sus propios atropellos.[36] Disolución que no abarca sólo al poder ejecutivo, sino también al poder legislativo.

> En la medida en que otras partes del cuerpo legislativo puedan contribuir a atentar contra el gobierno, y promoviéndolos directamente, o simplemente tolerándolos, no tratan de impedir esos designios como es su obligación, serán culpables y estarán participando en el que, ciertamente, es el mayor crimen contra el prójimo del que puede culpársele a un hombre.[37]

Desde la posición de enunciación de los que son oprimidos Locke insiste en que aun cuando estos no se resistan activamente no pierden el derecho a hacerlo: "podrán legítimamente sacudirse el yugo de la opresión en cuanto Dios les dé el coraje o la oportunidad de hacerlo".[38] Cuando llegue la oportunidad, el ejercicio de la resistencia implica *apelar a los cielos* porque "cuando falte en la tierra una judicatura que dictamine acerca de las disputas entre los hombres, el Dios de los cielos será el Juez".[39] Ahora bien, la *apelación a los cielos* tampoco funge de punto de equilibrio en el que los justos legitiman sus acciones de gobierno o resistencia, deteniendo, a su vez, la progresión infinita de la pregunta por el porqué de la legitimidad del poder político. Es decir, no resuelve de forma diáfana si quienes se resisten son los ofendidos por los tiranos o un grupo de criminales. Cuanto mucho, aclara Locke, reenvía la cuestión sobre el poder legítimo a un espacio de incertidumbre en el que

---

[34] ST, §176.

[35] *Cf.* Wootton, D. "John Locke and Richard Ashcraft's Revolutionary Politics", *Political Studies*, 1992, Vol, 40, Nro, 1, pp. 79-98; Slaughter, T. P., "'Abdicate' and 'Contract' in the Glorious Revolution", *The Historical Journal*, 1981, Vol. 24, Nro. 2, pp. 323-337.

[36] Pocock, J.G.A. (1980), *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (2da. edición), Cambridge University Press, 1987, 229-251; Ashcraft, R., "The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory of Bourgeois Ideology", en *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar* (pp. 27-114), Los Angeles, Clarke Memorial Library, 1980, pp. 27-114.

[37] ST, § 218.

[38] ST, § 196.

[39] ST, § 241.

la duda se resolverá en un tiempo futuro más allá de la historia humana: el día del juicio final.[40] Por ello,

> Quien apela a los cielos debe estar seguro de que tiene el derecho de su parte; un derecho, además, que sea merecedor de las molestias y costes de una apelación así, pues esta persona tendrá que responder ante un tribunal que no puede ser engañado y que con seguridad retribuirá a cada uno según las malas obras que haya realizado contra sus cosúbditos, es decir, contra una parte del género humano.[41]

De modo que el Locke que había prometido una "otra teoría" apta para reconocer quién ejerce el poder político legítimo, cierra su ensayo describiendo las grietas de todo orden político en tanto resulta incapaz de agotar "en sí mismo todos sus sentidos ni satisface las expectativas que los distintos actores tienen sobre él".[42] Esos otros sentidos posibles de lo justo, aunque opacados en la argumentación barroca lockeana, no cejan en hacerse presentes toda vez que Locke apunta a la diáfana correspondencia entre ciertas prácticas y la voluntad divina de la que no se tiene otra "prueba" que la misma razón. Quizás la irrupción más sistemática y fulgurante es la de América. Ese espacio donde una población inmensa que vive aún sin gobiernos[43] pretende que las incontables tierras que la naturaleza les ha prodigado se empleen de un modo tan poco lucrativo para la humanidad.[44]

Aquí lo importante no sería tanto señalar que Locke participaba de empresas coloniales sino cómo al decir que en América no hay ni gobiernos ni apropiación legítima está interviniendo en un debate político (cuanto menos) centenario sobre la legitimidad de la conquista. En efecto, durante el siglo XVI las célebres disputas de los juristas hispánicos gira en torno a la legitimidad de los títulos soberanos de los gobiernos indios. Quienes, como Bartolomé de Las Casas, sostenían la mentada legitimidad concluían tanto que los conquistadores carecían de derecho para ingresar en los territorios gobernados por los americanos como que éstos disponían de un derecho a resistir la conquista apelando a esos mismos títulos soberanos.[45] A raíz de lo cual, la cita que Locke hace de Juan de Acosta, adversario polémico de Las Casas,

---

[40] ST, § 21.
[41] ST, § 176.
[42] Rinesi, E., *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo,* Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2011, p. 20.
[43] ST, § 102.
[44] *cf.* capítulo 5, *passim*. Para un análisis de la vinculación de Locke con el colonialismo, ver Abdo Ferez, C., *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013, pp. 335-452; Arneil, B., "'All the World was America' John Locke and the American Indian", Tesis doctoral, University College London, 1992; Wood, N., *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1984.
[45] Bartolomé de Las Casas, "Tratado comprobatorio del derecho soberano," en *Volumen 10 de Obras completas de Bartolomé de Las Casas*, ed. Ángel Losada (Madrid: Alianza, 1992), 400.

no debería pasar como un dato aportado por la erudita pluma de Locke, sino como una toma de posición.

Volviendo sobre el argumento principal, el lugar de enunciación de los oprimidos es mucho más amplio del que Locke estaba dispuesto a reconocer y conceder. Expresiones como "el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza … y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla";[46] "uso de la razón —esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad—";[47] "dicha ley existe, y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de tal ley como los son las leyes positivas de los Estados";[48] "no podemos suponer que fuese la intención de Dios dejar que el mundo permaneciese siendo terreno comunal y sin cultivar",[49] sirven para construir aquella serie de equivalencias mencionada en el apartado segundo. Sin embargo, no habría que esperar siglos, sino que ya desde su contexto inmediato, cada una de esas proposiciones están siendo discutidas con argumentos similares a los lockeanos. Cuando Las Casas defiende los derechos soberanos de la población americana lo hace sosteniendo que la utilidad pública, esa norma que el mismo Locke describe y defiende en el capítulo sobre las prerrogativas del gobierno, queda mejor resguardada bajo la prudencia económica y política "india" que bajo la de los conquistadores. Casi cuestionando por anticipado el capítulo quinto del *Segundo tratado,* Las Casas sostiene que la forma de organización económica y política de las "gentes indias" les había permitido multiplicarse y que, en cambio, la privatización de la tierra y del trabajo impuestas por el régimen colonial lo impedían.[50]

No interesa aquí señalar si los argumentos de Las Casas o Locke son pertinentes, sino solo que Locke interviene en un debate, toma una posición, expulsa a la contraria al terreno de lo irracional y con ello busca sostener la legitimidad de un poder político cuya finalidad radica, precisamente, en "regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes".[51] Al hacerlo, no obstante, muestra que incluso su propia "otra teoría" resulta incapaz de identificar un gobierno legítimo sin el recurso de la fuerza. La equivalencia de lo legítimo, lo racional y lo humano se sostiene en que, llegado el caso, una parte del pueblo "apele a los cielos" y defienda (contra vagabundos, indios o príncipes) la obligatoriedad de leyes que determinen de un modo u otro el contenido de esas categorías.

---

[46] ST, § 6.
[47] ST, § 11.
[48] ST, § 12.
[49] ST, § 34.
[50] Las Casas, B., "Respuesta de Don fray Bartolomé de Las Casas, a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la conquista del Perú en 1564", *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas,* París, 1822, tomo 2, pp. 263-264.
[51] ST, § 3.

La unidad de lo diverso

En 1690 los eventos de la Revolución Gloriosa ya habían sucedido, pero ello no había aquietado las aguas en Londres. En los pasillos y en las cámaras del palacio de Westminster resonaban los debates sobre la legitimidad del gobierno de María II y Guillermo III. ¿Debían ser obedecidos por el poder o por el derecho que tenían a ese oficio? En ese contexto John Locke, autor aún anónimo de los *Dos tratados,* envía un documento a Edward Clarke con argumentos al respecto. De acuerdo con su propia teoría consensual del gobierno Locke describe la situación en los siguientes términos:

> No voy a proponer una unión de los consentimientos respecto a personas y métodos en los asuntos públicos, puntos inadecuados para que se entremetan manos privadas. La sumisión a aquellos cuya responsabilidad es cuidar del pueblo asegurará como es debido que esto se haga. Todo lo que ofreceré será *aquello que todos debemos admitir como absolutamente necesario para el ser y la subsistencia de nuestro gobierno*, sin lo cual nuestra paz y religión no pueden estar de ninguna manera aseguradas.[52]

Es decir, que la convulsión en la que se encuentra el reino no proviene de la perdida de un consentimiento unánime sobre los asuntos públicos, sino de los acuerdos básicos en los que descansa la paz de la sociedad política. Locke remite, con otro léxico, al contrato en el cual los individuos al reconocer el estado de enfermedad en el que viven por naturaleza consienten incorporarse a un cuerpo político en el que las leyes públicas, las magistraturas y el poder coercitivo de la mayoría garanticen la administración de justicia. El dilema en el que se coloca a estos individuos en el *Segundo tratado* y en este documento de 1690 es similar: no aceptar vivir en sociedad política implica permanecer en un ámbito en el que tarde o temprano se inicia una guerra a la que difícilmente se le pueda poner fin. A su vez, al igual que el *Segundo tratado* excluye a las doctrinas sobre el origen divino del derecho soberano que pretendían los aliados de Jacobo II al sostener que este, aun exiliado en Francia, retenía "por la ley y el nombramiento de Dios, un título al trono de Inglaterra".[53] La obediencia cauta de los que sostienen este principio no debiera ocultar, advierte Locke, a quién brindarán "precedencia y asistencia cuando encuentren la ocasión".[54] Lo propio hace Locke con las doctrinas que distinguían "un rey de facto y un rey de

[52] Locke, J. "De la lealtad y la resistencia", *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 168. Las cursivas son añadidas.
[53] Ibid., p. 171.
[54] Ibid., p. 171.

jure".[55] En línea con el *Segundo tratado* sostiene que la fuerza no da derecho y, por lo tanto, concluye que los defensores de tales distinciones colocan a Guillermo y María en la posición de los usurpadores.

Más allá de estas exclusiones de doctrinas peligrosas sobre a quién se debe obediencia, tiene un significado aun más crítico la distinción que Locke hace en el documento entre la resistencia y la rebelión. Toca aquí una fibra sensible a su propia teoría que conviene analizar en detalle. Dice al respecto:

> Las injusticias de los reinados anteriores dieron origen y derecho a la venida del Rey Guillermo y lo condujeron al trono. La propia declaración del rey y los actos públicos de esta nación dejaron en el pasado esta duda. Pero, sin embargo, esto no puede ser realmente admitido como causa suficiente de los cambios que hemos tenido que ver y la liberación que hemos recibido *por quien no considere adecuado repudiar y condenar esas injusticias. Si no las hubo, nuestras quejas fueron un motín y nuestra redención una rebelión, y debemos regresar tan pronto como podamos a nuestra vieja obediencia*.[56]

La legitimidad de las acciones de Guillermo y María se juega, entonces, en la "otra teoría" que Locke ha propuesto en su *Segundo tratado.* Lo que hace de Guillermo y María un gobierno legítimo es el consentimiento conjeturable que reciben de todo sujeto racional a raíz de que sus acciones coinciden de forma diáfana con lo que la humanidad descubre como justo. Esto permite demarcar una frontera entre el "verdadero inglés"[57] que reconoce esa causa suficiente completa de la legitimidad de los nuevos monarcas y quienes no lo hacen y, por lo tanto, "declaran que están separados del gobierno y podrían no ser amigos de su continuidad".[58] Esto no comporta, como ya se dijo, que Locke pretenda unanimidad en todos los asuntos públicos sino el vínculo entre la estabilidad de un gobierno y lo que "todos debemos admitir como absolutamente necesario para el ser y la subsistencia de nuestro gobierno".[59] En el *Segundo tratado* Locke lo expresa en su célebre párrafo 225 en el que señala que "la revolución así no se sucede por causa de pequeños errores de administración en los asuntos públicos. Incluso grandes errores por parte de los gobernantes, … serán toleradas por el pueblo sin que este se amotine y sin que de sus labios salga un murmullo de desaprobación".[60]

Finalmente, lo que llama la atención en este texto es que Locke no haga sino alusiones generales a las injusticas y, al mismo tiempo, insista en la necesidad de una declaración pública y clara de que esas injusticias existieron y que por lo tanto

[55] Ibid., p. 173.
[56] Ibid., p. 172. Las cursivas son añadidas.
[57] Ibid., p. 174.
[58] Ibid., p. 174.
[59] Ibid., p. 168.
[60] ST, § 225.

los actos de Guillermo y María y de la nación son la resistencia legítima a un sujeto privado que usurpaba la fuerza pública. Probablemente Locke no haya sentido la necesidad de explicar lo obvio a sus interlocutores: las divisiones que provocaban las guerras religiosas entre protestantes y católicos. No obstante, no deja de llamar la atención que tampoco proponga que esas divisiones desaparezcan.

> Deseo que cada protestante, cada inglés entre nosotros ponga la mano sobre su corazón y considere seriamente qué pelea mortal tiene con cualquiera de sus compatriotas, al grado de que, en lugar de convivir en términos tolerables, comprometería la religión, la libertad y la seguridad propia y la de su país.[61]

En sus escritos sobre la tolerancia de la década de los sesenta Locke ya había escrito que esta no se extendía a los que se declaraban enemigos de la nación defendiendo los derechos de otros príncipes. Los católicos, por ejemplo, al mezclar asuntos de fe indiferentes con argumentos políticos "no se consideran sujetos a ningún otro príncipe más que al papa" y, por lo tanto, no debían ser tolerados.[62] Sin embargo, ha de notarse que lo intolerable no radica en sus opiniones religiosas, sino en sus conductas políticas que declaran abiertamente que su obediencia está en manos de príncipes extranjeros. En el mismo *Ensayo sobre la tolerancia* de 1667 Locke concluye "que la tolerancia no conduce al establecimiento de un gobierno de ninguna otra forma que proveyendo a la mayoría de una sola mente y alentando a todos a la virtud" (p. 112). Esta *única mente* no se produce aplicando la coerción para inducir a la uniformidad del culto, sino haciendo de la fe un ámbito lo más amplio posible cuyos puntos comunes puedan ser compartidos extensivamente.

Conclusiones

Si volvemos sobre el documento de 1690 y sobre el *Segundo tratado*, podemos concluir que para Locke la resistencia es el escenario en el que los consensos fundamentales que mantienen unido a un cuerpo político se desestabilizan y deben reconstituirse. Ahora bien, como dijimos, aunque recurra a la equivalencia entre lo racional y lo justo, entre lo humano y lo pacífico, ello no impide advertir que en el escenario de la resistencia lo que se juega es la composición artificial de esos puntos fundamentales de acuerdo. Entonces, aunque para la pluma de Locke sea sencillo afirmar "dios ha dispuesto", "dios a querido", también resulta evidente el carácter

[61] Locke, "De la lealtad y la resistencia", op. cit., p. 176.
[62] Locke, J. "Ensayo sobre la tolerancia", *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 95.

retrospectivo de tales afirmaciones. Tal como Locke mismo aduce en el documento a Clarke, no importa qué posición política se haya tenido al comienzo del conflicto, el primer paso para la unión es dejar de lado las señas de distinción para dar lugar a declaraciones públicas que confirmen la justicia de lo acontecido.

Ahora bien, la constitución de dichos acuerdos entre legisladores o "los grandes hombres que tienen un lugar y una paga en la corte" no son importantes porque a ellos corresponda el derecho exclusivo a celebrarlos, sino en tanto contribuyen a formar una conciencia pública sobre los mismos. Resaltar este aspecto es central porque el carácter revolucionario del pensamiento lockeano no estriba sólo en que sus *Dos tratados* se cierran con la amenaza de un cambio de régimen de gobierno,[63] ni porque contiene una velada teoría del tiranicidio, sino por el hecho de que el sujeto de dicha acción es un pueblo del que no cabe excluir a ningún miembro del cuerpo político. Por más que Locke insista en que las sociedades políticas se constituyen para la salvaguarda de las prácticas de aquellos que son industriosos y racionales,[64] la paz pública depende de que se conciba como legítima la coerción a quienes no comparten tales regulaciones. Sin embargo, estos últimos no cesan de jugar el juego de la política por más que estén a la espera de que "Dios les dé el coraje o la oportunidad" de resistirse.[65]

En otras palabras, muy a pesar de las referencias explícitas a quiénes son los que deben gobernar un cuerpo político, para Locke hay resistencia, precisamente, porque la transparencia de esas referencias se ha perdido. Si en el estado de naturaleza la pérdida de la transparencia de las leyes de la naturaleza es lo que justifica abandonarlo y constituir una comunidad política,[66] en las sociedades políticas la irrupción de la resistencia escenifica una situación similar: ya no se sabe qué es lo justo porque las fronteras que determinan quién es el pueblo se han, cuanto menos, borroneado. La resolución del conflicto se libra, sin embargo, en una "apelación a los cielos" que legitima en la conciencia de las partes el hecho de que "la espada silenciará a todos aquellos que se atrevan a cuestionar" lo que se imponga como justo.[67] Una vez más, no importa que Locke tenga una posición tomada sobre qué debería ser ese lo justo, sino que para tomar dicha posición describe y pone en práctica una "otra teoría" de la construcción hegemónica que por su misma hechura consensual siempre permanece abierta a resistencias.

---

[63] ST, § 243.

[64] Cf. Nussbaum, M. C., *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 234-246.

[65] ST, § 196. Sobre las inversiones del discurso liberal ver: Jung, C., *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas,* New York, Cambridge University Press, 2008.

[66] ST, § 51.

[67] ST, § 92.

Referencias bibliográficas

Abdo Ferez, C. (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental.* Buenos Aires: Gorla.

Arneil, B. (1992). "'All the World was America' John Locke and the American Indian". Tesis doctoral. University College London.

Ashcraft, R. (1980b). "The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory of Bourgeois Ideology". En Pocock, J. G. A. y Ashcraft, R. *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar* (pp. 27-114). Los Angeles: Clarke Memorial Library.

Bernasconi, R.; Mann, A. M. (2005). "The Contradictions of Racism: Locke, Slavery and the Two Treatises". En Vails, A. (ed.). *Race and Modern Philosophy* (pp. 89-107). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bracken, H. M. (1973). "Essence, Accident, and Race". *Hermathena* (116), 81-96.

Brewer, H. (2013). "Subjects by Allegiance to the King? Debating Status and Power for Subjects -and Slaves- through the Religious Debates of the Early British Atlantic". En Thompson, P. y Onuf, P. S. (eds). *State and Citizen: British America and the Early United States.* Charlottesville: University of Virginia Press.

Chumbita, J. S. (2014). "La configuración del pueblo en la resistencia. Un abordaje contemporáneo sobre la obra de John Locke". *Revista de la Sociedad Argentina de Análisis Político 8*(1), 177-205.

Condren, C. (1981). "Resistance and Sovereignty in Lawson's Politica: An Examination of a Part of Professor Franklin, His Chimera". *The Historical Journal 24*(3), 673–81.

Farr, J. (2008). "Locke, Natural Law, and New World Slavery". *Political Theory 36*(4), 495-522.

Fernández Peychaux, D.; Rodríguez López, B. (2011). *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Fernández Peychaux, D. (2015). *La resistencia, formas de la libertad en John Locke.* Buenos Aires: Prometeo.

Forster, G. (2005). *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge University Press.

Franklin, J. H. (1978). *John Locke and the Theory of Sovereingnty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the Englis Revolution*. Cambridge University Press.

Frosini, F. (2017), ¿Qué es la "crisis de hegemonía"? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, Vol. 6, Nº. 11 (Julio-Diciembre), págs. 45-71.

Gramsci A., Gerratana, V. (Ed.). (1981-2000). Cuadernos de la cárcel (Vols. 1-6, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.

Hundert, E. J. (1972). "The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History". *Journal of the History of Ideas 33*(1), 3-22.

Jung, C. (2008). *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas*. New York: Cambridge University Press.

Kendall, W. (1965). *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Urbana: University of Illinios Press.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lawson, G. (1657). *Politica Sacra Et Civilis, Or, A Model of Civil and Ecclesiastical Government. Wherein, Besides the Positive Doctrine Concerning State and Church in General, are Debated the Principal Controversies of the Times Concerning the Constitution of the State and Church of England Tending to Righteousness, Truth, and Peace* (2ª. edición). Londres: J.S., 1689. [Citado por libro, capítulo, sección y página].

Locke, J. (1663-4). *La ley de la naturaleza.* Trad. C. Mellizo. Madrid: Tecnos, 2007.

--- (1689a). *Dos tratados sobre el gobierno civil.* Edición conjunta en castellano: trad. Francisco Giménez Gracia, Madrid: Espasa-Calpe, 1991. Edición del libro II: trad. Carlos Mellizo, Madrid: Tecnos, 2006.

--- (1689b). *Two Treatises of Government*. P. Laslett (Ed.). Cambridge: University Press, 1991.

--- (1689c). *Ensayo sobre el entendimiento humano. Trad. E. O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.*

--- (1692). *Escritos monetarios*. Intr. M. Victoriano. Trad. M. Olaechea. Madrid: Pirámide.

--- (1693). *Pensamientos sobre la educación.* Trad. Rafael Lassaletta. Madrid: Akal, 1986.

--- (1706). *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Trad. A. M. Lorenzo. Barcelona: Anthropos.

--- (1999). *Escritos sobre la tolerancia* (pp. 3-80). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

Marshall, J. (1994). *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility.* Cambridge University Press.

Méndez Baiges, V. (1995). "¿Qué Locke?: tradición y cambio en la historia del liberalismo". *Convivium 7*, 64-80.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político.* Trad. S. Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, M. C. (2006). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Pocock, J.G.A. (1980). The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism. En Pocock, J. G. A.; Ashcraft, R. *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar* (pp. 3-24), ed. cit.

--- (1987). *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (2da. edición). Cambridge University Press.

Rinesi, E. (2003). *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo* (2ª edición). Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2011.

Slaughter, T. P. 1981. "'Abdicate' and 'Contract' in the Glorious Revolution". *The Historical Journal 24*(2), 323-337.

Tully, J. (1993). *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge University Press.

Vaughn, K. I. (1980). "John Locke's Theory of Property: Problems of Interpretation". *Literature of liberty III*(1), 5-37.

Wood, N. (1984). *John Locke and Agrarian Capitalism*. Berkeley: University of California Press.

Wootton, D. (1992). "John Locke and Richard Ashcraft's Revolutionary Politics". *Political Studies 40*(1), 79-98.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.010
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 193-212

The New Woman. Contributions of socialist feminists to the moral and political debates in the 21st Century

La Mujer nueva. Aportaciones de las feministas socialistas a los debates morales y políticos del siglo XXI

Eva Palomo Cermeño

Universidad Rey Juan Carlos
eva.palomo@urjc.es

María Ávila Bravo-Villasante

Universidad Rey Juan Carlos
maria.avila@urjc.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.011
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 213-230

Recibido: 30/03/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

Las ideas en torno a la *Mujer nueva* marcaron los debates acerca del género y la clase, el feminismo y el socialismo, durante el siglo XIX y principios del XX. En el presente trabajo se revisan y analizan las aportaciones de diversas autoras pertenecientes a la tradición del feminismo socialista, como son Anna Wheeler, Clara Zetkin, Alexandra Kollontai o Sylvia Pankhurst. Se trata de establecer un diálogo presente-pasado en torno a los retos morales y políticos que presentan al feminismo las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: *Mujer-nueva, feminismo, socialismo, interseccionalidad, filosofía-moral-política.*

Abstract

During the 19th Century and the early 20th gender-class and feminism and socialism debates were influenced by the ideas developed around the *New Woman*. The contributions of different authors from the socialist feminist tradition such as Anna Wheeler, Clara Zetkin, Alexandra Kollontai or Sylvia Pankhurst are reviewed and analyzed. In this paper a dialogue between the present and the past is established regarding the moral and political challenges faced by feminism in contemporary societies.

Keywords: *New-Woman, Feminism, Socialism, Intersectionality, Moral-Political-Philosophy.*

1. Introducción

Cuando a principios del siglo XX Alejandra Kollontai vaticina el advenimiento de la "mujer nueva", anuncia la llegada de un nuevo arquetipo que ya estaba presente en las teorías feministas socialistas. La "mujer nueva" es un tipo psicológico, "un tipo de heroína que trae sus propias exigencias en relación con la vida, que afirma su personalidad, que protesta contra la múltiple esclavitud de la mujer bajo el Estado, la familia, la sociedad, una clase de mujer que lucha por sus derechos y que representa su propio sexo"[1].

Este artículo pretende establecer un diálogo con las autoras feministas socialistas con el objetivo de indagar cómo abordarían las *mujeres nuevas* del siglo XIX y principios del XX los actuales debates éticos que incumben al feminismo. Somos conscientes de que las propuestas teóricas planteadas por las autoras expuestas son elaboradas en un escenario diferente al nuestro. No obstante, la riqueza de sus argumentos, la novedad de sus teorías y la perspicacia de sus conceptualizaciones permite que indaguemos en sus propuestas y de este modo, arrojar luz sobre algunos de los debates no resueltos. Muchas de ellas, han sido recogidas en la obra de Mary Ellen Waithe, *History of Women Philosophers*, considerada por la propia autora como un proyecto abierto en el que pueden tener cabida muchas mujeres en el campo de la filosofía política sobre las que aún siguen investigando las filósofas e historiadoras.[2]

En un primer momento, abordaremos un tema de gran actualidad ¿Es posible la igualdad entre mujeres y hombres en el sistema de producción capitalista? En 1825 una de estas *mujeres nuevas* Anna D. Wheeler, afirma rotundamente que en un sistema tal, es imposible la igualdad.

El segundo momento de nuestra propuesta pretende poner de manifiesto la realidad calidoscópica del feminismo. En ocasiones la enumeración rapsódica de olas feministas tiende a una simplificación excesiva de las posturas internas, anulando los ricos metadebates que se han sucedido. Esta simplificación ofrece una imagen monolítica del feminismo que ya fue rechazada en el siglo XIX por Clara Zetkin. La autora, puso de manifiesto que los intereses de las mujeres no son homogéneos.

---

[1] Kollontai, Alejandra. *Marxismo y Revolución Sexual*. Madrid, Castellote, 1976, p. 65.
[2] Waithe, M. Ellen. *History* of *Women Philosophers*. Vol. III. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

En la tercera parte del artículo tomaremos el testigo de Kollontai y abordaremos la prostitución de mujeres y la crisis sexual. ¿Podemos seguir hablando de revolución de las costumbres o estamos ante una torpe, lenta y, a veces, reaccionaria evolución?

Para finalizar, analizaremos las aportaciones de la sufragista y socialista Sylvia Pankhurst a los debates en torno al género, la clase y la raza. La obra de esta autora de principios del siglo XX nos muestra algunas claves fundamentales para comprender cómo el tan actual concepto de *interseccionalidad* cuenta con antecedentes de interés dentro de la genealogía feminista, generalmente poco estudiada por razones androcéntricas. Así mismo, con la presente revisión se pretende poner en valor unas aportaciones fundamentales para la historia de las ideas y la filosofía moral y política.

2. No hay igualdad en el sistema de producción capitalista: Anna D. Wheeler y William Thompson.

La crisis económica global de 2007 y, sobre todo, las huelgas feministas que se vienen secundando desde 2017, han puesto en el centro del debate social la pregunta por la posibilidad de la igualdad en el sistema de producción capitalista. Autoras como Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser en *Feminism for the 99%* se manifiestan contra esta posibilidad. Charlene Carruthers, autora de *Unapologetic: A Black, Queer, and Feminist Mandate for Radical Movements,* afirmaba en una entrevista concedida al diario *El País,* que "Acabar con el capitalismo es un asunto feminista."[3] En estas autoras se pone de manifiesto la tesis que Wheeler nos anunció hace dos siglos: no es posible la igualdad en el sistema de producción capitalista.

En 1825, Anna Wheeler y William Thompson publican *La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres contra la pretensión de la otra mitad los hombres, de mantenerlas en la esclavitud política y, en consecuencia, civil y doméstica*. La obra surge en respuesta a la obra de James Mill, *Sobre el gobierno*, publicada como suplemento en la *Enciclopedia Británica* en 1820. En esta obra, James Mill desestima el derecho al voto de las mujeres al considerar que sus intereses se encuentran incluidos en los de sus padres o maridos. La situación legal de las mujeres queda asimilada a la de los niños pequeños, con una clara diferencia: los niños, podrán hacer valer sus derechos una vez que se conviertan en adultos.

[3] Mars, Amanda, "Charlene A. Carruthers. 'Acabar con el capitalismo es un asunto feminista.'" *El País*, 15 de diciembre de 2019.

Aunque la motivación inicial de *La demanda* es poner al descubierto la errónea inferencia lógica realizada por James Mill, la obra transciende sus intenciones iniciales, convirtiéndose en un exhaustivo análisis de la situación de las mujeres en la Gran Bretaña de principios de siglo XIX. Los valores ilustrados que sustentan las emergentes sociedades burguesas habían desplazado a la religión y a la tradición como factores legitimadores de la servidumbre o inferioridad de las mujeres. Wheeler y Thompson ponen de manifiesto como el nuevo orden, legitima la subordinación y la inferioridad de las mujeres en su naturaleza diferente y complementaria.

La demanda, abordará algunos de los temas centrales del feminismo ilustrado: matrimonio, derecho a la propiedad, empleo, educación, prostitución… y lo hace bajo el auspicio de la nueva filosofía moral. Sus reflexiones incluyen, además, una crítica al capitalismo como sistema económico que impide la verdadera igualdad entre los sexos y su apuesta por el cooperativismo.

En la carta introductoria a *La demanda*, Wheeler manifiesta que es necesario un nuevo orden social en el que coincidan el deber y el interés. Sólo bajo este nuevo orden de cooperación mutua entre personas será posible una igualdad efectiva entre mujeres y hombres. Bajo la competición individual, esto es, bajo el orden capitalista, todo se rige por la fuerza, mientras que, en el nuevo orden social "la utilidad de la fuerza física superior del hombre para la felicidad general se contrapesa con la particular facultad de las mujeres para parir y criar niños."[4]

Al final de la obra, Wheeler y Thompson retoman la cuestión del cooperativismo señalando que es imposible la igualdad en el sistema de acumulación individual de riqueza:

> "Bajo el sistema de competición individual y de acumulación individual de riqueza, siempre estaréis sujetas a la contingencia de la miseria por la muerte de productor activo de la familia, así como a la injusticia que ocasionalmente pueda derivarse del abuso doméstico de la fuerza superior y de la influencia, contra el que ninguna ley puede protegeros completamente".[5]

Un sistema de trabajo basado en la cooperación mutua aseguraría la igualdad entre hombres y mujeres, eliminando todas aquellas desigualdades que, ni leyes civiles, penales o morales, han podido modificar. Es más, el nuevo orden proporcionará, también, soluciones a la desigualdad natural. Cuando se trabaja por el bien común, esto es, una vez eliminada la propiedad individual y la competitividad,

[4] Thompson, William y Wheeler, Anna. *La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres contra la pretensión de la otra mitad los hombres, de mantenerlas en la esclavitud política y, en consecuencia, civil y doméstica.* Granada, Comares, 2000, p. 51.

[5] Ibid., p. 232.

todos los talentos y facultades —sean fruto de la educación diferenciada, sean por constitución— son igualmente valorados. Niños y niñas serán educados y sostenidos por toda la comunidad dejando de depender de la generosidad (o tacañería) de sus padres.

Una parte fundamental de *La demanda* está destinada a denunciar la esclavitud de las mujeres, especialmente de las mujeres casadas. Su sumisión era el precio que tenían que pagar por tener acceso a riquezas o a un plato de comida. La miseria en caso de abandono o viudedad planeaba sobre sus vidas y sobre la de sus hijos e hijas. Bajo la cooperación mutua, las mujeres dejarán de depender de los hombres, la propiedad sería común y todos poseerán las mismas riquezas. El nuevo régimen exime a las mujeres de la esclavitud.

El contrato de esclavitud no tiene cabida en un sistema de estas características, "el hombre no posee más riqueza que la mujer con la que comprar su persona para su uso animal durante algunos años."[6] Los hombres, deberán aplicarse las recomendaciones que Rousseau realizaba a las mujeres, y entrenarse en el arte de agradar, pues tendrán que aprender a merecer el amor. Siendo la riqueza la misma, siendo la propiedad común y reducida la fuerza física de los hombres a su justo nivel de utilidad, el único modo de obtener gratificación sexual será por la libre voluntad de las mujeres.

En el cooperativismo, tampoco tiene cabida el sistema de dominación patriarcal basado en la doble moral. Si los hombres castigan las indiscreciones de las mujeres deben sancionar, también, las suyas propias, y si la felicidad común así lo requiere, deberán ser reprimidas en ambos sexos. La prostitución quedará erradicada, fuera de un sistema moral corrupto no se puede sostener. Además, al estar las mujeres completamente abastecidas, como cualquier miembro de la comunidad, no se sentirán en la necesidad (o vanidad) de vender el uso de su persona.

> "El amor de las mujeres debe ganarse, debe merecerse, y no como ahora, comprarse o exigirse: no se prostituirá con descreídos de corazón que, primero robarían la joya, y después matarían con su desprecio a su inocente y confiada propietaria. ¡Estos hombres, en esta Asociación podrán amarse a sí mismos! ¡Una forma de amor en la que no encontrarán rivales que los molesten!"[7]

Por último, en el nuevo sistema de cooperación mutua mujeres y hombres recibirán una educación global e igualitaria, eliminando las barreras que en la sociedad de acumulación de riqueza se levantan para las mujeres. Solo así se podrá garantizar la igualdad de oportunidades.

[6] Ibid., p. 234.
[7] Ibid., p. 235.

3. Contra la visión monolítica de los feminismos. Clara Zetkin: "los intereses de las mujeres no son homogéneos"

Las feministas de la denominada tercera ola acusan al feminismo precedente de no tener en cuenta los diferentes intereses de las mujeres. Esta crítica, como hemos demostrado en otras investigaciones[8], se basa en una visión distorsionada del feminismo precedente. Esta distorsión, lejos de ser inocente, se encuentra informada por el posfeminismo reaccionario que florece en los años 80 en Estados Unidos y encaja, sin demasiados problemas, con un feminismo que programáticamente se declara antiacadémico.

Desde entonces, es un lugar común negar el carácter calidoscópico que ha tenido el feminismo a lo largo de su propia evolución. La primera lección de diversidad nos la proporciona Clara Zetkin. La autora anticipa una de las tesis clave en la configuración del feminismo socialista, a saber, que "los intereses de las mujeres no son homogéneos, sino que están en función de su pertenencia a las diferentes clases sociales."[9]

Siguiendo los análisis materialistas de F. Engels, nuestra autora considera que sólo es posible hablar de "cuestión femenina" en aquellas sociedades fruto del sistema de producción capitalista, por eso, no puede existir, por tanto, en la clase campesina[10]. Para Zetkin, la "cuestión femenina" se plantea para tres tipos de clases, a saber, las mujeres del proletariado, las de la pequeña-mediana burguesía y las intelectuales burguesas y por último, para las de la gran burguesía. Además, la "cuestión femenina" presentará "distintas características según la situación de clase de estos grupos."[11] El propósito de la autora es mostrar las diferentes articulaciones que realiza cada clase.

Para Zetkin, las mujeres de la alta burguesía pueden desarrollar su individualidad, si bien, dependen del varón. Las uniones matrimoniales se producen sin amor, son acuerdos económicos y todos sus deberes como mujer, madre y esposa los traslada a terceras personas. Sus reivindicaciones se sitúan en reclamar su patrimonio, pues es aquello que le permite dar sentido a sus vidas. Las reivindicaciones de las mujeres de la alta burguesía se centran en conquistar sus derechos frente a los varones burgueses, de la misma forma que éstos, lucharon contra el *Ancien*

[8] Ávila Bravo-Villasante, María. *La máquina reaccionaria. La lucha declarada a los feminismos*, Valencia, Tirant Humanidades, 2019.

[9] De Miguel Álvarez, Ana, "La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género" en Amorós, Celia y De Miguel, Ana, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización.* Tomo 1, Madrid, Minerva Ediciones, 2010, p. 304.

[10] Zetkin, Clara. *La cuestión femenina y el reformismo*. Barcelona, Anagrama, 1976, p. 101.

[11] Ídem., p. 101.

Régime por la "abolición de todas las discriminaciones sociales basadas en el patrimonio."[12]

Las mujeres de la baja y media burguesía y las intelectuales burguesas tienen ante sí una problemática diferente. Mientras en la alta burguesía la propiedad y la familia se encuentran separadas, en la mediana y baja burguesía ambas son indisolubles. El régimen de producción capitalista está deteriorando la situación de los profesionales liberales, abocados a un proceso de proletarización. Los burgueses, cada vez más empobrecidos, no encuentran muchos alicientes para contraer matrimonio dado que, en parte, puede encontrar en el mercado todas las comodidades que le proporcionaría una esposa legítima.

El número de solteras entre la baja y media burguesía es cada vez mayor, por lo que sus demandas se centran en igualdad económica, igualdad a la que se accede reclamando educación profesional e igualdad en el acceso a los empleos. El aumento de la competencia es una de las grandes barreras con la que tienen que habérselas en sus solicitudes, encontrando amplio rechazo por parte de los burgueses. Pero, según Zetkin, sus demandas no sólo se centran en lo económico, alcanzan también el "aspecto moral y espiritual" en la medida que no sólo aspiran a ser independientes económicamente, reclaman para sí, como más tarde dirá Beauvoir, la transcendencia, la posibilidad de llevar a cabo sus propios proyectos vitales. Precisamente, dirá nuestra autora,

> "es en estos estratos donde se encuentran aquellas trágicas figuras, tan interesantes desde el punto de vista psicológico, de mujeres cansadas de vivir como muñecas en una casa de muñecas y que desean participar en el desarrollo de la cultura moderna, las aspiraciones de las feministas burguesas están plenamente justificadas, tanto en el aspecto económico como desde el punto de vista moral y espiritual."[13]

Queda por analizar cómo articula la clase obrera la "cuestión femenina". El caso de las proletarias no tiene nada que ver con las anteriores clases sociales. Las obreras se ven arrastradas a la vida económica por el sistema de producción capitalista. Las primeras incursiones de las mujeres en la esfera económica respondían a un intento de suministrar un apoyo económico al marido, pero ha sido el propio sistema el que ha convertido este apoyo en competencia desleal. La mujer se ha convertido en una fuerza de trabajo igual a la de los hombres. Al ser una "fuerza de trabajo voluntaria"[14], no suele oponer resistencia a la explotación capitalista. Las mujeres proletarias han entrado de pleno en el sistema y, si bien, disponen de independencia

[12] Ibid., p. 102.
[13] Ibid., p. 104.
[14] Ídem., p. 104.

económica, no ha conseguido ninguna ventaja, pues son castigadas doblemente: por el sistema patriarcal y por el sistema de producción capitalista. Su desarrollo individual, como mujeres, esposas y madres se ve frustrado, pues "para su tarea de mujer y madre sólo le quedan las migajas que la producción capitalista deja caer al suelo."[15]

La lucha de las proletarias por su emancipación, no tendrán nada que ver con la de las burguesas. En su caso no se plantea como una lucha contra hombres de su misma clase, sino que la suya es la lucha de toda su clase contra los capitalistas, "la mujer proletaria, no necesita luchar contra los hombres de su clase"[16] pues su objetivo no es la libre competencia, sino "la conquista del poder político por parte del proletariado."[17]

Pese a la diferente articulación de la "cuestión femenina" en las mujeres burguesas y en las proletarias, Zetkin no niega su apoyo al feminismo burgués. En el discurso que pronuncia en el Congreso de Gotha del Partido socialdemócrata alemán en 1896, anima a las proletarias a apoyar a las burguesas en sus reivindicaciones de igualdad política, si bien, advierte, la consecución de la igualdad política no cambiará las relaciones de clase.

4. La prostitución como apéndice de la sociedad clasista y patriarcal: A. Kollontai

Tomamos prestada una reflexión de Ana de Miguel[18] para ilustrar el siguiente debate. Si existe hoy en día una escuela de desigualdad, es la prostitución (correlato, a su vez, de otros sistemas de mercantilización de mujeres como es la pornografía). Y es una escuela de desigualdad en un doble sentido; por un lado, nos enseña que hay multitud de seres humanos que son susceptibles de ponerse en venta en el mercado. Huelga decir que estamos ante un fenómeno generizado en oferta (mujeres) y demanda (hombres). Por tanto, estamos ante un sistema desigual en el que persiste el sempiterno intercambio de mujeres. Por otro lado, es un sistema que perpetúa la desigualdad de clase. La amplia mayoría de mujeres en prostitución se encuentran en una situación de vulnerabilidad extrema.

Desde sus inicios ilustrados, el feminismo ha sido muy crítico con la prostitución de mujeres, supo ver con claridad que se trataba de un sistema de esclavitud

[15] Ibid., p. 105.
[16] Ídem., p. 105.
[17] Ídem., p. 105.
[18] De Miguel Álvarez, Ana, "La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana", en *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, Núm., 19 1er Semestre 2012, pp. 49 – 74.

al que se veían abocadas las mujeres ante la falta de otras opciones. El análisis de Alejandra Kollontai apunta en esta dirección.

Para Kollontai, la prostitución es un apéndice de la sociedad clasista contemporánea; no sólo es clasista. Paradójicamente, será promovida por los mismos que ensalzan los valores familiares. Es precisamente entre el proletariado donde la prostitución causa verdaderos estragos, pues son los cuerpos de las proletarias, bajo la más cruel de las coerciones —la necesidad y el hambre— los que serán vendidos como mercancías. En la medida en que se alimenta de las proletarias, los burgueses se muestran tolerantes, aunque podríamos suponer una actitud muy distinta por su parte si la mayor parte de las prostitutas fueran burguesas.

Aunque existen prostitutas entre las clases burguesas, sus situaciones no tienen nada que ver con las prostitutas de la clase obrera. Para empezar, las propias instituciones médico-policiales suelen hacer la vista gorda a la prostituta "de altos vuelos", descargando toda su violencia sobre las prostitutas de clase obrera, que serán doblemente victimizadas. Los burgueses, desde su falsa "pureza moral", acusarán a estas mujeres de "ultrajar las virtudes" y pondrán todo su empeño en amargarles la existencia. Para ello tienen a su servicio a las instituciones, que someterán a duros reconocimientos a aquellas mujeres que consideren prostitutas. Huelga decir, como nos recuerda Kollontai, que esta "consideración" se extiende a muchas de las mujeres proletarias, "sobre todo para las que viven en las afueras. Sin mencionar siquiera los períodos de paro crítico, en los cuales la mujer está por supuesto en la calle 'sin razones plausibles'"[19] .

Para Kollontai, no serán las "amaneradas resoluciones de las feministas"[20] las que pondrán fin a la prostitución. Es necesario un cambio en la relaciones económicas, sociales y jurídicas; y ese cambio, es una tarea de la clase obrera.

Uno de los aspectos más novedosos que establece Kollontai al abordar el tema de la prostitución, es la "deformación de la psicología humana". Para nuestra autora, la prostitución sería una "escuela de desigualdad" que afectará a la reciprocidad sexual que se establece en el seno mismo de las relaciones íntimas. Como ha señalado Ana de Miguel, Kollontai anticipa varios temas que tendrán que esperar hasta los años sesenta para poder abordarse abiertamente; así, "no sólo denuncia explícitamente el desconocimiento por parte de los varones de la sexualidad femenina, sino que acusa explícitamente a la literatura masculina de silenciar dicha insatisfacción aún cuando es la clara causa de incontables dramas de 'familia y amor'"[21].

[19] Kollontai, Alejandra. *Marxismo y Revolución Sexual*., op. cit., p. 37.
[20] Ibíd., p.38.
[21] De Miguel Álvarez, Ana, "La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género" en op.cit. p. 318.

Kollontai analiza los efectos de la prostitución en la psicología masculina. La prostitución sería una escuela de desigualdad en tanto que acuden a ella para satisfacer sus deseos, sin tener en cuenta los deseos y sentimientos de las mujeres. Reciben placer, sin importarles que sea un acto forzado y omiten la regla fundamental de la reciprocidad. En palabras de la autora:

> "La falta de costumbre de los hombres para preocuparse de la psicología de las mujeres, de sus sentimientos, no aparece únicamente en la incapacidad de prestar atención al alma de las mujeres, sino que, aún más, lleva a los hombres a ignorar, con sorprendente ingenuidad, las sensaciones fisiológicas de la mujer en el acto más íntimo" [22].

El consumo de prostitución no sólo los lleva a desoír los deseos morales o anímicos de las mujeres, los lleva, además, a ignorar sus deseos sexuales. Esta psicología simplista de los hombres es una fuente inagotable de dramas, que afectará por igual a las mujeres casadas o mujeres que conviven en uniones libres, al saltarse la regla fundamental de la reciprocidad. Cuanto más "nueva" es la mujer, esto es, cuánto más alta es su individualidad, más agudo se hace su sentimiento de insatisfacción (psíquico y sexual). Por eso, es fundamental abordar el tema de la prostitución no sólo desde una perspectiva fisiológica —enfermedades, debilitamiento de la especie— hay que prestar, sobre todo, atención al factor psicológico. La prostitución, dirá nuestra autora, "ensombrece los impulsos morales, aherrumbrando y deformando la conciencia erótica, y haciendo que el hombre y la mujer se comprendan menos cada vez, sepan menos amarse mutuamente sin abusar el uno del otro" [23].

En 1917, la feminista judía de origen austriaco Grete Meisel-Hess publica *La crisis sexual*. El libro, causó una gran fascinación en Kollontai, que llegó a afirmar que "el mérito de Meisel-Hess es el mismo que el del niño del cuento de Andersen: se atreve a gritar a la sociedad con tranquilo valor que "el rey no lleva camisa", que la moral sexual contemporánea no es sino una ficción hueca" [24].

La moral sexual, a juicio de Kollontai, está ligada a los intereses de la clase dominante, esto es, están al servicio de la propiedad privada, lo que impide que esté al servicio de los objetivos para los que una moral sexual es legítima, a saber, conseguir una descendencia sana, y el crecimiento psicológico de los seres humanos y fomentar en la humanidad sentimientos de solidaridad y camaradería.

Lejos de servir a alguno de esos propósitos, la moral sexual burguesa aboca a la humanidad a la absoluta degeneración. Los cada vez más tardíos matrimonios, la prostitución -que arrastra a sus filas a las mujeres más bellas- y los matrimonios

[22] Kollontai, Alejandra. *Marxismo y Revolución Sexual.*, op. cit., p. 131, nota 84.
[23] Ídem., p. 131.
[24] Ibíd., p. 126.

de conveniencia -de los que sólo es posible esperar una descendencia afectada del carente éxtasis amoroso de sus padres- hacen que el futuro físico, psíquico y moral de la humanidad esté seriamente comprometido.

5. Sylvia Pankhurst. La opresión es *interseccional*

¿Cómo es esa *Mujer nueva* en el pensamiento de Sylvia Pankhurst? Vemos que se trata de una mujer que trabaja y lucha por cambiar una sociedad basada en la opresión, rechaza la doble moral sexual, y persigue relaciones igualitarias en la que se respete su autonomía como mujer libre y como madre si así lo desea. Pero no se trata de ninguna abstracción, ya que las mujeres deben ser conscientes de las opresiones a las que están sujetas; de clase, género, etnia etc.

En las últimas décadas la categoría analítica desarrollada por K. Crenshaw, la *interseccionalidad*[25], ha sido muy utilizada sobre todo en las ciencias sociales, aunque también en el derecho e incluso en la psicología. Así, las mujeres, estarían sujetas a distintos sistemas de discriminación –por género, clase, raza- interconectados que podemos estudiar no solo en cuanto a lo estructural sino también en lo político y en lo representacional. Autoras como A. Davis ya sitúan los escritos sobre la 'triple opresión' a finales de los años sesenta[26]. En este sentido, la figura de la sufragista y socialista Sylvia Pankhurst resulta clave para iluminar el oscuro túnel de la invisibilización y la distorsión existente respecto a las ideas feministas del siglo XIX.

Sylvia Pankhurst, hija de la carismática líder sufragista Emmeline Pankhurst, y heredera de la tradición ilustrada y de reforma social que caracterizó el siglo XIX en Inglaterra, forma parte de un movimiento político y social de masas, el sufragismo. Tanto sus escritos como su práctica política recogen una crítica a las diferentes formas de injusticia, a las diferentes opresiones que padece el ser humano. Las mujeres son oprimidas por su sexo en todas las clases sociales pero las trabajadoras lo serán también por su clase. Pero si además han nacido en un territorio colonizado y/o pertenecen a una raza no blanca, lo serán mucho más. Pankhurst es sensible a esta multitud y superposición de opresiones. Las describe, denuncia e incorpora a su pensamiento.

Si bien el sufragismo se caracteriza por su heterogeneidad –no *todas* las autoras y militantes abrazan *todas* las mismas ideas y luchas-, existen antecedentes desde los

[25] Crenshaw, Kimberlé "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, 1, 1989, pp. 139-167.

[26] Davis, Angela Y., *Mujeres, raza y clase,* Madrid, Akal, 2004.

inicios del mismo en torno a la lucha por la abolición de la esclavitud. Las mujeres esclavizadas en Norteamérica conocieron la solidaridad de mujeres feministas como fue el caso de las comprometidas con el *Underground Railroad*, una ruta clandestina de huida de personas negras hacia territorio seguro durante la primera mitad del siglo XIX. Empatía, solidaridad y una firme creencia en la universalidad de los derechos de todas las mujeres, de todas las personas, guiaban su compromiso.

A lo largo de su vida Pankhurst vuelca su experiencia social y militante en sus escritos periodísticos, memorias y obras, aportando interesantes análisis a los debates género-clase. Como feminista y socialista critica los pactos interclasistas entre varones, señalando que empresarios y sindicalistas coinciden negando a las mujeres trabajadoras el derecho a la igualdad salarial y el acceso al trabajo cualificado; o también que los hombres se benefician del trabajo no remunerado de las mujeres o de su falta de formación. Es capaz de identificar contradicciones y de conectar las diferentes opresiones con audacia. Dedica un esfuerzo considerable a intentar convencer a las organizaciones socialistas y comunistas para que asuman las reivindicaciones igualitarias de las mujeres en su proyecto de transformación social. De igual modo, trata de reforzar el enfoque de clase en el seno del movimiento de mujeres del que forma parte.[27]

Como antirracista y anti-colonialista, sus posiciones son pioneras ya que ni siquiera en el ámbito de la izquierda británica de su tiempo existe una aceptación clara de los presupuestos contrarios a la discriminación sexual y racial, estando imbuida de una cierta ideología pro-imperialista y de superioridad racial. Pankhurst es conocedora de las posiciones de los militantes radicales negros o asiáticos de las colonias, y comprende el vínculo existente entre las actitudes racistas y los intereses económicos de las potencias europeas en estos países. Por ello, denuncia los abusos y la explotación llevados a cabo en los países colonizados y apuesta por la solidaridad internacionalista entre las personas oprimidas de distintas naciones. Trata de concienciar a hombres y mujeres trabajadores para que identifiquen los intereses capitalistas y patriarcales como sus verdaderos enemigos, independientemente de su raza, nacionalidad o cultura:

> "El partido laborista no ha apoyado la lucha por la democracia y la libertad en India… La mayoría de los líderes sindicales son abiertamente pro-imperialistas. Aunque sus bases están parcialmente concienciadas de que el imperialismo es algo que beneficia a sus amos, no se dan cuenta de hasta qué punto está íntimamente ligado a su propio sometimiento por parte del sistema capitalista."[28]

[27] Palomo, Eva. *Sylvia Pankhurst. Sufragista y socialista*, Castilla-La Mancha, Almud, 2015.
[28] Pankhurst, Sylvia. *India and the Earthly Paradise*, Bombay, Sunshine Publishing House, 1926, pp. 329-330.

Autoras como A. Burton han analizado la existencia de prejuicios colonialistas dentro del sufragismo, concluyendo que a pesar de las distintas posiciones al respecto el programa feminista se basaba en la idea de que la opresión de la mujer era universal, trascendiendo fronteras nacionales y raciales, y de que las mujeres en todo el mundo compartían una condición similar en su opresión como tales.[29] Sabemos que esta idea fue ampliamente discutida en las últimas décadas del siglo XX, sobre todo en el contexto de los llamados feminismos post-coloniales.[30]

Sylvia Pankhurst nunca mantiene una postura eurocéntrica, sino que estudia las particularidades que caracterizan la situación de las mujeres y de la población excluida en otras culturas, defendiendo unos derechos universales que distan mucho de caer en posiciones relativistas:

> "A menudo, los reformadores atacan el abuso de forma selectiva mostrando un respeto puntilloso por otros que ejercen un mal muy similar al que habitualmente están intentando combatir. Esto constituye una traición a la mejora del bienestar general. En occidente solemos encontrar fervorosos demócratas y laboristas cuyos principios sólo son aplicables a su propia clase, gremio, sexo o raza. En India encontramos nacionalistas que demandan la abolición de la exclusión racial impuesta por los europeos, pero son los máximos defensores de la discriminación de casta y de sexo."[31]

Pankhurst denuncia las distintas discriminaciones allá dónde se producen, en su país, en los países que visita y también en las colonias. Ser anti-colonialista, anti-imperialista y anti-racista no le impiden criticar prácticas misóginas: "… nos oponemos a las divisiones de casta en relación al matrimonio, al matrimonio infantil y a la organización de los casamientos por parte de otros que no sean los interesados, la compra de novias o la prohibición de volver a casarse que pesa sobre las viudas"[32]. En este sentido coincide con autoras feministas muy posteriores, como la egipcia Nawal Al-Sadawi quien no duda en denunciar costumbres patriarcales en su propia cultura, siendo su posición claramente anti-colonialista y de clase:

---

[29] Burton, Antoinette "The feminist quest for identity; British Imperial Suffragism and Global Sisterhood 1900-1915", *Journal of Women's History*, vol. 3, nº 2, 1991, p. 49.

[30] Para profundizar en los diferentes enfoques sobre esta cuestión, ver María Luisa Femenías, "El Feminismo Postcolonial y sus límites", en Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, T. 3, Madrid, Minerva Ediciones, 2010, pp. 153-264; Roldán, Concha, "¿Quién le cuelga la responsabilidad a la justicia?" *Lectora: revista de dones i textualitat,* nº. 9, 2003, pp. 45-56*;* Valcárcel, Amelia. *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid, Temas de hoy, 2002. Cfr. Chandra Mohanty, "'Under Western Eyes': Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Feminist Review*, 30 (Autumn), 1988, pp. 61-88; Chandra Mohanty, e Ibid. "De vuelta a 'Bajo los ojos de occidente': La solidaridad feminista a través de las luchas anti-capitalistas", en Liliana Suárez y Rosalva A. Hernández (Coords.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 407-466.

[31] Pankhurst, Sylvia. *India and the Earthly Paradise*, op.cit, pp. 162-163.

[32] Ibid., pp. 165-166.

> "La dignidad no existe cuando se transforma a un ser humano en instrumento, objeto o mercancía. Las costumbres y leyes en nuestra sociedad patriarcal y de clases son la negación misma de la verdadera dignidad, pues transforman a la mujer en una mercancía que se cambia por una dote y se vende por una pensión alimenticia. A veces, puede incluso llegar a venderse por nada".[33]

Con toda seguridad, Pankhurst habría compartido la aguda reflexión de la filósofa española Celia Amorós acerca del derecho a interpelar cualquier cultura desde el género: "Así, las feministas deberíamos poner en cuestión todas las reglas de todas las tribus. Incluida la nuestra, por supuesto. Ya lo hemos hecho: hemos ilustrado a nuestra Ilustración en sus puntos ciegos con respecto a las mujeres."[34]

Conclusiones

En este trabajo se ha reflexionado acerca de la importancia de las aportaciones que nos han legado diversas autoras pertenecientes a la tradición del pensamiento feminista y socialista. El conocimiento de sus ideas sobre qué significaba ser mujeres en su tiempo y qué debía significar –*La Mujer nueva*-, ciertamente arroja luz a la hora de abordar muchos de los debates actuales en el seno del feminismo tanto en el ámbito académico como en el social. Es necesario seguir profundizando en el análisis de las contribuciones de las autoras estudiadas, que el androcentrismo ha minimizado a lo largo de la historia, y que aún en el presente continúan siendo objeto de invisibilización y distorsión. Pensamos que no deben caer en el olvido ya que su papel es importante para la filosofía moral y política de los dos últimos siglos y clave para el avance de la igualdad.

[33] Al-Sadawi, Nawal. *La cara oculta de la mujer árabe*, Madrid, Horas y horas, 1991, p. 79.
[34] Amorós, Celia, "Feminismo y Multiculturalismo", en Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, T. 3, Madrid, Minerva Ediciones, 2010. p. 233.

Referencias bibliográficas

Al-Sadawi, Nawal. *La cara oculta de la mujer árabe*, Madrid, Horas y horas, 1991.

Amorós, Celia. "Feminismo y Multiculturalismo", en Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, T. 3, Madrid, Minerva Ediciones, 2010.

Arruza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, Barcelona, Herder editorial, 2019.

Ávila Bravo-Villasante, María. *La máquina reaccionaria. La lucha declarada a los feminismos*, Valencia, Tirant Humanidades, 2019.

Burton, Antoinette. "The feminist quest for identity; British Imperial Suffragism and Global Sisterhood 1900-1915", *Journal of Women's History*, vol. 3, nº 2., 1991, pp. 46-81. https://doi.org/10.1353/jowh.2010.0098, 1991.

Crenshaw, Kimberlé. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum,* 1, 1989. pp. 139-167.

Davis, Angela Y. *Mujeres, raza y clase,* Madrid: Akal, 2004.

De Miguel Álvarez, Ana. "La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género" en Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, T. 1, Madrid, Minerva Ediciones, 2010.

De Miguel Álvarez, Ana. "La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana", en *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, Núm.,19 1er Semestre 2012, pp., 49-74, (2012)

Femenías, María Luisa. "El Feminismo Postcolonial y sus límites", en Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, T. 3, Madrid, Minerva Ediciones, 2010.

Kollontai, Alejandra. *Marxismo y Revolución Sexual*. Madrid, Castellote, 1976.

Mars, Amanda. "Charlene A. Carruthers. 'Acabar con el capitalismo es un asunto feminista'", *El País* 15/12/2019. Disponible en https://elpais.com/elpais/2019/12/13/ideas/1576257797_678594.html

Mohanty, Chandra. "'Under Western Eyes': Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Feminist Review*, 30 (Autumn), pp. 61-88. https://doi.org/10.1057/fr.1988.42, 1998.

Palomo, Eva. *Sylvia Pankhurst. Sufragista y socialista*, Castilla-La Mancha, Almud, 2015

Pankhurst, Sylvia. *India and the Earthly Paradise*, Bombay, Sunshine Publishing House, 1926.

Roldán Panadero, Concha. "¿Quién le cuelga la responsabilidad a la justicia?" *Lectora: revista de dones i textualitat,* nº. 9, 2003, pp. 45-56. *Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/49112354_Quien_le_cuelga_la_responsabilidad_a_la_justicia.* 2003.

Thompson, William y Wheeler, Anna. *La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres contra la pretensión de la otra mitad los hombres, de mantenerlas en la esclavitud política y, en consecuencia, civil y doméstica.* Granada, Comares, 2000.

Valcárcel, Amelia. *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid, Temas de hoy, 2002.

Waithe, M. Ellen. *History of Women Philosophers*. Vol. III. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991.

Zetkin, Clara. *La cuestión femenina y el reformismo*, Barcelona, Anagrama, 1976.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.011
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 213-230

Approaches to violence and public security, towards an ethical-relational perspective based on care.

Abordajes de la violencia y la seguridad pública, hacia un enfoque ético-relacional basado en el cuidado

Claudia Liliana Perlo

Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación-CONICET/UNR

Diego Carmona Gallego

Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación-CONICET/UNR

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.012
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 231-256

Recibido: 22/07/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El propósito de este trabajo es brindar una perspectiva teórica en torno a la prevención de la violencia y la seguridad, problema relevante en nuestra sociedad actual, que posibilite repensar e incidir en las políticas públicas vigentes. Los desarrollos teóricos aquí presentados son emergentes de nuestro trabajo de campo. Se trata de estudios cualitativos de corte etnográfico, en diversos territorios sociocomunitarios en la ciudad de Rosario, Santa Fe, Argentina. Los mismos se llevaron a cabo entre los años 2014-2019 y giraron en torno a los problemas de prevención de la violencia, seguridad, políticas y prácticas de cuidado. En tales estudios advertimos tres abordajes de la seguridad desde la política pública. Los mismos soportan diferentes sustentos ontoepistemológicos que analizaremos en este artículo. Los hemos reunido en tres categorías: *abordaje represivo-punitivo,* centrado en el control y la prevención del delito; *abordaje de la restitución de los derechos,* basado en garantizar la igualdad socioeconómica y cultural *y* el *abordaje ético-relacional* propuesto en este trabajo que busca dar un giro a este crónico problema, apostando a la reparación de los vínculos a través del cuidado de sí y el cuidado del otro. En este trabajo abordaremos la inseguridad como modo relacional constitutivo de las sociedades modernas. Profundizaremos en la concepción de cuidado, y la pondremos en relación y en tensión con el concepto de seguridad. Finalmente, presentamos apreciaciones finales que dan cuenta de nuestros hallazgos de investigación, conducentes a replantear las políticas públicas sobre la cuestión.

Palabras clave: *violencia; seguridad; ética del cuidado; políticas públicas.*

Abstract

The aim of this work is to provide a theorical perspective on the prevention of violence and security, which are relevant problems in our current societies, that give some possibilities to rethink and influence current public policies about this issue. The developments presented here emerge from our field work. These are qualitative ethnographic studies in various socio-community territories in the city of Rosario, Santa Fe, Argentina. They were carried out between the years 2015-2019 and were related with violence prevention, security, and care policies-practices. In such studies we have seen three approaches to security from public policy. They hold different perspectives on ontoepistemological issues that we will analyze in this article. We have clasified them into three categories: repressive-punitive approach, focused on the control and prevention of crime; approach to the restitution of rights, based on ensuring socioeconomic and cultural equality; and the ethical-relational approach, which we propose in this work and seeks to change this chronic problem in care for the other. In this work we will address insecurity as a constitutional relational mode of modern societies. We will delve into the concept of care, and we will analyze it in relation and in tension with the idea of security. Lastly, we present final observations from our research findings leading to rethink public policies on the issue.

Keywords: *violence; security; ethics of care; public politics.*

1. Introducción

El abordaje hegemónico de la seguridad, se asienta en el supuesto de que el problema de la violencia está directamente vinculado a grupos sociales específicos, excluidos del sistema socio-productivo y del sistema educativo formal. Son varios los indicadores que lo sostienen, la construcción del mapa rojo o del calor, que discrimina territorios de mayor o menor peligrosidad, la militarización de los barrios de menores recursos socio-económicos, como así también datos estadísticos oficiales. Si revisamos la información que proporciona el Sistema Nacional de Estadísticas de Ejecución de la Pena[1] este supuesto parece encontrar la profecía auto-cumplida; la población en contextos de encierro está compuesta mayoritariamente por hombres, jóvenes, solteros, desocupados, de sectores de la periferia urbana, con baja escolaridad y sin capacitación laboral. Las políticas públicas han buscado dar soluciones a este problema fundamentalmente a través de dos respuestas que se consideran complementarias. Una de ellas, responde a un modelo represivo-punitivo que a través del discurso del "combate de la violencia", ejerce control y castigo sobre el grupo social involucrado y estigmatizado. La represión de unos se asienta en el miedo y la protección de otros. Desde este modelo, los derechos de seguridad y libertad y las personas mismas, se encuentran enfrentadas. La otra respuesta articulada con la primera, responde a un modelo de justicia social, abocada a la "restitución de derechos" a través del mejoramiento de infraestructura y cobertura de la carencia en relación a la vivienda, la salud, la educación y el trabajo para los grupos excluidos del sistema. Estas dos propuestas acogen el supuesto de que las personas que tienen garantizados sus derechos básicos no van a delinquir y que si además el Estado muestra "mano dura" con los que se desvían de la ley, podrá restituirse la paz social. Consideramos que estos modelos pueden ser necesarios en un momento de urgencia social, pero de ningún modo suficientes y menos aún el eje de las políticas públicas dentro de un marco social democrático. En un estado de derecho, "recurrir a las armas" o "restituir derechos" que muchas veces el propio Estado ha incumplido, deja a las claras la necesidad de pensar otros modelos. Esta revisión implica sumergirnos en los orígenes de lo humano y en los modos de relacionarnos que nos configuraron como tales.

[1] Nos referimos a los informes elaborados por la Dirección Nacional de Política Criminal en Materia de Justicia y Legislación Penal, del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la República Argentina. Se puede hacer consulta de las mismas en http://www.saij.gob.ar/estadisticas-ejecucion-de-la-pena

Si bien el problema de la inseguridad pareciera ser un tema incipiente y emergente de la modernidad, lo cierto es que nos remonta a los orígenes de los primeros agrupamientos humanos. A partir de una reconstrucción histórica, el biólogo cultural Maturana[2] describe como fuente de la inseguridad en los humanos un modo de vivir que surge con el pastoreo y se funda en la competencia con el lobo como comensal natural. En otras palabras, desde el momento en que el hombre mata al lobo para evitar que éste coma su ganado, surge un emocionar específico, el de la inseguridad. Un emocionar de continua atención-concentración para proteger a la manada frente al lobo. Maturana establece así una relación entre inseguridad, apropiación, competencia y enemistad, constelación de sentidos y prácticas que abonan la violencia. Para el autor, nuestros pensamientos hallan su fundamento en las emociones, que a su vez no están desligadas de las tramas sociales en las que participamos.

Los seres humanos en su convivencia sensorial-operacional-relacional[3] articulan con determinadas emociones, definen modos de vida y de habitar la experiencia. Estas referencias que introducimos nos permiten preguntarnos en los albores del siglo XXI: ¿Cuáles son las disposiciones emocionales que están presentes en el abordaje de la seguridad como punición y control? ¿Qué emociones canaliza, genera y reproduce este abordaje? ¿Cómo es posible la hegemonía de este abordaje dentro de un marco político democrático?

2. Diversos abordajes de la prevención de la violencia

2.1. Abordajes basados en la seguridad

2.1.1. Abordaje represivo-punitivo

Se trata de un abordaje basado en el control que entiende a la seguridad en términos de protección de unos respecto a otros. El supuesto de este enfoque encuentra sus raíces en el contrato social. Esta es la gran metáfora con la que los teóricos sociales pensaron la vida moderna. Thomas Hobbes, filósofo fundante del pensamiento moderno, designaba al Estado como el encargado de asegurar la convivencia dada una supuesta inclinación natural de los seres humanos a la destrucción. El Estado es pensado por el filósofo como un Dios mortal. "El Estado asume el lugar de Dios, y las personas deben manifestar ante éste miedo, asombro

[2] Maturana, Humberto y Verden- Zöler, Gerda, *Amor y Juego: Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*, Buenos Aires, Granica, 2011.
[3] Maturana, Humberto y Dávila, Ximena, *El árbol del vivir*, Santiago de Chile, MVP Editores, 2015.

y temor reverencial"[4]. De manera convergente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos sostiene que todas las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos y deben comportarse resguardando dicho contrato.

Según Foucault[5] el poder de castigar hacia quienes transgredan el contrato constituye una función general de la sociedad, que en la modernidad quedó a cargo del Estado. La suscripción al contrato implica la delegación del poder de las personas hacia el Estado, quien de ahora en más tendrá la función de controlar, en términos de Foucault[6] vigilar y castigar. De este modo, el Estado basándose en el contrato social (derecho) organiza procedimientos en pos de garantizar la justicia y el orden social.

Como señalamos en la introducción, en nuestro contexto actual, estos procedimientos generalmente están dirigidos a ciertos grupos sociales estigmatizados, haciendo responsables directos de la inseguridad por un lado, a las personas que reúnen una serie de características (bajos recursos, con poca educación y sin trabajo) y por el otro, al Estado como quien debe eliminarla. El castigo, la disciplina, y la existencia de leyes que deben cumplirse, es lo que posibilitaría una sociedad en convivencia. La prevención del delito, la tolerancia cero, la mano dura y las cámaras de seguridad que forman parte del paisaje urbano, constituyen a las claras una postura política antropocéntrica basada en una seguridad externa por fuera de la trama, enfrentando a los unos y a los otros. Esta concepción de seguridad se tensiona y se enfrenta con el concepto de libertad. Estar seguros y sentirse libres para algunos, implica la reclusión de otros. De este modo, el miedo, la desconfianza y la configuración del otro como enemigo, provoca aislamiento, reclusión y autorestricción de deambulación en la vida pública. En definitiva, la seguridad se presenta a costas de la libertad.

Se trata de un abordaje que combina dos estrategias: el refuerzo del sistema represivo institucional y el incremento de la seguridad privada, donde el miedo y la desconfianza constituyen modos relacionales dominantes. De este modo, el miedo y la desconfianza de unos justifica la represión de otros. Los derechos de seguridad y libertad y las personas mismas, se encuentran enfrentadas. Se apela así a una subjetividad victimista[7] que delega toda la responsabilidad en el Estado, el que responde con controles que se multiplican para garantizar la seguridad, obteniendo paradójicamente los resultados contrarios, violencia. "La víctima critica, pero no emprende

[4] Sebesta, L. "Raíces de la violencia: para una nueva genealogía, de Hobbes a Marx", *América Latina, tiempos de violencias*, coordinado por Waldo Ansaldi y Verónica Giordano, Buenos Aires, Ariel, 2014, pp 62-83.
[5] Foucault, Michel, *Vigilar y castigar,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1976.
[6] Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, op. cit.
[7] Amador Fernandez Savater "Tener la necesidad de que la gente piense", Interferencias (blog), El Diario, 21 de septiembre de 2018, https://www.eldiario.es/interferencias/izquierda-pensamiento_132_2752106.html

un proceso de cambio; considera a algún Otro culpable de todos sus males; delega sus potencias en 'salvadores' a cambio de seguridad, orden, protección"[8]

Este modelo, en tanto el Estado se erige como garante de la libertad individual y la seguridad pública, se corresponde con los derechos de primera generación, también llamados derechos burgueses, surgidos en el siglo XVIII al calor de la Revolución Francesa. Esto es, derecho a la libertad de opinión, de prensa, de conciencia, resistencia a la opresión y a la propiedad privada. Y respecto a esta última, en relación con lo que venimos planteando en torno a la subjetividad victimista, observamos un Estado liberal garante que protege las libertades de unos, descuidando la de otros, y peor aún, la de la trama social en su totalidad.

Desde este abordaje la metáfora del combate se constituye en la principal estrategia que implica procedimientos de represión y punición para eliminar las "conductas desviadas".

El abordaje hegemónico respecto a esta problemática, sitúa la "lucha contra la inseguridad" como principal estrategia para disminuir la violencia.

Desde el paradigma tanto científico como social[9] este abordaje responde a una cosmovisión mecanicista, en tanto da respuesta al problema desde la parte-engranaje, la "pieza anómala" que sería necesario reemplazar y/o eliminar. Esta perspectiva reduccionista ignora la dimensión sistémica del problema que permitiría pensar el "desvío" como emergente de un sistema total y complejo. Se trata de una ontología individualista ciega a la trama que desconoce el carácter relacional de todo lo vivo. Esta perspectiva conduce a conductas de aislamiento, que refuerzan una idea de soberanía, basada en la ilusión de separación.

Desde las perspectivas teóricas en torno al cuidado que venimos estudiando, este abordaje de la seguridad obstaculiza el cultivo de los vínculos emergentes de la trama. Es más, inhibe la memoria de la especie, alojada en el inconsciente vital[10] . Esto es, la expresión de los instintos gregarios, intra-especie, conducentes a la solidaridad y el cuidado.

2.1.2. Abordaje de la restitución de derechos

El segundo enfoque concibe a la violencia como emergente de desigualdades socioeconómicas y culturales. En este marco, se afirma que el rol del Estado consiste en garantizar la efectivización de los derechos de las personas. Este modelo respon-

[8] Amador Fernandez Savater "Tener la necesidad de que la gente piense", op. cit.
[9] Capra, Fritjof, *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 2010.
[10] Toro Araneda, Rolando, *Biodanza,* Santiago de Chile, Cuarto propio, 2007.

de a los derechos de segunda generación, esto es derechos económicos, sociales y culturales, ligados al trabajo, la educación y la cultura. El Estado adquiere aquí un rol activo y así como los derechos de primera generación respondieron al ideario de la libertad, proclamado por la Revolución Francesa, los derechos de segunda generación se componen en torno al ideario de igualdad.

Este ideario jurídico de igualdad logra encarnarse en las políticas orientadas a la justicia social que se concretan en los derechos sociales ya durante la primera mitad del siglo XX.

En cierto sentido, esta política se complementa con el modelo punitivo-represivo dirigiéndose a determinados sectores sociales históricamente estigmatizados, que en el primer modelo funcionando como "chivo expiatorio" eran sujetos de delito y aquí son sujetos de derecho. Sujetos también de subestimaciones y generalizaciones que impiden apreciar sus potencias singulares y colectivas. Dicha complementariedad cobija el supuesto que en la medida que los derechos de segunda generación estén garantizados no se producirá el delito. Se promueven inversiones estatales en políticas de salud, educación, construcción de viviendas, proyectos culturales y obras de infraestructura urbanas como cloacas, agua potable, iluminación, apertura de calles. De esta manera, se asegura que destinando mayor inversión estatal en estos aspectos, particularmente hacia los sectores definidos como vulnerables, la violencia disminuirá. En síntesis, las políticas públicas de seguridad basadas en la restitución de derechos, están centradas en la prevención de la violencia y el delito.

Podemos decir que, aunque este segundo abordaje sin dudas complejiza la noción de seguridad ampliándola a las condiciones de vida de las personas, al mismo tiempo comparte con el primer abordaje la noción de seguridad dicotómica y reduccionista que define a unos y a otros desconociendo la perspectiva sistémica de la trama.

Este segundo modelo, si bien podría resultar compatible con un abordaje relacional de la seguridad, desconoce las dimensiones afectivas comprometidas en esta problemática: el miedo, la desconfianza y la competencia entre las personas. Las mismas no se atienden logrando mayores niveles de equidad y de reducción de las desigualdades socioeconómicas.

La justicia social que garantiza los derechos de segunda generación basados en la lógica distributiva son insuficientes para lograr una sociedad cohesionada basada en una rica densidad de vínculos. En definitiva, se trata de la insuficiencia de una ética de la justicia basada en la competencia de derechos y principios abstractos, que no resuelve la compleja problemática de la violencia. Aunque necesaria, esta ética no es suficiente para formular una política que habilite, facilite y potencie el cultivo de los vínculos en la compleja trama social.

Siguiendo a Held[11] cuando en la sociedad las personas se tratan entre sí exclusivamente con el respeto que requiere la justicia, pero sin otra consideración más que ésta, el tejido social de confianza y solidaridad puede faltar o desaparecer.

Este modelo de restitución de derechos se asienta sobre el supuesto neoliberal individualista y competitivo, en el cual la meta de las personas en la sociedad focalizadas en el éxito, se encuentra en relación a sus posibilidades o limitaciones de capacidad de consumo. Es un enfoque basado en la carencia que puede restringir la identidad de las personas a la obtención de bienes. El "ser alguien" está subsumido al "tener algo": un título, una vivienda, un trabajo digno y estable, credenciales de circulación efectiva que garantice al mercado un eficiente consumidor.

2.1.3. Convergencias en los abordajes basados en la seguridad

En primer lugar podemos decir que ambos abordajes, tanto el represivo-punitivo como el de restitución de derechos, no deberían considerarse ni exclusivos, ni excluyentes, siendo pertinente indagar en sus interrelaciones. Ambos responden al paradigma del gobierno focalizado en modelizar la realidad, empujándola a través de una estrategia política vertical, piramidal y jerárquica, que pone el mundo sensible y cotidiano de las personas entre paréntesis. Estos abordajes también convergen en la ética de la justicia, basada en principios universales, de base racional por fuera de los vínculos que entablan las personas y con pretensión de objetividad. El abordaje represivo-punitivo ejerce justicia condenando a aquellos que violaron el contrato social, mientras que el abordaje de restitución de derechos ejerce dicha justicia redistribuyendo recursos y servicios, bajo una lógica equitativa que repara situaciones socioeconómicas vulneradas por el propio Estado. En cualquiera de estos abordajes se trata de una misma perspectiva de seguridad pública ciega al "mundo de la vida"[12] , al "cara a cara"[13] y a las interacciones del "tejido artesanal de las potencias situadas"[14]. Estos abordajes paradójicamente se imponen de modo violento, generando situaciones altamente peligrosas. Las políticas públicas basadas en el control producen un vaciamiento

[11] Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York, Oxford University Press, 2004.

[12] Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva,* Buenos Aires, Paidós, 1972

[13] Perlo, Claudia, Aportes del interaccionismo simbólico a las teorías de la organización. Revista Invenio de la Universidad del Centro Latinoamericano, n. 16, año 9, 2006, pp. 89-107.

[14] Amador Fernandez Savater "Del paradigma del gobierno al paradigma del habitar: por un cambio de cultura política", Interferencias (blog), El Diario, 11 de marzo de 2016, https://www.eldiario.es/interferencias/paradigma-gobierno-habitar_132_4122153.html

de los espacios públicos y la acción comunitaria, generando en las personas, soledad, aislamiento y fragmentación de los vínculos que imposibilitan habitar la experiencia. En síntesis, la ejecución de las políticas públicas en tanto órdenes de arriba hacia abajo, desalientan todo agenciamiento situado y creativo de los reales protagonistas en el territorio. Cabe aclarar que la función del Estado no debe dirimirse sólo en términos de su presencia o ausencia. Sino más bien en qué tipo de presencia se espera de él. Desde una perspectiva compleja[15] las teorías de la facilitación sistémica permiten vislumbrar un enfoque basado en la "artesanía de contextos"[16] que posibilitaría pensar un Estado que brinda la forma y no el contenido (containers). Esto es, el continente necesario que garantice, cuide que "algo" acontezca. Brindar las condiciones, propiciar los espacios, sin imponer cómo, cuándo y quienes habitan la experiencia.

Desde estas perspectivas que abonan nuestras investigaciones, entendemos que estas propuestas deben atender a un emergente social altamente fragmentado, que mediante la violencia denuncia a gritos un modelo relacional humano gravemente dañado. Finalmente, el problema de la violencia no se circunscribe al contexto local, nacional y regional, tampoco se restringe a causas de tipo morales o socioeconómicas en torno a la violación de un contrato. Es en este sentido que proponemos profundizar este problema desde un abordaje ético-relacional.

2.2. Abordaje ético-relacional de la violencia

Si todos nos damos la manos ¿Quién tomará las armas?
Bob Marley

Desde una perspectiva ontoepistemológica basada en las teorías de la complejidad, el enfoque sistémico y el principio biocéntrico, proponemos pensar un nuevo abordaje que guarda marcada distancia con los anteriormente descritos. Se trata de un abordaje ético-relacional de la violencia que desplaza el concepto de seguridad y control hacia el concepto de cuidado y reparación de la red social dañada.

Desde esta perspectiva la naturaleza del mundo está signada por la incertidumbre, la interdependencia, la unidad en la diversidad de la totalidad, el azar y el caos,

[15] Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1998. Ver también Morin, Edgar, *Los siete* saberes necesarios a la educación del futuro, Caracas, IESALC-UNESCO, 2000.

[16] Fuks, Saul, FSPC: La facilitación sistémica de procesos colectivos. Artesanía de contextos focalizada en la promoción de la creatividad y de los procesos participativos en grupos, comunidades y redes. Revista IRICE, n.20, pp. 63-76.

la indeterminación, la acausalidad, la sincronicidad y la multidimensionalidad[17] Es en este sentido que las políticas públicas basadas en la seguridad y sustentadas en la ilusión de control y predicción, ya no encuentran lugar en esta nueva cosmovisión del mundo. Es interesante señalar la convergencia y encuentro del paradigma científico con un modelo social de seguridad basado en la categoría de control. Desde un paradigma reduccionista la categoría de seguridad se contrapone a la de inseguridad ligada al descontrol que emerge como reacción. En términos de políticas públicas la ausencia de represión puede ser entendida como falta de gobierno, por lo que desde este modelo, el miedo del otro se constituye en necesaria estrategia. De modo radicalmente opuesto, desde la perspectiva de los nuevos paradigmas el desorden no constituye una configuración peligrosa, contrariamente significa un vacío fértil[18], una nueva forma emergente dentro de un viejo orden que ha llegado a su descomposición.

La nueva cosmovisión del mundo nos despierta de la ilusión de control que desde la modernidad viene capturando nuestra percepción, dejando en claro hoy su más vívido fracaso.

A partir de este enfoque de atención a la violencia que proponemos, ya no es posible pensar en términos de víctimas y victimarios. La realidad se entreteje a través de una trama en la cual nosotros, igual que todos los seres vivos, somos hebras fuertemente interconectadas y entrelazadas[19] . La ilusión de separatividad constituye una falacia que obtura apreciar nuestra interdependencia. En el nivel fundamental de la materia ya no existen partes, solo subtotalidades dentro de una unidad-totalidad[20]. En el nivel fundamental de la conciencia somos uno[21] Lo hasta aquí expresado nos permite expresar que todas las personas y en términos de sociedad, todos los ciudadanos, somos protagonistas y responsables en la construcción de los vínculos de los que formamos parte. Por lo que las perspectivas basadas en la seguridad en términos de un control externo que un otro puede garantizarnos, ya no puede sostenerse desde los conocimientos acumulados en este momento histórico.

Contrariamente desde la perspectiva que aquí venimos presentando ya no es la inseguridad, sino la incertidumbre, que no significa otra cosa que la ausencia de certeza absoluta, la que constituye el punto nodal para comprender la complejidad de la cuestión que venimos planteando. La incertidumbre que provoca el "desor-

[17] Perlo, Claudia, *Hacer ciencia en el siglo XXI: Despertar del sueño de la razón*, Paraná, Editorial Fundación La Hendija, 2014.

[18] Perlo, Claudia; De la Riestra, María del Rosario, Costa, Leticia. Organización, fragmentación y posibilidades de cambio: la brecha como vacío fértil, Cuadernos Ebape, n. 2, 2010 pp.247-259.

[19] Aczel, Amir, *Entrelazamiento: el mayor misterio de la física,* Barcelona, Editorial Crítica, 2008

[20] Böhm, David, *La totalidad y el orden implicado, Barcelona, Kairós,* 1988.

[21] Toro Araneda, *Biodanza,* op. cit.

den" nos conmina a confiar en un nuevo orden. El abordaje ético-relacional que aquí proponemos se ha despojado del miedo y apuesta a la confianza como su cimiento fundamental. La confianza aquí no se erige en base a ninguna certeza, sino en una apuesta en el vacío de una plena indeterminación. Es en este sentido que entendemos a la confianza, siguiendo a Cohen[22] , en tres dimensiones entrelazadas: Confianza "en sí mismo", la que constituye la afirmación de nuestra identidad y autonomía, confianza "en los demás", la que nos permite reconocernos como co-creadores de la trama intersubjetiva que constituye la vida y la confianza en "el ser en sí", confiar tanto en lo más probable como en lo más improbable, en el ser como devenir.

De este modo, entendemos la confianza en común unidad a través del cultivo y construcción de redes de apoyo mutuo. Como hemos afirmado en trabajos anteriores "la confianza es constitutiva de lo social, sin ella no se llevarían a cabo un sinnúmero de acciones interconectadas necesarias para el desarrollo de la vida"[23]

El abordaje ético-relacional nos recuerda la etimología de seguridad: *sine curae*[24] . Es decir, sin cuidado. Si abordamos la violencia desde la seguridad, abandonamos por lo tanto las prácticas de cuidado, como la escucha, la empatía, la atención, la confianza. El cuidado requiere habitar nuestros vínculos, recrear al otro en uno mismo, mientras que la seguridad siempre está dada por el control asegurado desde fuera. Ésta última se propone asegurar una supuesta soberanía y aislamiento en una vida que, por definición, es frágil e interdependiente. Frágil en el sentido de corpórea, expuesta a la afectación de otros, tanto en un sentido positivo, como en el de sufrir una herida, una lesión. Esta condición universal de fragilidad es abordada por las políticas de seguridad pero para buscar eliminarla. Las mismas se sustentan en la creencia de que podemos ser "invulnerables", "intocables", "inconmovibles" dentro de los muros que se construyen para aislarse de lo "peligroso".

La propuesta aquí presentada nos convoca a un desplazamiento: de la seguridad como control externo, estatal o privado, al habitar el cuidado de sí y del otro desde los lazos producidos en la comunidad, el aprendizaje de la afectividad, la confianza y las redes de apoyo mutuo. A partir del cuidado de sí y del otro, la comunidad se da a sí misma un cuidado que no exige "mayor seguridad" ya que la seguridad se solicita cuando ya abdicamos previamente del cuidado[25] . Este abordaje nos permite reconocernos como partícipes y artesanos a través de una actitud de ocupación,

[22] Perlo, Claudia, *Hacer ciencia en el siglo XXI: Despertar del sueño de la razón,* op. cit.
[23] Perlo, Claudia, *Hacer ciencia en el siglo XXI: Despertar del sueño de la razón,* op. cit., p. 153.
[24] Denise Najmanovich, "De la pedagogía de la crueldad a la ecología de los cuidados" (conferencia, VI Congreso de AUDEPP y X Congreso de FLAPPSIP, mayo de 2019).
[25] Denise Najmanovich, " Cuidadanía: ecología de los saberes y los cuidados" (conferencia, XVI Jornadas Nacionales de la Red de Psicopedagogía Garrahan, diciembre de 2019).

responsabilidad y compromiso afectivo[26] con el otro y con nosotros mismos. En este sentido, identificamos en la dimensión ética y relacional del concepto de cuidado, importantes herramientas para un abordaje democrático de la seguridad, así como un desplazamiento de la delegación de la seguridad a ser parte del cuidado como práctica cotidiana.

Desde el enfoque biocéntrico, el cual concibe al ser humano como hebra de una trama vital, proponemos co-construir un espacio humano centrado en la recuperación del profundo sentido de la vida y su resguardo. Para profundizar en este sentido necesitamos abandonar la perspectiva individualista del yo compelido al "dominio de sí", "seguridad de sí mismo" y el "control de las emociones", posturas abonadas por diversas disciplinas del campo psicosocial, que han confinado el yo y su potencial de interdependencia. De modo radicalmente opuesto, el cuidado de sí y el cuidado del otro se erigen sobre la base de la confianza que ya no implica encierro del yo, sino apertura. Se trata de un yo multirrelacional que construye su identidad en común unidad, pulsando en tensión entre la diversidad, el otro, y su propia singularidad. En términos de Lévinas no nos terminamos de constituir sino en el mutuo reconocimiento y ante la interpelación ética del rostro del otro podemos responder acogiendo la alteridad (cuidado) o reduciéndola a la mismidad (violencia)[27].

Nos encontramos construyendo un enfoque ontológico, existencial y ético de convivir, vivir con otros. Esta vida con otros no es una elección de la que disponemos libremente, sino el modo mismo en que podemos emerger como singularidades. Evocando a George Mead[28] la posibilidad de emergencia del yo es a través de su experiencia de ser y estar en el mundo. En esta coyuntura actual la tarea requiere un fuerte compromiso con la reconstrucción de la trama social-vital. Este enfoque está abocado a trabajar en torno a los derechos de tercera generación, de convivencia armoniosa de las diferencias, de solidaridad, de paz social, donde el otro no es un enemigo, sencillamente es otro.

Nuestra propuesta concreta de trabajo en las organizaciones en torno a la reparación de la trama tiene por eje el desarrollo de la afectividad. Esta tarea plantea una ardua revisión de nuestros vínculos verticalistas basados en la jerarquía, el sometimiento, la competencia, el ego, la idolatría, la descalificación, la crítica siempre destructiva, el debate tosco, el miedo, el resentimiento y el abandono. Gérmenes latentes de la violencia que históricamente han destruído las sociedades humanas y la vida misma. Desde la perspectiva que denominamos biocéntrica, esto es centrada

[26] Boff, Leonardo, *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid, Editorial Trotta, 2004
[27] Cullen, Carlos, Ética, ¿dónde habitas?, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2019
[28] Mead, George, *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1972

en la vida, construimos cuidado cuerpo a cuerpo, tejiendo redes saludables de apoyo. En el mundo adulto no necesitamos "protección" frente al "otro", se requiere un urgente compromiso con el cuidado de uno mismo y del semejante. Entendemos que este abordaje implica dar un salto cuántico, que posibilite abandonar nuestros juicios, que limitan nuestra percepción y dificultan el encuentro con la otredad.

3. El cuidado como actitud y práctica cotidiana.

3.1. Concepción de cuidado

El desarrollo del abordaje ético-relacional de la violencia, exige un recorrido por las nociones de cuidado de sí y cuidado del otro, en las cuáles el mismo ahinca y se sustenta. Por ello indagamos en la dimensión del cuidado en tanto ética (*ethos)*. El término *ethos* tiene al menos dos significados: remite al modo de relacionarnos, a nuestros hábitos y costumbres, y también a la morada, aquel lugar que construimos y habitamos. En este sentido, el cuidado en tanto ética nos permite dar cuenta de la hospitalidad, el acogimiento del otro en tanto otro singular y diferente.

La ética del cuidado ha sido definida como un *modo-de-ser*[29][30], cuyo cultivo deberíamos promover en función de expresar una actitud de ocupación, preocupación, responsabilidad y compromiso afectivo con el otro y con la naturaleza. Así como Boff concibe al cuidado sosteniendo que más que un acto, se trata de una actitud-fuente de la cual brotan actos, el filósofo búlgaro Todorov[31] lo definió como práctica cotidiana. En su estudio en torno a los testimonios de sobrevivientes de campos de concentración del totalitarismo soviético y alemán, identificó prácticas de cuidado existentes que se desarrollaban entre los detenidos. Las mismas permitieron a quienes las ejercieron seguir sintiéndose humanos ante un régimen de deshumanización. El filósofo argentino Cullen establece un anudamiento entre el cuidado de sí y del otro en la noción de *estar-siendo.* "Esta relación entre el cuidado de sí y el cuidado del otro se anuda profundamente en el equilibrio de lo humano, que consiste en estar-siendo y no en pretender ser sin estar"[32]. Para el especialista,

[29] Boff, Leonardo, *El cuidado necesario,* Madrid, Editorial Trotta, 2012

[30] Según indica la filósofa Luce Irigaray en su obra *Yo, tú, nosotras,* el término ser se identifica a menudo con el término habitar en la filosofía de Heidegger. "Con esas mismas raíces que significan ser y habitar se relaciona el nombre de Hestia, divinidad femenina encargada de guardar la llama del hogar" (1992:16). Esta diosa de la mitología griega se relaciona con la hospitalidad, el hogar abierto que acoge y recibe, la comensalidad. Es decir, el hogar como una metáfora para designar el acogimiento por parte de un otro.

[31] Todorov, Tzvetan, *Frente al límite,* México, Siglo XXI Editores, 2004

[32] Cullen, Carlos, *Ética, ¿dónde habitas?*, op. cit. p. 295

la ética tiene como fundamento el cuidado del otro en tanto otro. Cuidar al otro, es decir acoger su alteridad sin reducirlo a la mismidad, es la forma más profunda del cuidado de sí.

En tanto el cuidado constituye un vínculo de acogimiento del otro en tanto otro resulta importante pensar esta cuestión más allá de la ética de justicia, referida en los abordajes de la seguridad. En este sentido la perspectiva de Carol Gilligan en torno a la ética del cuidado ha resultado un aporte significativo para nuestros trabajos.

3.2. De la ética de la justicia a la ética del cuidado desde la perspectiva de Gilligan

Los estudios de la ética del cuidado presentan como aporte ineludible las investigaciones de Carol Gilligan. Ha sido esta psicóloga norteamericana de la Universidad de Harvard quien fundó la llamada "ética del cuidado" cuestionando las visiones del desarrollo moral hegemónicas. En sus estudios empíricos Gilligan halló dos modos de pensamiento. El primero, al que llamó ética del cuidado, presentaba como características la responsabilidad en las relaciones, la integración de los afectos y la búsqueda del mantenimiento de las conexiones. El segundo, al que llamó ética de la justicia, estaba basado en la evaluación de los comportamientos a partir de conceptos abstractos, formales y universales.[33]

Gilligan encontró la ética del cuidado mayormente en las mujeres, lo que fundamentó como resultado de socializaciones diferentes en los niños y las niñas en el marco de una cultura patriarcal. A diferencia de la ética de la justicia, el pensamiento basado en la ética del cuidado está inmerso en los detalles de las relaciones así como en los contextos particulares y singulares. El mismo muestra mayor tendencia a adoptar el punto de vista del "otro particular o concreto"[34]. Desde esta perspectiva, el cuidado no depende de una serie de principios abstractos, (el derecho, la ley) sino de los encuentros con personas concretas y los afectos tejidos en los mismos. Está articulado al respeto hacia las necesidades de los otros y la mutualidad del esfuerzo por satisfacerlas.

En síntesis, la ética del cuidado se presenta como alternativa a una ética de la justicia basada en principios abstractos y universales. También se diferencia de una

[33] Gilligan, Carol, *In a Different Voice, Cambridge, Harvard University Press, 1982*

[34] Benhabib, Seyla «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feministas», *Teoría feminista y teoría crítica,* editado por Seyla Benhabib y Drucilla Cornella, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, p. 119

ética utilitarista basada en la búsqueda de beneficios y la competencia de intereses[35]. Como perspectiva ética, se centra en los vínculos que sostienen la vida de manera diaria y la importancia del cultivo de cualidades como la atención, la empatía, la escucha, la receptividad, no sólo en contextos como las relaciones de crianza o las amistades, sino en toda la vida social.

En el presente trabajo presentamos un abordaje relacional de la convivencia y del problema de la violencia, es en este sentido que nos preguntamos: ¿Se puede gestar convivencia a partir del establecimiento de leyes y controles? ¿Qué relaciones existen entre la respuesta positiva al postulado anterior y una ética de la justicia? Si la ética del cuidado nos permite contextualizar, conocer, profundizar en las singularidades, así como cultivar vínculos afectivos en la vida social ¿qué sucede con las personas que no forman parte de nuestra red de relaciones?

3.3. Sujetos de cuidado: ¿A quién cuidamos?

3.3.1 Cuidado de sí

La noción de cuidado de sí ha sido indagada por Foucault[36] a partir de sus estudios en torno a la filosofía de la Antigüedad. El destacado pensador afirmó que, aunque el precepto filosófico más difundido en relación a la filosofía de esta época es el principio délfico "conócete a ti mismo", este último era subsidiario de otro principio estructurante, el "cuidado de sí". Diversas escuelas filosóficas coincidían en la centralidad de esta noción que entretejía conceptos filosóficos, vida cotidiana, prácticas y ejercicios de transformación del sí mismo.

Desde el abordaje ético-relacional de la violencia que aquí proponemos, podemos elaborar a partir de la noción de cuidado de sí diferentes sentidos.

Un primer sentido del "cuidado de sí" es la transformación propia en base a los encuentros con otros. Los encuentros con los otros nos permiten el contacto con la alteridad, lo diferente a nosotros mismos. El yo no es inmune a esos encuentros. Los mismos tienen efectos sobre la subjetividad. Lo contrario sería afirmar una noción del yo como elemento aislado e independiente. El cuidado evidencia que necesitamos de los otros para vivir y existir. De este modo, el vínculo con el otro no es libre elección, es necesario. Por vivir y existir nos referimos a las múltiples dimensiones del ser humano: ser cien por ciento biológico y cien por ciento cultural. Por tanto más que en aislamiento, el ser humano se encuentra permanente-

[35] Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, op. cit.
[36] Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1987.

mente afectado y afectando la trama vital a la que pertenece. Se trata de una trama compuesta por todo lo vivo. Un segundo sentido derivado del cuidado de sí, es el autocuidado. Como recuerda Foucault[37]en el diálogo *Alcibíades,* el cuidado de sí en su forma prioritaria del conocimiento de sí, es condición para el gobierno de los otros y el gobierno de la ciudad. No se puede cuidar de otros sin cuidar de sí. Sin espacios, tiempos y disposición subjetiva para el cuidado de sí, el cuidado del otro es sacrificio. Es decir, relegación absoluta y plena del sí mismo. Podemos así establecer que el cuidado de sí no puede ser asimilado a egoísmo, ya que no es posible cuidar de otro sin cuidar de sí mismo. La asociación del cuidado de sí con el egoísmo sucede a partir de la influencia del cristianismo, según afirma Foucault[38]. Esta equivalencia entre cuidado de sí y egoísmo es también la propuesta de una gobernanza neoliberal que ha hecho del cuidado de sí una moral individualizada[39]. La misma convoca a las personas a ocuparse sólo de sí mismas y sus familias, abarcando con ello sus estilos de vida, estados físicos, en definitiva, una concepción "parroquial" del cuidado[40].

3.3.2. Cuidado del otro

En respuesta a la pregunta ¿a quién cuidamos? la politóloga norteamericana Tronto afirma: "Cuidamos más a la gente más cercana emocional, física e incluso culturalmente. Así, una ética del cuidado podría volverse una defensa del hecho de cuidar sólo a la familia, a los amigos, al grupo, a la persona de la misma nación"[41]

Desde la perspectiva que sustentan nuestras investigaciones, para desarrollar una ética del cuidado es necesario contar con espacios comunitarios de encuentro, proximidad y contacto corporal y afectivo. En otros términos, se trata de gestar espacios y tiempos para sostener la "potencia de la vincularidad"[42] entre personas con trayectos vitales diversos. Los recorridos que señalamos anteriormente, nos permiten trazar una noción de cuidado que coloca en primera plana el carácter eco-inter-dependiente del ser humano[43]. Un ser vivo que sólo puede constituirse como tal

[37] Foucault, Michel, *La hermeneútica del sujeto*, op. cit.
[38] Foucault, Michel, *La hermeneútica del sujeto*, op. cit.
[39] Puig de la Bellacasa, María, *Matters of care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017
[40] Joan Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism". International Journal of care and caring, n.1, vol. 1 (2017): 27-43.
[41] Joan Tronto, "Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado", Signs Journal of Women in Culture and Society, vol. 12, (2007).
[42] De la Aldea, Elena, *Los cuidados en tiempos de descuido,* Santiago de Chile, LOM Ediciones.
[43] De la Aldea, Elena, *Los cuidados en tiempos de descuido, op. cit.*

a partir y a través del cuidado de otros y de los recursos que la naturaleza le brinda. Es en este marco que luego devendrá potencial cuidador de sí, de la naturaleza de la que es parte y de los otros.

Es entonces urgente contribuir a instalar como problemática central de nuestras comunidades la necesidad de contar con espacios para aprender modos de relacionarnos que contribuyan a la convivencia entre personas y con otras especies. En este sentido, el cuidado debe ser desanclado de la relación cuidador-niño para poder ser pensado en la vida social en su totalidad. Por lo tanto, la ética del cuidado de sí y del otro debe ser pensada en toda la trama social, también entre personas desconocidas. Nuestras sociedades deben promover tanto instancias que promuevan el conocimiento singular de las personas, como un cuidado sin estigmatizaciones ante los que nos resultan desconocidos.

3.3.3. Cuidado de la comunidad

Las formulaciones anteriores nos conducen al cuidado de sí y del otro como un cuidado de la comunidad. En la Antigua Grecia, cuidar de sí era cuidar de la polis. Pues, en nuestra actualidad, cuidar de sí y de los otros es también cuidar la comunidad.

Cuidar de sí y cuidar de otros es tejer comunidad. En este sentido, la comunidad no existe como un mero agregado de individuos, sino cuando los seres humanos nos reconocemos como hebras de una trama vital mutuamente afectadas y afectantes. Para ello necesitamos adoptar una concepción multidimensional del ser humano que explore sus dimensiones emocionales y afectivas. La dimensión relacional y ética del concepto de cuidado pone de manifiesto que las necesidades humanas no se reducen a la alimentación, la higiene, la morada. Debemos incluir como necesidades el afecto y el encuentro cuerpo a cuerpo.

Desde el abordaje ético-relacional partimos de la consideración de que no podremos construir convivencia sin transformar nuestros modos de relacionarnos, con nosotros mismos y con los otros. Para ello es pertinente, como mencionamos anteriormente, generar dispositivos y espacios de encuentro que puedan establecer aprendizajes junto a otros en torno a las disposiciones subjetivas y modos relacionales dominantes en nuestra época, como lo son el miedo, la competencia, la desconfianza, el control. Tal como afirma Najmanovich[44] dentro de una ecología

[44] Denise Najmanovich, "De la pedagogía de la crueldad a la ecología de los cuidados" (conferencia, VI Congreso de AUDEPP y X Congreso de FLAPPSIP, mayo de 2019).

de los cuidados circula la confianza, la construcción colectiva del lazo amoroso que nos lleva a confiar y apoyarnos unos a otros.

Nuestras comunidades deben asumir el desafío del cultivo y fortalecimiento de los vínculos afectivos, desde un *nosotros* que no configure enemigos. Esta perspectiva que presentamos, se presenta en tensión con los abordajes que se basan en la seguridad concebida como la protección frente a un enemigo responsable de la inseguridad. El cuidado mutuo se gesta cada vez que cultivamos vínculos afectivos en la trama de todo lo vivo. En este sentido, resulta fundamental el fortalecimiento de las vecindades.[45]

El tipo de cuidado que estamos haciendo referencia en este apartado es aquel que liga, mezcla, funde y reúne sin obliterar las singularidades. Se trata de una comunidad capaz de acoger las diferencias y controversias desde una conciencia ecológica[46] basada en la acción dialógica "que pone acento en la escucha y la valoración profunda acompañada de un hablar amoroso y apreciativo del otro"[47]

3.3.4. Acuerdos Estado-Comunidad.

El rol del Estado no es menor en este enfoque. Se trata de dar un giro decisivo de la función de protección externa, paternalista y garantista del contrato social, al ejercicio del cuidado como política de la práctica cotidiana. Su función será percibir, acompañar y cuidar el territorio, ofreciendo las formas, abriendo los espacios de encuentro, detectando los puntos de fuerza y potencia. El Estado deberá trabajar por el fortalecimiento y crecimiento de las comunidades, permitiendo que las personas creen y recreen su propio sentido de la vida social, generando las condiciones de confianza para la reparación de la trama humana. Desde este lugar las políticas públicas no se enfocarán ya en "gobernar a otros" sino en "habilitar y habitar con otros" apuntando a la promoción de los derechos de tercera generación, como el derecho a la paz[48], entendimiento y cooperación mutua. Para ello será preciso tomar coraje y pasar de la sociedad del miedo y del control a la de la confianza y el amor, reconociendo nuestra participación, compromiso y deber inalienable e ineludible en esta construcción.

---

[45] Maria Naredo, "Seguridad urbana y miedo al crimen", Polis, n. 2, vol. 1 (2001)

[46] Edgar Morin, "El pensamiento ecologizado", Gazeta de Antropología, n. 12 (2006).

[47] Perlo, Claudia y Costa, Leticia, Hacia una ética dialógica-ecológica, más allá del paradigma crítico, en *Saber estar en las organizaciones. Una perspectiva centrada en la vida, el diálogo y la afectividad,* dirigido por Claudia Perlo y Leticia Costa, Paraná, Editorial Fundación La Hendija, 2019, pp. 176

[48] Sobre la articulación de construcción de la paz y ética del cuidado, sugerimos la consulta de la siguiente obra: Irene Comins Mingol, *Filosofía del cuidar: una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona: Icaria, 2009

4. Síntesis de los tres abordajes

A continuación y a modo de síntesis de los conceptos hasta aquí abordados, presentamos un cuadro que busca facilitar la lectura y análisis de la complejidad que involucra la problemática planteada.

Abordajes	Fundamentos	Función del Estado	Sujetos	Modalidad Relacional	Configuración del otro	Axiología	Derechos
Punitivo-represivo	Control y castigo	Gobernar Garantizar	Grupos estigmatizados que infringen la ley y violan el contrato social. Universo homogéneo	Inseguridad Miedo Desconfianza Vigilancia	Enemigo	Moral	Derechos de primera generación Libertad individual Propiedad privada Igualdad ante la ley
Restitución de derechos justicia social	Asistencia y protección	Gobernar Garantizar	Vulnerables universo homogéneo	Carencia Subestimación	Vulnerable	Justicia	Derechos de segunda generación Igualdad socioeconómica
Ético-relacional	Cuidado de sí y de la trama	Co-Gestión del cuidado Habitar el territorio Fortalecer Potenciar	Comunidad Universo heterogéneo. Singularidad dentro de la comunidad	Confianza Interdependencia Incertidumbre Responsabilidad Compromiso afectivo Acogimiento de la alteridad	Semejante y singular	Ética	Derechos de tercera generación Paz, entendimiento y cooperación mutua

5. Apreciaciones finales

A partir de los desarrollos aquí presentados hemos buscado demostrar que los abordajes basados en la seguridad, hoy también llamados enfoques neopunitivistas[49] no han sido ni serán una política pública exitosa que posibilite vivir en con-vivencia. La configuración/fabricación del enemigo y el miedo como estrategia de gobierno, lejos de establecer el "orden" proclamado provocan un descontrol del control. Definitivamente cuidar no es vigilar y castigar[50]. Tampoco lo es denunciar y punir. La sospecha, la represión, el miedo y el castigo nunca fue ni será el modo de atender a los problemas de con-vivencia. El miedo no es un instinto, es una estrategia de gobierno del patriarcado, donde no hay lugar para la libertad, la identidad y la equidad. La violencia es la emergencia de una sociedad humana que extravió en su acervo biológico cultural las prácticas de cuidado, y la ausencia de cuidado se torna violencia.

La historia política nos ha mostrado que en muchas oportunidades en contextos de punición y control, la desobediencia ha sido un acto de coraje y de expresión de la propia identidad. Una desobediencia consciente, atenta más a sentimientos éticos situados vinculados al compromiso con uno mismo y con la trama, que al derecho objetivo y abstracto con pretensión de justicia universal. Consideramos que es la ética del cuidado, en tanto responsabilidad individual y colectiva, que va más allá de derechos y deberes punibles, puede devolvernos la condición de humanos.

En un contexto democrático sostener el modelo punitivo, en tanto generador de más violencia es altamente peligroso. Asimismo, el modelo de restitución de derechos y justicia social es necesario pero insuficiente, ya que no sólo necesitamos justicia para el sostenimiento de los vínculos en la vida social. Además de tratarnos de manera justa y organizar nuestras sociedades en base a principios de justicia como la igualdad, es necesario potenciar el cultivo de prácticas basadas en la escucha, la empatía, el respeto por las singularidades, la atención vital. Solemos destacar la importancia de estas cualidades en ciertos ámbitos: las familias, los contextos de amistad, las relaciones de crianza. En nuestro desarrollo, proponemos la importancia del desarrollo de una ética del cuidado no sólo en los contextos concebidos como "privados" sino en la vida en su totalidad[51], compartida con otros que, en muchas ocasiones, nos resultan anónimos.

El modelo ético-relacional hoy constituye una topía (topos/espacio) que necesitamos urgentemente creer y crear. Ello exige un acto de confianza, donde

[49] Eugenio Zaffaroni, 2020, Conferencia Virtual: Desafío de las cárceles Latinoamericanas. UNICEN.
[50] Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, op. cit.
[51] Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, op. cit.

el control no tiene ningún lugar, ya que confianza y control nunca se encuentran. Como nos lo recuerda el destacado biólogo cultural Maturana la confianza muchas veces denostada, es inherente a la vida,. Confiar en la potencia de los vínculos requiere confiar en nuestros con-tactos, en el valor de la diversidad, en el cuidado de la vida como centro de nuestras ocupaciones y preocupaciones. La propuesta aquí presentada requiere que asumamos el coraje de apostar a una convivencia humana que sólo puede basarse en el cuidado de sí, de los otros y de todo lo vivo a partir de la acogida y la hospitalidad de la otredad. El filósofo y teólogo Kierkegaard afirmó que tener fe y confianza, es el coraje de sostener la duda. Sostenemos entonces esta duda: ¿ y si apostamos por la ética del cuidado?

Referencias bibliográficas

Aczel, Amir. *Entrelazamiento: el mayor misterio de la física*. Barcelona: Editorial Crítica, 2008.

Benhabib, Seyla "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista". En *Teoría feminista y teoría crítica,* editado por Seyla Benhabib y Drucilla Cornella, 119-150. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

Boff, Leonardo. *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra.* Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Boff, Leonardo. *El cuidado necesario*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

Böhm, David. *La totalidad y orden implicado*. Barcelona: Kairós, 1988.

Cohen, Gabriela. *Amar y permanecer. Basado en el mito de Psiquis y Eros.* Buenos Aires: Ediciones de la Luna, 2005

Comins Mingol, Irene. *Filosofía del cuidar: una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona: Icaria, 2009

Cullen, Carlos. Ética ¿dónde habitas?. Buenos Aires: Las cuarenta, 2019.

De La Aldea, Elena. *Los cuidados en tiempos de descuido.* Santiago de Chile: LOM, 2019.

Fernández Savater, A. (2016). "Del paradigma del gobierno al paradigma del habitar", en Blog Interferencias. Recuperado de https://www.eldiario.es/interferencias/paradigma-gobierno-habitar_6_491060895.html el 3 de marzo de 2019.

Fernández Savater, Amador (2018). "Tener necesidad de que la gente piense", en Blog Interferencias. Recuperado de https://www.eldiario.es/interferencias/izquierda-pensamiento_6_816878305.html el 12 de diciembre de 2018.

Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1976.

Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto.* Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1987

Fuks, Saúl (2009). "FSPC: La facilitación sistémica de procesos colectivos. Artesanía de contextos focalizada en la promoción de la creatividad y de los procesos participativos en grupos, comunidades y redes", en *Revista IRICE,* N°20, pp. 63-76

Gilligan, Carol. *In a different voice.* México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Maturana, Humberto y Verden- Zöler, Gerda. *Amor y Juego: Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*. Buenos Aires: Granica, 2011.

Maturana, Humberto y Dávila, Ximena. *El árbol del vivir.* Santiago de Chile: MVP Editores, 2015.

Mead, George. *Espíritu, persona y sociedad.* Buenos Aires: Paidós, 1972.

Morin, Edgar "El pensamiento ecologizado", en *Gazeta de Antropología*, N°12, 1996

Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo.* Barcelona: Gedisa, 1998.

Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro.* Caracas: IESALC-UNESCO, 2000.

Morin, Edgar. "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología*, N°20, 2004.

Najmanovich, Denise. "De la pedagogía de la crueldad a la ecología de los cuidados". Conferencia. VI Congreso de AUDEPP y X Congreso de FLAPPSIP, mayo de 2019.

Najmanovich, Denise. "Cuidadanía: ecología de los saberes y los cuidados". Conferencia. XVI Jornadas Nacionales de la Red de Psicopedagogía Garrahan, diciembre de 2019.

Naredo, María, "Seguridad urbana y miedo al crimen", Polis, n. 2, vol. 1 (2001).

Perlo, Claudia. "Aportes del interaccionismo simbólico a las teorías de la organización". Revista Invenio. n. 9 (2006): 89-107.

Perlo, Claudia. *Hacer ciencia en el siglo XXI.* Paraná: Editorial Fundación La Hendija, 2014.

Perlo, Claudia; De la Riestra, María; Costa, Leticia. "Organización, fragmentación y posibilidades de cambio: la brecha como vacío fértil", en Cuadernos Ebape., n. 2, (2010): 247-259. https://doi.org/10.1590/S1679-39512010000200005.

Perlo, Claudia y Costa, Leticia "Hacia una ética dialógica-ecológica, más allá del paradigma crítico" en *Saber estar en las organizaciones. Una perspectiva centrada en la vida, el diálogo y la afectividad,* dirigido por Claudia Perlo y Leticia Costa, Paraná: Editorial Fundación La Hendija, 2019

Puig de la Bellacasa, María. *Matters of care: Speculative Ethics in more than human worlds*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2018.

Schutz, Alfred. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva.* Buenos Aires: Editorial Paidós, 1972.

Todorov, Tzvetan. Frente al límite. México: Editorial Siglo XXI, 2004.

Toro Araneda, Rolando, *Biodanza*. Santiago de Chile: Cuarto propio, 2007.

Tronto, Joan,"Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado". En: Signs Jornal of Women in Culture and Society, vol. 12 (2007).

Tronto, Joan,"There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism". International Journal of care and caring, vol. 1 n. 1, (2017): 27-43. https://doi.org/10.1332/239788217X14866281687583

Zaffaroni, Eugenio. Conferencia Virtual: Desafío de las cárceles Latinoamericanas. UNICEN, 2020.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.012
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 231-256

The mutability of natural law

La mutabilidad del Derecho natural

Miguel Grande Yáñez

Universidad Pontificia Comillas
mgrande@icade.comillas.edu

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.013
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 257-272

Recibido: 09/02/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

La evolución del Derecho natural facilita su aproximación a la Hermenéutica jurídica. Ahora bien, esto se tornaría más delicado en una concepción clásica inmutable como la que defiende sólidamente Francisco Suárez, o incluso con un iusnaturalismo excepcionalmente mutable como el de Santo Tomás. En cualquier caso, la epistemología de la subjetividad hermenéutica y el sentido como profundidad del espíritu dificultan o imposibilitan el encuentro entre el pensamiento hermenéutico jurídico y el Derecho natural, aun mutable.

Palabras clave: *Inmutabilidad, mutabilidad, Derecho natural, Hermenéutica, casuismo, equidad, sentido.*

Abstract

The evolution of natural law facilitates its approximation to legal hermeneutics. Now, this would become more delicate in an unchanging classical conception such as that solidly defended by Francisco Suárez, or even in an exceptionally mutable iusnaturalism such as that of St. Thomas. Anyway, the epistemology of hermeneutic subjectivity and the sense as depth of the spirit make it difficult or impossible to find the encounter between legal hermeneutic thought and natural law, even if mutable.

Keywords: *Inmutability, mutability, natural law, hermeneutics, casuism, equity, sense.*

I. La inmutabilidad del Derecho natural

El pensamiento hermenéutico ha abierto nuevas puertas a la ética, las cuales han tenido que contrastarse con otras corrientes y teorías morales. En el ámbito jurídico esta dificultad ha supuesto un repensamiento actualizado de la doctrina del Derecho natural, si bien ahora, con el ímpetu hermenéutico, el mismo no guarda tapujos a la hora de predicarse como variable, mutable, sujeto al condicionamiento esencial de la historicidad. Esta perspectiva no es consecuente con la doctrina clásica ni moderna del Derecho natural, la cual se plantea como una metafísica invariable, apodíctica, inmutable.

Pero esta inmutabilidad del Derecho natural originó para sus mismos seguidores dificultades, variantes, y también contradicciones, pues el contraste no sólo con la Historia, sino con la realidad fáctico-social causa perplejidad. El mismo Santo Tomás, no fue drástico a la hora de contemplar cierta variación del Derecho natural, aunque ocasional, cuando el mismo "descendía" a los casos prácticos. La Hermenéutica dada la relevancia creadora de la interpretación del sujeto no puede proponer contenidos que trasciendan al propio sujeto, pero eso no es obstáculo para que la misma se abra a la estimación del otro en la facticidad, de modo que la equidad judicial también tiene que ser revisada e impulsada. Por ello, con la guerra al formalismo, puede parecer, prima facie, comprensible un acuerdo entre la Hermenéutica y el Derecho natural, si bien el mismo impone la mutabilidad en los contenidos del Derecho natural. Y esta posibilidad se desprende también precisamente por la fuerza real o social de la ética del planteamiento de un Derecho natural de contenido variable pero en cuanto formal (Stammler).

Así resulta preciso revisar la sustancialidad de la inmutabilidad del Derecho natural, pues la facilidad para admitir cambios en los contenidos nos transporta a un nuevo escenario que entiendo que ya no es iusnaturalista sino más hermenéutico. La postura más nítida y sin fisuras sobre el carácter absolutamente inmutable del Derecho natural, hasta para el propio juicio y voluntad divina, la encontramos en el granadino Francisco Suárez, el cual, una vez más sutilmente, trata de corregir al propio Santo Tomás cuando sostiene que todos los contenidos del Derecho natural son inmutables y no dispensables por autoridad alguna. Esto también se apoyó en el refuerzo que encontró el concepto y su alcance de la naturaleza humana, en cuanto racional.

Las situaciones de la naturaleza humana no pueden sugerir cambios en el Derecho natural, los cuales tampoco pueden tener repercusión en sus conclusiones, frente a lo que deslizó Santo Tomás. Los preceptos de la ley natural son siempre los mismos en cualquier estado porque las acciones malas e injustas son *en sí* de modo intrínseco, indudablemente, por lo que la ley natural tampoco cambia en los casos particulares. No se trata, claramente, de un problema de interpretación, sino de saber encontrar la razón en las acciones convivenciales, antes que en las normas positivas. La ley natural es también infalible, pero insisto con Francisco Suárez, no sólo en general sino también en los casos particulares pues queda ínsita en cualquier naturaleza racional. La imposibilidad del cambio o el fallo no sólo lo es en el todo, sino también en la parte. De la naturaleza racional intrínsecamente fluye el mismo Derecho natural como propiedad de la misma[1]. Que el Derecho natural presentara fisuras en sus contenidos supondría la caída del hombre.

Esa temporalidad tan determinante para la decisión del sentido hermenéutico queda desplazada en el iusnaturalismo, pues en el mismo se concede la ley indefinidamente, sin límite temporal, de modo que el tiempo y su lectura en lo humano no puede ofrecer alteraciones. Permaneciendo el objeto y sujeto de la ley, ésta no cesa. Suárez hace hincapié, frente a las dudas que suscitó el tomismo, en que los principios y también las conclusiones del Derecho natural son una verdad perpetua, y esta verdad de los principios no puede subsistir sin la verdad de las conclusiones. De modo pues que la determinación del Derecho natural condiciona a los propios preceptos supremos como verdad irrefutable[2].

Así las cosas, los supuestos cambios de la ley natural son una apariencia. Hay que descubrir y comprender que la obligación de la ley natural se mantiene incólume, porque lo que ha cambiado es la materia que supuestamente regulaba, y la nueva materia ya no se ve regida por la ley natural sino por otro precepto jurídico. La clave está pues en la consideración como metafísica de la materia. Lo que cambia es la materia y con la materia la ordenación de la ley a la que se somete. El intérprete no tiene que escuchar ningún sentido, sino descubrir racionalmente la materia. Esta era la confusión a la que podía conducir la filosofía aristotélico-tomista, el hablar impropiamente de cambios en algunos preceptos de la ley natural, lo cual también suponía un fallo inconcebible en el Derecho natural; se trata incluso de una reinterpretación nominal, pero de gran calado, pues el Derecho natural es infalible y totalmente inmutable. La mutabilidad de la materia es una realidad con graves

[1] Cf. Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, p. 135, p. 150.

[2] Así Suárez va corrigiendo a Aristóteles que reconoce que acogía en algunas ocasiones la mudanza de lo justo por naturaleza, y a Santo Tomás para quien las conclusiones, aunque ordinariamente no cambian, sí lo hacen en algunos casos determinados (cf. *ibídem*, pp. 150-151).

consecuencias jurídicas, pues el Derecho tiene que acomodarse en sus preceptos a esos cambios materiales. Por eso dice Suárez, muy barrocamente, que la ley natural *parece* mudarse, pero que lo que sucede es que la materia según las situaciones manda distintos preceptos. También los frecuentes errores o ignorancias pueden hacer pensar que la ley natural cambia, pero lo que sucede aquí es que es desconocida o que se oculta, lo cual es muy distinto. Esta frecuente ignorancia en los contenidos de la ley natural también hace tambalear la fuerza epistemológica de la sindéresis jurídica tomista[3].

El sujeto político, ni civil ni pontificio, puede intervenir en esta inmutabilidad del Derecho natural, pues ni siquiera el poder de la voluntad de Dios puede disponer del Derecho natural ya que afectaría a la misma esencia divina de la justicia. El Derecho natural no admite dispensa alguna. La alteración por el poder político o judicial del Derecho natural supondría la misma destrucción de la base del Derecho humano. Dios no puede dejar de prohibir la naturaleza de las cosas malas e injustas, como se revela en la razón natural. La ley natural manifiesta la razón natural, y con ella las razones de Ockham de las posibles alteraciones del Decálogo conforme al dictado supremo de la voluntad de Dios son falsas[4].

La propuesta de Ockham no implicaba variar la sustancia del Derecho natural en cuanto mutable, sino sencillamente demolerlo y sustituirlo por la fortaleza de la voluntad del legislador ético. Aunque Ockham toma de Scoto la idea fundamental del voluntarismo, la radicaliza con el principio esencial de la indeterminación absoluta de la voluntad. La voluntad es esencial, y con ello los contenidos (racionales) dejan de ser esenciales. La voluntad divina no puede caer en las manos de verdades racionales inamovibles, que la aprisionen en un mundo que es contingente en su materia. Las obligaciones racionales dejan paso a los imperativos morales surgidos de una voluntad. Los escolásticos españoles vislumbraban un riego absurdo y arbitrario en ello. Es como destrozar la seguridad jurídica metafísica[5].

La inmutabilidad del Derecho natural ya había retrocedido en Scoto al principio estricto, que ni siquiera Ockham mantiene, de la prohibición del odio a Dios. Por eso la escolástica española tuvo que reconstruir el Derecho natural y corregir al mismo Santo Tomás para abogar de modo implacable por su inmutabilidad, la cual también faculta su distancia con la Hermenéutica dado el valor de la *natura*

[3] Cf. *ibídem*, pp. 152-153.
[4] Cf. *ibídem*, p. 164.
[5] Cf. Welzel, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Aguilar, Madrid, 1971, pp. 82-83. En la línea que venimos mostrando también incide Welzel en cómo la escolástica española robusteció aún más el racionalismo del Derecho natural con su idea de identificarlo con la misma naturaleza racional humana, y con la introducción de las conclusiones de los preceptos supremos en el mismo contenido del Derecho natural como invariable e inmutable, frente a Santo Tomás (cf. *ibídem*, p. 99).

obiecti, y no de la potencialidad del sujeto. La escolástica española en su respuesta a los franciscanos, trasciende el tomismo. Recordemos que ya en Ockham la sindéresis había desaparecido totalmente, por lo que el Derecho natural era un postulado insostenible en el propio conocimiento. Hasta el propio Decálogo resulta modificable. La ética es ya así relativa, y el positivismo está llamando a la puerta del Derecho, por lo que no tiene que sorprender la reacción de Francisco Suárez. Por eso, para él es un absurdo sostener que Dios podría mandar que fuese odiado, lo cual es clara y esencialmente contrario a su bondad y a ser un Ser digno de amor.

El poder de Dios como dueño puede hacer desaparecer la obligación de la ley natural, si previamente hace desaparecer la materia de la ley, como por ejemplo en el supuesto del regalo que hizo a los hebreos con los despojos de los egipcios[6], lo cual propiamente no es una dispensa del Derecho natural, pues fue un pago a sus trabajos, en lo cual radica el cambio de la materia. Pero Dios aunque ostente poder de dueño absoluto, no puede mutar el contenido del Derecho natural. La justicia de los actos convivenciales humanos no se deriva de la autoridad de la ley, y por tanto de la interpretación sino de su consonancia o disonancia con la naturaleza racional. No cabe la dispensa en la ley natural, y si algún autor como San Bernardo[7] o incluso Santo Tomás se refirió a la misma fue en sentido lato, pues como hemos explicado el cambio realmente no es de la ley sino de la materia.

La tradición clásica del Derecho natural fue menos exigente que Francisco Suárez respecto a la imposibilidad de mutación del mismo. Hay que considerar la duda que se cierne sobre la procedencia del Derecho natural en la ética aristotélica, y que con Gadamer sólo se asume desde una interpretación forzada de la misma. Para Aristóteles[8], los hombres, frente a los dioses, poseen una justicia política (no tanto un derecho metafísico) natural, y que aunque puede distinguirse con nitidez de la legal, puesto que es válida en todas partes como justicia por naturaleza, no está exenta de posibilidad de cambio, pues todo resulta mudable. Esta posibilidad de la totalidad absoluta de cambio, ya resultó muy restringida en Santo Tomás, para quien, bajo ninguna alternativa, se admitía la mutación en la ley natural de los *prima principia communissima*, pero sí de los preceptos secundarios a modo de conclusiones, si bien excepcionalmente. Por lo que causa perplejidad la invocación constante en la escolástica ya medieval ya moderna, a la filosofía de Aristóteles para sustentar la inmutabilidad del Derecho natural.

---

[6] Cf. Suárez, *op. cit.*, pp. 168-169. La segunda tabla del Decálogo aun permitiría cambio en la materia (nunca en la ley natural en sí); pero esto ni siquiera es posible en la primera tabla, donde no hay mudanza en la prohibición de las acciones (cf. *ibídem*, p. 170).

[7] Cf. *ibídem*, p. 173.

[8] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* V, vii, Alianza, Madrid, 2004.

Sí se admite la mutabilidad del Derecho natural, aunque excepcionalmente, en la doctrina de Santo Tomás, no siendo el Derecho natural absolutamente fijo en sus preceptos secundarios en cuanto conclusiones, por la fuerza que se desprende de los casos concretos, los cuales hacen que el Derecho natural evolucione. Ahora bien, los preceptos supremos son absolutamente inmodificables. La postura tomista tiene matices respecto la de Suárez pues en éste entendemos que la regulación jurídica dimanante de un cambio sustancial de la materia ya no es Derecho natural, pues este, en todo caso es inmodificable, y el nuevo Derecho exigido por la materia, ya no puede, pues, ser Derecho natural.

Sin embargo Santo Tomás piensa que la razón práctica, que aborda lo contingente, aunque es necesaria en los principios generales, al descender a lo particular, es posible que se encuentre con *defectos*. Esto es una propiedad de la razón práctica, en evocación de la *frónesis* aristotélica, pues la razón especulativa, en sus conclusiones, aunque puede ser desconocida posee una verdad idéntica. En la razón práctica el descenso en la deducción propicia la mutación. Por eso la ley natural en los preceptos particulares a modo de conclusiones se mantiene en la generalidad de los casos, pero en algunos puede fallar[9], dejando de ser Derecho natural lo que antes sí lo era. Pero de inmediato justifica estos fallos también Santo Tomás no por el Derecho en sí como natural, sino por el conocimiento humano nublado, o incluso pervertido por una pasión o mala costumbre[10]. Con lo cual no es del todo nítido si el problema es metafísico jurídico en sí o de las posibilidades gnoseológicas del hombre.

En cualquier caso sí sostiene Santo Tomás que la ley natural se muda en algún caso particular en sus segundos principios como conclusiones de los preceptos supremos, y por tanto se descubre o se crea un nuevo contenido de Derecho natural. Parece, pues, que la nueva regulación jurídica que exige el caso particular sigue perteneciendo al Derecho natural, por lo que no puede ser disponible por el poder civil. Causas especiales conllevan la no posibilidad de observancia de los preceptos anteriores de Derecho natural. Pero el problema, insistimos, no es sólo jurídico en sí dada la relevancia tomista de la juridicidad del caso particular, sino también del conocimiento humano que se borra[11] en obras particulares por la concupiscencia u otra pasión. No obstante esta dificultad o mutación no nos puede conducir a un Derecho natural evolutivo por motivos sociológicos, como veremos en la modernidad avanzada.

[9] Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica VI*, BAC, Madrid, 2013, pp. 134-136.
[10] Así denuncia Santo Tomás que en algunos pueblos no se reputaban pecados lo robos o los vicios contra natura (cf. *ibídem*, p. 140).
[11] Cf. *ibídem*.

Por eso, también frente a la mayor inflexibilidad posterior de Francisco Suárez, contempla Santo Tomás que esta mutación del Derecho natural (que reconoce que ya tiene su origen en Aristóteles) faculta su dispensa en algún caso particular cuya observancia literal sería contraria a la intención del legislador[12] (divino). Esta dispensa no puede afectar a los preceptos del Decálogo, que son por ello inmutables, en cuanto fundamento del bien común y de la justicia; estos preceptos en su generalidad no abarcan esos específicos casos particulares donde el primer mandato del Derecho natural puede flaquear; pero en el Decálogo tampoco el propio Dios puede dispensar, en cuanto Dios es Dios jurídico y de justicia en su ley eterna. Ahora bien, es un problema diferente la aplicación de los principios del Decálogo en su segunda tabla a los casos singulares, en los que nos podemos encontrar con discusiones sobre si la *cosa* es homicidio, robo o adulterio, y por ello en esas aplicaciones singulares vuelve a hablar Santo Tomás de mutabilidad, algo que ya hemos visto que corrige Francisco Suárez, y que también genera la duda de si el nuevo precepto jurídico que el caso exige es o no Derecho natural.

Esta fuerza de la casuística que conduce a la mutabilidad del Derecho natural va a resultar acrecentada en la doctrina de Luis de Molina que comparte con Francisco Suárez la pertenencia a la orden jesuita, e incluso cercanía en la época de su pensamiento, y que sin embargo se muestra más flexible hacia cierta posibilidad de mutación del Derecho natural en la que también el valor de la equidad entra en juego. Una de las primeras razones que encontramos en Molina[13] en esta problemática es que en el Derecho natural pueden haber muchas veces errores, y esto se debe tanto a la dificultad y lejanía deductiva entre los principios y las conclusiones que pueden resultar remotas y oscuras respecto a aquellos, y también a una significativa crisis de la sindéresis tomista, pues dice el conquense que la Naturaleza tampoco enseña los principios de Derecho natural tan claramente. Además Molina con inteligencia, esgrime la dificultad no sólo de que el Derecho natural mute[14], sino que desaparezca, que lo que antes era Derecho natural deje de serlo, aunque mantiene la imposibilidad de dispensa del Decálogo. No obstante, la crítica a la inmutabilidad absoluta del Derecho natural avanza, hasta con el tiempo llegar a destruir al Derecho natural, si bien esto no tiene que oscurecer la presencia de la ética en el Derecho, sobre todo por mor de la equidad.

---

[12] Cf. *ibídem*, pp. 300-301.

[13] Molina, *Los seis libros de la justicia y el Derecho I*, José Luis Cosano, Madrid, 1941, p. 145.

[14] El supuesto clásico de mutación del Derecho natural también lo acoge Molina: "devolver el depósito es de Derecho natural, pero si el dueño de la cosa depositada se vuelve loco, y hay peligro de que mate a otro o a sí mismo con ella, es de Derecho natural que no se devuelva mientras dure este peligro, o sea, todo lo contrario" (*ibídem*, pp. 145-146).

Hay circunstancias que excluyen el objeto del número de los que están comprendidos en la ley natural, y sin necesidad de dispensa la ley natural no se extiende a un cierto caso por la concurrencia de una cierta circunstancia. La focalización de lo jurídico en la casuística supuso en Molina una comprensión muy adelantada del Derecho como aplicativo trascendiendo lo textual. Además también se contempla la posibilidad de que la voluntad humana mediante el Derecho positivo en muchas ocasiones[15] establezca una circunstancia la cual conlleva que el Derecho natural deje de serlo. El Derecho positivo humano puede hacer que esté permitido algo que, excluido este Derecho, sería contario al Derecho natural. El avance del voluntarismo e incluso del positivismo es incontestable. Fue la voluntad humana, como más adelante denunciarán Rousseau y Marx, quien introdujo la división y la apropiación de las cosas, y no la Naturaleza. Así afirmará Molina[16] que el Derecho civil unas veces añade y otras quita del Derecho natural y de gentes, y en ocasiones esto que se añade (por la voluntad humana) determina preceptos absolutamente nuevos. El Derecho civil puede también indirectamente sustraer contenidos del Derecho natural. Conducir el Derecho natural a la posibilidad de su mutación puede conllevar su desaparición, aunque inicialmente sea sólo en parte, porque el nuevo precepto jurídico con la participación de la voluntad ya no es necesariamente de Derecho natural, y ya puede ser cambiado de nuevo con mayor facilidad, o incluso ligereza.

II. Derecho natural mutable y Hermenéutica jurídica

El Derecho natural sufrió una decisiva embestida con el criticismo kantiano que enarboló los conceptos e ideas puras, en los cuales no tenían posibilidad las concreciones de contenidos contrastados a posteriori con la experiencia, enlazados con la sensibilidad. Esto no tenía necesariamente que implicar un aislamiento de la ética en el Derecho, pero sí una precaución frente a una fijeza perenne de los contenidos. La facticidad no será recuperada en plenitud hasta la Hermenéutica, de modo que la ética-jurídica sufrirá una transformación radical. La mutabilidad del Derecho natural había supuesto el desfallecer de los contenidos éticos en el Derecho, que de la mano de la equidad precisará un repensamiento en la propia realidad, huyendo de la metafísica.

La crítica al Derecho natural encuentra su apogeo en el pensamiento de Hegel, quién aun desde las bases kantianas, busca la empiria social aunque en la misma

[15] Cf. *ibídem*, pp. 146-147.

[16] Cf. *ibídem*, p. 149. También ejemplifica Molina que la concreción de los castigos y las penas (ahorcar, azotar o condenar a galeras) pertenece al Derecho humano civil (cf. *ibídem*).

ya no tiene alcance lo apodíctico, pues aun el sujeto que encuentra en la Historia la fuerza del saber puro, neutraliza los contenidos invariables, la *mácula de la determinidad*. El deber puro subsiste, junto a una determinidad que es consciencia y no contenido. En las determinaciones el sí mismo busca y encuentra al otro, pero no como universalidad inmutable. Las convicciones puras aunque son deber, son vacías pues ningún contenido determinado en ellas, frente al Derecho natural, puede erigirse como deber. Hegel, frente a Kant, conduce los conceptos puros y sus carencias a la acción, a la actuación, al encuentro con el otro y la cultura, y en ello la subjetividad autoconsciente, que no arbitraria, arrolla la inmutabilidad del Derecho natural. En la comprensión humana es preciso acoger allende la metafísica, la sensibilidad, la cual ante la decrepitud de la razón es la auténtica creadora de contenidos.

Los contenidos se tornan indiferentes y variadamente posibles al margen del apriorismo metafísico, pues ello constituye el deber puro. El contenido ya no depende de la razón sino del sujeto, en cuanto individual, con lo que no es posible en esta línea retomar el Derecho natural, aun débil con su mutabilidad. El deber puro no es para Hegel la frontera de la ética sino los deberes con los demás y necesitados que surgen de la conciencia-de-sí. Son contenidos implícitos en la conciencia de sí mismo[17]; el deber puro, frente a Kant, se acrecienta en la circunstancia concreta.

La ética no sólo pertenece a la acción, sino a la conciencia del sujeto en relación con el deber. Pero el saber ético puro está libre de todo contenido, que como Hegel admite trae desde Kant la determinidad como *mácula*[18]. La Hermenéutica supondrá una reflexión sobre el alcance de esas determinaciones, pero no como inmutables, sino en cuanto sentido para el sujeto, de modo que el saber puro se antoja insuficiente para la facticidad jurídica coexistencial. Hegel ayuda a superar la radicalidad de la subjetividad kantiana al afirmar que también la conciencia tiene que ser capaz de captar las determinaciones del objeto. Pero la conciencia no se basta a sí misma, aun como autoconciencia puede extrañarse a sí misma y recorrer contenidos por medio de la cultura del mundo del espíritu, cuyas determinaciones ya son altamente mutables. La conciencia tiene que ser consciente de su falta de autosuficiencia y de su conocimiento de poder ser esencialmente para otro, por lo que sin la inmutabilidad resulta valioso un retorno a la acción con el otro, en el que el Derecho natural se replantea sustraído de la inmutabilidad.

La España krausista renovó el interés del Derecho natural, el cual se asociaba también con las propuestas sociales imperantes. Esto fue posible con una nueva concepción del Derecho natural en la que su epicentro se trasladaba de la inmuta-

[17] Cf. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, México, 2017, p. 306.
[18] Cf. *ibídem*, p. 307.

bilidad metafísica a la pedagogía sociológica. Pero este Derecho natural krausista aunque condicionado por la indefinición histórica, le otorgó un papel eficaz a su contenido "reformista", lo cual también propició la distancia con la nueva vertiente formal stammleriana que iba tomando pujanza y distanciándose neokantianamente del modelo clásico. Con Hegel el Derecho natural krausista atendía a la gnoseología de la sensibilidad para filtrarse socio-políticamente. El inmovilismo de antaño carecía de valor; pero también se manifestaba el escepticismo al que abocaba la posibilidad de Stammler.

Con el empuje sociológico de autores como Clarín y Posada, sabedores del influjo esencial de lo histórico (que jurídicamente había hecho valer Ihering), la ley natural no podía mandar siempre lo mismo, sin perjuicio del afán de la búsqueda de sus posibilidades de invariabilidad, aunque mucho más recortadas que en el tomismo. Del mismo modo surgió modernamente la llamada a la equidad[19], como adaptación ético-jurídica, complementadora de principios jurídicos y correctora de las normas en su interpretación.

La difusión sociológica era cada vez más manifiesta, y con ella también el Derecho se convertía en un arte que sólo podía concretarse en la contingencia de la realidad positiva y no en la sustancia metafísica. Pero la realización jurídica krausista se inspiraba en el iusnaturalismo (ya cada vez más mutable), con lo que inicialmente no triunfó el idealismo jurídico de Stammler en el que el contenido no sólo era absolutamente mutable, sino también próximo a lo indiferente. Giner, sin embargo, difundía un Derecho natural esencial con contenido real, que no podía ser mera forma[20]. En cualquier caso la llamada filosófica de Hegel a la *mácula de la determinidad* estaba cada vez más presente. Con ello el Derecho natural pudo tomar rumbos cada vez más diversos; uno de ellos fue el transitado por Rivera, en el que la razón formal se vinculaba con la realidad social empírica; o el Derecho natural flexible de Mendizábal, compatible con las circunstancias históricas. Sí, estos son los nuevos adjetivos que desustancializan al Derecho natural clásico: variable, flexible, social, mínimo. La discusión ya no es pues la escolástica respecto del alcance absoluto de la inmutabilidad o el excepcional de la mutabilidad. Pero con ello nos encontramos ante una nueva fundamentación jurídica, la cual no está muy lejana de la Hermenéutica, si bien es diversa. Pues la Hermenéutica consciente de la difícil inmutabilidad del Derecho natural, ya no apela a esta idea jurídica, sino que de la

[19] Cf. Almoguera, "Derecho natural krausista y Derecho natural escolástico", *Bajo Palabra* (Madrid), 17 (2017), pp. 237-238.

[20] Cf. *ibídem*, p. 245, p. 249, p. 256. Un autor disonante en esta época con el krausismo fue Ortí y Lara, que defendió un Derecho natural tomista radical y rígido que atesoraba el orden moral querido por Dios (cf. *ibídem*, p. 248).

mano de la equidad propondrá un sentido jurídico ontológico-existencial, como sentido humano de justicia.

Este nuevo Derecho natural en el que el contenido no es tan absolutamente esencial, reposa en una idea jurídica superior y es la de la concepción jurídica drásticamente voluntarista, que se alejaba del modelo escolástico e incluso del contractualista. La temática de la *materia* jurídica, de la cual ya advirtió Suárez su relevancia, tiene ahora un nuevo encaje. No facilita la justificación de la no aplicación del Derecho natural inmutable, sino que se comprende siempre y en todo caso como inevitablemente condicionada, finita y sujeta a cambio incesante. El Derecho es ya una ciencia veloz con la versatilidad de las ideologías políticas. La cooperación para la satisfacción de necesidades y aspiraciones precisa de un Derecho mudable y envuelto de un estimado relativismo.

El Derecho se halla forzosamente condicionado y es imposible que sea absoluto en su contenido[21]. Los fines e intereses políticos no son tampoco absolutos. Por ello el problema no es la separación de materia mutable e inmutable, sino la depuración de la materia para la esencialidad, que tiene que ser formal y constituir un método puro de ordenación, idea que anticipa a Kelsen. El conocimiento del criticismo kantiano y su posibilidad aplicativa hegeliana inundaban un Derecho puro que ante todo se encuentra en la voluntad pura, único concepto jurídico que puede ahora predicar la generalidad, pero sin determinación científica y filosófica de contenido alguno. Es la idea de la voluntad depurada de toda materia.

La justicia también puede plantearse como posible, aun abandonando un Derecho natural inmutable y definitivo, pero probablemente esta concepción es difícil de enlazar con el iusnaturalismo. La antropología y la ontología revelan la variabilidad e incluso contradicción de concepciones sobre lo justo, que alcanzan también al tiempo de determinidad de la subjetividad. Por eso la nueva verdad de la justicia depende más de la equidad[22] que del Derecho natural. Esto tampoco puede implicar una visión inexcusablemente relativista de la justicia, pues la búsqueda, la seguridad o el consenso lo desmentirían, pero lo que sí resulta más difícil de sostener desde la pluralidad del sentido, es la inmutabilidad del Derecho natural. Por ello la Hermenéutica se preocupa más por la justicia y sus posibilidades que de los conceptos puros.

Podemos hablar de dos sendas diversas respecto de la justicia: de la misma como idea de Derecho (más formal), o del sentido de justicia (más ontológico-existen-

[21] Cf. Stammler, *Tratado de Filosofía del Derecho*, Reus, Madrid, 2007, p. 23.

[22] La nueva equidad no es un método o una referencia a la norma elegida como justa como esgrime Stammler (cf. Stammler, *ibídem*, p. 483), sino un sentido que mueve la existencia jurídica de la persona, fundamentalmente del juez que transita en diálogo ético con los hechos en controversia (cf. mi libro *Equidad y sentido de justicia*, Dykinson, Madrid, 2021).

cial). En cualquier caso la lejanía más remota quedaría para el iuspositivismo más logicista, aunque el fin del Derecho ya no pueden ser concretos contenidos morales. La teleología iusnaturalista que aspiraba a la atemporalidad, ha sido corregida por el existencialismo. No satisface tampoco un discurso jurídico sólo iluminado por una voluntad, que en tantas ocasiones es oportunidad de ideología política, de modo que la expresión profunda de la decisión judicial como facticidad precisa ser explorada.

Lo absoluto con la penumbra del Derecho natural dejó de ser un dogma para convertirse en un anhelo y en un ansia. Sólo será relativismo su fracaso. En el existir del hombre y de la Historia la justicia no deja de manifestarse, y puede, sobre todo por el juez, ser atendida y conquistada. El Derecho y la justicia son búsquedas que en el fluir del tiempo no pueden acabarse, pero tampoco puede admitirse su renuncia, o focalizar su sola proclamación en la legislación política. El propio formalista Stammler[23] estaba convencido, más allá de su mórbida idea de Derecho natural, de que la humanidad se mueve en un sentido ascensional hacia lo justo, y éste parece cada vez más firme y expansivo.

El Derecho natural genuino fue herido por la teoría del conocimiento kantiana, y no tanto por la escuela histórica del Derecho que planteaba una posibilidad alternativa. Pero Kant con su criticismo transformaba la Filosofía con grandes implicaciones en la Filosofía del Derecho, pues la misma ya no podía consistir en una moral fija, sino en el alumbramiento de problemas. El Derecho justo sólo tiene validez general como categoría, pero no en sus plasmaciones aplicativas[24]. El Derecho justo debe sustituir a la idea de Derecho natural, pues frente a ésta no presupone inmutabilidad, sino idea formal o en otro caso aspiración de sentido. El Derecho sólo es capaz de obtener una fundamentación de contenidos en una cultura determinada.

De otra parte, la racionalidad, con Hegel, devino de sustancial en histórica, a partir del célebre lema de que todo lo racional es real. La realidad acrecentaba la fundamentación jurídica en el declive del inmovilismo moral. Esta Historia que condiciona y delimita el Derecho es atravesada por el designio de la Fortuna, o por la dialéctica hegeliana en la que se auto-despliega la razón que no puede operar sin proyección en la realidad. La reflexión del Derecho dejó de prestarse por la metafísica, y fue intervenida por la teoría lógica como método. Ya no hay ninguna aspiración en un precepto jurídico justo general, de modo que el neokantismo de los conceptos puros formales tuvo que dominar el pensamiento jurídico hasta la

[23] Cf. Stammler, *op. cit*, pp. 568-569.
[24] Cf. Radbruch, *Filosofía del Derecho*, Reus, Madrid, 2007, p. 60.

recuperación ontológica-existencial que propuso la Hermenéutica, retomando las acciones no como contenidos, sino como sentidos de la subjetividad. Un Derecho natural mutable carecía de basamento ante la apertura de enfoque disciplinar que el criticismo de la razón aportaba, por lo que sólo la Hermenéutica podía traer el enfoque ético nuevo de las decisiones jurídicas fundamentalmente como sentido judicial equitativo. Con ello la validez general ya no se hacía depender de las sustancias o de los conceptos filosóficos puros, sino de los sentidos interpretativos de la subjetividad a partir de la comprensión de la facticidad. Ahora lo relevante son los sentidos de la espiritualidad jurídica, una vez fueron aniquilados los contenidos.

La preocupación de la ética en la dimensión jurídica ha servido para aproximar en nuestro tiempo el Derecho natural y la Hermenéutica jurídica. Esta posibilidad no hubiera sido posible en el racionalismo del Derecho natural clásico fundamentalmente inmutable, pero la flexibilidad de la lectura contemporánea del Derecho natural sí autoriza el encuentro. Al margen de que se pueda sostener que este Derecho natural altamente mutable no constituye la auténtica sustancia iusnaturalista, la identificación o aproximación no resulta sencilla ni convincente, pues aún con su condicionalidad histórica el Derecho natural plantea un objetivismo centrado ahora en la renovada idea de la naturaleza de la cosa (*natura obiecti*), que guarda distancia con la resolución epistemológica de la Hermenéutica jurídica como síntesis de sujeto y objeto, además de no contemplar la reflexión profunda sobre el sentido personal.

El recurso a la naturaleza de la cosa, puede proponerse hermenéuticamente pero como análisis existencial de la facticidad del caso por parte del juez intérprete. Las exigencias propiamente no rezuman desde la naturaleza sino desde la fusión comprensiva de sujeto y hechos en el tiempo. El problema no es la realidad jurídica en sí misma, sino su interpretación por parte del profesional jurídico, con persuasión ética para evitar la arbitrariedad, la carencia de introspección en la decisión argumentativa, y por ende la confianza en un objetivismo que para la Hermenéutica es falaz, pues no es posible en las ciencias del espíritu como en las ciencias de la naturaleza.

No obstante no han sido pocos los autores que han tratado de engarzar Derecho natural (histórico de contenido variable) y Hermenéutica jurídica, como nos muestra Rodríguez Puerto[25], si bien en ellos, entiendo, que se ensombrece el elemento

[25] Cf. Rodríguez Puerto, "Métodos de interpretación, Hermenéutica y Derecho Natural", *Dikaion* (Chía, Colombia), 19 (2010), pp. 319-347. En este artículo se acoge desde esta perspectiva de relación a autores como Kaufmann, Esser, Viola, Ollero y D´Agostino (que percibiría en la Hermenéutica jurídica una "fidelidad al ser"). Reconoce Rodríguez Puerto que en esta problemática la actitud de los hermeneutas no es homogénea ni clara del todo (cf. *ibídem*, p. 341). Para Rodríguez Puerto es Andrés Ollero el filósofo que ha trazado con más claridad la imbricación de Hermenéutica y Derecho natural, no exento de inspiración tomista, aunque reconociendo, en cualquier caso, que esta posibilidad de aproximación soló cabe en un Derecho natural no inmutable sino

hermenéutico-jurídico definitivo en estas lides, el sentido de justicia. La propuesta es incluso, la de un <<iusnaturalismo hermenéutico>>, algo que ya he significado como dudoso por la epistemología tan diversa de lo ético-jurídico. En cualquier caso, comprobamos cómo la pérdida de la nota esencial de la inmutabilidad por parte del Derecho natural, le conduce a su absorción contemporánea por la Filosofía del Derecho Hermenéutica. El sujeto transforma la sustancia o valor en sentido propio, en el que lo existencial ha resultado triunfante frente a lo atemporal. El descubrimiento y reacción equitativa animan a la Hermenéutica a seguir trabajando y reflexionando sin la necesidad de los contenidos determinados apriorísticamente como apodícticos. La verdad de la justicia ya no es una idea, sino que se atisba en el ahondamiento del sentido, en la búsqueda del sentido como ejercicio de libertad en la facticidad y alteridad.

históricamente condicionado, en el que tampoco resulta posible comprender su estructura como inmutable en un núcleo básico, en retroceso con el tomismo (cf. *ibídem*, p. 341).

Referencias bibliográficas

Almoguera, J., "Derecho natural krausista y Derecho natural escolástico", *Bajo Palabra* (Madrid), 17 (2017), pp. 229-252.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Alianza, Madrid, 2004, 314 pp., (ed: J.L. Calvo).

Grande, M., *Equidad y sentido de justicia*, Dykinson, Madrid, 2021, 140 pp.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, México, 2017, 548 pp., (ed: G. Leyva).

Manzanero, D., *El legado jurídico y social de Giner*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2016, 341pp.

Molina, L. de, *Los seis libros de la justicia y el Derecho I,* José Luis Cosano, Madrid, 1941, 606 pp., (tr: M. Fraga).

Ollero, *¿Tiene razón el Derecho?,* Congreso de los Diputados, Madrid, 2006, 389 pp.

Radbruch, G., *Filosofía del Derecho*, Reus, Madrid, 2007, 357 pp., (tr: J. Medina).

Rodríguez Puerto, M.J., "Métodos de interpretación, Hermenéutica y Derecho Natural", *Dikaion* (Chía, Colombia), 19 (2010), pp. 319-347.

Stammler, R., *Tratado de Filosofía del Derecho*, Reus, Madrid, 2007, 575 pp., (tr: W. Roces).

Suárez, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador I,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, 194 pp., (tr: J.R. Eguillor).

Tomas de Aquino, *Suma Teológica VI*, BAC, Madrid, 2013, 923 pp., (ed: F. Barbado).

Welzel, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho. (Derecho natural y justicia material)*, Aguilar, Madrid, 1971, 267 pp., (tr: F. Vicén González).

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.013
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 257-272

Technology and rule from Pierre Bourdieu's social theory

Tecnología y dominación desde la teoría social de Pierre Bourdieu

José Manuel Iglesias Granda

Investigador FPU en el Instituto de Filosofía del CSIC
josemanuel.i.granda@csic.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.014
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 273-290

Recibido: 30/06/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El objeto de este artículo radica en rescatar el planteamiento teórico de Pierre Bourdieu de cara al estudio de las posibles formas de dominación en las que la tecnología puede jugar un papel importante. En ese sentido, a partir de los conceptos bourdianos de "habitus", "tiempo" y "capital" se profundiza en las siguientes cuestiones: 1) la relación entre tecnología y precarización; 2) la posibilidad de un horizonte disruptivo utópico; 3) la relación entre capital económico y las diversas formas de capital tecnológico.

Palabras clave: *Bourdieu, capital, dominación, habitus, tecnología, tiempo.*

Abstract

This paper intends to apply the Bourdieu's sociological theory to the problem of technological rule. In that sense, the concepts of "habitus", "time" and "capital" are taken into consideration so as to study three main questions: 1) the conection between technology and deprivation; 2) the possibility of an utopian disruptive horizon; 3) the relation among economical capital and the several ways of technological one.

Keywords: *Bourdieu, capital, domination, habitus, technology, time, rule.*

Introducción[1]

El binomio técnica-dominación es quizá una de las problemáticas filosóficas más fecundas de los últimos dos siglos. Por tanto, no puede decirse que su actualidad hoy sea algo sorprendente. Ahora bien, sí que es cierto que la magnitud del desarrollo tecnológico que presenciamos y que nos sobrevendrá confiere gran importancia a esta reflexión en el presente.

Yendo más allá de definir un posicionamiento dentro del debate entre los partidarios y los críticos con la tecnología, y también de sus típicas argumentaciones y discusiones relativas a la sustitución hombre-máquina, la renta básica o los peligros de internet…, el *aim motive* de este artículo radica en rescatar el planteamiento teórico de Pierre Bourdieu de cara al estudio de las posibles formas de dominación en las que la tecnología puede jugar un papel importante. Se considera valiosa su aportación ya que permite rastrear planos del medio social y del ámbito individual que de otra manera pudieran quedar inexplorados. Con ello, no se pretende realizar un estudio sistemático acerca de la cuestión, sino simplemente aplicar ese utillaje conceptual de cara a algunas de las principales líneas actuales de debate.

Para ello, se ofrecerá, en primer lugar, una aproximación sintética a la obra de Bourdieu –profundizando en tres conceptos considerados de especial utilidad para la cuestión— y posteriormente se tomarán esos conceptos para ahondar en algunos de los aspectos más problemáticos de los debates actuales. Concretamente, se tomarán en especial consideración: 1) la relación entre tecnología y precarización; 2) la posibilidad de un horizonte disruptivo; 3) la relación entre capital económico y las diversas formas de capital tecnológico.

1. En el horizonte de la Cuarta Revolución Industrial

Existe un consenso generalizado en torno al hecho de que el avance de las tecnologías y la digitalización generará cambios sociales y estructurales importantes en un futuro próximo. Parece más que probable que cuestiones como la del trabajo,

[1] Quisiera transmitir mi agradecimiento al Prof. Eduardo Zazo (coordinador del Máster en Filosofía de la Historia) cuya atención y dedicación han sido ejemplares y, por supuesto, fundamentales para el desarrollo de esta investigación.

la administración, el suministro de energías o las comunicaciones experimentarán transformaciones de gran relevancia; en ese sentido, la denominada "IV Revolución Industrial" ha sido objeto de la preocupación de gran número de intelectuales, políticos y economistas, existiendo ya una rica producción a su respecto. De entre los innumerables intelectuales que vienen tomando parte de este debate, se barajan aquí las ideas de tres de ellos –de especial interés dado el diferente posicionamiento ideológico de los mismos-: Jeremy Rifkin, Evgeny Morozov y Susan George. A partir de ellas, se pueden definir tres líneas principales de reflexión en torno a las implicaciones sociales de las nuevas tecnologías.

1.1. Relación entre tecnología y dominación

La primera de ellas es *la relación entre tecnología y precarización*. Como hemos apuntado, los autores que barajamos coinciden en señalar el papel fundamental que las nuevas tecnologías tendrán en la conformación de la sociedad. Ahora bien, también es verdad que difieren a hora de apuntar a las repercusiones. Mientras que algunos son muy optimistas otros ven la situación desde una postura mucho más crítica. Jeremy Rifkin aboga por la idea de que las nuevas tecnologías terminarán por colapsar el núcleo del sistema capitalista (concepto de productividad) dando lugar a una nueva forma de *ser en el mundo* basada en los conceptos de procomún, "horizontalización" de la propiedad y energía renovable –Green New Deal-[2]. No obstante, Rifkin construye su bien intencionada teoría en base a tesis filosófico-históricas que sin lugar a dudas pueden ser cuestionadas; quizá la más cuestionable sea su defensa de una hipotética evolución progresiva de la empatía en la historia humana. ¿No corren estos planteamientos el riesgo de quedarse flotando en una atmósfera "buenista" sin profundizar de veras en el dinamismo de la realidad?

A juicio de Morozov[3], planteamientos como los de Rifkin son especialmente peligrosos en el sentido de que, al considerar que la humanidad avanza por sí misma hacia metas casi utópicas, promueven el inmovilizo y, por consiguiente, impiden que se tome el control sobre los cambios tecnológicos. El pensador bielorruso señala, por el contrario, que la influencia de la tecnología puede jugar un papel fundamental en la precarización general de las formas de vida y en la desaparición de los estados de bienestar. ¿Se ha parado Rifkin a pensar en la fuerza que las empresas tecnológicas tienen no solo al controlar el inmenso volumen de datos que se producen

[2] Rifkin, Jeremy, *La sociedad de coste marginal 0,* Barcelona: Paidós, 2018.
[3] Morozov, Evgeny, *Capitalismo big tech. ¿Wellfare o neofaudalismo digital?,* Barcelona: Enclave de libros, 2018.

sino también al ser ellas mismas el único cauce por medio del cual se desenvuelve cada vez más intensamente la vida de las personas? A este mismo respecto, vale la pena traer también a colación al sociólogo italiano Sergio Bologna; en su libro *The rise of the european self-employed workforce*[4], hace especial hincapié en la figura de los trabajadores autónomos y de los actuales *freelancers*. Estos últimos pueden considerarse el icono de las nuevas formas de empleo y, según Bologna y a pesar de las observaciones de Rifkin, sus condiciones laborales y de vida dejan mucho que desear, suponiendo una clara regresión con respecto al pasado.

Con todo, parece más que evidente que las nuevas tecnologías no están exentas de formas de dominación más novedosas e ingeniosas. En ese sentido, se vuelve especialmente importante estar alerta para que las promesas se tornen en desengaños. Como muy bien señala Morozov, en un momento en que de forma cada vez más intensa la vida social y laboral se desarrolla por medio de cauces tecnológicos, no hay que perder de vista a los que controlan esos cauces y a los intereses que puedan tener detrás. Y es que, desgraciadamente, muchas veces no coincidirán con los de la ciudadanía.

1.2. La posibilidad de un horizonte disruptivo

La siguiente problemática a tratar es la posibilidad de que la inminente revolución tecnológica pueda abrir la oportunidad a un horizonte disruptivo en el sentido de dejar atrás el capitalismo neoliberal. Aquí vuelven a tener un papel preponderante las teorías de Rifkin quien, como se ha señalado, aboga por el colapso del sistema capitalista y por su progresiva fusión con un sistema comunitario de corte "glocal[5]" sustentado en las nuevas tecnologías y principalmente en el internet de las cosas y de la energía. Según su modo de ver, la combinación entre la producción con coste marginal 0 y la eclosión de la Internet de la Cosas afectaría de lleno al corazón del capitalismo abriendo la posibilidad del surgimiento de nuevas formas de vida en las que la acumulación de capital, el consumo y la propiedad privada vayan perdiendo cada vez más importancia[6].

La visión de Rifkin augura, por tanto, una auténtica revolución antropológica… y es que tanto el individualismo como la propiedad privada vienen siendo rasgos fundamentales de la personalidad moderna. Para él, este cambio en la matriz comunicación-energía trastocaría de pleno el concepto de productividad y con él la viabi-

[4] Bologna, Sergio, *The rise of the european self-employed workforce,* USA: Mimesis, 2018.
[5] Glocal: término acuñado por Rifkin que conjuga los de "global" y "local".
[6] Rifkin, Jeremy, *La sociedad de coste marginal 0,* Barcelona: Paidós, 2014.

lidad del capitalismo. La coyunda entre internet y el abaratamiento de las energías renovables generaría nuevos marcos de vida, donde ya no solo no se dependería del capital para la obtención de energía, sino que también el mercado se vería cada vez más mermado en fuerza debido a la compartición gratuita de recursos vía internet y a la producción casera a bajo coste gracias a las impresoras 3D y otros utensilios.

El crack del capitalismo debido al coste marginal 0 colocaría, por tanto, al hombre en una situación de total auto-transformación. Y lo que es más importante, ante la tesitura de construir definitivamente una sociedad más sostenible y justa. No obstante, como bien señalan los críticos a este tipo de visiones, Rifkin es excesivamente optimista tanto en lo relativo al crack del sistema como en lo relativo a las posibilidades reales del hombre para auto-transformarse en una situación de disrupción –sea del tipo que sea—. Susan George es especialmente clara a la hora de señalar como todos los posibles y cambios y disrupciones son valorados y utilizados por aquellos que ahora ostentan el poder económico y concentran el capital[7]. Con todo, el planteamiento de Rifkin sigue siendo bastante ingenuo al considerar que efectivamente el hombre será capaz de orientar utópicamente los cambios futuros. Ya no solo porque quienes realmente tendrán la oportunidad de hacerlo no contemplan en absoluto esa línea, sino también porque el hombre mismo no puede transformarse a sí mismo de la noche a la mañana y mucho menos dejar de lado cuestiones tan nucleares como aquellas que Rifkin señala. La transformación humana es mucho más progresiva que disruptiva… al menos aquella transformación que conduce a horizontes más esperanzadores. Ya que éstos suelen requerir de madurez y crecimiento personal… cosas que no se obtienen de la noche a la mañana por muy fuertes que sean los cambios.

1.3. La relación entre capital económico y las diversas formas de capital tecnológico

En estrecha relación con lo anterior se encuentra la cuestión de la horizontalización de los medios de producción y de la concentración del capital que señala Rifkin. De hecho, el núcleo de su teoría radica precisamente en que la mentada coyunda entre nuevas tecnologías y energías renovables dará lugar a una nueva forma de organización del capital totalmente diferente a la propia del capitalismo. A su juicio, el abaratamiento de la producción de energías verdes abrirá la posibilidad del abastecimiento energético a nivel local y comunitario, no siendo necesaria la concentración de grandes dosis de capital para producir energía como lo es

[7] George, Susan, *Los usurpadores,* Barcelona: Deusto, 2014.

actualmente. Esto, sumado a los avances de las nuevas tecnologías que permitirían la mecanización y el control inteligente de la producción y el consumo sería precisamente lo que permitiría la nueva organización "glocal" rifkiniana.

De nuevo, y al igual que en los dos epígrafes anteriores, las críticas a este planteamiento son abundantes. Cabe de nuevo traer a colación a Susan George quien en sus *Informe(s) Lugano I y II* y en su libro *Los usurpadores*[8] hace una aguda crítica a las formas en que las nuevas multinacionales –especialmente energéticas- están valiéndose de todos avances para caminar en la dirección de una mayor influencia y control en los ciudadanos y en su consumo. También Morozov apunta audazmente a la monopolización de estos avances por parte de las empresas tecnológicas y, por lo tanto, a la imposibilidad de que realmente sean los ciudadanos los que capitaneen un cambio en la producción energética y en el reparto del capital.

De todo esto, puede concluirse que los supuestos "avances" sociales que la IV RI pueda deparar son realmente cuestionables. Ahora bien, y a fin de despejar toda duda y profundizar más en la cuestión, consideramos fundamental plantear a nivel teórico estos problemas. A ese respecto, consideramos que la teoría social de Pierre Bourdieu puede resultar de gran utilidad. A demostrarlo dedicaremos lo que resta de este artículo.

2. Somera aproximación a la teoría social de Bourdieu. Los conceptos de "habitus", "tiempo" y "capital".

Pierre Bourdieu ha sido un autor especialmente prolífico. Grosso modo, su obra podría comprenderse como un intento de superación del dualismo objetivismo-subjetivismo y del pensamiento sustancialista —representado especialmente por el marxismo—[9]. Dado que explicar en detalle las coordenadas de su obra excedería nuestro trabajo, nos ocuparemos de los tres conceptos clave que, a nuestro juicio, pueden iluminar más efectivamente la problemática que nos ocupa.

2.1. El "Habitus"

Metafóricamente, podríamos relacionar el "habitus" con la ósmosis, pero… ¿Cómo se da ésta? Pues bien, según las observaciones de Bourdieu, se adquiere un

[8] Véase principalmente: George, Susan, *Informe Lugano II,* Barcelona, Deusto: 2013 y George, Susan, *Los usurpadores,* Bercelona, Deusto 2014.

[9] Bourdieu, Pierre, "Espacio social y poder simbólico", en Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas,* Barcelona: Gedisa, 1988, pp. 127-142.

conocimiento por el cuerpo que hace posible la comprensión práctica del mundo. De alguna forma, lo que se pretende transmitir es que el mundo se *encarna* en el individuo a través de la "incorporación de las estructuras sociales como estructuras de disposición de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones", de manera que "se adquiere un conocimiento y un dominio práctico del espacio circundante" de carácter inconsciente[10]. Imaginemos a un buen jugador de futbol que ha interiorizado las posiciones del campo y las diferentes tácticas de control y recepción del balón; de la misma manera, el "habitus" es un "saber" que, antes que la conciencia, da lugar a una intencionalidad sin intención que tiene un dominio práctico del mundo que hace posible adelantar el porvenir sin la necesidad de presentarlo como tal. Este saber se aprende, como dijimos, por medio del cuerpo; a través de –diciéndolo con Bourdieu[11]- "la confrontación constante a las transacciones afectivas con el entorno social"[12].Todo esto, nos lleva a constatar que lo social existe por partida doble en forma de instituciones y "habitus". Así, el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está también en el cuerpo, generando en él un *sentido práctico.*

3.2. El"tiempo"

El individuo lleva, pues, incorporadas las lógicas del mundo social que ha ido adquiriendo progresivamente en sus experiencias vitales, y esa lógica define –inconscientemente- sus posicionamientos en el presente y en el futuro. A partir de esto, se observa ya la íntima relación que tiempo y praxis tienen en el pensamiento de nuestro autor: el tiempo es el resultado de una elaboración que atañe a las disposiciones y a la práctica y no a la conciencia pensante. Diciéndolo con sus propias palabras: "la práctica no está en el tiempo sino que hace el tiempo"[13]; ahora bien, esto nos lleva a romper con las concepciones tradicionales que entienden el tiempo como una realidad preestablecida o como una especie de marco newtoniano o a priori kantiano. El tiempo no es el marco vacío en el que se construye un proyecto vital racional, sino que se parece más bien a una constante relación con el presente percibido a través de movimientos de "interés-desinterés, actualización-inactualización, presentificación-despresentificación".

[10] Bourdieu, Pierre, *Meditaciones Pascalianas,* Barcelona: Anagrama, 1999, p. 173.
[11] Ibid. p. 186.
[12] Mauss había demostrado ya cómo a través de la inculcación de las técnicas corporales cuerpo a cuerpo se transmite la cosmología moral de una sociedad y a través de ella se inculcan las relaciones de dominación arbitrarias. Véase: Mauss, M., "Concepto de técnica corporal", en *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1979.
[13] Bourdieu, Pierre, *Meditaciones Pascalianas,* op. cit. p. 275.

Por tanto, el inmenso abanico de opciones que constantemente podrían presentarse a la acción es resuelto inconscientemente según las normas sociales incorporadas; y únicamente en las situaciones de crisis se rompe esa suerte de continuidad sociedad-habitus-acción. Tiempo y juego van íntimamente de la mano, de manera que el tiempo se hace a medida que el individuo va realizando sus aspiraciones y expectativas a partir de las opciones ofrecidas por el campo social. El individuo que está inmerso en el juego espera de él la satisfacción de las expectativas que el mismo juego ha grabado en su interior… el tiempo para Bourdieu se entretejería a partir de esa especie de comunión ontológica existente entre persona y campo social. Ahora bien, ¿qué ocurre en esas situaciones en las que se quiebra la coincidencia automática entre *illusio* y *lusiones*? En ese momento, según nuestro sociólogo, se produce una negación del presente –y por ende del habitus incorporado- y se abre el horizonte de su superación. Ahora bien, la correspondencia aspiración-posibilidad es altamente funcional y difícilmente se produce la crisis o ruptura; aquí es donde cabe comprender el papel del poder como legitimador del capital simbólico, y las diversas formas de dominación que de ello se derivan.

3.3. El "capital"

Partiendo de la anteriormente explicada realidad práctica del tiempo, para Bourdieu el mundo social es historia acumulada[14]. Y lo es, precisamente, en el sentido de que las continuas acciones o trabajos en los que se va haciendo el tiempo *cristalizan* en forma de capital. De esta manera, el capital aparece como una fuerza inherente a las estructuras objetivas y subjetivas; y adquiere un importante papel regulador dentro del juego social.

Ahora bien, para Pierre Bourdieu el capital *se dice* de muchas maneras. El francés discrepa profundamente con el marxismo en su reducción del capital al mero capital económico. Según nuestro sociólogo, "el concepto científico-económico de capital –invención del capitalismo a su parecer— reduce el universo de las relaciones sociales de intercambio al simple intercambio de mercancías"[15]. Bourdieu encuentra ahí una simplificación distorsionadora y llama a hilar más fino dado el riesgo de dejar fuera a un gran número de prácticas sociales que no son reconocidas como económicas en la realidad –a no ser por un gran esfuerzo de *eufemización*—. Es decir, nuestro sociólogo –que no refuta la primacía de lo eco-

[14] Bourdieu Pierre, *Poder, derecho y clases sociales,* Bilbao: Desclée Brouwer, 2001, p. 131.
[15] Ibid. p. 133.

nómico— señala que existe en la sociedad una clara tendencia a la negación de ésta, la cual se manifiesta en el surgimiento de diferentes campos sociales y tipos de capital que revisten un carácter económico pero que no son reconocidos ni reconocibles como tal[16].

Por consiguiente, el estudio bourdiano del capital tiene una doble dirección: la primera va en la línea de distinguir los diferentes tipos de capital reconocido (capital económico, capital cultural y capital social) y la segunda en la de prestar especial atención en la forma en que esos capitales pueden transmutarse –principalmente en capital económico—. Dejar de lado esto, supondría desechar múltiples universos y juegos de poder en los que los diferentes capitales se entrelazan casi sin distinguirse dando lugar a amplias gamas de tipos de dominación.

3. Actualidad de los conceptos de Bourdieu.

La globalización y la pérdida de poder efectivo por parte de los estados a favor de las diversas formas de capital –sea la banca o las empresas trasnacionales- -parece restar fuerza a las teorías de Bourdieu dado el papel central que otorga al Estado[17]. A pesar de esto, sus trabajos siguen teniendo gran actualidad dado que sus principales conceptos pueden ser aplicados satisfactoriamente de cara al análisis del presente; de hecho, en este apartado se presentan tres consecuencias que se siguen de la aplicación de los conceptos de Bourdieu a la problemática de la hipotética Revolución Tecnológica.

3.1. Habitus, capital simbólico y nuevas formas de dominación

Recordando las explicaciones acerca de la noción de "habitus", éste se generaba a partir de la progresiva encarnación en el individuo de las características del medio social y estaba en íntima relación con el poder y la instrucción a partir del uso del mismo. De cara al momento presente –en el que algunos ya hablan de Internet como una nueva ágora—, conviene analizar y prestar especial atención a las instancias que pueden actuar como legitimadoras de capital simbólico y a la forma en que, obviamente, influirán en la conformación de los "habitus" de la población. Si la pregunta de antaño con respecto a los Estados radicaba en quién/quiénes habían

[16] Bourdieu, Pierre, *Poder derecho y clases sociales*, op. cit. p. 134.

[17] Fernández, José Manuel, "Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu", en *Papers Revista de Sociología,* vol. 98, nº 1, 2013, pp. 51 y ss.

logrado universalizar sus intereses por medio del Estado, hoy día cabe preguntarse si otros intereses concretos puedan estar universalizándose a través de otras instancias. Y también si los Estados mantienen la fuerza suficiente como para vigilar esa cuestión.

Max Weber hacía un diagnóstico pesimista de la modernidad cuando hablaba de la jaula de hierro en que había quedado introducido el individuo al incorporar definitivamente en su ser el carácter ascético del trabajo[18]. Los planteamientos de Bourdieu nos alejan de tomar por definitiva ninguna situación, y por eso tienen potencial para abrir nuevos horizontes; si las reflexiones de Weber conducían a un futuro pesimista, las de Bourdieu lo hacen a un futuro indeterminado, con la responsabilidad intelectual que eso supone. Y es que, obviamente, el momento presente y el futuro que se avecina prometen abundantes cambios –en forma de digitalización, internet de las cosas, internet de la energía— y éstos pueden ser positivos o negativos.

De cara al análisis de esta cuestión, resulta de especial interés recurrir a la relación habitus-capital simbólico que Bourdieu desarrolla en *Meditaciones Pascalianas* y en *Contrafuegos I*[19]. Allí nuestro autor, además de apuntar a la importancia del capital simbólico y la crueldad de su privación, señala también como es a partir de este mismo capital desde donde se han de comprender los riesgos sociales del neoliberalismo.

El mayor problema, a juicio de Bourdieu, es precisamente que el neoliberalismo está legitimado socialmente gracias a su íntima relación con el cientifismo reinante. Los agentes neoliberales no solo son tolerados sino que gozan de legitimidad social, lo que les proporciona un fuerte poder de influencia.

Aquí es donde cobra especial actualidad el análisis de Bourdieu. En una situación donde el Estado es cada vez más débil, estos agentes neoliberales socialmente legitimados están en condiciones de ocupar su lugar en diversos aspectos y desde ahí, ya no solo influir a favor de sus intereses, sino configurar el medio social –y por ende los "habitus" de los ciudadanos con relación a ellos—. Pensemos, sin ir más lejos, en las principales empresas tecnológicas; que controlan y determinan los cauces por medio de los cuales los individuos llevan a cabo buena parte de sus tareas cotidianas y, además, almacenan la información fruto de esas tareas.

El sociólogo francés hablaba del Estado como legitimador último, pero cuando éste va siendo desplazado de esa función y las "teodiceas personales" —expresión

[18] Weber, Max, Ética protestante y espíritu del capitalismo, México: FCE, 2011, pp. 247-248.
[19] Bourdieu, Pierre, *Contrafuegos I,* Barcelona: Anagrama, 1999.

bourdiana que aparece en *Meditaciones Pascalianas*— son provistas por entidades ajenas a él cabe poner especial atención a los intereses que pueda haber detrás de ellas y a la posible denigración de las condiciones sociales que se siga de su actuación. Bourdieu, en el citado libro, señala como el papel que las condiciones económicas –principalmente en su relación con el empleo— y como la privación de los ciudadanos de esas condiciones mínimas necesarias y de la posesión de un puesto de trabajo supone prácticamente la anulación social y existencial del mismo. Sin lugar a dudas, estas observaciones del teórico social son importantes, pero creo que su utillaje conceptual puede todavía llevarse más allá y ser especialmente útil para analizar aquellas situaciones no tan extremas en las que el individuo no se ve despojado de su papel en el juego, pero sí fuertemente determinado por la creciente influencia de poderosos agentes dentro del mismo que pudieran transformarlo para su interés.

Me refiero a la precarización general de las condiciones de vida que ocasiona el neoliberalismo y a su aceptación y asunción por parte de la población. Y es que, el riesgo principal del neoliberalismo no es solo la precarización sino su normalización y camuflaje. Este binomio precarización-normalización ha sido constante en las últimas décadas, pero puede alcanzar sus cotas más significativas con la inminente revolución tecnológica que muchos nos anuncian. Un ejemplo podemos encontrarlo en la amplia gama de plataformas virtuales que dan trabajo ya a un buen número de ciudadanos. Por un lado, ofrecen algo que escasea en la sociedad y, por el otro, lo hacen desde una perspectiva "buenista" y liberadora de las cargas tradicionales del trabajo –permiten realizar las tareas como dónde se quiera, garantizan ingresos inmediatos, liberan de horarios y jefes—. Sin embargo, en el fondo se oculta la desaparición de buena parte de las garantías laborales que habían venido rigiendo las relaciones trabajador-empresario en los últimos años. El individuo –que hoy parece reclamar trabajos más flexibles y conciliables— es consciente de la precarización a la que es sometido, pero la mezcla entre el poder fáctico de esas empresas que ofrecen un trabajo necesario y la edulcoración de la precarización tienden a generar una aceptación conformista muy peligrosa y que gracias a Bourdieu podemos identificar con claridad[20].

Con todo esto, volvemos a la indeterminación a la que el pensamiento de Bourdieu nos enfrentaba de cara al futuro. En este momento disruptivo que se nos anuncia, la acción y la orientación que el hombre haga de los elementos tecnológicos resultarán fundamentales, sobre todo de cara a la no incorporación de nuevas formas de dominación.

[20] Morozov, Evgeny, *Capitalismo big tech...* op. Cit.

3.2. Temporalización, sentido práctico e hipotéticos horizontes disruptivos

En estrecha relación con lo que venimos tratando, conviene volver a traer a colación el concepto bourdiano de temporalización y su íntima relación con la praxis. Quizá uno de los horizontes más prometedores de la nueva revolución tecnológica radique en la progresiva desaparición de aquellos trabajos más mecánicos y menos relacionados con lo típicamente humano como la creatividad, la empatía, las emociones[21]. Esto, que de primeras puede parecer aterrador dadas las perspectivas de paro que generaría, puede ayudar a afrontar el replanteamiento de la noción de trabajo que desde la época de Marx viene estando sobre la mesa. Para Bourdieu[22], el concepto de trabajo como tarea subordinada a la obtención de un sustento es algo absolutamente relativo a un tipo concreto de mentalidad, la del homo oeconomicus, pero que para nada agota el sentido original y primigenio del trabajo. Más bien, lo difumina.

Su visión del trabajo va más allá, y entronca de pleno con los conceptos de tiempo y de práctica. A su vez, éstos dos van de la mano en el sentido de que la práctica hace al tiempo siempre y cuando se dé una correlación/complicidad ontológica entre el "habitus" y el medio social.

Sin embargo, esa complicidad ontológica puede romperse o dejar de darse. Esto ocurre cuando las expectativas dejan de corresponderse con la lógica del juego en el que se está inserto. Se vive entonces una situación de desfase en la que el individuo toma realmente conciencia del tiempo y lo hace mediante sensaciones como la impaciencia, la nostalgia, el descontento. Al desaparecer la ocupación que *hace* el presente, se rompe –siguiendo a Bourdieu- la correlación entre pasado y futuro y, por consiguiente, el individuo pierde toda noción de sentido/orientación vital.

A primera vista, la desorientación/ruptura con el juego podría suponer una oportunidad para la transformación del mismo gracias a la toma de conciencia. No obstante, Bourdieu nos señala que la toma de conciencia no es suficiente para ello, y que toda transformación requiere de la inserción en el juego mismo… "la demanda efectiva, requiere del poder efectivo" En este sentido, su pensamiento se vuelve iluminador a la hora de repensar las posibles oportunidades de disrupción que muchos filo-tecnología ven dibujadas en el futuro.

Fijémonos en las tesis de J. Rifkin del surgimiento de una nueva forma de organización económica social horizontal, y con ello de distintas formas de entender el trabajo más centradas en el desarrollo humano y personal[23]. Obviamente, siguien-

[21] Hidalgo, Manuel, *El empleo del futuro,* Barcelona: Deusto, 2018.
[22] Bourdieu, Pierre, *Estructuras sociales de la economía,* Barcelona: Anagrama, 2018, pp. 13-27.
[23] Rifkin, *La sociedad de coste marginal 0,* op. cit.

do los razonamientos de Bourdieu –y todo lo desarrollado arriba— éstas pecan de ingenuidad. La ruptura de la comunión ontológica habitus-realidad social como mucho puede generar grandes masas de "subproletarios" y movimientos milenaristas y populistas, pero difícilmente puede dar lugar a nuevas formas de organización y gestión socio-económica. Un futuro más esperanzador en ese sentido únicamente puede ir de la mano de la progresiva transformación de los "habitus" dentro del mismo juego, por medio de una educación orientada intencionadamente en esa dirección. La transformación social solo puede ser efectiva mientras que no se rompa la temporalización, esto es, mientras exista cierta complicidad ontológica entre "habitus" y medio social; por ello, los horizontes disruptivos pueden convertirse en quimeras si solamente remiten al futuro y dejan de lado la labor que debe hacerse en el presente.

3.3. Capital económico, capital cultural y mantenimiento del statu quo

Para terminar, el concepto de bourdiano de capital todavía nos permite darle una vuelta de tuerca más a nuestro análisis. Teniendo en cuenta la estrecha relación que existe para el francés entre la posición en la distribución de los capitales y la temporalización, es necesario reflexionar acerca de la distribución de éstos de cara al futuro inmediato así como de las posibles formas de transmisión que pudieran darse de cara a una hipotética "Revolución tecnológica".

Los principales discursos filo-tecnológicos hablan del potencial de Internet y de las energías renovables para romper con el capitalismo tal como lo conocemos gracias a la irrupción del coste marginal 0, o sea, el intercambio gratuito de productos y servicios que terminaría con la productividad que hace viable el mercado capitalista tradicional. En este sentido, se profetiza un sistema de organización horizontal en el que ninguna organización/empresa congregaría grandes cantidades de capital, sino que los mismos ciudadanos conectados a la red producirían e intercambiarían desde elementos culturales hasta la misma energía eléctrica.

El pensamiento del sociólogo francés nos conduce, de nuevo, a una serie de objeciones con relación a esta cuasi utópica visión de futuro: 1) habría que tomar en consideración las formas en que los distintos tipos de capital se entrelazan. Esto es, como el capital económico se relaciona con el capital cultural –tanto incorporado como objetivado- y cómo éstos lo hacen a su vez con el capital social. 2) habría que considerar los mecanismos de transmisión del capital que puedan estar en funcionamiento.

Pensar en una sociedad donde el capital se distribuya horizontalmente entre los ciudadanos supone un cambio total –utópico- con respecto al actual estado de cosas. Implica pensar que las grandes empresas trasnacionales hayan desaparecido y cedido su poder y capital sin ningún tipo de resistencia. Siguiendo los planteamientos de Bourdieu, esto no sería realista en absoluto ya que, a su juicio, "el medio social posee una especie de *conatus* que tiende a reproducir las estructuras de la distribución del capital y las posibilidades de beneficio correlativo"[24]. Este conatus actúa a partir del entrelazamiento existente entre los distintos tipos de capital y la consiguiente transmutabilidad de todos ellos con el económico.

De cara a nuestra preocupación, resulta de especial interés el fijarse en el capital cultural. Hablamos de una revolución de las tecnologías dónde éstas jugarán un papel cada vez mayor en todos los ámbitos; ahora bien, es importante atender a una doble cuestión: la propiedad de esos medios tecnológicos y la habilidad para usarlos. Según el sociólogo francés, el capital cultural converge con el económico en el sentido de que se precisan recursos económicos para poder dedicar el tiempo necesario para obtener capital cultural. Pero no sólo eso, también hacen falta recursos económicos para hacerse con los diferentes medios materiales que soportan el capital cultural.

Por tanto, si con Bourdieu hablamos de la existencia de cierto *conatus* en el medio social, seríamos muy ingenuos si no cayésemos en la cuenta de las formas de transmisión del capital que se puede producir de cara al futuro inmediato. Lógicamente, el capital económico que ahora está concentrado verticalmente en grandes empresas trasnacionales, puede seguir estándolo en el futuro en empresas similares que hayan aprovechado su posición para acumular capital cultural en forma de medios tecnológicos —datos, software de todo tipo, contadores inteligentes, etc.—. De hecho, sería más ingenuo aun considerar que los actuales poseedores del capital no hagan movimientos en esa dirección.

4. Conclusiones

El objetivo principal de este artículo ha sido señalar la utilidad de la teoría social de Pierre Bourdieu. Más allá del debate "*pro-*" "*contra-*" se ha pretendido poner sobre la mesa una serie de herramientas teóricas desde las que analizar en profundidad las implicaciones sociales de las nuevas tecnologías. En este sentido se concluye lo siguiente:

[24] Bourdieu, Pierre, *Meditaciones Pascalianas,* op. cit. p. 285.

1) La perspectiva teórica bourdiana se vuelve especialmente fecunda a la hora estudiar las distintas formas en que la dominación social puede tener lugar. De este modo, constituye una útil herramienta para profundizar en la relación tecnología-dominación, cuyas implicaciones van mucho más allá de la mera sustitución hombre/máquina.

2) Tres conceptos resultan de especial utilidad a la hora de analizar las implicaciones sociales de la hipotética revolución tecnológica: 1) el "habitus"; 2) el tiempo y 3) el capital. El concepto de "habitus" permite indagar en la estrecha relación existente entre la estructura del medio social y la propia corporalidad individual. Las disposiciones inconscientes del individuo, su propio cuerpo, son moldeados por el medio social en el que está inmerso y, por consiguiente, por las fuerzas y poderes dominantes en él. Esto se lleva a cabo en todas las actividades de la vida cotidiana, hasta el punto de que *los limites y posibilidades del mundo social coinciden con los límites y expectativas individuales.* En esta dirección, cabe prestar especial atención al potencial que las empresas trasnacionales y las propias empresas tecnológicas pueden para determinar el medio social y, con ello, la propia interioridad de los individuos. Poniendo especial éénfasis en la necesidad de instancias educativas que se adelanten en esa labor contrarrestando el poder de estos agentes y llevando a cabo procesos educativos empoderadores de los ciudadanos.

La concepción bourdiana del tiempo puede sernos especialmente útil a la hora de comprender la profunda dimensiónn antropológica y existencial de la práctica y, por ende, del trabajo. De esta manera, puede ayudarnos a prevenir aquellas presiones sociales conducentes a la precarización; y a tomar conciencia de que la única vía posible de cambio no radica en la ruptura –que supondría la paralización del tiempo- sino en la progresiva transformación desde dentro. La Revolucionn tecnológica que se presenta como una oportunidad para el cambio sólo puede ser tal si existe una transformación progresiva de las mentes y los cuerpos, dentro del mismo tiempo –o sea dentro del mismo juego-.

La íntima relación entre capital e historia y las distintas formas de capital –transmutables entre sí— adquiere gran utilidad a la hora de reflexionar acerca de las formas de transmisión del capital y cómo éstas pueden operar en una época de cambio tecnológico. Las utopías de un "futuro horizontal" pueden darse de bruces con una verticalidad aun más peligrosa por medio de la transmutación capital económico-cultural-económico.

Con todo esto, se aprecia que el pensamiento de Bourdieu pone sobre la mesa un reto principal de cara al futuro: el de prestar especial atención a las formas en que los distintos agentes neoliberales intentan universalizar su interés grupal –las tecnologías pueden muy eficaces en ese sentido—. La debilidad del Estado como legitimador de puntos de vista (geómetra de todas las perspectivas) abre la puerta a que otras instancias puedan ocupar ese espacio o valerse del mismo Estado para obtener sus fines. La teoría social ayuda a tomar conciencia de ello, ahora bien, en la práctica son necesarias iniciativas e instituciones que contrarresten a estos agentes, que cuentan ya con importante legitimidad social.

Referencias bibliográficas

Bologna, S. *The rise of the self-employed workforce.* Mímesis. 2018.

Bourdieu, P. *Contrafuegos I.* Barcerlona: Anagrama.1999.

Bourdieu, P. *El sentido práctico.* Madrid: Siglo XXI. 2009.

Bourdieu, P. Espacio social y poder simbólico. En P. Bourdieu, *Cosas dichas* (pp. 127-142). Barcelona: Gedisa. 1988.

Bourdieu, P. *Las estructuras sociales de la economía.* Barcelona: Anagrama. 2000.

Bourdieu, P. *Meditaciones Pascalianas.* Barcelona: Anagrama. 1999.

Bourdieu, P. *Poder, derecho y clases sociales.* Bilbao: Desclée de Brouwer. 2001.

Bourdieu, P. *Razones prácticas.* Barcelona: Anagrama. 1997.

Fernández, J. M. "Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu". *Papers, revista de sociología* , vol. 68, nº 1, 2015, pp. 33-60.

George, S. *El Informe Lugano II.* Barcelona: Deusto. 2013.

George, S. *Los usurpadores.* Barcelona: Deusto. 2014.

Hidalgo, M. *El trabajo del futuro.* Barcelona: Deusto. 2018.

Mauss, M. Concepto de técnica corporal. En *Sociología y antropología.* Madrid: Tecnos. 1979.

Morozov, E. *Capitalismo big tech, ¿welfare o neofeudalismo digital?* Madrid: Enclave de libros. 2018.

Rifkin, J. *El green new deal global.* Barcelona: Paidós. 2018.

Rifkin, J. *La sociedad de coste marginal 0.* Barcelona: Paidós. 2014.

Schwab, K. *La cuarta revolución industrial.* Madrid: Debate. 2016.

Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Mexico: FCE. 2011.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.014
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 273-290

Valores, propósitos y beneficios de la investigación universitaria: las perspectivas de la Salud pública

Values, goals and benefits of university research: The Public health perspective

Maia Kiladze

The University of Georgia
m.kiladze@ug.edu.ge

Vladimer Luarsabishvili

New Vision University
vluarsabishvili@newvision.ge

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.015
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 291-306

Recibido: 03/09/2020
Aprobado: 07/05/2021

Abstract

Public health as a healthcare system discipline is supported by the evidence-based biomedical research. Scientific discoveries or improvements are made by experiments and clinical trials with different research designs, and are analyzed by complex methods of statistical assessment. Research conducted at university is of particular interest, as it is a place with a wide selection of laboratorial and/or clinical facilities and a research staff. University research aims not only to accumulate new data but also to disseminate it among students by teaching. As the university community is based on the creation and extension of certain values admitted by all its members, university research brings into life new perspectives for research and founds the ways to benefit all members of both biomedical and non-biomedical society. Values as the main characteristics of modern civic society are important both from research point of view and of its perspectives. Thus, public health research may be transformed into an effective tool to rethink the assessment of old values and a formation of new ones.

Keywords: *values, university research, Public health.*

Resumen

La Salud Pública es una disciplina apoyada por la investigación basada en evidencia. El descubrimiento científico o el perfeccionamiento de los descubrimientos anteriores están realizados mediante experimentos e investigaciones clínicas y analizados utilizando los métodos complejos de la evaluación estadística. La investigación universitaria es un fenómeno muy interesante porque une en sí tanto los laboratorios y departamentos clínicos como el personal investigador. El propósito de la investigación universitaria no es sólo la creación del nuevo conocimiento sino su difusión. Los valores que forman parte de la investigación universitaria son las características básicas de la sociedad moderna. La investigación en la Salud Pública puede facilitar el entendimiento de los viejos valores y la formación de los nuevos.

Palabras clave: *valores, investigación universitaria, Salud Pública.*

1. Introduction

The purpose of this paper is to emphasize the role of value-based university research in Public health. Consequently, the argument will consist of three steps: 1. A general understanding of values and research as one of the main values of modern university life. 2. An analysis of the relevance of main goals of university research. 3. A role of university and values in Public health research. 4. And a discussion of the benefits of university research in Public health.

2. Values: definition and theories

Values are universal characteristics of cultures shared by society in concrete social and time context. Being structured in a universal way in different cultural groups, values may carry conflictive or compatible features, crucial for explaining social composition, orientation and change (Weber, 1958; Durkheim, 1964). The theories of Triandis, 1995 (which demonstrates that the dimensions of individualism and collectivism should be combined with the equality or inequality in social relations, Inglehart, 1998 (considering that cultural change may be explained taking into consideration the dimensions of Materialism-Postmaterialism and Modernization-Postmodernization), Hofstede, 1984 (the theory of the structure of values taking into consideration four main factors (power distance, avoiding uncertainty, masculinity/femininity and individualism/collectivism), and Schwartz Theory of Basic Values, 1992 (which unites six main features (values are beliefs; values refer to desirable goals; values transcend specific actions and situations; values serve as standards or criteria; values are ordered by importance; the *relative* importance of multiple values guides actions)), are recognized today as main approaches for value's studies.

Research is one of the main values of modern university life. Carrying the function of production and dissemination of knowledge, research is converted into an important tool for professional self-expression. Different branches of sciences, and especially biomedical sciences, are wholly based on the accumulation of new research data. It is admitted that: "Evidence Based Medicine (or health care) sees clinical expertise as the ability to integrate patient circumstances, research evidence, and patient preferences to help patients arrive at optimal diagnostic and treatment decisions." (Guyatt, Drummond, 2002).

3. Research at university: main goals

Higher education is composed by two main components: teaching and research. The Bologna Process, Berlin Communiqué (2003) and London Communiqué (2007), among other special documents, admit the role of knowledge for social and human growth; this includes the necessity of economic development for social cohesion, which is based on individual developments of society members. In the framework of the above-mentioned, universities play an important role, connecting professional studies with everyday life. Teaching and research are based on contemporary social, political, economic, demographic matters and other public health components which determine human development in the concrete time context. Social values are formed inside the universities and are disseminated outside of them among different layers of society, and contributing both to the continuous education of its members and to prevention of diseases. Thus, university is one of the most important places for building a healthy society, as well as for facilitating the development of healthcare systems and for elaborating/implementing public health projects. From this point forward, university acquires the social responsibility, based on the ethical and community principles, forming responsible and tolerant citizens (Benvenuto, 2019).

In an interesting article discussing the role of science, knowledge and society in university research, Armando Alcántara Santuario reviews the university as the home of science (Alcántara, 2000). Based on the publications of Daniel Wolfe, Burton Clark, Simon Schwartzman, Teresa Pacheco and Philip Altbach,[1] the researcher describes the whole history of hosting science by universities in different countries, including the United States, UK and Germany, from the late XIX century continuing with further inclusion of science into the higher educational system, and discussing the different historical experiences of establishing research centers inside or outside of universities (forming part of research institutions or centers as parts of Academies of Sciences, as it was in Soviet Union). In parallel with these reformations, 50 major universities were labeled as "research universities" in the United

[1] Wolfe, Daniel (1972), *The home of science: the role of the university*, New York: McGraw-Hill; Clark, Burton R. (1983/1986); *The higher education system: academic organization in cross-national perspective*, Berkeley: University of California Press; Clark, Burton R. (1984/1987), *Perspectives on higher education: eight disciplinary and comparative views*, Berkeley: University of California Press; Schwartzman, Simon (1984), "The focus on scientific activity", in Burton Clark (ed.), *Perspectives on higher education: eight disciplinary and comparative views*, Berkeley: University of California Press; Schwartzman, Simon (1991), *A space for science: the development of the scientific community in Brazil*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press; Pacheco, Teresa (1994), *La organización de la actividad científica en la UNAM*, México, CFSU-UNAM/Miguel Ángel Porrúa; Altbach, Philip et al. (1989), *Scientific development and higher education: the case of newly industrializing nations*, New York: Praeger.

States, where scientific investigation became of primary importance. Another interesting historical example is the model of Latin American universities, providing high level of autonomy, as well as independence and mobility facilities for research staff. The situation described in four countries of recent industrialization, such as Malaysia, Singapore, Republic of Korea and Taiwan is impressive, demonstrating the existence of modern scientific infrastructure at universities.

Different approaches of positioning the science inside or outside of higher educational system was preceded by critical revision of the nature of science and of the mission of university. Different authors, educators, philosophers and public figures have discussed the role both of science and university in the process of creation of values in modern society. American philosopher and educational reformer John Dewey revised the different levels of system of education, paying special attention to the nature of science. According to Dewey, science is the knowledge derived from observation, reflection and testing "which are deliberately adopted to secure a settled, assured subject matter." (Dewey, 1916: 227). Science revises current understandings and knowledge, and points out what is mistaken. It is a sort of knowledge which represents the controlling factor of activity producing changes in the environment, thus representing the last stage of the knowledge.

The topic of science as of part of the university system was also analyzed outside of the United States and in different cultural epistemes, among which Spanish and Russian experiences are very interesting. Noteworthy is the fact that two famous scientists which contributed enormously to our understanding of this difficult subject in the above-mentioned countries, José Ortega y Gasset and Vladimir Vernadsky, had expressed almost the same ideas about the mission of university. Although Ortega represented humanities and Vernadsky - natural sciences, both viewed university as one of the main places for research. Years will pass and Spain will be converted in the country with high level of university research,[2] meanwhile scientific work in Russia will be conducted in the research institutions outside the universities, forming part of Soviet Academy of Sciences. But the very starting point of the reception of science as of integral part of university life was similar in both countries. In particular, discussing academic life, Vladimir Vernadsky distinguished three main goals of the university: first was teaching, the dissemination of knowledge cultivated by human mind and the elaboration of scientific methods of work and thought; second was considering university as the place for scientific

[2] If we observe the development of philosophical thought in modern Spain, we shall witness the brilliant continuation and elaboration of Ortega's ideas by contemporary researchers, published in journals like *Revista del Hispanismo Filosófico* (which reflects the prolific work of the members of the Asociación del Hispanismo Filosófico), as well as the publication of *Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española* (University of Salamanca),

inquiry, representing the center for conducting an independent research; and third, possessing the mission of educating the societies and people, as well as updating the knowledge received during student years and sharing new knowledge and novel ways of working and thinking (Vernadsky, 2002).

Ortega y Gasset described the mission of higher education as: a) teaching of intellectual professions, and b) scientific investigation and formation of future researchers. As the human life is chaotic and full of confusion, man tries to survive and seeks for the ways out in order not to be lost, in other words, looks for clear and valid ideas about the Universe and positive convictions about things and the surrounding world that can be defined as a culture. University, as Ortega put it, is the place where individual's contemporary culture or system of values is taught. Thus, to the listed above, Ortega added the third component and defined the main functions of the higher education as follows: a) transmission of culture, b) teaching of professions, and c) scientific investigation and the education of new generation of researchers (Ortega, 1983).

With time, the role of scientific research at universities was increased. The *Carnegie Classification of Institutions of Higher Learning*[3] draws a distinction between *Research Universities* and *Teaching Colleges*. Research conditions the co-existence of different economic, technical, ideological and cultural perspectives inside the university, conditioning the desired use and interpretation of the accumulated research data. Independent research is combined with the estimated and accepted set of values, which form the political and ideological narrative of concrete societies. Thus, research forms one of the main tools for understanding national reality, detecting governmental and professional interests, such as the creation of *National Endowment for the Humanities* (with the special interest in the history of America), *National Endowment for the Arts*, and *National Science Foundation* (Britt Arredondo, 2013).

4. Public health research: university and values

Health investigation is an important tool to understand, predict and improve population health. According to the 2014-2020 European Union strategy,[4] re-

Daimon. Revista Internacional de Filosofía (University of Murcia), *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* (Comillas Pontifical University), *Revista de Filosofía* (Complutense University of Madrid) or *Bajo Palabra* (The Autonomous University of Madrid), to mention just a few.

[3] https://carnegieclassifications.iu.edu/

[4] European Commission. *Europe 2020: A strategy for smart, sustainable and inclusive growth.* Brussels, 2010. COM (2010) 2020 final. Cited in: McCarthy M, Zeegers Paget D. Public health innovation and research in Europe: introduction to the supplement. Eur J Public Health 2013; (Suppl. 2): 2013, 2-5.

search plays a crucial role into economic and social development via innovation (David, Sizer, 2003; Núñez Delicado, 2015). Indeed, billions of dollars have been allocated for medical research facilitating the treatment and prevention of different nosology. Medical universities are among the main contributors to the accumulation and dissemination of theoretical and clinical knowledge (Their, 1992; Springer, 2004). They transmit to students the innovative methods of disease evaluation, as well as condition the development of practical and scientific skills in any health policy agenda (Norman, 2011).

The development of health systems requires transformation of research-based interventions (Hart, Bond, 1995). Population health intervention research, contextualized by its nature, focuses on preventive approaches, technological and organizational innovations. National public health research program which was announced in France in August 2017 carries the idea that "[…] funded research contributes to the national aims to invest in health prevention, to improve the efficacy and efficiency of the health system, and to reduce health inequalities" (François, Cambon, 2017).

Health communication is an important tool for informing society concerning the main peculiarities of health associated topics (Schiavo, 2007; Cline, 2013). Successful health communication facilitates health literacy, or the ability to understand and use accumulated information about main health topics (prevention of diseases, morbidity rate, vaccination, etc.), (Phoenix, 2010).

One of the modern ways of health communication is publication. Historically developed models of information exchange, such as carving on stone, smoke signals or even first types of written communication – papyrus, courier and postal system, and newspapers are out-of-dated methods of self-expression. The main needs of establishing communication – which are dissemination of information, education and building relationship – demand the development of novel methods and the refinement of already existed ones. Among them the role of scientific publication is prominent (Seidman, Silberg, Patrik, 2013).[5]

One of the main points of conducting public health research is to elevate the level of education in society, and to help individuals become more healthy, civilized and tolerant (González Rincón, Arcángel Urbina, 2013). In relation to health issues three types of knowledge may be detected: the so-called '*lay*' knowledge, which means non-professional's opinion on medical issues based on personal and historical experience, *biomedical knowledge*, which is social scientific knowledge, and *social science*

[5] Historically, first three professional journals were *New England Journal of Medicine* (started in 1812), *Lancet* (from 1823) and *The Journal of American Medical Association* (started in 1883).

knowledge, which places the 'social' in the very center of both research and understanding morbidity and mortality. As the health research requires complex set of instruments to be conducted, numerous methods of investigation make its realization difficult. While in the XX century the term *research* was used to designate pure scientific act, in contemporary world it is complemented by collective enquiry of participants engaged in prevention, treatment and rehabilitation of different pathologic conditions. That is how *qualitative* approach has complemented to *quantitative* one, forming the *multiple* or *mixed* (simultaneous, sequential or emergent) methods research programs to inform the health arena. Mixed methods are used in health services, psychiatry, aging research and nursing, among other fields (Creswell, 2014). Despite the type of research methods used, all of them serve to *exploratory, descriptive,* and *explanatory* purposes. Different methods are distinguished by "[…] a) the type of research question used, b) the extent of control an investigator has over actual behavioral events, c) the degree of focus on contemporary as opposed to historical events" (Yin, 2003). [34]

As science admits no borders, one of the main ways of modern scientific investigation is of international nature. International collaboration helps to involve diverse spectrum of researchers and facilitates the effective interchange on newly created knowledge, as well as the formation of universal civic values. Intellectual generosity and open access to published papers are among the main triggers of innovative and value-determined science. International projects promote the effective exploitation of the results and familiarization with cultural diversity and other sorts of peculiarities which should be taken into consideration during modern biomedical research. Cultural diversity which is based on values and is shared by concrete society or population, performs a crucial role in understanding the differences in morbidity and mortality, in elaboration of public health approaches and in formulation of culture-specific recommendations. Dietary preferences, air pollution, predisposition to the development of genetic diseases and other public health issues are culture-mediated and determined by different traditions of lifestyle.

Value-based research is increasingly important as multidisciplinary approaches enable different countries to communicate, aiming at discovering new research perspectives concerning disease treatment and prevention. Building healthy society remains a main priority for a flexible public health model, appropriate and adjustable for different cultural epistemes. Considering man not only as a creature composed by molecules, tissues and organs but also as social and spiritual person, creates a multi-approach philosophy of health comprehension with a pivotal task of finding new medical and cultural ways of understanding the philosophy of biomedical sciences.

5. Benefits of university research in Public health

Universities offer the possibility to conduct research at all theoretical and clinical departments (Blanco Jiménez, Blanco Jiménez, 2000). Huge number of medical professionals worldwide are affiliated to schools of basic medical sciences or university hospitals. Thus, universities possess the necessary human resource for planning and realizing scientific investigation (Probst et al., 2007). At the same time, laboratories and clinical centers are equipped with modern facilities which also may be usefully integrated in the research plan. Combination of both personal and technical sources transform universities in an attractive ambience for research (Conde Guerri, 2001; Walteros, 2008). Public health research is linked with clinical medicine as it is a complex scientific investigation conducted not only at population or health services level but also on clinical basement (Barnhoorn et al., 2013). In order to prevent and treat diseases, public health research connects epidemiology with health services, social and environmental sciences with clinical research. It is not accidentally that European Union will spend ~ 8% of its budget on research in the period of 2014-2020 (European Commission, 2011).[6] One of the main constants of European Public Health Association is a research taken forward by Public Health Innovation and Research in Europe (Zeegers et al., 2013). In European countries national research systems are controlled by Ministries of Science and Ministries of Education. Ministries of Sciences frequently consider Public Health research being prerogative of Ministries of Health (Conceição et al., 2013). As a result of the mentioned, Ministries of Health generally fund national schools of public health to teach public health sciences and to conduct research. And the most important is that the main place for the development of modern public health agenda is found at medical schools, universities and institutes (Conceição et al., 2009).

Two considerations may be added to the mentioned above; first, universities present the accumulation of students which need to develop not only teaching but also research skills; second, emeritus professors which do not participate in everyday clinical procedures may share their knowledge and gained experience with young colleagues. The combination of these two factors provide benefits for all members of medical society.

One of the main benefits of university medical investigation is that health research needs to use different scientific methodologies (social and natural) to be conducted (McCarthy, 2011). Interdisciplinary approach to scientific evaluation

[6] European Commission. *A Budget for Europe.* Brussels 2011, COM (2011) 500. Final.

is a modern and a highly productive one. Experimental investigation combines theory with practice. Different branches of biological and physical sciences are used to explain pathologic changes which occur in human body. The use of *quantitative* and *qualitative* methods of research would guarantee the accumulation of evidences necessary for understanding scientific, social and cultural complexities within which health system should be studied. University departments and their libraries provide good opportunity for interdisciplinary research (Remedios Moralejo Álvarez, 1996; Abadal, Güel, 2006).

To conduct scientific research, it is necessary to attract corresponding funds. Grant providers on national and international levels demand institutions to provide the firm assurance for investigation. From this point of view, universities are among the most trustable institutions which can plan and perform the research. High quality of affiliated professionals, as well as diverse and innovative spiral medical curricula warranties continuous progress of university research. At the same time, universities can structure their own scientific budget, self-funding, organizing pilot studies as the first step to attract more complex and gross financing (Veatch, Haddad, English, 2010).[7]

The further assumption is that the results of scientific investigation are the valid source of knowledge for the formation of clinical recommendations. University hospitals may use the results of clinical trials in everyday practice, in order to reduce the complications of treatments, to eliminate hospital infections, to improve rehabilitation procedures and to accumulate new clinical knowledge. Physicians, nurses and allied medical staff base their work on research knowledge demonstrating the importance of research during every day medical services. Thus, universities with their hospitals are among the first beneficiaries of scientific research.

Research results at university level may be presented, collected and shared by different ways. Together with the traditional channels of information delivery – such as print and broadcast media – some new methods of communication have developed. In our era of swift technical changes and modern facilities of communication, Internet technologies are the most rapid and cost-effective tools for reaching societies and populations (Cabrero Almenara et al., 2009). Social media, digital technologies and preprint databases facilitate the exchange of professional information. But still, even in the accelerated world of today's technocratic challenges, one of the most rigorous and effective methods of professional formation is the publication of scientific article. Despite the fact that congress participation and clinical visits offer

[7] Theory and research in promoting public health. In: Earle S, Lloyd C.E., Sidell M. and Spurr S, editors. London: Sage Publications in association with The Open University, 2007. 424 p.

the unique possibility to interchange personal and professional experience, publication in peer reviewed journals conditions the formation of specialists with both theoretical and practical skills. All the mentioned reasons make clear the advantages of university research (Chaves García, Arias Rodríguez, 1998).

6. Conclusions

Public health research at university offers a set of possibilities which determines the production of value-oriented and evidence-based knowledge. A growing trend towards new diagnostic methods and elaboration of optimal treatment approaches requires planning and conducting interdisciplinary and funded research with participation of university-affiliated staff and medical students. Linking research products with society, university is well placed to take an advantage of the new social agreement: it creates and shares values that respond to modern challenges of society. Thus, research itself is converted into one of the main values that determines the necessity of formation of other values, being by their nature cultural or scientific. The formation and dissemination of new and value-driven knowledge conditions the equal distribution of material and non-material benefits, creating tolerant and responsible citizens of the modern civic society.

References

Abadal, E, Güell, C., "*Investigadores en el campus: recursos y servicios para la investigación en la biblioteca universitaria*", in *Mi biblioteca: La revista del mundo bibliotecario*, No. 4, 2006, pp. 64-71.

Alcántara, A., "*Ciencia, conocimiento y sociedad en la investigación universitaria*", in *Perfiles Educativos*, XXII, No. 87, 2000, pp. 28-50.

Barnhoorn F, McCarthy M, Devillé W, Alexanderson K, Voss M, Conceição, C., "*PHIRE (Public Health Innovation and Research in Europe): methods, structures and evaluation*", in *Eur J Public Health*, No. 23 (Suppl.2), 2013, pp. 6-11. DOI: 10.1093/eurpub/ckt148.

Benvenuto, G., "*La responsibilidad social universitaria (RSU): un proyecto de investigación interuniversitario*", in *Cuestiones Pedagógicas*, No. 27, 2019, pp. 63-82. DOI: https://doi.org/10.12795/CP.2019.i28.05

Blanco Jiménez, A, Blanco Jiménez, F., "*La investigación universitaria: aspectos científicos y jurídicos*", in *Esic market*, No. 106, 2000, pp. 23-37.

Britt Arredondo, C., "*De la Casa de Salomón a la Research University*", in *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras*, No. 11, 2013, pp. 69-89.

Cabrero Almenara, J, Román Graván, P, Del Carmen Llorente Cejudo, M., "*La investigación sobre e-learning: aportaciones para su incorporación a la formación universitaria*", in *Educare*, vol. 13, No.1, 2009, pp.10-35.

Chaves García, R., Arias Rodríguez, A., "La investigación universitaria en España: situación actual y perspectivas." in Hacienda pública Española, 1998; N Extra, pp. 179-206.

Cline R. American Public Health Association (APHA) Health communication Working Group brochure. Cited in: Seidman C.S., Silberg W.M, Patrik, K. Contemporary Issues in Scientific Communication and Public Health Education; in Contemporary Public Health. Holsinger J.W. Jr. editor. Kentucky: The University Press of Kentucky, 2013.

Conceição, C, Lenadro A, McCarthy M., "*National support to public health research: a survey of European ministries*", in *BMC Public Health*, No. 9, 2009, p. 203.

Conceição C, Grimaud O, McCarthy M, Barnhoorn F, Sammut M, Saliba A, Katreniakova Z, Narkauskaité L., "*Programmes and calls for public health research in European countries*", in *Eur J Public Health*, No. 23 (Suppl.2), 2013, pp. 30-34. DOI: 10.1093/eurpub/ckt152.

Conde Guerri, B., "*Apuntes sobre la investigación universitaria. Trébede: Mensual aragonés de análisis, opinion y cultura*", in *Trébede: Mensual aragonés de análisis, opinion y cultura*, No. 57, 2001, pp. 71-75.

David W., Sizer J., "*Innovación e investigación universitaria en la sociedad del conocimiento: la experiencia escocesa*", cited in: Universidades y desarrollo territorial en la sociedad del conocimiento, coord. por. Josep María Vilalta, Eduard Pallejá, No. 2, 2003, pp. 71-93.

Dewey, J., (1916). Democracy and Education. The Middle Works, 1899-1924. Carbondale, Southern Illinois University Press.

Durkheim, E., (1964). Suicide. Glencoe, II, Free Press.

François A., Cambon L., "*Transformation of health systems: contribution of population health intervention research*", in *The Lancet Public Health,* No. 2, 2017, pp. e539. DOI: https://doi.org/10.1016/S2468-2667(17)30216-5

González Rincón, O, Arcángel Urbina, R., "*Investigación universitaria herramienta de transformación social*", in *Revista de Formación Gerencial*, vol. 12, No.1, 2013, pp. 193-210.

Creswell J. Research design. Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2014.

Guyatt, G., Drummond, R., (2002). User's Guides to the Medical Literature: A Manual for Evidence-Based Clinical Practice. Chicago, American Medical Association.

Hofstede, G., (1984). Culture's consequences: International differences in work-related values. Beverly Hills, CA, Sage Publications.

Inglehart, R., (1998). Modernización y Postmodernización: El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades. Madrid, CIS.

McCarthy M., "*Health research: Europe's future*", in *Lancet*, vol. 377, 2011, pp. 1744-1745. DOI: https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)60727-7

Hart, E. & Bond, M. (1995). Action research for health and social care: A guide to practice. Buckingham, UK: Open University Press.

Norman, G., "*Fifty years of medical education research: waves of migration*", in *Med. Educ.*, vol. 45(8), 2011, pp. 85-91. DOI: 10.1111/j.1365-2923.2010.03921.x.

Núñez Delicado, E., "*Relación investigación-innovación educativa universitaria*", in: La Universidad como comunidad de innovación y cambio, coord. por Juan José González Ortiz, Ana González Báidez, 2015, pp. 60-67.

Ortega y Gasset, J., (1983). "Misión de la universidad", Madrid, in Obras Completas, vol. IV, pp. 313-353.

Phoenix, D., (2010). "*The importance of educational research*", in *Journal of Biological Education*, vol. 33, 2010, pp. 2-3.

Probst, C., de Weert, E., and Witte, J., "Medical education in Bachelor-Master structure: the Swiss model", cited in EUA Bologna-Handbook: Making Bologna work, Raabe: Berlin, 2007.

Ramón Chaves García, J, Arias Rodríguez, A., "*La investigación universitaria en España: situación actual y perspectivas*", *Hacienda Pública Española*, N Extra, 1998, pp. 179-206.

Remedios Moralejo Álvarez, M., "*Investigación de la Biblioteca Universitaria Española: Estado de la cuestión*", in *Boletín de la ANABAD*, vol. 46, No. 3-4, 1996, pp. 9-34.

Schiavo R. Health Communication: From Theory to Practice. San Francisco: Jossey-Bass; 2007. Cited in: Seidman C.S., Silberg W.M., Patrik K. Contemporary Issues in Scientific Communication and Public Health Education. In: Contemporary Public Health, Holsinger J.W. Jr. editor. Kentucky: The University Press of Kentucky, 2013.

Schwartz, S. (1992), "Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries, in M. Zanna (ed.), *Advances in experimental social psychology* (v. 25, pp. 1-65), New York: Academic Press.

Seidman C.S., Silberg W.M., Patrik K. Contemporary Issues in Scientific Communication and Public Health Education; in Contemporary Public Health. Holsinger J.W. Jr. editor. Kentucky: The University Press of Kentucky, 2013.

Springer E., Genat W., (2004). Action Research in Health. New Jersey, Pearson.

Thier SO, "Preventing the decline of academic medicine", in *Acad Med.*, Vol. 67, No. 11, 1992, pp. 731-737.

Triandis, H. (1995). Individualism and collectivism. Boulder, CO: Westview Press.

Veatch R. M., Haddad A.M., English D.C., (2010). Case studies in biomedical ethics. New York, Oxford University Press.

Vernadsky, Vladimir (2002), "Academic life", in *On Science*, 2, 168-176, Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute.

Walteros, P., "La investigación en la actividad universitaria", in Areté. 2008; 8, pp. 5-8.

Weber, M., (1958). The Protestant ethic and the spirit of capitalism. New York, Scribner's.

Yin R.K., (2003). Case study research. Design and methods. Thousand Oaks, CA, Sage.

Zeegers Paget D, Barnhoorn F, McCarthy M, Alexanderson K, Conceição C, Devillé W, Grimaud O, Katreniakova Z, Narkaustaité L, Saliba A, Sammut M, Voss M., "*Civil society engagement in innovation and research through the European Public Health Association*", in *Eur J Public Health*, No. 23 (Suppl.2), 2013, pp. 12-18. DOI: 10.1093/eurpub/ckt149

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.015
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 291-306

Fear seen from Law

El Miedo desde el Derecho

Luis Bueno Ochoa

Facultad de Derecho-ICADE
Universidad Pontificia Comillas de Madrid
lbueno@icade.comillas.edu

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.016
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 307-322

Recibido: 14/05/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El miedo es considerada una emoción negativa que se asocia, comúnmente, con una visión catastrofista. Sin embargo, el mundo del Derecho propicia referirse a la equivocidad del miedo. El miedo y la esperanza se ven reconciliados, finalmente, tanto a partir de *La dificultad de ser* como en consideración a *El coraje de ser.*

Palabras clave: *Miedo, Derecho, Esperanza, Dificultad de ser, Coraje.*

Abstract

Fear is considered a negative emotion that is commonly associated with a catastrophic vision. However, the world of law favors refering such as an equivocal fear. At last, fear and hope are reconciled both from *La Difficulté d'être* and from *The Courage to Be.*

Keywords: *Fear, Law, Hope, Difficulty of being, Courage.*

El auténtico problema es que una mayoría no quiere
la libertad y aún le tiene miedo. Para llegar a ser libre
hay que ser libre, pues la libertad es existencia,
concordancia consciente con la existencia,
y es el placer, sentido como destino, de hacerla realidad[1]

1. Prolegómenos

Comenzar la exposición con una cita de Jünger que incide en la libertad y que, más bien de pasada, se refiere al miedo, puede no ser una manera adecuada de hacer los preparativos para aproximarnos a una emoción tan inquietante como es el miedo. Sin embargo, la cita de una obra tan emocionante como *La Emboscadura* (1951) sí justifica adentrarnos en un terreno tan enigmático, inconscientemente enigmático, cabría resaltar, como es el de las emociones y, singularmente, como el miedo.

La literatura psicológica, con cita de Paul Ekman, por ejemplo, suele distinguir entre seis emociones básicas: tristeza, felicidad, sorpresa, asco, miedo e ira[2]. También es clásica, valdría decir, la clasificación según la cual se distingue entre emociones positivas, negativas y ambiguas. El miedo, ni que decir tiene, se adscribe a la categoría de las emociones negativas, distinguiéndose, a su vez, de acuerdo con Karl Albrecht, cinco miedos básicos: miedo a la muerte, pérdida de autonomía, soledad, miedo a la mutilación y daños y perjuicios al ego[3].

---

[*] Una versión inicial del presente trabajo, descargada de citas, dio lugar a la *Comunicación* presentada en fecha 05-02-2020 con ocasión de la celebración de las XXIV Jornadas Internacionales de Filosofía tituladas *Pensar el Miedo, ¿nos da miedo el miedo mismo?,* organizadas por la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

[1] Jünger, Ernst: *La emboscadura,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1988.

[2] *Vid.* Ekman, Paul: *El rostro de las emociones: signos que revelan significado más allá de las palabras,* trad. de Jordi Serra Aranda, Barcelona, Club Círculo de Lectores, 2013. Sobre el mundo de las emociones la película *Inside Out* (2015) constituye, pienso, una referencia que no conviene soslayar. El tándem Pixar-Disney trató de reconciliarnos con cinco, no seis, emociones básicas aprovechando la conjunción entre el estado de ánimo y los colores: alegría (amarillo), tristeza (azul), temor/miedo (morado), furia/ira (rojo) y desagrado/asco (verde).

[3] *Vid.* Albrecht, Karl: «The (Only) 5 Fears We All Share», en *Psycology Today,* 22-03-2012, recuperado de https://www.psychologytoday.com/intl/blog/brainsnacks/201203/the-only-5-fears-we-all-share. En resumen, los cinco miedos responden a lo siguiente: «*1. Miedo a la muerte.* El miedo a ser aniquilados y dejar de existir, más co-

El miedo tiene, a la vista de lo expuesto en los dos párrafos iniciales que preceden, muy mala prensa. Se podría añadir una lista, casi sin fin, de referencias negativas. Desde citas archiconocidas hasta obras literarias o musicales, entre otras muchas, para corroborar esta visión estigmatizadora, si no demonizada, del miedo y sus allegados. No estará de más hacer hincapié en algún recorrido con el que dar cuenta de una imposible «visión de conjunto» y, a tal efecto, nos referiremos muy concisamente tanto a los allegados como a una breve muestra de citas y referencias literarias y, si acaso, musicales.

Entre los allegados al miedo habría que aludir a la ansiedad y la angustia; que es tanto como incidir en dos contextos como son el de la psicología y la filosofía, respectivamente. El miedo y la ansiedad difieren, en términos psicológicos, porque el primero, a diferencia de la segunda, sí tiene objeto. El miedo y la angustia, por su parte, nos llevan de vuelta al tema de la libertad a que se ha aludido en la cita del frontispicio dado que, en la filosofía de Kierkegaard, por ejemplo, «la angustia es el vértigo de la libertad»[4]; por más que el binomio miedo y angustia sea, y siga siendo, un tema particularmente relevante que podría llevarnos, con Freud, a distinguir entre la *angustia real* –«algo muy racional y comprensible, pudiendo ser definida como una reacción a la percepción de un peligro exterior, esto es, de un daño esperado y previsto»[5]– y la *angustia neurótica* –que, por enigmática e inadecuada, está asociada a las diversas fobias[6]–; y con Heiddeger, a identificar el miedo con lo «que

múnmente conocido como miedo a la muerte, proviene de una sensación primaria de todos los seres humanos por la supervivencia […] *2. Pérdida de autonomía*. El miedo a ser inmovilizados, paralizados, restringidos, sometidos, atrapados, encarcelados o controlados por circunstancias que están fuera de nuestro control. El temor a la libertad de nuestros movimientos naturales es común a casi todos nosotros […] *3. La soledad*. Totalmente contrapuesto al anterior, este miedo se relaciona con el pánico al abandono, al rechazo o a sentirnos despreciados. La pérdida de conexión con el mundo genera sensaciones de angustia ante la posibilidad de convertirnos en una persona no querida a la que nadie respete ni valore […] *4. Miedo a la mutilación.* Se trata del temor de perder cualquier parte de nuestra estructura corporal, la idea de tener límites en la movilidad de nuestro cuerpo o de perder la integridad de cualquier órgano, parte del cuerpo, o la función natural […]. *5. Daños y perjuicios al ego.* El miedo a sentirnos humillados, pasar vergüenza o cualquier otra situación de profunda desaprobación que amenace la pérdida de la integridad del ser (también conocida como muerte del ego)».

[4] *Vid.* Kierkegaard, Søren: *El concepto de angustia,* trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007. También la doble apelación al *temor y temblor* tomada de la frase paulina (que aparece en *Filipenses,* 2:12 y *Efesios,* 6:5 en relación con la obediencia del creyente, y en *1 Corintios*, 2:3 para describir la propia actitud de Pablo en la predicación del Evangelio) podría contribuir a arreciar ese otro conflicto que se sustancia entre la fe y la conciencia. *Vid.,* a este respecto, Kierkegaard, Søren: *Temor y temblor,* estudio introductorio por Darío González, Madrid, Gredos, 2010.

[5] Freud, Sigmund: *Lecciones introductorias al psicoanálisis,* en *Obras Completas,* Tomo III, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Barcelona, RBA-Biblioteca Nueva, 2006, *Lección XXV, La angustia,* p. 2367. Esta *angustia real* que bien podríamos asimilar al miedo es considerada «una manifestación de los instintos de conservación del *yo*» (p. 2379).

[6] *Ibidem,* pp. 2370-71. Sin perjuicio de lo expuesto, no está de más indicar que el tema de la angustia fue profusamente tratado por Freud antes y después de las *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915-17 [1916-17], vols. XV y XVI); así, por ejemplo, con cita de los títulos de las obras según la *Standard Edition* traducida al castellano por José Luis Etcheverry para la bonaerense Amarrortu editores, S. A., tenemos, antes, *Sobre la justificación de*

se sitúa en el interior de la naturaleza humana […que] no es algo *eliminable* sino *latente,* dormitante pero constante» mientras que la angustia «es el estado de ánimo, el sentimiento, el escenario donde aparece, se da a ver como fenómeno, la *nada».*

Las citas en torno al miedo son, prácticamente, inacabables y de muy diverso alcance. La de Franklin Roosevelt –«a lo único que debemos temer es al miedo mismo»[7]– bien pudiera complementarse con esa otra perteneciente a un personaje que ha pasado a engrosar, últimamente, la lista de *apestados* (¿innombrables?) como es Woody Allen, quien no tuvo empacho en admitir, con su ironía habitual, que «el miedo es mi compañero más fiel, jamás me ha engañado para irse con otro»[8]. También el miedo y, más específicamente, la cobardía, ha generado réditos utilitaristas conducentes a cuestionar toda una trayectoria. Así, un ejemplo paradigmático de lo residenciado en las antípodas del género hagiográfico lo encontramos en la «biografía no autorizada» –desmitificadora o, si se prefiere, escandalosa, hostil o adversa– con que Gil Bera subtituló su documentada diatriba contra Pío Baroja[9].

Los tres títulos de las obras seleccionadas que evocan al miedo podrían ser los siguientes: *El miedo a la libertad* (1941), de Erich Fromm, una obra en la que se ve triangulada la secuencia miedo-angustia-libertad comienza refiriéndose en los dos primeros capítulos tanto a «la libertad como problema psicológico» como a «la ambigüedad de la libertad»[10]; *Miedo a volar* (1973), de Erica Jong, una novela de culto en

---

separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de "neurosis de angustia" (1895[1894], vol III); *A propósito de las críticas a la "neurosis de angustia"* (1895, vol. III); *Tres ensayos de teoría sexual* (1905, vol. VII) y *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909, vol X); y, después, *Inhibición, síntoma y angustia* (1926 [1925] vol XX) y *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: la angustia y la vida pulsional* (1933 [1932], vol. XXII). Deviene oportuno, asimismo, traer a colación uno de los famosos seminarios del autor que protagonizara el llamado «retorno a Freud». *Vid.* Lacan, Jacques: *Seminario 10 –La Angustia,* 1962-63–, texto establecido por Jacques-Alain Miller, editor asociado Juan Granica, trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2007.

[7] *The only thing we have to fear is fear itsel* fue la famosa pronunciada por el 32º Presidente estadounidense en su discurso de toma de posesión, en plena *Gran Depresión,* el sábado 4 de marzo de 1933. Fue en el segundo párrafo del discurso en el que se insertó la célebre cita de referencia: «Esta gran nación resistirá como lo ha hecho hasta ahora, resurgirá y prosperará. Por tanto, ante todo, permítanme asegurarles mi firme convicción de que a lo único que debemos temer es al temor mismo, a un terror indescriptible, sin causa ni justificación, que paralice los arrestos necesarios para convertir el retroceso en progreso». Matus, Mauricio, Rodríguez Paula y Rubio, Juan Antonio: *Discursos de la Historia Económica. De Roosevelt a Obama; declaración de intenciones,* Sevilla, *Asociación Española de Historia Económica*-Universidad Pablo de Olavide, enero-junio de 2019, pp. 10-11, recuperado de https://www.aehe.es/wp-content/uploads/2019/04/PHE-AEHE-48-2019-DISCURSOS-PRESIDENTES-USA-completo.pdf.

[8] *Vid.,* en orden a justificar la evocación de un personaje sin igual, Grueso, Natalio: *Woody Allen. El último genio*, Barcelona, Plaza y Janés, 2015.

[9] *Vid,* GIL BERA, EDUARDO: *Baroja o el miedo. Biografía no autorizada,* Barcelona, Eds. Península, 2001. Dos expresivas citas se incluyen justo antes del Preámbulo: una, atribuida a Josep Pla –«Algún día se tendrá que decir la verdad sobre Baroja»– y, otra, que reproduce unos versos del propio Baroja –*Es el miedo./ El que prende está pálido y desencajado, y el que ha sido preso también./ Es el miedo./ El mundo tiembla de miedo y las músicas tocan himnos de victoria./ Es el miedo*– (p. 9).

[10] *Vid.* Fromm, Erich: *El miedo a la libertad,* prefacio y trad. de Gino Germani, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 25 y 43 y ss.

la que convergen erotismo y feminismo, algo que, trasladado a nuestra época, tendría todas las trazas de quedar lastrado por ese canon biempensante con querencia militante, más que reflexiva, y en la que se puede leer, testimonialmente, puesto en boca de Isadora Wing, la protagonista, lo que sigue: «He aceptado el miedo como parte de la vida, específicamente el miedo al cambio… He seguido adelante a pesar de los latidos en el corazón que dicen: vuelve atrás…»[11]; y *Frente al miedo* (2015), una antología de textos de Antonio Escohotado cuya edición corrió a cargo de Guillermo Herranz y en la que se incluye, nada más empezar, el precitado extracto correspondiente a la famosa obra de Jünger. Es de interés, por su elocuencia, dejar constancia de los cuatro apartados en que se divide la obra del autor antologado: «pensar sin miedo», «miedo a uno mismo», «miedo a los demás» y, en cuarto y último lugar, «miedo al mundo», con lo que se describe ese poder de convocatoria-reacción y creatividad, siquiera sea «a la contra» (como la contracultura –*Counterculture*–, por ejemplo), que se aprecia en esta emoción que, lejos de paralizar, al menos en este caso, ha servido para motorizar todo un cuarteto de reacciones en forma de contribuciones que dotan de contenido a la antología de que se trata[12].

Una última alusión a la música podría llevarnos por muy variados derroteros en los que no nos vamos a detener[13] pudiendo conformarnos con las muestras mencionadas que ya han cumplido con la función de probar el carácter fatalista del miedo. Y es que, llegados a este punto, de lo que se trata es de introducir un cambio de rumbo, un progresivo cambio de rumbo, porque no todo es negativo, no todo es desfavorable cuando contemporizamos con el miedo. Precisamente las relaciones del miedo con el mundo del Derecho nos van a ofrecer la posibilidad de apreciar otra gama de matices que contrastarán, como veremos, con ese pronóstico de inobjetable negatividad que embadurna todo cuanto tenga que ver con el miedo. Así pues, demos entrada al miedo, aunque sea tímidamente, en el orbe del Derecho; y aun cuando se trate de una entrada señaladamente incompleta, sí asistiremos, eso es lo que se pretende, a un recreador elemento de contraste en comparación con la visión catastrofista afín al miedo.

---

[11] Jong, Erica.: *Miedo a volar,* trad. de Marta Pessarrodona, Barcelona, Noguer Ed., 1978.

[12] Escohotado, Antonio: *Frente al miedo,* edición de Guillermo Herranz, Barcelona, Página Indómita, 2015.

[13] Con todo, no me resisto a compartir un par de referencias que resuenan, que siguen resonando: por un lado, el espectáculo multimedia en 3D –teatro musical– así titulado, *Miedo,* del polémico Albert Pla, cuya gira dio comienzo en 2018 y en cuya presentación se hace constar que «el texto propone un viaje íntimo por todas las etapas del hombre desde la infancia hasta más allá de la vida terrena cargado de sensaciones, emociones y sentimientos nacidos del fantasma que habita en nuestra mente, alimentado por nuestros pensamientos: el miedo». *Vid.* Pla, Albert & Refree, Raül: *Miedo* (CD), Ridarenes (Girona), Enunplisplasmúsica, 2018; y, por otro, el tema «El miedo que tengo» incluido en el álbum *Tú no existes* (CD), Barcelona, Sinnamon Records, 2007, del grupo Astrud en el que las repeticiones –«El miedo que tengo» y «¿Cómo no tenerlo?»– contrastan, deliciosamente, con sendos temas anteriores como «No tengo miedo al futuro», en *Algo cambió* (CD), Barcelona, Sinnamon Records, 2006, y «No tengo miedo», en *Todos nos parece una mierda* (EP), Barcelona, Sinnamon Records, 2004 y en *Un Mystique Determinado* (CD), Barcelona, Austrohúngaro, 2003.

No obstante lo anterior, la actualidad obliga a que dicho ejercicio de recreación no pueda abstenerse de contextualizar con lo que la acción del miedo está dando de sí. Dos muestras bastarán para llevar a buen fin este propósito. Por un lado, corresponde dirigir la mirada cinco años atrás para fijarnos en la profética y no atendida intervención de Bill Gates acerca del ébola en la que concluía que «tenemos que actuar ya, porque el tiempo corre. En realidad, si hay algo positivo que puede derivarse de la epidemia de ébola es que pudo servir de alarma temprana, de despertador, para que nos alistemos. Si empezamos ahora, tal vez estaremos listos para la próxima epidemia»[14]. Y por otro, el mediático Byung-Chul Han acaba de reformular la tensión entre libertad y seguridad al contraponer las acciones del Estado policial digital al estilo chino frente a la forma que tiene Occidente de encarar la pandemia del Coronavirus (COVID-19), que ha redoblado el miedo hasta hablar de pánico: pánico porque se han vuelto a «erigir umbrales inmunológicos y a cerrar fronteras» y, de nuevo, pánico «que tiene que ver con la digitalización [en vista de que] la digitalización elimina la realidad»[15].

2. El miedo en nuestro Derecho

Puestos a señalar un par de notas introductorias acerca de la histórica relación del Derecho y el miedo habríamos de remontarnos hasta el Derecho Romano y las Siete Partidas. Así, cabe citar, por una parte, la *actio quod metus causa,* una acción pretoria introducida a finales del siglo II A. C. que, fundada en el miedo –*metus*– o violencia –*vis*–, podía ejercitar aquel que intervino en un negocio jurídico facultándole, en su caso, para solicitar la condena al cuádruplo del valor del daño causado[16]; y, por otra, *Las Siete Partidas,* en las que se estableció la invalidez de los litigios y/o de las declaraciones realizadas bajo miedo al prever que …*Otrosi decimos que "metus" en latin tanto quiere decir en romance como miedo de muerte, ó de tormento del cuerpo, ó de perder libertad, ó las cartas por que la podrie amparar, ó recebir deshonra por que fincarie enfamado: et de tal miedo como este ó de otro semejante fablan las leyes deste nuestro libro quando dicen que pleyto ó postura que home faga por miedo, que*

[14] Gates, Bill: «¿La próxima epidemia? No estamos listos» *(The next outbreak? We're not ready)*, trad. de Francisco Gnecco y revisión de Ciro Gómez, *TED Conference*, Vancouver, marzo 2015, recuperado de https://www.ted.com/talks/bill_gates_the_next_outbreak_we_re_not_ready/transcript?language=es.

[15] Han, Byung-Chul: «La emergencia viral y el mundo de mañana», trad. de Alberto Ciria, Diario *El País,* 22-03-2020, recuperado de https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html.

[16] *Vid.* un estudio detallado de la acción referenciada en Calore, Emanuela: *"Actio quod metus causa". Tutela della vittima e azione in rem scripta,* Milano, Giuffré, 2011.

non debe valer…[17]. No obstante lo anterior, lo que se pretende ahora es reorientar la exposición para hacer ver que adentrarnos en el mundo del Derecho equivale a rehuir el catastrofismo. Es preciso aclarar, así las cosas, que aludiremos a nuestro Derecho y, más concretamente, a las líneas generales de la regulación en materia civil y penal y poco más.

En Derecho Civil sustantivo (léase el Código Civil –Cc–) el miedo aparece por partida doble en materia de contratación. Refirámonos, pues, a la *intimidación –Hay intimidación cuando se inspira a uno de los contratantes el temor racional y fundado de sufrir un mal inminente y grave en su persona o bienes, o en la persona o bienes de su cónyuge, descendientes o ascendientes–* (art. 1.267 párrafo 2º, Cc– así como al *temor reverencial –El temor de desagradar a las personas a quienes se debe sumisión y respeto no anulará el contrato–,* art. 1.267, párrafo 4º, Cc).

Como es de ver únicamente la variante de la *intimidación,* y no la del *temor reverencial,* constituye un supuesto de anulabilidad contractual. Así pues, el mero *temor reverencial (metus reventialis)* no es susceptible de anulabilidad si no alcanza la cualidad de miedo intimidatorio. La intimidación se refiere, pues, al cariz amenazante del miedo (por su entidad e incidencia –según edad y condición– y otra serie de requisitos sentados por la jurisprudencia) de manera que la gradación del miedo depara consecuencias particularmente diferentes hasta el punto de considerar que en un caso, y no en el otro, queda comprometida la prestación del consentimiento en tanto en cuanto elemento esencial del contrato (art. 1.261 Cc). Así pues, también para el Derecho hay miedos y miedos. Nótese que por vez primera aparece el miedo en plural. La pluralidad del miedo, los miedos, contribuyen, como tendremos ocasión de comprobar, a ir despejando el terreno.

En Derecho Penal sustantivo (léase, el Código Penal –CP–), *el que obre impulsado por miedo insuperable* quedará exento de responsabilidad penal (art. 20.6º CP). El *miedo insuperable*, por más que pueda considerarse una modalidad –o especialidad– del *estado de necesidad* (art. 20.5º CP) constituye una circunstancia eximente a la que se reconoce autonomía. El carácter insuperable del miedo hace alusión a una esencial naturaleza subjetiva que se refiere al miedo normalmente padecido por el hombre medio o la generalidad de las personas ante una situación o causa hábil para producirlo.

Con el par de pinceladas que anteceden hemos podido comprobar que el miedo tiene diferentes caras. La univocidad del miedo queda, pues, en entredicho. Y es

[17] *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio,* cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia, Madrid, Imprenta Real, 1807, Setena Partida –*Deste libro, que fabla de todas las acusaciones et malfetrias que los homes facen por que merescen haber pena–,* Título XXXIII –*Del significamiento de las palabras et de las cosas dubdosas et de las reglas derechas–,* Ley VIII –*De la interpretación de otras palabras dubdosas–,* Tomo III, p. 721, recuperado de http://fama2.us.es/fde/lasSietePartidasEd1807T3.pdf.

que el miedo puede permitir, según lo expuesto, tanto anular un contrato como evitar ser penalmente responsable. La equivocidad del miedo es, precisamente, la que abre paso a una visión que cuestiona el encasillamiento del miedo ante un panorama de objetable negatividad.

Como muestras adicionales de la equivocidad del miedo podemos recurrir a tres supuestos más. Uno, tiene que ver con el Derecho adjetivo; y los otros dos guardan relación con el Derecho Administrativo y el Derecho del Trabajo, respectivamente, con miras a ampliar, mínimamente, el alcance de esta rápida visión panorámica.

En el Derecho adjetivo supletorio (léase la Ley de Enjuiciamiento Civil –LEC– a tenor de lo preceptuado en su art. 4), el miedo y, más concretamente, la *temeridad,* se mantiene como criterio de adopción de aplicación subsidiaria, más allá del principio objetivo del vencimiento, en materia de imposición de costas (art. 394.2 LEC y concordantes). La *temeridad* de la que hace gala el litigante *temerario,* valga la redundancia, puede no resultar, por tanto, inocua. Dicha *temeridad*, o sea, el desprecio del miedo por parte de quien actúa de manera «excesivamente imprudente arrostrando peligros» (a tenor de lo recogido en la primera de las acepciones de la voz *temerario* en el DRAE) cumple una función penalizadora. El miedo, por consiguiente, tiene que ser modulado dado que ningunear al miedo, pasarlo por alto, no sale –o puede no salir– gratis.

El miedo no resiste, por cuanto antecede, el singular y nos lleva hasta el miedo plural. Nos dirige, por ejemplo, a otros miedos –llamémosles jurídicos– como «el miedo o *terribilita* en la gerencia» o el miedo al trabajo o al despido[18].

La *terribilità* expresada, que no oculta, por cierto, evidentes resonancias artísticas[19], propicia esculpir un miedo próximo al castigo que se desenvuelve, conectado con la desobediencia, en un entorno conocido como el denominado NPG *(New Public Management).* Otro ejemplo más de las inacabables, si no inesperadas, ramificaciones del conjunto de miedos manifiestos y, sobre todo, latentes.

Entre los miedos que también tienen proyección en el Derecho se encuentra el miedo –patológico– al trabajo (ergofobia) que, ciertamente, está íntimamente relacionado con el miedo al despido[20].

---

[18] Lorenzo de Membiela, Juan B.: «El miedo o "terribilita" en la gerencia», en *Revista Aragonesa de Administración Pública,* 2010, núm. 37, pp. 225-238.

[19] *Terribilità* es una expresión italiana asociada al *Cinquecento* y, en particular, al estilo grandioso y de poderosa fuerza espiritual, temperamental y exaltado, que adoptara la obra del afamado Michelangelo Buonarroti en esculturas tales como *David* (1501-04) o *Moisés* (1513-15). Más modernamente dicho término ha sido puesto en relación, desde el prisma del psicoanálisis, con el par locura-creatividad. *Vid.* Gedo, John E.: *Portrais of the artist. Psychoanalysis of Creativity and Its Vicissitudes,* introd. by Peter Gay, Chapter 9 («Terribilità: The Paranoid Monster as Creative Genius»), Hillsdale (New Jersey), The Analityc Press, 1989.

[20] La *ergofobia* o miedo al trabajo y, por extensión, el miedo al despido, se asocia, a su vez, con el síndrome de *burnout* que está tan en boga en los últimos tiempos. *Vid.* Camacho Quintero, Carlos L.: «Una mirada desde el Sín-

Con los dos miedos anteriores, que no son sino manifestaciones de la incertidumbre, la precariedad y la vulnerabilidad inherente a la condición humana, cerramos el círculo de miedos que han preparado el terreno para acometer un verdadero cambio de rumbo que se plasmará en el apartado siguiente.

Hasta ahora, digámoslo a modo de parcial recapitulación, la *intimidación*, el *temor reverencial*, el *miedo insuperable* y la *temeridad* (sin descontar las referencias finales al miedo –o *terribilita*– en la gerencia y la ergofobia) han mostrado una amplia y diversa gradación del miedo cuyas particulares consecuencias hemos dado en adscribir a la equivocidad del miedo. Pues bien, esta equivocidad en que se instala tamaña pluralidad es la que va a hacer posible romper una lanza, o más de una, a favor del miedo.

3. Con miedo y esperanza

Aludir a una concepción del miedo que preste acogida a sus efectos benéficos (o, si se prefiere, salutíferos) nos lleva hasta Thomas Hobbes. Ya en su autobiografía hizo ver, sin incurrir en jeremiadas, que el miedo había sido para él como un hermano gemelo[21]. El sentimiento del miedo, sostenía, llamaba a la asociación en detrimento de la dominación puesto que, efectivamente, «nadie debe dudar de que los hombres por su naturaleza, si no existiese el miedo, se verían inclinados más al dominio que a la sociedad. Por lo tanto hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino al miedo mutuo»[22].

La toma de posición precedente aún nos permite dirigir la mirada todavía más atrás aunque sea a costa de retorcer el argumento. Recordemos, así, que *Nec spe, nec metu* fue el lema que hicieron suyo, imbuidos de estoicismo, los valerosos gladiadores romanos que más tarde fue atribuido a Isabella d'Este, Marquesa de Mantua, la *primadonna del Renacimiento*, si bien su origen está más relacionado, al parecer, con la obra de Cicerón[23]. Esta negación del miedo y, por extensión, de la esperanza, acorta tanto el recorrido que, siquiera sea desde el prisma del más elemental principio de

drome de Burnout hacia la Gerencia Integral en el Siglo XXI», en *Revista Scientific* (Instituto Internacional de Investigación y Desarrollo Tecnológico Educativo INDTEC, C. A.), vol. 4, núm. 13, agosto-octubre de 2019, pp. 40-59, recuperado de http://www.indteca.com/ojs/index.php/Revista_Scientific/article/view/345/483.

[21] *Vid.* Hobbes, Thomas: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos,* trad. de Miguel Ángel Rodilla González, Madrid, Tecnos, 1992.

[22] Hobbes, Thomas: *El Ciudadano,* edición (introducción, traducción y notas) de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, CSIC-Editorial Debate, 1993, I, 2, p. 17.

[23] *Vid.* Gómez de Liaño, Javier: «Sin esperanza ni miedo», en *El Español,* 11-02-2019, recuperado de https://www.elespanol.com/opinion/tribunas/20190211/sin-esperanza-miedo/375332466_12.html. Según el autor y, más

autodefensa (léase al modo darwinista, si se prefiere, como instinto de conservación y perpetuación), se impone invertir el lema y abonarse al miedo esperanzado o, dicho de otra manera, a la esperanza; aunque sea con ribetes de viviente pusilanimidad.

Si el precio del horizonte vital pasa por sentir y contemporizar con el miedo, así será; será con miedo y será, también será, seguirá siendo, con esperanza. El comúnmente denominado pesimismo hobbessiano, en contraste con el optimismo rousseauniano y, si acaso, kantiano, hace posible continuar por más que el anterior haz de divergencia –optimista-pesimista– no consiga desasirse del prejuicio de los lugares comunes a los que tanta punta sacó el genio de Flaubert[24].

Corresponde, pues, plantearse, apelando a las vías de hecho, continuar (la expresión *to be continued* deja bien a las claras que se trata de continuar para ser, para seguir siendo). Y es que seguir es resistir, o sea, no cejar en el empeño. La prudencia y la templanza son, en este sentido, las virtudes –cardinales– que acompañan al miedo: un doble ejercicio de prudencia y templanza que se propone, sin descuidar la fortaleza que resulta de la dosificación, que las emociones no puedan negarse; tampoco aquellas enraizadas en el sentimiento del miedo. Se trata, pues, de convivir con ese alud de miedos para ser y, aunque suene a pleonasmo, para seguir siendo. Es difícil no caer en la tentación de poner como ejemplo el de los toreros (sin ánimo de molestar y, al tiempo, sin complejos para no abstenernos de decir) en quienes los miedos se logran modular con las suficientes dosis de prudencia, fortaleza y templanza (no se hace mención a la virtud cardinal que el lector echará en falta porque la justicia, llamémosla ahora torera, «se le supone», de la misma manera que vimos cumplimentado, don dos eses mayúsculas, el apartado «valor» de la Cartilla del Servicio Militar). Sobre todo con templanza, subrayémoslo, porque la receta de «parar, templar y mandar» es la indicada para enfrentar, dominar y transformar los miedos que han de culminar en la suerte-muerte final.

Los miedos y el ser, para seguir siendo, están condenados, por tanto, a convivir. Porque convivir con ese miedo que se dispara en tantos y tan diferentes miedos des-

---

en concreto, según le contaron unos jueces londinenses, el lema *Nec spe nec metu* «es la fórmula de juramento preferida por la judicatura inglesa».

[24] Dejemos constancia de que en el peculiar diccionario al que nos referimos la voz «miedo» *(peur)* va seguida de la frase «pone alas en los pies» *(donne des ailes). Vid.* Flaubert, Gustave: *Diccionario de lugares comunes,* Aviso al lector de Alberto Ciria, Espacio disponible, editado por elaleph.com, 1999, recuperado de http://190.186.233.212/filebiblioteca/Literatura%20General/Gustavo%20Flaubert%20-, y, asimismo, *Dictionnaire des idées reçues,* (Euvre posthume publication en 1913), Edition du groupe «Ebooks libres et gratuits», 4 de julio de 2003, recuperado de https://www.ebooksgratuits.com/pdf/flaubert_dictionnaire_des_idees_recues.pdf. La anterior referencia puede verse complementada con esta otra, según la cual, el miedo es la «sensación de verse privado de futuro inmediato» a la que acompañan unos versos atribuidos al Conde de Montrose: *Quien tiene demasiado miedo a su destino/ o sus bazas son muy bajas,/ no se atreve a ponerlo a prueba/ y preferiría pasar antes que enseñar las cartas.* Bierce, Ambrose: *El diccionario del diablo,* edición de Ernest Jerome Hopkins, trad. y notas de Vicente Campos, Barcelona, Debolsillo (Random House Mondadori), 2007, pp. 326-327.

emboca en una tarea, la de ser, que es, posiblemente, la tarea vital por antonomasia. Tarea difícil que requiere coraje y en cuyo itinerario podríamos trazar dos polos que más bien conforman, incesantemente y en constate renovación, un *continuum*: el de «la dificultad de ser» *(La Difficulté d'etre)* y el de «el coraje de ser» *(The Courage to Be)*.

En el epílogo de *La dificultad de ser* (1998) Jean Cocteau mantenía un diálogo consigo mismo –en el que repetidamente se llamaba «intrépido y estúpido»– y en el que la dificultad –o el miedo– de ser aún dejaba un hálito esperanza:

«Hete aquí curado, intrépido. Intrépido y estúpido, zarandeado en este desorden que aborreces, siempre huyendo de algo, en camino hacia algo, con el trineo rodeado de nieves de lobos»[25].

Curado y solo, seguía diciendo, terminaba con una corajuda exclamación:

«¡Pues apáñatelas, intrépido! Intrépido y estúpido, adelante. Atrévete a ir hasta el final»[26].

También en el último pasaje de *El coraje de ser* (1952) de Paul Tillich se apreciaba un mismo aire de familia al de los escritos póstumos de Cocteau. Aunque no hubiera ya ningún poder especial capaz de vencer la culpa, el coraje del ser seguía haciendo acto de presencia:

«El coraje de tomar la angustia del absurdo sobre sí mismo es la línea fronteriza a donde puede llegar el coraje. Más allá está la nada. Dentro de ella pueden ser restablecidas todas la formas de coraje en el poder del Dios por encima del Dios del deísmo. *El coraje de ser está arraigado en el Dios que aparece cuando Dios h a desaparecido en la angustia de la duda»*[27].

Dificultad y coraje al abrigo del miedo[28] y la esperanza, todo ello precipitado por unas cuantas alusiones provenientes del mundo del Derecho, esbozan el intrincado paraje en el que nos hemos visto rodeados con la aspiración de seguir siendo.

---

[25] Cocteau, Jean: *La dificultad de ser,* trad. de María Teresa Gallego Urrutia, Madrid, Siruela, 2006, Epílogo, p. 153.

[26] *Ibidem,* p. 153.

[27] Tillich, Paul: *El coraje de ser,* prólogo de Diego Sánchez Meca y trad. de José Luis Lana, Madrid, Avarigani, 2018, *VI.2.3. El Dios por encima de Dios, y el coraje de ser,* p. 204.

[28] El par miedo-coraje es, precisamente, al que aludió Mario Benedetti en un poema inédito, muy pertinente en este momento conclusivo, que dice así: *El miedo y el coraje/ son gajes del oficio/pero si se descuidan/los derrota el olvido./ el miedo se detiene/ a un palmo del abismo/ y el coraje no sabe/ qué hacer con el peligro./ el miedo no se atreve (a atravesar el río/ y el coraje rechaza/ el mar del infinito./ no obstante hay ocasiones/ que se abren de improviso/ y allí miedo y coraje/ son franjas de lo mismo.* Benedetti, Mario: «Miedo y coraje», en Valero Juan, Ana: «La biblioteca madrileña de Benedetti», en *Boletín del Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti,* núm. 1, enero-junio 2013, Alicante, Universitat d'Alacant, pp. 28-29, recuperado de https://web.ua.es/es/centrobenedetti/documentos/boletin-cemab/boletin-cemab-n1.pdf.

Referencias bibliográficas

ALBRECHT, KARL: «The (Only) 5 Fears We All Share», en *Psycology Today,* 22-03-2012, recuperado de https://www.psychologytoday.com/intl/blog/brainsnacks/201203/ the-only-5-fears-we-all-share.

ASTRUD: «El miedo que tengo», en *Tú no existes* (CD), Barcelona, Sinnamon Records, 2007.

.— «No tengo miedo al futuro», en *Algo cambió* (CD), Barcelona, Sinnamon Records, 2006.

.— «No tengo miedo», en *Todos nos parece una mierda* (EP), Barcelona, Sinnamon Records, 2004, y en *Un Mystique Determinado* (CD), Barcelona, Austrohúngaro, 2003.

BENEDETTI, MARIO: «Miedo y coraje», en Valero Juan, Ana: «La biblioteca madrileña de Benedetti», en *Boletín del Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti,* núm. 1, enero-junio 2013, Alicante, Universitat d'Alacant, pp. 28-29, recuperado de https://web.ua.es/es/centrobenedetti/documentos/boletin-cemab/boletin-cemab-n1.pdf.

BIERCE, AMBROSE: *El diccionario del diablo,* edición de Ernest Jerome Hopkins, trad. y notas de Vicente Campos, Barcelona, DEBOLS!LLO (Random House Mondadori), 2007.

CALORE, EMANUELA: *"Actio quod metus causa". Tutela della vittima e azione in rem scripta,* Milano, Giuffré, 2011.

CAMACHO QUINTERO, CARLOS L.: «Una mirada desde el Síndrome de Burnout hacia la Gerencia Integral en el Siglo XXI», en *Revista Scientific* (Instituto Internacional de Investigación y Desarrollo Tecnológico Educativo INDTEC, C. A.), vol. 4, núm. 13, agosto-octubre de 2019, pp. 40-59, recuperado de http://www.indteca.com/ojs/index.php/Revista_Scientific/article/view/345/483.

COCTEAU, JEAN: *La dificultad de ser,* trad. de María Teresa Gallego Urrutia, Madrid, Siruela, 2006.

EKMAN, PAUL: *El rostro de las emociones: signos que revelan significado más allá de las palabras,* trad. de Jordi Serra Aranda, Barcelona, Club Círculo de Lectores, 2013.

ESCOHOTADO, ANTONIO: *Frente al miedo,* edición de Guillermo Herranz, Barcelona, Página Indómita, 2015.

FERRER GARCÍA, ALBERTO: «Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de Martin Heidegger», en *Factótum,* 10, 2013, pp. 61 y 67, recuperado de http://www.revistafactotum.com/revista /f_10/ articulos /Factotum_10_5_ Alberto_ Ferrer.pdf.

FLAUBERT, GUSTAVE: *Diccionario de lugares comunes,* Aviso al lector de Alberto Ciria, Espacio disponible, editado por elaleph.com, 1999, recuperado de http://190.186.233.212/filebiblioteca/Literatura%20General/Gustavo%20 Flaubert%20-, y, asimismo, *Dictionnaire des idées reçues,* (Euvre posthume publication en 1913), Edition du groupe «Ebooks libres et gratuits», 4 de julio de 2003, recuperado de https://www.ebooksgratuits.com/pdf/flaubert_dictionnaire_des_idees_recues.pdf.

FREUD, SIGMUND: *Lecciones introductorias al psicoanálisis,* en *Obras Completas,* Tomo III, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Barcelona, RBA [Biblioteca Nueva], 2006, *Lección XXV, La angustia,* pp. 2367-2379.

FROMM, ERICH: *El miedo a la libertad,* prefacio y trad. de Gino Germani, Barcelona, Paidós, 2004.

GATES, BILL: «¿La próxima epidemia? No estamos listos» *(The next outbreak? We're not ready)*, trad. de Francisco Gnecco y revisión de Ciro Gómez, *TED Conference*, Vancouver, marzo de 2015, recuperado de https://www.ted.com/talks/bill_gates_the_next_outbreak_we_re_not_ready/transcript?language=es.

GEDO, JOHN E.: *Portrais of the artist. Psychoanalysis of Creativity and Its Vicissitudes,* introd. by Peter Gay, Chapter 9 («Terribilità: The Paranoid Monster as Creative Genius»), Hillsdale (New Jersey), The Analityc Press, 1989.

GIL BERA, EDUARDO: *Baroja o el miedo. Biografía no autorizada,* Barcelona, Eds. Península, 2001.

GÓMEZ DE LIAÑO, JAVIER: «Sin esperanza ni miedo», en *El Español,* 11-02-2019, recuperado de https://www.elespanol.com/opinion/tribunas/20190211/sin-esperanza-miedo/375332466_12.html.

GRUESO, NATALIO: *Woody Allen. El último genio*, Barcelona, Plaza y Janés, 2015.

HAN, BYUNG-CHUL: «La emergencia viral y el mundo de mañana», trad. de Alberto Ciria, Diario *El País,* 22-03-2020, recuperado de https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde berlin.html.

HOBBES, THOMAS.: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos,* trad. de Miguel Ángel Rodilla González, Madrid, Tecnos, 1992.

.— *El Ciudadano,* edición (introducción, traducción y notas) de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, CSIC-Editorial Debate, 1993.

JONG, ERICA.: *Miedo a volar,* trad. de Marta Pessarrodona, Barcelona, Noguer Ed., 1978.

JÜNGER, ERNST: *La emboscadura,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1988.

KIERKEGAARD, SØREN.: *El concepto de angustia,* trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007.

.— *Temor y temblor,* estudio introductorio por Darío González, Madrid, Gredos, 2010.

LACAN, JACQUES: *Seminario 10 –La Angustia,* 1962-63–, texto establecido por Jacques-Alain Miller, editor asociado Juan Granica, trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2007.

LAS SIETE PARTIDAS DEL REY DON ALFONSO EL SABIO, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia, Madrid, Imprenta Real, 1807, Tomo III, recuperado de http://fama2.us.es/fde/lasSietePartidasEd1807T3.pdf.

LORENZO DE MEMBIELA, JUAN B.: «El miedo o "terribilita" en la gerencia», en *Revista Aragonesa de Administración Pública,* 2010, núm. 37, pp. 225-238.

MATUS, MAURICIO, RODRÍGUEZ PAULA Y RUBIO, JUAN ANTONIO: *Discursos de la Historia Económica. De Roosevelt a Obama; declaración de intenciones,* Sevilla, *Asociación Española de Historia Económica*-Universidad Pablo de Olavide, enero-junio de 2019, pp. 10-11, recuperado de https://www.aehe.es/wp-content/uploads/2019/04/PHE-AEHE-48-2019-DISCURSOS-PRESIDENTES-USA-completo.pdf.

PLA, ALBERT & REFREE RAÜL: *Miedo* (CD), Ridarenes (Girona), Enunplisplasmúsica, 2018.

TILLICH, PAUL: *El coraje de ser,* prólogo de Diego Sánchez Meca y trad. de José Luis Lana, Madrid, Avarigani, 2018.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.016
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 307-322

We have Defeated Oblivion: On Digital Immortality

Hemos derrotado al olvido: sobre la inmortalidad digital

Lorena Rojas Parma

Universidad Católica Andrés Bello
lorojas@ucab.edu.ve

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.017
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 323-348

Recibido: 08/03/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

La preocupación humana por la inmortalidad tiene una larga historia. En nuestros tiempos, con las promesas de la biotecnología y el transhumanismo, se nos anuncia una posibilidad de cumplir con ese sueño del corazón humano. Con todo, hoy, sin los complejos procesos que se implican en esas promesas, contamos con una tecnología que nos permite dar cuenta de nuestra vida en un sentido inmortal. Por toda la "eternidad digital" habrá pruebas de que vivimos: fotos, videos, búsquedas, conversaciones y un largo etcétera, nos resguardarán por siempre del abismo del olvido. Los registros dejados en nuestras cuentas virtuales van a permanecer en la red, y una inmortalidad digital protegerá nuestro paso por la tierra. El artículo se propone explorar esta experiencia y sus posibles consecuencias.

Palabras clave: *inmortalidad, budismo, virtualidad, olvido, recuerdo.*

Abstract

The human concern for immortality has a long history. In our times, however, with the promises of biotechnology and transhumanism, a possibility is announced to us of fulfilling that dream of the human heart. Yet today, without the processes involved in those promises, we have a technology that allows us to think our lives in an immortal sense. For all "digital eternity" there will be proof that we lived: photos, videos, searches, conversations and a long etcetera, they will protect us from the abyss of oblivion. The records will remain on the network, and a "digital immortality" will protect our passage through the earth. The article aims to explore this experience and its possible consequences.

Keywords: *Key Word: Immortality, Buddhism, Virtuality, Oblivion, Memory.*

Hice que los mortales dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo

Prometeo, en Prometeo encadenado

Algo que va lejos, que circula solo, sin cuerpo, que tiene como cobijo el escondite del corazón: eso es el pensamiento; los que lo dominan quedan liberados de las ataduras de la muerte

Buda, Dhammapada

α. El rugido de león

Tú piensas
que el Surgimiento Condicionado es la Vaciedad.
No existe un ser no-dependiente:
este es tu sin igual Rugido de León.[1]

Así escribe Nāgārjuna a su maestro Buda en uno de los versos que concentra el corazón de los postulados del budismo *mahāyāna*: la vaciedad, la causa necesaria de las cosas y su consecuente dependencia. De lo que se concluye que todo es ilusorio, pasajero o efímero, porque, en realidad, todo es *sūnyatā*, vaciedad. Según el argumento, si todo está sujeto a aparecer y desaparecer, a existir de manera temporal –nada en el mundo es *causa sui*–, todo tiene una existencia dependiente. El surgimiento condicionado, es decir, el venir a la existencia, siempre *depende* de una causa, está "condicionado" por esta y, como es bien sabido, todo lo que tiene causa también tiene fin. Venir a la existencia y eventualmente perecer significa, es evidente, cambio, acontecer, fluir, dejar de ser lo que se ha sido.[2] Para el pensamiento budista y de India, en general, esos son síntomas de irrealidad, de vacío, pues las cosas nunca *son* en su inestabilidad, nunca se serenan en su devenir y, por lo tanto, no son reales. En efecto, "la mentalidad hindú –escribe Zimmer– asocia

[1] Nāgārjuna, *Lokātītastava*, Estrofa 22, en Tola, F., y Dragonetti, C., (compiladores y traductores): *Filosofía budista*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2012, p. 169. Las referencias a los himnos de Nāgārjuna pertenecen a esta edición.

[2] *Cfr*. Arnau, J., *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 109 y ss.

ideas tales como 'transitorio', 'cambiante', 'fugaz', 'cíclico' con 'irrealidad'; y viceversa, 'imperecedero', 'inmutable', 'firme' y 'eterno' con lo 'real'".[3] La pregunta necesaria es, entonces, qué es lo real, pues nada en el mundo es imperecedero, firme o eterno. Incluidas nuestras experiencias. La conocida respuesta budista –y que enfatiza Nāgārjuna– es que todo es ilusorio, pues esa fragilidad e impermanencia de las cosas solo da cuenta de su vaciedad. Por lo tanto, la vida y todo nuestro mundo son "similares a la espuma, a una burbuja, a una ilusión mágica, a las nubes, a un espejismo, a la *kadalī*".[4]

Ese es el *rugido de león*, el temible grito de la vaciedad de la existencia, de la naturaleza vacía de lo que somos y lo que nos rodea, de su insustancialidad y su falta de consistencia. De la vaciedad de todas nuestras experiencias. Amargas o felices, íntimas o compartidas, conmovedoras o superficiales todas son, en última instancia, igualmente pasajeras, inestables, susceptibles de descomposición,[5] vaciedad. La evidencia profunda de un amor o de una ley física, así como nuestra conciencia, sensibilidad, percepciones o emociones, no escapan de la verdad del vacío.[6] De la naturaleza de lo que ahora es y luego no existe, de lo que nunca se mantiene igual a sí mismo. Si todo, entonces, se revela vaciedad, tendremos que sostener, también, que todas las experiencias son igual de reales, auténticas o valiosas. Pues no podríamos asumir experiencias "más verdaderas" que otras o que algunas sean reales y otras no, pues desde la realidad de lo insustancial, todas "son" experiencias. En efecto, desde la vaciedad todo se revela horizontal, se desvanecen las jerarquías en lo que existe o en lo que se asume "verdadero".[7] La única crítica consiste en mostrar, a partir del análisis del mundo, que *todo*, finalmente, es condicionado e ilusorio.[8]

---

[3] Zimmer, H., *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela, 2008, p. 33.

[4] *Achintyastava*, *op. cit*., verso 18, p. 195.

[5] Alusión a la tesis del canon budista según la cual nada cuenta con ser propio o sustancialidad. Así, por ejemplo, una cuerda no *es* una cuerda -aunque inicialmente la percibamos-, pues solo nombra un conglomerado de elementos en los que se puede *descomponer* y que, a su vez, *también* se descomponen. Por lo tanto, ni la cuerda ni los elementos que la constituyen tienen existencia propia. En general, el mundo y todo lo que percibimos no es más que un agregado que, al ser analizado, se desvanece y se devela vacío. *Cfr*. Bareau, A., *Buda, vida y pensamiento*, Madrid, Edaf, 1981, pp. 174 y ss. *Cfr*. *Comentario del tratado denominado 'El pelo en la mano'*, de Āryaveda, en Tola, F., y Dragonetti, C., *op. cit*., pp. 75 y ss. Sobre este método analítico-abolitivo, *cfr*. pp. 36 y ss.

[6] *Cfr*. estrofas 2-3, *Lokāītastava*, *op. cit*., p. 160. *Cfr*. Garfield, J.L., *The Fundamental Wisdom of The Middle Way*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 88. "La vacuidad y el surgir-inter-dependiente no son realidades absolutas, son designaciones lingüísticas convencionales o conceptos funcionales, tan vacíos de existencia substancial como todas las demás cosas", Vélez de Cea, A., "Nāgārjuna y la filosofía del Buddha", en *Contrastes*, *Revista internacional de filosofía*, Universidad de Málaga, Vol. 3, 1998, p. 267.

[7] *Cfr*. estrofa 4, *Niraupamyastava*, *op. cit*., p. 174. Sobre los testimonios de Buda con relación al condicionamiento, a la "producción condicionada", *cfr*. Bareau, A., *op. cit*., pp. 174-179; Gómez Fernández, A., "Nagarjuna y la dialéctica del origen condicionado", en *Pensamiento*, Universidad de Comillas, Vol. 64, 2008, pp. 872 y ss.

[8] "La Vaciedad no es diferente de las cosas, y ninguna cosa existe sin ella, por eso Tú has enseñado que las cosas nacidas en dependencia son vacías", estrofa 43, *Achintyastava*, *op. cit*., p. 205.

Estos argumentos diluyentes de la existencia, que rugen vacío, nos llegan desde el fluir del Ganges, "que corre sin cesar, bello y libre".[9] Con todo, no nos resultan totalmente extraños: nos traen al espíritu ecos de Parménides, de aquel color vivo del que nos habla en su poema, que en su existir inconcebible de "no ser" siempre cambiante, se va haciendo cada vez más tenue. El cambio, el nacimiento y la muerte, dice el filósofo, no son más que simples nombres.[10] Por lo tanto, el palidecer del color, el desdibujarse de sí, nunca puede ser la verdad, pues ella solo lleva consigo la inmovilidad eterna de un "corazón que no tiembla".[11] La intuición profunda del eleático que se opone a la existencia del devenir de la experiencia es –nada menos que– la existencia única de lo *que es*; la del Buda, por su parte, el vacío, *sūnyatā.*[12]

Ahora, sin embargo, en lugar de analizar el mundo para corroborar su inexistencia me interesa explorar, desde el argumento de Nāgārjuna, las experiencias virtuales, pues, como cualquiera de nuestras experiencias, se nos revelan igualmente "auténticas". No pueden ser asumidas como sustituciones de las experiencias "reales", como medicinas temporales para la ausencia, o como algún tipo de prótesis de la presencia, porque finalmente comparten la misma "naturaleza" de la "realidad": dependiente, condicionada, *sūnyatā*. Lo que nos impide, en rigor, hacer distinciones definitivas entre lo que llamamos real y virtual. La tecnología digital nos ha permitido experimentar maneras inéditas de estar presente, de estar *ahí*, de acompañar al otro, aunque estemos geográficamente distantes, y ha traído consigo la extraordinaria posibilidad de que nuestras interacciones y registros digitales *permanezcan* en la red de manera intemporal. Podemos registrar nuestra vida, guardar episodios de nuestro día a día, en un "espacio" que los resguarda en una suerte de eternidad que permite lo digital. Por lo tanto, lo dependiente, lo condicionado, lo que inevitablemente

---

[9] Palabras de Visvamtra a Rama sobre el Ganges, en Wilkins, H., *Mitología hindú*, Barcelona, Edicomunicación, 1998, p. 338.

[10] *Cfr*. versos 35-40, en *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza, 1998, p, 164. Traducción de Alberto Bernabé. Con relación al verso 40, *dia ta chroa phanon ameibein*, "variar de color resplandeciente", *cfr*. el hermoso comentario de Gadamer en *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 130-131.

[11] Verso 25, *op. cit*., p. 161. *Atremes etor*.

[12] En el caso de Nāgārjuna y su "vía del medio", de la escuela *Mādhyamaka*, hablamos más que de no-ser, como los eleáticos, de lo que solo *aparece*, es dependiente y no tiene ser propio. De lo que es solo vaciedad y, tal vez, un falso ser. *Cfr*. Estrofa 21, *Niraupamyastava*, *op. cit*., p. 182. *Cfr*. Kalupahana, D., *The Philosophy of The Middle Way*, Albany, State University of New York Press, 1986, pp. 1-99; Parain, B., (compilador): *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 111 y ss.; Robinson, R., Johnson, W., *The Buddhist Religion*, Belmont CA, Wadsworth Publishing Co, 1997, pp. 82-90; Harvey, P., *El budismo*, Cambridge University Press, traducción española, 1998, pp. 122-130; Walser, J., *Nāgārjuna in context: Mahāyāna Buddhism and The Early Indian Culture*, New York, Columbia University Press, 2005, pp. 224 y ss.

está destinado a desaparecer, ahora puede *permanecer*. Y si la vida biológica y la vida digital son un agregado de elementos susceptible de descomposición que conduce al vacío, significa, entonces, que no podemos demarcar fronteras con lo virtual, y que *nosotros*, además, podremos *permanecer*. Estamos hablando, en consecuencia, de una nueva versión de la inmortalidad a través de la tecnología digital. De sus redes, es sabido, nada desaparece; y permaneceremos allí sin tiempos definidos.[13]

Pero el *rugido de león* no deja de advertirnos de la naturaleza fugaz, condicionada y vacía de todo lo que "existe". Pues inescapablemente todo es *sūnyatā.* Incluso esa eternidad digital que también tiene causa y podría llegar a su fin en algún colapso que sufra el mundo. Pero mientras exista, junto al rugido que nos llega de India, podemos ir despejando el camino para mostrar, en lo posible, esas relaciones entre nuestra vida biológica y nuestro registro digital. Entre esta vida que respira y la vida digital. Para poder, finalmente, preguntarnos: ¿cuál es la diferencia entre la vida que hoy publicamos en las redes y la que eternamente dará cuenta virtual de nosotros? ¿Qué significa para lo humano, como lo hemos conocido, esta nueva eternidad digital?

---

[13] Son conocidos los vínculos entre la filosofía budista, la ciencia y la tecnología. De manera puntual me gustaría recordar a Masahiro Mori y *The Buddha in the Robot* (Tokyo, Kosei Publishing, 1985), donde se nos presenta una hermosa disertación sobre textos del Sutra del Loto a partir de los hallazgos del autor durante la construcción de un robot. Asimismo, recodar una noticia de 2016 donde se nos informa que en un templo budista de Beijing, apareció Xian'er, un monje-robot elaborado por un grupo de especialistas en inteligencia artificial de universidades chinas. Y referir, finalmente, desde las neurotecnologías, a Hughes, J., *Using Neurotechnologies to Develop Virtues – A Buddhist Approach to Cognitive Enhancement*, https://ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20121016, donde se plantea la posibilidad de alcanzar lo que se propone el budismo a través de muchos años de práctica y meditación, mediante la tecnología futura del transhumanismo. *Cfr*. Mazocco, R., *Transhumanism, Engineering the Human Condition*, Springer Praxis Books, 2019. Por su parte, Yuval Noah Harari, en *Homo Deus*, mientras describe el uso de electrodos en el cerebro humano a través de un casco, alude a un episodio que se implica con lo que ahora nos ocupa. Una periodista sin ningún entrenamiento bélico entra a una sala de simulación de un campo de batalla, con el casco de electrodos adherido a su cuero cabelludo. "Informa que no notaba nada extraño, excepto un ligero hormigueo y un raro sabor metálico en la boca. Pero empezó a cazar a los terroristas de uno en uno, tan fría y metódicamente como si fuera Rambo o Clint Eastwood. 'Cuando veinte de ellos corren hacia mí blandiendo sus armas, apunto serena con el rifle, me tomo un momento para respirar profundamente y le doy al más cercano, antes de elegir con calma mi siguiente objetivo' […] En los días siguientes se dio cuenta de que había pasado por una '*experiencia casi espiritual* […]; lo que definía la experiencia no era sentirse más listo o aprender más deprisa: *lo que hizo que la tierra desapareciera bajo mis pies fue que, por primera vez en mi vida, en mi cabeza todo se había callado al fin*. […] La ausencia de inseguridad en mi cerebro fue una revelación. *De repente se hizo aquel silencio increíble en mi cabeza* […]. Espero que puedan comprenderme, pero lo que más ansiosamente deseé durante las semanas que siguieron a mi experiencia era volver y conectarme de nuevo a aquellos electrodos'", Harari, Y. N., *Homo Deus*, Penguin Random House, 2016, pp. 303-304. Cursivas añadidas. Lo que logra la periodista a través del casco, la experiencia espiritual que describe, el silencio en su cabeza, la ausencia de inseguridad, la concentración y el tino es, precisamente, a lo que aspira la paciente práctica budista y su meditación. Tal vez no para ser Rambo, pero sí para hallar ese estado de autocontrol que permite la atención y la mente serena. Por si fuera poco, la periodista comenzó a hacerse preguntas sobre quién era, sobre su identidad, para concluir nada muy distinto de lo que concluye el budismo.

β. No nos olviden

Es un lugar común decir que la vida se ha visto conmovida en sentidos muy complejos por la tecnología digital. Esa conmoción, sin embargo, no implica una perturbación totalmente ajena a su propio sentido: quiero decir, con las hazañas digitales estamos, también, en presencia de sueños muy profundos del corazón humano, de anhelos que lo acompañan desde muy antiguo. Pensemos en lo que significa espiritualmente poder estar junto al amado, a pesar de la distancia; en nuestros mensajes urgentes recibidos de inmediato en su destino; en nuestras opiniones sobre la vida publicadas en segundos; en la compañía que nos puede aliviar en medio de alguna soledad difícil de sobrellevar. Son solo unos ejemplos, sin duda, pero reveladores de lo que hemos conquistado. Y aunque ocurran en un tiempo distinto del humano, no son extraños a nuestros viejos deseos, al alma dionisíaca y creadora que siempre se ha hecho sus teatros para poder vivir. Aprendimos muchas artes, como lo vaticinó Prometeo, y la *techne* se mostró, así, una condición de lo humano. "Si 'hay' hombre –escribe Sloterdijk- es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo prehumano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos".[14]

Hoy, desde esta humanidad prometeica, podemos llevar registros digitales de nuestra vida y dejarlos como testimonio inequívoco de nuestra existencia. Sin ser faraones o conquistadores, príncipes o grandes artistas, hoy todos tenemos acceso a uno de los más antiguos anhelos del espíritu humano, la inmortalidad. No es necesario justificar ese anhelo que atraviesa culturas diversas de formas igualmente diversas, y que tampoco es extraño a la filosofía. Basta con evocar la decisión de Aquiles por la gloria, la eternidad del alma pitagórica o platónica, el Mausoleo de Halicarnaso, la resurrección cristiana, las plegarias de las pirámides de Egipto, el Taj Mahal y una incontable cantidad de ejemplos, muy distintos entre sí, para reconocer ese sueño de ser recordados o de permanecer, de alguna manera, tras la muerte.[15] Hoy, decíamos, con una vida discreta y sin grandes hazañas, nuestro

[14] Sloterdijk. P., "El hombre operable", conferencia dictada en el Center of European Studies de la Universidad de Harvard, 19-5-2000, p.14. http://www.observacionesfilosoficas.net/download/hombreoperable.pdf.

[15] Antonio Diéguez comienza su libro *Transhumanismo*, haciendo un número importante de preguntas que conmociona el corazón de la vida, la que ha sido y la que está por venir. La primera que se plantea, y tal vez la más provocadora es, justamente, "¿Qué le parecería a usted tener una vida de duración indefinida y permanecer siempre joven y sano, hasta el punto de poder considerarse inmortal?" Se alude a la fuerza que guarda siempre la posibilidad de "no morir", que ahora quiero resaltar, y que tiene que ver con viejos deseos de inmortalidad. "No morir" puede referirse a no morir biológicamente -a lo que aspira el transhumanismo-, a no morir metafísicamente -a lo que aspira el alma inmortal-, o a salvarse de la sepultura del olvido absoluto. A este no morir de olvido se refiere la inmortalidad digital. Un anhelo, como es sabido, de honda raigambre griega. Con todo, la pregunta de Diéguez me permite tomar cierta distancia, al menos ahora, de los planteamientos del transhumanismo. Pues la inmortalidad digital no implica intervenciones al cuerpo, ni máquinas humanas, ni

tránsito por la tierra ya nunca se hundirá en la fosa común del anonimato. Por toda la eternidad digital habrá pruebas de que vivimos: fotos, videos, búsquedas, conversaciones y un largo etcétera, nos resguardarán por siempre del abismo del olvido. Los registros dejados en nuestras páginas o cuentas virtuales van a permanecer en la red, y van a dar cuenta de nosotros de manera intemporal. Pues una inmortalidad digital protegerá nuestro paso por la tierra. En consecuencia, sin recurrir a metafísicas, religiones, transhumanismos, biotecnologías, y sin alterar, en cierta forma, los tiempos naturales de la vida biológica, hemos hallado una manera de permanecer en la eternidad digital.[16]

Nos estamos refiriendo, entonces, a una inmortalidad que se enfrenta al abandono del olvido, al Hades de la eterna penumbra, y que ahora cuenta con indiscutibles testigos de nuestra existencia. No se trata de una inmortalidad metafísica, ciertamente, y aunque parezca un poco más "familiar" al espíritu de la épica griega que al platonismo o al cristianismo, por referirse –en principio– solo a lo ocurrido, cuenta con algo totalmente inédito: testimonios literales. Episodios audiovisuales conservados *como ocurrieron*. Inédito e insólito para un rapsoda. O para el poeta asistido por la Musa.[17] La inmortalidad digital tampoco tiene que ver, por supuesto, con la inmortalidad como procreación, según el conocido argumento de Diotima o Aristóteles.[18] Esa inmortalidad, sin embargo, al igual que la digital, no reniega de los límites de la vida biológica. No hay batallas filosóficas o tecnológicas contra la muerte del cuerpo, ni es necesario que nos mezclemos "íntimamente", en el caso de la inmortalidad digital, "con la metálica y erotizada pseudocarne de

una vida prolongada con experiencias y posibilidades extraordinarias mientras aplaza la muerte biológica. No se trata de una "integración simbiótica entre el ser humano y las máquinas superinteligentes", Diéguez, A., *Transhumanismo*, Barcelona, Herder, 2017, pp. 7-8. Se trata, en realidad, de algo menos aparatoso y accesible ahora mismo a todos de todas las formas posibles. Incluida la económica. Asimismo, no es viable desestimar el viejo anhelo de inmortalidad que atraviesa la cultura. Posturas que asumen que se trata de una idea "superada" se sorprenden, sin embargo, por la gruesa implicación que tiene especialmente en el transhumanismo. Si aún hay que rebatir con vehemencia la fantasía de la inmortalidad personal, es evidente que no ha sido abandonada. Que aún nos conmueve. *Cfr*. Rodríguez González, M., "Tecnotrascendencia como ilusión narcisista", *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 76, 2019. Estas experiencias transcurren, finalmente, "conforme a una serie de antiguas aspiraciones de los seres humanos, que han estado presentes desde tiempos inmemoriales. Sería cosa de pensar, nada más y por ejemplo, en la búsqueda de la inmortalidad presente en el poema sumerio de Gilgamesh (ca. 1700 a.n.e.), o en el ejemplo paradigmático del deseo de volar que mueve a Ícaro y Dédalo", Villarroel, R., "Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana", en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Vol, 71, 2015, pp. 179-180. *Cfr*. la introducción sobre Gilgamesh versus Dragon-Tyrant, en Manzocco, R, *op. cit*., pp. vi-xvi. Son sueños y apariciones que vienen con nosotros desde siempre, y que han labrado su camino hasta nuestros días.

[16] Sobre las posibilidades *actuales* contra el envejecimiento del cuerpo, y la pretensión del transhumanismo de prolongar su vida biológica útil, *cfr*. Manzocco, R., *op. cit*, pp. 97 y ss.: "The Phoenix 2.0".

[17] *Cfr*. *Ion*, 533d-535a. La referencia a los diálogos platónicos es de Platone, *Tutte le opere*, Roma, Grandi Tascabili Economici, 1999. Edición bilingüe. En español, Platón, *Ion*, Madrid, Gredos, 1981.

[18] *Cfr*. *Banquete*, 206c-209c; *Acerca del alma*, 415a25-415b. Todas las citas a *Banquete*, se refieren a Platón. Platón, *Banquete*, Madrid, Gredos, 1997; Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1994.

robots".[19] Pero las diferencias son, sin duda, evidentes, pues los testigos fieles que guarda la eternidad digital de nuestra existencia no son los hijos que quedan en nuestro lugar, como reza el argumento filosófico griego, ni el *eros* de la vida que busca su reproducción. Se trata de testimonios de nuestra vida, que publicamos –o que publican– en la red y que se conservan en la posteridad digital. Diotima destaca, finalmente, la superioridad de la inmortalidad de los "hijos" intelectuales, es decir, de los "bellos discursos" que se conciben y se traen a la vida en el alma, junto al amado y gracias a la belleza[20]. Pero es una inmortalidad intelectual para espíritus como Homero, Hesíodo o Solón que, si bien hoy podríamos vincular con la eternidad digital que preserva sus textos, no representan al común de los hombres.

La inmortalidad digital no es la isla de los bienaventurados para los espíritus bellos que engrandecieron la existencia con sus hallazgos, no es su lugar de privilegio. Esa inmortalidad es para *todos*. Y no por nuestras grandes ideas o nuestra suprema originalidad artística o filosófica, sino porque la vida *cotidiana* que dejamos registrada *permanece* de forma inevitable e intemporal en la nube digital. Es como si la inmortalidad de Platón no se hubiera cifrado únicamente en sus diálogos, sino también en los registros de su vida cotidiana. Esto puede ser un poco aterrador. Pero supone, al mismo tiempo, un cambio interesante en la manera de concebir la inmortalidad, en la sensibilidad por los episodios del día a día de la vida, que hoy con mucha energía se registran –y de inmediato se publican–. Registramos, por ejemplo, lo que comemos, dónde, con quién, acompañado del día y la hora exactos. Y no lo hacemos *para nosotros*, se lo publicamos al *kosmos* y va a permanecer allí sin término conocido. Nos hallamos, entonces, ante una inmortalidad de la *vida cotidiana* del *hombre común*, del hombre que desde su discreto lugar en el mundo registra su vida y deja su testimonio. Eso dependerá, por supuesto, de lo que cada uno decida publicar en sus cuentas o páginas digitales. En todo caso, estamos hablando de la eternidad digital de nuestras opiniones, ocurrencias, fiestas, discusiones, ceremonias, postres, viajes… Porque no hay vida tan simple que no tenga a su alcance esta inmortalidad.[21]

Por lo tanto, es la vida común lo que ha ganado un espacio inusitado en estos tiempos virtuales. *Todos* podemos *publicar* nuestra opinión política, nuestras sen-

[19] Rodríguez, M., *op. cit.*, p. 74.

[20] *Cfr. Banquete*, 209a-e.

[21] Esto me recuerda unas líneas que Rorty escribe sobre Freud: "Pues la explicación que Freud da de la fantasía inconsciente nos muestra de qué modo es posible ver la vida de todo ser humano como un poema; o, más exactamente, la vida de todo ser humano no tan oprimida por el dolor que sea incapaz de adquirir un lenguaje ni tan hundido en el trabajo que no disponga de tiempo para generar una descripción de sí mismo. Ve toda vida como un intento de revestirse de sus propias metáforas", Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991 p. 55. Si bien ahora no hablamos de psicoanálisis, la posibilidad que hoy tiene el hombre común es justamente esa: hacer de su vida su propio poema, describirse, contarse, además, *para la posteridad*. Intenta

tencias, al modo de un magistrado del pasado. *Todos* podemos informar de nuestros viajes, con fotos, videos o *Google Map* –que da cuenta precisa de nuestro itinerario–, como si fuésemos una codiciada estrella de rock. *Todos* podemos hacer videos de nuestros hogares y publicarlos, al mejor estilo de la realeza que descubre su palacio al mundo. Conscientes que esos testimonios quedarán atrapados en la nube digital que ahora cubre nuestros cielos. ¿Qué significa esto? Al menos podemos decir que nuestra vida común ha conseguido un camino para abandonar el anonimato, y para mostrar sin mediaciones lo que presume como su belleza. El alma dionisíaca se ha construido siempre un escenario desde donde mostrarse y *ser reconocida* –exigencia primera del dios–: "Dioniso conoce la humillación de un dios que se ve tratado como un simple mortal", nos recuerda Detienne.[22] El alma dionisíaca que nos alienta, entonces, parece que ha reclamado una cierta jerarquía "divina" para la vida que se desvanecía silenciosa y anónima. *No reconocida*. Con la tecnología digital nos hemos hecho, junto al dios del teatro, una palestra universal, cósmica, desde donde exhibirnos al orbe, pues nuestra vida ya no quiere ser tratada con la simpleza de lo mortal.

No podemos subestimar esta conquista de la vida cotidiana. Solo pensemos en los esfuerzos intelectuales modernos y contemporáneos por rescatar la vida del hombre común que transitaba por las calles de Atenas, Alejandría o el París moderno; la vida femenina de los gineceos atenienses de los que sabemos tan poco; o la vida de los esclavos que pasaron sus días bajo el mando de una voz "libre". Son ejemplos de vidas desconocidas que se hundieron para siempre en el Hades del olvido. Hoy es de un infinito valor, por supuesto, algún hallazgo de la vida cotidiana de cualquier alma anónima de la antigüedad. La vida digital es, precisamente, el antídoto contra esa muerte, pues la vida del hombre común es la que hoy también queda a resguardo del anonimato de la existencia.

Así, esta inmortalidad digital tiene que ver con el deseo de no ser olvidados, de no morir en las corrientes del río *Lethes*, o de no evaporarnos como las almas antiguas que, tras esa dispersión, poco o nada dejaban de su paso por el mundo. La eternidad digital ampara lo inolvidable de lo vivido, es garante de lo que hicimos, sin emprender una batalla extravagante contra la muerte. En cierta forma, este auto reportarse la vida, que quiere publicar y salvaguardar los detalles cotidianos, expresa la consciencia de la desaparición biológica, de la muerte que ha de sobrevenir y, por ello, quiere dejar su testimonio. Nos viene desde el alma profunda de la cultura este temor al olvido. Como nos lo recuerdan unas palabras de Safo, que ahora expresan un mal deseo que augura el olvido:

---

revestirse de sus propias metáforas, y puede sentir que su existencia, a pesar de su sencillez y la inevitable fugacidad, dejó un testigo que narrará su poema todas las veces que le sea posible.

[22] Detienne, M., *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 36.

> Al morir quedarás yerta y de ti nunca memoria habrá ni nostalgia en el futuro. Porque no participas de las rosas de Pieria. Mas, ignorada aun en el Hades, vagarás revoloteando por entre oscuros difuntos.[23]

La muerte del olvido, la del oscuro difunto sin recuerdo, es la muerte que tiene su redención en lo digital. Escapar de la vida que se esfuma, aunque estemos en el Hades, es lo que trae para las almas comunes esta nueva eternidad. Por ello, la vida que dejamos registrada, esa permanencia *post mortem* de lo sucedido, estará siempre a la espera de que alguien venga por ella. Es uno de los sentidos de este almacenarse de sí –en imágenes, historias, comentarios, opiniones–: la posibilidad de volverse a contar. La sobrevivencia de esa (re)colección de episodios se encargará de dar cuenta de nosotros. Podemos decir que moldeamos, de alguna manera, nuestra vida en la eternidad. Que nosotros mismos nos editamos, que nos hacemos de un perfil a nuestra medida para soñar nuestra posteridad.

Al mismo tiempo, el alma curiosa que vaya a nuestro encuentro en el más allá digital podrá, también, forjarse sobre nosotros su propia historia, podrá hacer sus propias relaciones y, tal vez lo más complejo, podrá forjarse su propio recuerdo. Este parece un horizonte de la vida que se amplía de formas inéditas, pues el trabajo vital de la memoria, sus procesos de reelaboración, sus rarezas, sus escondites, ahora se enfrentan a testimonios que se pueden recrear infinitas veces y que –si no son modificados– serán siempre idénticos. La diosa *Mnemosyne* tiene a su cargo la palabra que recuerda, ser guardián de lo ocurrido. Desde sus fondos misteriosos es creadora, y su decir lo mismo es cada vez distinto. Ahora, sin embargo, se las tiene que ver con una narración idéntica y constante de la vida del otro, que no solo puede cercarnos la imaginación, sino alterar el proceso mismo –vital y cambiante– del recuerdo. No podemos subestimar que tendremos siempre el resguardo del testimonio audiovisual. Y que *Mnemosyne* tendrá que replantearse su trabajo relator, que ya no será de vidas heroicas que podrá recrear, sino de vidas cotidianas que dejaron fiel evidencia de sus episodios elegidos.

Nosotros, sin embargo, en nuestra sobrevivencia digital, estaremos a la espera del que venga en nuestra búsqueda. Poco importa la cantidad de tiempo que haya transcurrido. Entraremos en el extraño no tiempo de lo digital, que incluso suspende el mundo como si realmente ocupásemos otro lugar.[24] Si la tecnología digital ha

[23] Frag. 11 (58D), en García Gual, C., *Antología de la poesía lírica griega*, Madrid, Alianza, 2008. Trad. de García Gual.

[24] Como el que se detiene en medio de un pasillo mientras interactúa con alguien a través de su teléfono, por ejemplo, obstaculizando el paso sin notarlo. Es obvio que está en *otro lugar*, y tal vez tenga que suceder algo agresivo que le recuerde dónde tiene los pies. Estas extrañas ubicuidades son parte de las nuevas maneras de las que disponemos para estar *presentes*.

logrado alterar tan dramáticamente el tiempo, el tiempo humano, lo ha hecho al modo de los más fervientes amantes. Son ellos los que han sabido siempre el secreto que trastorna los tiempos humanos. Que los transforma o los ignora. Los tiempos digitales son, un poco, los tiempos del amor. Así, nuestra vida intemporal permanecerá abierta al otro que quiera buscarnos, para poder narrar de nuevo nuestras historias. Como si fuésemos nuestro propio aedo, pero sin su prodigiosa y creativa memoria que, por supuesto, no es la precisión digital. La Musa inspira, recrea, no reproduce. "Díganme ahora, Musas, dueñas de olímpicas moradas", dice el poeta en la *Ilíada*.[25] Sin embargo, aunque las Musas no vengan en nuestro auxilio, aunque ellas no nos celebren como a "la estirpe sagrada de los inmortales",[26] vamos a poder narrarnos de nuevo. A otro le podremos relatar cómo nos resultó la vida. "Los efímeros"[27], como nos llama el Corifeo del *Prometeo encadenado,* hemos copiado algo a esa estirpe sagrada. Ojalá que no hayamos blasfemado de *hybris*.[28]

γ. La vida y la muerte

La inmortalidad digital busca mantenernos a salvo del paso invisible por el mundo. De lo que se trata, parece, es de ser inolvidables. Pero ¿qué significa, en este contexto, ser inolvidable? Las redes digitales tienen el superpoder de conservar absolutamente todo, por lo tanto, son una suerte de artillería pesada contra el olvido. Allí todo se almacena y se resguarda. Por el contrario, si pensamos en lo que significa recordar, veremos que es imperioso que haya olvido, porque solo es posible recordar lo que hemos olvidado.[29] Así recuerda el esclavo de Menón el teorema de Pitágoras, y el amante del *Fedro* cuando se estremece ante la belleza del amado, la que contempló en el pasado durante su viaje maravilloso por la "llenura de la verdad".[30] El olvido es una potestad de la memoria. Y la memoria que busca dentro de sí lo vivido, mientras lo recuerda y lo recrea, aún es patrimonio de lo humano. O

[25] Homero, *Ilíada*, Madrid, Gredos, 1991, 2, 484.
[26] Hesíodo, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 1990, 105.
[27] Esquilo, *Prometeo encadenado*, Madrid, Gredos, 2006, v 250.
[28] Con todo, no podemos omitir lo que se nos advierte desde el transhumanismo: "And let's not forget about all of the 'brain machines,' technologies already available: the list includes Neurofeedback, that is, devices like Muse, which allow users to influence their own brain waves; Transcranial Magnetic Stimulation (TMS), which involves temporarily depolarizing neurons in the brain with electro- magnetic coils; Transcranial Direct Current Stimulation (TDCS), based on the pas-sage of low levels of current directly through the scalp; Deep Brain Stimulation (DBS), Brain Machine Interfaces (BCI) and Memory Prosthetics – basically, an artificial hippocampus –, all brain implants that have already been developed and that can be used to influence our behavior and our cognitive skills", Manzocco, R., *op. cit*., p. 224.
[29] Cfr. Chrétien, J.-L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 62-63.
[30] Platón, *Menón*, Gredos, Madrid, 1999, 82a-86b; Platón, *Fedro*, Madrid, Gredos, 1997, 248b. *Aletheias pedion.*

de las Musas. Pues la imprecisión creativa del recuerdo, le es extraña al dios digital. Él es dueño, sin embargo, de lo que inspira esta eternidad, es el celoso custodio del no olvido *absoluto*, el dios de lo inolvidable. Asimismo, podemos decir también, con Jean-Louis Chrétien, que lo inolvidable lleva consigo "la claridad misma del futuro".[31] Lo inolvidable, sin duda, tiende al futuro, como el amor, porque no tiene fin conocido, porque ya sucedió y, al mismo tiempo, porque se abre a un horizonte desconocido. Lleva consigo un aura de eternidad.

Por ello, recurrir a la experiencia que expresa *alastos*, la palabra griega que traduce lo "inolvidable", puede arrojarnos algunas luces. En efecto, *alastos* tampoco alude a una propiedad de la memoria, en realidad, se refiere a las experiencias que, como afirma Chrétien, "no se dejan aventar, en la medida en que nuestra capacidad de olvidar resulta aquejada por ellas de incapacidad e impotencia. En este sentido, no es propiamente un recuerdo".[32] Es una propiedad de lo vivido, de lo que no nos abandona y no deja de arrebatarnos. De lo que no tiene espacio ni tiempo definidos. Se lo escuchamos decir a Edipo, desde su duro peregrinar por Colono: "He sufrido lo inolvidable".[33] Todos conocemos a Edipo: ¿cuál es el tiempo de ese dolor? ¿Cuál el espacio? Hay en *alastos* una simultaneidad, una presencia constante, que mientras evoca lo ocurrido todavía ocurre y no se vislumbra su desaparición. Fusiona los tiempos de tal modo que también vence las fuerzas del olvido. Esa simultaneidad no sabe de ciclos regulares, de tiempos definidos; y como tampoco sabe del olvido, no puede ser un recuerdo. Lo inolvidable es, así, la simultaneidad e intemporalidad de lo sucedido, lo que sobrevive en la imprecisión de espacios y tiempos que no necesita. Y es una propiedad que hoy detenta lo digital, que no olvida –de eso se trata–, que fusiona los tiempos de modos casi incomprensibles y se abre a un futuro novedoso. La eternidad digital comienza a ser nuestro "inolvidable", de una manera que supera, con creces, lo humano.

Esto nos trae a la discusión, por supuesto, la célebre advertencia platónica: los testimonios digitales van a repetirse y no podrán defenderse por sí mismos, como ocurre con las letras. Un invento de aquel ingenioso dios de Egipto, Theuth, quien con entusiasmo las presenta a su rey como presunto *pharmakon* para el olvido. El rey Thamus dice, sin embargo, que las letras no serán realmente un *pharmakon*, tan solo un *hypomnestikos*, un simple "recordatorio", pues la memoria ya no será dueña de su saber, ahora confiado a letras ajenas que solo podrán decir lo mismo.[34] De esta misma manera, la inmortalidad digital también preservará nuestros testimonios y,

[31] Chrétien, *op. cit*., p. 106.
[32] Chrétien, J.-L., *op. cit*., p. 98
[33] Sófocles: *Edipo en Colono*, Madrid, Gredos, 2006, 538. *Epathon alast' echein*. Cfr. Chrétien, *op. cit*., p. 99.
[34] *Cfr*. *Fedro*, 254c-275b.

si no son modificados, van a decir siempre lo mismo. Es cierto: el trabajo de la memoria tendrá que vérselas con un saber del otro que permanece intemporal en una red digital, forjará un recuerdo a través de esos testimonios, y ya no buscará dentro de sí el saber profundo de lo que se recuerda. Acaso todo nuestro destino digital no sea más que un "recordatorio". Pero ante la desaparición absoluta de la vida, especialmente para el hombre común, un recordatorio es ya una proeza. Estamos hablando de la permanencia pública e intemporal de testimonios para el que nunca nos conoció, y que van a cumplir la promesa de salvarnos de ser un "oscuro difunto" que se pierde para siempre en el Hades. Tal vez se trate solo de eso.

Los testimonios digitales pueden permanecer idénticos en la red de la posteridad, sin duda, pero también pueden cambiar. Como lo sabemos desde Heráclito, no hay algo en el mundo que esté a salvo del devenir. Fotos o videos, por ejemplo, pueden ser tomados de nuestros espacios digitales, ser intervenidos y comenzar a interactuar en otras redes y con otras personas. Esos testimonios podrán, entonces, aparecer distintos y contar otras historias. De manera que nuestra vida *post mortem* tendrá su propio destino, hará sus propias relaciones, tendrá sus colores, siluetas o palabras. No tendremos control sobre nuestra posteridad, y seguiremos relacionándonos con desconocidos. Lo interesante de todo esto es la "vitalidad" que también se conserva y se implica al seguir interactuando indefinidamente de formas inesperadas. Pues si ese es el destino, no dejaremos de cambiar y narrar nuevas historias. Y como nada de esto es ajeno a la vida –por el contrario–, parece que seguiremos "viviendo" a pesar de la muerte biológica. También parece, en consecuencia, que lo biológico no es imprescindible para la vida.

Es entonces cuando escuchamos el *rugido de león*, que se pregunta por la realidad de la vida biológica, de todo tipo de vida, de la existencia misma de algo, y que nos permite ahora preguntamos, con él, ¿cuál es la diferencia entre esa vida que nos sobrevive y esta que, aquí y ahora, estamos viviendo? Además, si la inmortalidad está dispuesta a nuevos destinos, si vamos a seguir fluyendo en las redes digitales, ¿cómo nos van a recordar? ¿Seremos realmente "pasado"? ¿Nos recordarán como recordamos al que está vivo, esto es, siempre cambiando? En ese caso, ¿estaremos vivos o muertos? Nuestros testimonios digitales, además, implican inevitablemente al otro: si están ahí para mostrarse, están ahí para que se comenten. Están siempre abiertos al otro. Y, tras nuestra muerte, esas interacciones van a seguir ocurriendo. El otro va a seguir hablándonos y comentando nuestros testimonios, y especialmente si estos son modificados, nuevos comentarios seguirán surgiendo hacia nosotros y entre sí. Por lo tanto, ¿qué diferencia hace en esas interacciones digitales, que estemos vivos o muertos? Si nuestra vida cotidiana se despliega inevitablemente hoy en el espacio digital, ¿qué distingue, en rigor, que estemos vivos o muertos? Estamos, así, muy

próximos a la pregunta filosófica por la vida y la muerte. Y en estos extraños predios digitales, parecen *lo mismo*. Al hallarnos ante esta emergencia, hay que mencionar de nuevo otro león que viene desde la Hélade: Hades y Dioniso son un mismo dios.[35] También desde Heráclito sabemos que el dios de la muerte y el dios del éxtasis de la vida, son uno y el mismo. Que hacer distinciones es estar dormidos ante la unidad que constituye la existencia. Estamos ante la mismidad entre la vida y la muerte, la coincidencia entre principio y fin (*arche kai peras*), que ignora fronteras entre nacimiento y muerte.[36]

En este sentido, es muy revelador cómo los allegados de una persona fallecida siguen escribiendo en su página de *Facebook*. Le confiesan cuánto la extrañan, la felicitan el día de su cumpleaños, "me sigues protegiendo desde el cielo", "eres la mejor madre del mundo"… lo hacen, además, *dirigiéndose a la persona*, en segunda del singular, como si los estuviera escuchando, como si ese fuese el medio propicio para seguir en contacto, como si *estuviera viva*. Hacerlo públicamente invita a que los demás también le escriban, y formen parte, de esa manera, del antídoto digital contra el olvido. Y ese "tú" al que se le habla nos permite pensar que hay algo ahí que debemos atender, hay un halo sanador en esta interacción en el más allá digital, hay un *decirse* de lo sentido que de otro modo no se dijo, que diluye barreras e implica al otro. Y hay "otro" porque hay una *presencia* que no podemos desestimar: notas de voz, opiniones, fotos, videos de restaurantes, aeropuertos, atardeceres, vinos, celebraciones, libros, conferencias… Estamos ante una (nueva) manera de la *presencia* que no nos sitúa en un monólogo o en un diálogo estrictamente imaginario. Hay una vitalidad capturada en los testimonios digitales de la cotidianidad, distinta de otros testimonios, fundamentalmente porque nuestras presencias virtuales tampoco distinguen si estamos vivos o muertos.

En efecto, las presencias virtuales son *otra manera* de la presencia, *otra manera* de estar. A través de cualquiera de nuestros dispositivos o aplicaciones nos hacemos presentes a miles de kilómetros de distancia, con la inmediatez de lo que ocurre ahora mismo en otro lugar geográfico distinto del nuestro, para formar parte de esa experiencia. Nuestras apariciones por *Skype*, por ejemplo, nos permiten *otra* experiencia con relación a la experiencia *in situ* –por así decirlo, pues ambas ocurren *allí*-, y no constituyen un "sustituto" de algo, como sostiene Bauman.[37] Nuestra

[35] Heráclito, frag. 15 (50 en Markovich). *Cfr*. Markovich, M., *Heraclitus*, Mérida, Universidad de Los Andes, 1968.

[36] Heráclito, frag. 103 (34 en Marvovich).

[37] Escribe Bauman, a propósito de la experiencia de escuchar a unos adolescentes en un tren, hablando por teléfono celular con sus padres: "Uno diría que están contando los minutos que los separan de sus seres queridos y que no ven la hora de poder mantener esas conversaciones cara a cara. Pero quizás no haya pensado que muchas de esas charlas por celular que usted escuchó por azar no eran el *prolegómeno* de una conversación más

presencia virtual no es una prótesis de nuestra presencia porque, en efecto, *estamos allí*. Damos nuestra conferencia, si es el caso, interactuamos con la audiencia y no podemos asumir que eso no fue real, o no tan real, o que lo ocurrido fue una sustitución de otra cosa. Se trata de experiencias distintas, de un relacionarse diferente que permite que estemos, compartamos, conozcamos, de otra manera. Es imposible sostener que una experiencia sustituya a otra experiencia: las experiencias son diversas, distintas. Esto no niega que una experiencia nos pueda parecer mejor o más conveniente, como dice Protágoras, pero en ningún caso alguna podrá ser más verdadera.[38] El hombre con su *aisthesis*,[39] percepción o experiencia, es la medida de lo que *es* y de lo que no: "¿no somos tú y yo hombres?"[40] Desde la antigüedad sabemos que tenemos que vérnoslas con las diferencias de nuestras experiencias, y que no podemos desestimar ninguna como falsa o menos "rea"›. Es interesante, además, la manera cómo se complica el lenguaje cuando queremos distinguir las presencias virtuales de las "físicas" o "reales" o "*in situ*". Como si las otras fuesen metafísicas, irreales o no estuviesen ocurriendo *allí*.

Esas presencias virtuales, por supuesto, pueden quedar "colgadas" en los portales digitales, propios y ajenos, y formar parte de los testimonios que vamos legando a la posteridad. Por lo tanto, la posibilidad de mostrarnos en la conferencia que dimos por *Skype*, ocurre en cualquier lugar, en cualquier momento y no tiene la menor importancia si estamos vivos o muertos. La interacción que genere con la audiencia digital no tiene nada que ver con nuestra situación de vida o muerte biológica. Es a esa "vitalidad" a la que me refiero con los testimonios digitales, a las interacciones que permite indefinidamente, a los cambios que puede sufrir, y a la *presencia* que da vida al "otro" que no es distinta de nuestra presencia digital estando vivos. Por

---

sustancial a producirse al llegar, sino un *sustituto* de ella. Que esas charlas no preparaban el terreno para algo real, sino que eran lo real en *sí* […]", Bauman, Z., *Amor líquido*, EspaEbook, 2003, p. 57. Aparte de lo extraño que resulta pensar en unos *adolescentes* contando los minutos para estar junto a sus padres, Bauman reclama algo igualmente extraño: que la conversación a través del celular *no* sea un prolegómeno -y no sabemos por qué habríamos de haberlo pensado-, y que sea un sustituto de lo real en sí. No pueden ser ni un prolegómeno ni un sustituto, por supuesto, porque son experiencias auténticas pero *distintas* de las otras, de las que Bauman llama "cara a cara". Y, tal vez lo más importante, porque las experiencias no se "sustituyen" entre sí. Asimismo, esas "charlas no preparan el camino para *algo real*", con toda razón, *porque también son reales*. ¿Qué puede significar que no lo sean? ¿Por qué sería más "sustancial" la conversación de los jóvenes -o de cualquiera- al llegar a su casa? Asumir este punto de vista, supone que hay experiencias más verdaderas que otras -en lugar de diferentes-, lo que es insostenible, como lo sabemos desde Protágoras, Nāgārjuna, Merleau-Ponty, o nuestra propia vida. Lo dicho y lo vivido a través del celular es *distinto* de otro tipo de experiencia. Habría que preguntarse, finalmente, y con especial ahínco desde Nāgārjuna, Protágoras o Rorty, qué es "lo real en sí". Pues no luce distinto de lo que ocurre en la experiencia. Como recordaremos a continuación, hay experiencias que pueden resultarnos más convenientes, sin duda, pero no más verdaderas. Ni más "sustanciales".

[38] *Cfr*. Platón, *Teeteto*, Madrid, Gredos, 1988, 167b.

[39] *Cfr*. *Teeteto*, 152c; Rojas Parma, L., *Protágoras y la significación de aisthesis*, Revista de Filosofía, Universidad de Chile, vol. 71, 2015.

[40] *Teeteto*, 152a.

lo tanto, da ocasión a algo que no es, *stricto sensu*, un monólogo o un diálogo imaginario en *Facebook*, con alguien que haya fallecido.

Esos cambios que podremos sufrir en la sobrevivencia digital, incluso si nuestros testimonios no son intervenidos, cuestionan, por supuesto, nociones como el *yo* o la *identidad*. Pues, inevitablemente, todo esto va a cambiar. Las interpretaciones, asociaciones, experiencias que tenga el otro con nuestros testimonios, la manera como logre forjar su recuerdo, tal vez tenga poco o nada que ver con lo que nosotros asumimos como nuestra identidad. Esto, sin duda, no es ninguna novedad para la filosofía. Muchísimo menos para el pensamiento budista. La imposibilidad del *yo*, su ilusión o su fantasía, es de viejo cuño. En la vida digital solo vemos como se confirma o se recrea esta visión del hombre. Desde la noción fluyente y siempre cambiante del alma según Protágoras o Diotima, ya se nos devela la naturaleza del hombre en devenir, ajeno a certezas o pareceres inamovibles. Ni siquiera el conocimiento permanece el mismo, dice Diotima, porque no persiste en nosotros, porque en el cambio constante que es el alma lo olvidamos. La práctica no es más que un nuevo recuerdo que reemplaza el conocimiento que se ha ido, "hasta el punto de que parece el mismo".[41] Es inevitable, igualmente, recordar también a Hume cuando nos dice:

> En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo, como sucede por ejemplo en un sueño profundo durante el cual no me doy cuenta de mí mismo, puede decirse verdaderamente que no existo.[42]

La filosofía budista suscribiría las palabras de Hume, y la meditación profunda, especialmente las últimas líneas.[43] La vida del hombre, dice Diotima, nunca es la misma, "sino que continuamente se renueva[…] y no solo en el cuerpo, sino también en el alma: los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas jamás permanece la misma en cada individuo, sino que unas nacen y otras mueren".[44] Somos un fluir constante de percepciones y experiencias que diluyen las posibilidades de *una* identidad o *un* yo. Para Nāgārjuna el *yo* y sus percepciones no son más que vacío y, como Hume, tampoco podría alcanzarse a sí mismo. No hay percepción del *yo*, dice Hume, y si la hubiese, el rugido

[41] *Banquete*, 208a.
[42] Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis, 1984, libro I, 4ª parte, sección VI.
[43] *Cfr*. Mori, M., *op. cit*. p. 26 y ss.
[44] *Banquete*, 207e.

de león igualmente la develaría como *sūnyatā*. "Porque la palabra 'yo' es tan hueca como la palabra 'muerte'".[45] No hemos contado nunca –desde esta mirada de las cosas– con un yo verdadero y estable. Pues "El yo único y auténtico -afirma Harari- es tan real como el alma cristiana eterna, Santa Claus y el conejo de Pascua. Si miro en mi interior más profundo, la aparente unidad que damos por sentada se disuelve en una cacofonía de voces en conflicto, ninguna de las cuales es 'mi yo verdadero'".[46] Así las cosas, despojados de un *yo* que nos distinga del devenir, de las voces contradictorias, de un alma estable, ¿cuál es la diferencia con nuestra vida digital y sobreviviente? Lo mismo tenemos que decir sobre la identidad: no hay una única voz, interioridad o yo personal, que invariablemente nos otorguen identidad. En realidad, como sostiene Rosset, solo contamos con una identidad social hecha de nuestros comportamientos y de las percepciones que los otros tienen de nosotros. "Fuera de los signos y de los actos que emanan del yo y me identifican como quien soy, no hay nada que sea mío ni propio de mí".[47] Lo que equivale a decir que el *yo* no es más que mis actos, lo que hago en el mundo, lo que puedo mostrar. "Ninguno llega a constituir la unidad de una identidad personal –continúa Rosset–, sino *una suma aleatoria de cualidades* que se le reconocen o no al albur del humor de quienes le rodean".[48] Si esto es así, es preciso insistir en la pregunta: ¿cuál es la diferencia con nuestra identidad digital, con nuestras andanzas digitales *post mortem*? En este sentido, cuestionarse por la identidad que podamos asumir en ese devenir digital, implica cuestionarse por la noción misma de identidad, que se nos devela igualmente ilusoria en la vida biológica. Si somos "una suma aleatoria de cualidades", tampoco somos muy distintos de un avatar que transita en las redes digitales.

Lo que viene a nuestro encuentro con esta inmortalidad digital no es, entonces, librar una batalla contra la muerte prolongando indefinidamente los tiempos del *bios*; es la muerte que comienza a perder relevancia, a desvanecerse, junto a la vida biológica. El "yo" y la "muerte" son palabras huecas. Así, el rito de la despedida, el duelo necesario que lo acompaña, la desaparición inevitable, se diluyen poco a poco en esa inmortalidad de la nube que nos resguarda para siempre. La "sustancia biológica" de la vida también se va disipando, pues su inmortalidad ya no la requiere. Si es inmortalidad ¿por qué habría de requerirla? De nuevo se escucha el bramido del Logos efesio: vida y muerte son lo mismo. Pues "los opuestos vida y muerte son partes inseparables de *uno y mismo continuo*".[49] En las enigmáticas palabras de

[45] Rorty, R., *op. cit.* p. 43. Esto lo dice Rorty comentando el argumento de Epicuro sobre la muerte. *Cfr.* el capítulo "La contingencia del yo", *op. cit.*, pp. 43-62.
[46] Harari, Y. N., *op. cit.*, p. 305.
[47] Rosset, C., *Lejos de mí*, Barcelona, Marbot, 2007, p. 6.
[48] Rosset, C., *op. cit.*, p. 25. Cursivas añadidas.
[49] Markovich, M., *op. cit.*, p. 58. Cursivas añadidas.

Heráclito: *Nombre del arco vida (Bios), y su obra la muerte*.[50] La vida implica y obra la muerte, por supuesto, pero *son lo mismo*. Esa unidad de la *physis*, en la que los contrarios son lo mismo, adquiere un tono revelador en estos tiempos digitales. Somos vida y somos muerte.[51]

Desde la orilla griega del río del olvido, *zoe* y *bios* siguen teniendo la última palabra –o la primera– porque, a pesar de todo lo que podamos decir de esta inmortalidad digital, aún tenemos que nacer.[52]

δ. Ruge el león: somos inmortales

Es tiempo, sin embargo, de volver a la ribera del Ganges, y pensar en el "surgimiento condicionado" que significa venir a la vida, y en su inevitable vaciedad.[53] Hemos visto cómo todo lo que tiene causa tiene fin, pues todo es, simplemente, un agregado (*skandha*) que espera a ser disuelto.[54] Desde el punto de vista de Nāgārjuna somos vacío, insustanciales, condicionados y, con ello, ilusorios. Por lo tanto, si somos rigurosos, no hallaremos diferencias entre nuestra presencia "física" y nuestra presencia virtual: ambas son condicionadas, dependientes, efímeras e insustanciales. La única diferencia es el tipo de agregados que nos compone –la piel o la memoria, los *bytes* o los algoritmos–, pero en nada nos distingue de la vaciedad. Ni nosotros ni nuestras apariciones virtuales cuentan con un ser propio.

---

[50] Frag. 48 (39 en Markovich). Traducción modificada.

[51] La inmortalidad digital permite conciliar, desde este punto de vista, al menos, ciertos argumentos complejos con relación a la muerte. Pues al no poder distinguirla de la vida, en sentidos profundos como los de Heráclito o el mismo Nāgārjuna, renunciamos a su negación. En efecto, argumentos que cuestionan la inmortalidad personal que se desprende del transhumanismo, centran allí su crítica: "Con todo ello lo que se revela es que la misma condición de posibilidad de todo el proyecto, constitutivo del trans y del posthumanismo, de la prolongación de la vida hábil es el mismo límite ideal que pone la creencia, más bien la fantasía, de la inmortalidad personal. La muerte, entonces, y esto no es de ninguna manera ninguna novedad, no dejaría de ser degradada a accidente, mera casualidad explicable por las circunstancias siempre azarosas que concurren en el caso del fallecimiento concreto, pero en absoluto algo consustancial a la vida", Rodríguez, M., *op. cit.*, p. 72. Sin embargo, desde la inmortalidad digital la muerte se nos diluye en una permanencia que tampoco es biológica. El punto que se destaca, sin embargo, y que nos permite especialmente la mirada de India, es la indistinción última entre lo biológico y lo digital. A partir de esto, finalmente, tomo distancia de los argumentos sobre la muerte de Rosi Braidotti, en su texto *Lo posthumano*. Aunque son innegables algunas similitudes, como el *continuum* vida-muerte, obedecen más a su uso clásico de *zoe*, y al fondo heracliteano de su planteamiento, no reconocido, por demás, que a una auténtica afinidad con relación a la inmortalidad digital que ahora se estudia. *Cfr*. Braidotti, R., *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 130 y ss.

[52] Es interesante cómo incluso la propuesta de Kurzweil de un futuro de máquinas súper inteligentes, aún se sostiene en lo humano. Pues esa súper inteligencia es una suerte de elevación suprema de la inteligencia humana: "las máquinas futuras serán humanas, aunque no sean biológicas", *Cfr*. Kurzweil, R., *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*, Berlín, Lola Books, 2021, p. 33.

[53] *Cfr*. Tola, F. y Dragonetti, C., *op. cit.,* n. 95, p. 169; n. 156, p. 189.

[54] *Cfr*. Estrofa 3, *Lokātītastava*, *op. cit*., p. 160.

Por ello, que nosotros respiremos o recordemos, no nos hace más "reales" o, en última instancia, distintos.

Dice Nāgārjuna en el *Lokātītastava*: "lo que surge en dependencia, eso no surge".[55] Como todo surge dependiente de su causa, es evidente que nada surge. Además, las causas de las cosas también son dependientes de otras, en consecuencia, ni ellas ni sus efectos se apartan de la ilusión.[56] Con esto quiero decir, desde la mirada que nos brinda el budismo mahāyāna, que ni siquiera el nacimiento es garantía para poseer un ser propio y, así, ser distintos de la vaciedad. Nuestra insustancialidad es parte de la forma de ser de las cosas, de manera que cualquier aparición posible, virtual o no, sigue siendo parte de lo mismo: *sūnyatā.*[57] Lo dice Nāgārjuna a Buda: "Tú has dicho que lo que surge de condiciones, no surge; eso no ha nacido con ser propio, por eso Tú has proclamado que es vacío".[58] Si no contamos con ese ser propio ni somos sustanciales, en fin, si ni siquiera "somos", no lucimos muy distintos de nuestra vida del más allá digital. Estamos hablando de una inmortalidad que permite la tecnología digital, y estos argumentos tratan de dar cuenta de las diferencias que se quieran establecer entre la vida biológica y los testimonios digitales que nos sobrevivirán. Si para Heráclito la vida y la muerte no son distintos, es porque la identidad de esos contrarios la otorga la *physis*, la realidad única de todas las cosas que nada tiene que ver, por supuesto, con el vacío. Pero la *physis-Logos* es lo que unifica, homogeniza la pluralidad del *kosmos* e irrumpe contra jerarquías posibles entre lo que existe. En ese punto, tal vez, se nos haga próximo a lo que significa el *sūnyatā*: realidad de todo lo que "existe", y que igualmente unifica esa pluralidad ilusoria que conforma el mundo. Lo que quiero destacar, a propósito de nuestra discusión, es que si para el griego, la vida y la muerte son parte del mismo *continuum*, y su indistinción es desconocimiento de la verdad de las cosas, para la voz de India la muerte es, *stricto sensu*, imposible. En efecto, si no contamos con sustancialidad y nuestro aparecer en el mundo es ilusorio, poco tendremos que esperar de la posibilidad de la muerte. Dice Nāgārjuna: "Pues, dándose la identidad de ambos [vida y muerte], la destrucción no es posible para la existencia; dándose la diferencia la destrucción no

[55] Estrofa 9, *op. cit.*, p. 163; *cfr.* estrofa 17, *op. cit.*, p. 167.

[56] Cfr. *Lokātītastava*, estrofa 4, *op. cit.*, p. 161. "Examinando atentamente la nada, observa: 'no hay nada', y entonces te apoyarás en esto y franquearás la inundación", palabras de Buda en el *Suttanipāta*, en Bareau, A., *op. cit.*, p. 209.

[57] En la estrofa 13 del mismo *Lokātītastava*, y con un tono que recuerda a Gorgias, Nāgārjuna expone la imposibilidad del surgimiento de algo: "Una cosa no surge si existía (antes de surgir), ni tampoco, si no existía (antes de surgir), ni tampoco, si existía y no existía (antes de surgir); ni tampoco surge de sí, ni de otro, ni de ambos. ¿Cómo surge?". *Cfr.* Sexto Empírico, *Contra los profesores*, Madrid, Gredos, 1997, VII 65ss., *De Melisso, Jenófanes y Gorgias*, V-VI, 979a-980b21, en *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 175-183; 184-190.

[58] Estrofa 3, *Achintyastava*, *op. cit.*, p. 189.

es posible para la existencia".[59] Con unos argumentos que nos recuerdan un poco a Platón,[60] la diferencia o la identidad entre la existencia y la destrucción supondrían que la existencia es eterna. Y es evidente que no es así, pues todo depende de una causa y es condicionado. La muerte, entonces, se nos muestra imposible.

¿Qué significa esto, para nuestra inmortalidad digital? Que *podemos hablar de inmortalidad* en estos predios de la tecnología digital, que nuestras aventuras futuras no son indiscutiblemente distintas de las que hoy vivimos, que no hay que desestimar esta manera de permanecer y de ser hallados en tiempos venideros. Si no somos más que ilusión, actos mágicos de la mente, espejismos y burbujas de espuma,[61] seres efímeros,[62] nuestras presencias virtuales no son distintas de "nosotros". No podemos sostenernos en experiencias reales y otras irreales, ni en la permanencia de algo que la exima de su condición transitoria. Por tanto, si pensamos en nuestros testimonios digitales, ¿podríamos decir, por ejemplo, que las fotos, textos o videos, no tienen "alma"? ¿Que allí no estamos realmente "nosotros"? Es evidente que no. Esos testimonios pueden resguardar toda el alma y el corazón tal vez perdidos en otro tiempo de la vida "real". Pueden traernos de vuelta una vitalidad que de otra forma estaría totalmente perdida. Aunque incluso el alma, por estos lados indios del río, y de los filósofos enemigos del *yo*, también es ilusoria. Si el "surgimiento es similar a un sueño",[63] como dice en tantas ocasiones Nāgārjuna, y el surgimiento es venir a la vida, ¿cómo nos hacemos la pregunta por lo real? Si la vida se devela nuevamente un sueño, entonces, aquel soliloquio de Calderón de la Barca vuelve a resonar desde nuestra memoria, y Segismundo vuelve a cantarnos la verdad profunda de las cosas.

De esta manera, sin jerarquías ontológicas, sociales o políticas, sin abolengos ni genialidad, hemos conquistado una forma de no esfumarnos, de inmortalidad. El discreto lugar que nos tocó ocupar en el mundo hoy puede dejar algún rastro, una huella, como si la vida, a pesar de todo, hubiese valido la pena. Podemos dejar un *symbolon* al alma que quiera ir en nuestra búsqueda, aquella mitad de tablilla que entregaban los griegos a algún visitante, para que sus descendientes, en el futuro, en

---

[59] Estrofa 16, *Lokātītastava*, *op. cit*., p. 167. "Como un hijo que nace, existe y perece en un sueño, así Tú has dicho que el mundo, de acuerdo con la realidad, no nace, no existe, no perece", estrofa 25, *Achintyastava*, *op. cit*., p. 198.

[60] *Cfr*. *Fedón*, 105c y ss.

[61] *Cfr*. Estrofas 4, 5, 18, 24, *Achintyastava*, *op. cit*., pp. 189-190; 195; 197.

[62] Esquilo, *Prometeo encadenado*, v 250.

[63] Estrofa 17, *Lokātītastava*, *op. cit*., p. 167. Cfr. *Param*ārthastava, estrofas 1-11, *op. cit*., pp. 213-216. "Nāgārjuna equates emptiness in its mode as an attribute with dependent co-arising, the casual pattern underlying the events of Samsāra; he equates emptiness as a perceptual mode with nirvāna", Robinson, R., Johnson, W., *op. cit*., p. 88.

alguna visita, pudiesen reconocer a los que portaban la otra mitad.[64] La tecnología digital permite que nosotros mismos entreguemos nuestro *symbolon* al descendiente o al viejo amigo del hogar que regresa por nosotros. La vida inmortal de las redes, la que desafía con ferocidad al olvido, seguirá su propio curso, hasta que algún meteorito catastrófico venga de nuevo a poner fin a todo.

Esta inmortalidad digital, esta sobrevivencia de nuestros pasos de hombres comunes, la vida que tendrá que vérselas con los testimonios eternos y la memoria que tendrá que aprender a forjar sus recuerdos, dan cuenta de una época en la que lo humano está repensándose. Nociones que asumíamos inquebrantables, como la muerte, la duración promedio de la vida, el cuerpo biológico o la desaparición insalvable de nuestras experiencias, ahora están sometidas a transformaciones que nos llevan a esas fronteras donde se devela lo posthumano. Ahora lo humano se encuentra o se fusiona con *lo otro*, curiosamente, animal o máquina, y devela nuevas experiencias y una nueva condición en el mundo, pero que es tan antigua como Gilgamesh o los profundos inicios de la filosofía.

Terminemos con unas palabras de Sócrates, cuando dice a Menón:

> "Es evidente, en efecto, que en el transcurso del tiempo todo lo es y no lo es un ser humano".[65]

[64] *Cfr*. *Banquete*, 191 d; Gadamer, H.-G.: *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 83-85.
[65] *Menón*, 86a.

Referencias bibliográficas

Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1994.

Arnau, J., *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, Fondo de Cultura Bareau, A., *Buda, vida y pensamiento*, Madrid, Edaf, 1981. Económica, 2005.

Bauman, Z., *Amor líquido*, EspaEbook, 2003.

Braidotti, R., *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015.

Chrétien, J.-L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, 2002.

De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos, Madrid, Alianza, 1998, p, 164. Traducción de Alberto Bernabé.

Detienne, M., *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 36.

Diéguez, A., *Transhumanismo,* Barcelona, Herder, 2017.

Esquilo, *Prometeo encadenado*, Gredos, Madrid, 2006.

Gadamer, H.-G.: *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991.

Gadamer, H.-G., *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995.

García Gual, C., *Antología de la poesía lírica griega*, Madrid, Alianza, 2008.

Garfield, J.L., *The Fundamental Wisdom of The Middle Way,* Oxford, Oxford University Press, 1995.

Gómez Fernández, A., "Nagarjuna y la dialéctica del origen condicionado", en *Pensamiento*, Universidad de Comillas, Vol. 64, 2008.

Harari, Y. N., *Homo Deus*, Penguin Random House, 2016. https://doi.org/10.17104/9783406704024

Harvey, P., *El budismo,* Cambridge University Press, traducción española, 1998.

Hesíodo, *Teogonía,* Madrid, Gredos, 1990.

Homero, *Ilíada*, Madrid, Gredos, 1991.

Hughes, J., Using *Neurotechnologies to Develop Virtues – A Buddhist Approach to Cognitive Enhancement*, https://ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20121016.

Hume, D*., Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis, 1984.

Kalupahana, D., *The Philosophy of The Middle Way*, Albany, State University of New York Press, 1986.

Kurzweil, R., *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*, Berlín, Lola Books, 2001.

Markovich, M., *Heraclitus*, Mérida, Universidad de Los Andes, 1968.

Mazocco, R., *Transhumanism, Engineering the Human Condition*, Springer Praxis Books, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04958-4

Mori, M., *The Buddha in the Robot*, Tokyo, Kosei Publishing, 1985.

Nāgārjuna, *Lokātītastava*, en Tola, F., y Dragonetti, C., (compiladores y traductores): *Filosofía budista*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2012.

Nāgārjuna, *Achintyastava*, en Tola, F., y Dragonetti, C., (compiladores y traductores): *Filosofía budista*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2012.

Nāgārjuna, *Niraupamyastava*, en Tola, F., y Dragonetti, C., (compiladores y traductores): *Filosofía budista*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2012.

Parain, B., (compilador), *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1990.

Platón, *Ion*, Gredos, Madrid, 1981.

Platón, *Teeteto*, Gredos, Madrid, 1988.

Platón, *Banquete*, Gredos, Madrid, 1997.

Platón, *Fedón*, Gredos, Madrid, 1997.

Platón, *Fedro*, Gredos, Madrid, 1997.

Platón, *Menón*, Gredos, Madrid, 1999.

Platone, *Tutte le opere*, Roma, Grandi Tascabili Economici, 1999. Edición bilingüe.

Rodríguez González, M., "Tecnotrascendencia como ilusión narcisista", *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 76, 2019. https://doi.org/10.6018/daimon/273521

Robinson, R., Johnson, W., *The Buddhist Religion*, Belmont CA, Wadsworth Publishing Co, 1997.

Rojas Parma, L., "Protágoras y la significación de *aisthesis*", *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, vol. 71, 2015. https://doi.org/10.4067/S0718-43602015000100011

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

Rosset, C., *Lejos de mí*, Barcelona, Marbot, 2007.

Sexto Empírico, *Contra los profesores*, Madrid, Gredos, 1997.

Sofistas: *testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.

Sófocles: *Edipo en Colono*, Madrid, Gredos, 2006.

Sloterdijk. P., "El hombre operable", conferencia dictada en el Center of European Studies, http://www.observacionesfilosoficas.net/download/hombreoperable.pdf.

Vélez de Cea, A., "Nāgārjuna y la filosofía del Buddha", en *Contrastes*, Revista internacional de filosofía, Universidad de Málaga, Vol. 3, 1998. https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v3i0.1657

Villarroel, R., "Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana", en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Vol, 71, 2015. https://doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014

Walser, J., Nāgārjuna in context: *Mahāyāna Buddhism and The Early Indian Culture*, New York, Columbia University Press, 2005. https://doi.org/10.7312/wals13164

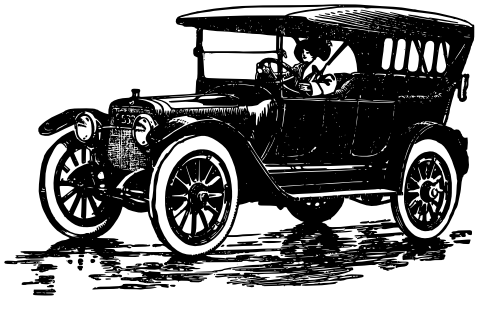
Wilkins, H., *Mitología hindú,* Barcelona, Edicomunicación, 1998.

Zimmer, H., *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela, 2008.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.017
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 323-348

Filosofía de la historia

Philosophy of history



Parallelisms and tensions between Ernst Bloch and Walter Benjamin: conceptions of time and redemption for the sake of revolution in the dilemma between utopia and messianism.

Paralelismos y tensiones entre Ernst Bloch y Walter Benjamin: concepciones del tiempo y la redención en aras de la revolución en la disyuntiva entre utopía o mesianismo

Lorena Acosta Iglesias

Universidad Complutense de Madrid
lorenaco@ucm.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.018
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 351-372

Recibido: 29/03/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El cometido de este artículo es explorar algunos de los paralelismos y tensiones entre el concepto de utopía en la obra *El espíritu de la utopía* (1918) y también, años más tarde, el concepto de asincronicidad [Ungleichzeitigkeit] —Miguel Salmerón, traductor al castellano de *Erbschaft dieser Zeit*, prefiere el término asimultaneidad— en la obra *Herencia de esta época* (1935) de Ernst Bloch y, por otro lado, el mesianismo político articulado tanto en el *Fragmento teológico-político* (1920-21) así como, mucho más tarde, en el Konvolut N de la *Obra de los Pasajes* y el texto *Sobre el concepto de historia* (1940) de Walter Benjamin.

Palabras clave: *utopía, mesianismo, Benjamin, Bloch, Historia, temporalidad.*

Abstract

The purpose of this article is to explore some of the parallels and tensions between, on the one hand, Ernst Bloch's concepts of utopia in his 1918 work *Geist der Utopie* and nonsynchronism [Ungleichzeitigkeit] —or "non-simultaneity", following Spanish translator Miguel Salmerón— in the 1935 book *The Heritage of our Times* and, on the other hand, the political messianism articulated both in Walter Benjamin's *Theological-Political Fragment* (1920-21) and much later in the "Konvolut N" of the *Passagen-Werk* as well as his *On the Concept of History* (1940).

Keywords: *Utopia, Messianism, Benjamin, Bloch, History, Temporality.*

> "Junto a las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, fruto de la supervivencia de tipos de producción antiquísimos y ya caducos, con todo su séquito de relaciones políticas y sociales anacrónicas.
>
> No sólo nos atormentan los vivos, sino también los muertos. Le mort saisit le vif! "
>
> Karl Marx[1]

El cometido de este artículo será explorar el influjo metodológico en la dialéctica pasado-futuro de esta famosa cita de Marx a través de varios conceptos clave en las obras de dos de los marxistas más heterodoxos, sobre todo debido a su mestizaje con el pensamiento judío, del siglo pasado: Ernst Bloch y Walter Benjamin. Analizaremos, por tanto, algunos de los paralelismos y tensiones entre el concepto de utopía en la obra *El espíritu de la utopía*[2] (1918) y también, años más tarde, el concepto de *asincronicidad* [*Ungleichzeitigkeit*] —Miguel Salmerón, traductor de *Erbschaft dieser Zeit*, prefiere el término asimultaneidad— en la obra *Herencia de esta época* (1935) de Ernst Bloch y, por otro lado, el concepto de mesianismo político articulado en tanto en el *Fragmento teológico-político* (1920-21) así como, mucho más tarde, en el Konvolut N de la *Obra de los Pasajes* y el texto *Sobre el concepto de historia* (1940) de Walter Benjamin.

1. Cuestiones filológicas y metodológicas en torno a la influencia de Bloch así como su influjo en el giro materialista en la obra benjamiana.

Este trabajo nace a partir de una pista metodológica que encontramos en el estudio introductorio[3] de la edición de Biblioteca Nueva de *Crítica de la violencia*

---

* Este texto se ha escrito gracias a la subvención de una ayuda del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) y en el marco de los trabajos de investigación del proyecto del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad FFI2017-83155-P «Naturaleza y Comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI».

[1] Marx, K., "Prólogo a la primera edición" en: *El Capital. Crítica de la economía política. Vol. 1*, México, FCE, 1973, p. XIV

[2] Bloch, E., *Geist der Utopie*, Berlín, Suhrkamp, 2018. No existe traducción al castellano de momento de esta obra. Sin embargo, sí está disponible la traducción al inglés que referimos a continuación: Bloch, E., *The spirit of utopia*, translated by Anthony A. Nassar, Stanford, Stanford University Press, 2000.

[3] "En mi opinión, sin embargo, una aproximación correcta a la crítica de la violencia pasa por una caracterización de Benjamin en los años 20, que se iniciaría con el final del proceso doctoral de Benjamin y el comienzo de su interés por la política. Se puede rastrear en su correspondencia el año 1923 y su estancia en Capri como las fechas

(1921) de Walter Benjamin. Allí, Eduardo Maura, nos advierte sobre la posibilidad de cifrar el giro materialista en el pensamiento benjaminiano antes de su contacto personal con Hugo Ball en 1924 y de la propia amistad que mantendrá con Bloch durante la estancia de éste en Paris en los años 20 pero antes, a su vez y en cualquier caso, de su intensa lectura de *Historia y Consciencia de Clase* en 1925[4], dos años después de su publicación en 1923, de Georg Lukács, momento en el cual se suele poder hablar "oficialmente" de marxismo en el pensamiento benjamiano. Extraemos esta conclusión filológica debido a la lista de *Verzeichnis der gelesenen Schriften* del vol. VII de las *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin: el libro de Lukács titulado *Lenin. La coherencia de su pensamiento* (nº960) es publicado en 1924 y leído por Benjamin en Frankfurt a principios del año 25. E incluso, a pesar de que el libro de *Historia y Consciencia de Clase* (nº973) de Lukács fue publicado en 1923, aparece más tarde, sin embargo, en la lista de libros leídos por Benjamin por detrás del Lenin de Lukács, por lo que, aun sin fecha señalada en dicha lectura, podría concluirse que Benjamin leería *Historia y consciencia de clase* alrededor de finales de 1925.

Maura, en su estudio introductorio a *Crítica de la violencia*, precisamente nos llama la atención sobre la lectura que debió hacer Benjamin de *El espíritu de la Utopía* de Ernst Bloch en torno a un año más tarde de su fecha de su publicación, esto es, 1919[5], debido a que este texto fue citado en el famoso *Fragmento teológico-político*[6], situado, al menos según los editores de Benjamin, Tiedeman y Schweppenhäuser en torno a 1920 y 1921. Sin embargo, es sabido que Th. W. Adorno, a quien se le debe el título del fragmento, asegura —y en este punto coincide sorprendentemente también Gershom Scholem— que Benjamin leyó el texto en 1938[7]. Dejando por un momento de lado los criterios de Tiedemann y Schweppenhäuser, quienes ven una continuidad temática entre los artículos sobre el lenguaje, *Programa de una*

clave de su supuesto giro materialista, pero esta reflexión quedaría en el aire si no se tiene en cuenta el año 1919, año en el que, finalizada su lectura de *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Benjamin lee *El espíritu de la utopía* (*Geist der Utopie*, 1918) de Ernst Bloch, tiempo antes del comienzo de su contacto personal a través de Hugo Ball. Aunque en la correspondencia de Benjamin las menciones a su lectura y reseña son habituales a principios de la década de los 20, no poseemos una versión completa de dicha reseña. Sí sabemos que Benjamin encontró "terribles deficiencias" en el libro que no evitaron, sin embargo, que lo considerara el único libro ante el que se posicionaría políticamente como contemporáneo." Maura, E., "Introducción" en: Benjamin, W., *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 14 y 15.

[4] Benjamin, W., *Gesammelte Schriften* - Band VII: 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 456.

[5] Podemos casi cerciorarnos de que Benjamin leyó *El espíritu de la utopía* de Bloch en torno a 1919 ya que en la lista de *Verzeichnis der gelesenen Schriften* del vol. VII de las GS se encuentra en el nº643. *Ibid*., p. 444. Además, como podemos ver en la nota 3, Eduardo Maura aduce la correspondencia de Benjamin como fuente para poder señalar la fecha de 1919 como momento de la lectura de *El espíritu de la Utopía* de Bloch, concretamente: Benjamin, W., *Gesammelte Briefe 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 46.

[6] Benjamin, W., (2007), *Op. Cit*., p. 469.

[7] Para consultar la complicada historia sobre la datación del Fragmento, así como una lectura de éste que seguimos en el presente artículo remitimos a: Cuesta, M., Fragmento teológico-político de Walter Benjamin: una interpretación, *Analecta: revista de humanidades*, ISSN 0718-414X, Nº. 5, 2011, pp. 59-74.

filosofía venidera, *Para una crítica de la violencia*…etc., todos fechados en torno a 1921, no deja de llamar la atención que la fecha que indican tanto Scholem como Adorno sea 1938: no sólo por su continuidad con textos como *Sobre el concepto de historia* sino también, para lo que aquí nos interesa, por la lectura que hizo Benjamin de *Herencia de esta época* de Bloch en el año de su publicación 1935 (nº1217(2)).

2. Por qué Benjamin y Bloch se enfrentan al mismo problema: ¿cuestiones históricas circunscritas?

Pasando a cuestiones menos filológicas y más históricas, queremos llamar la atención sobre el paralelismo del problema al que se enfrentan tanto Ernst Bloch como Walter Benjamin: abrir la posibilidad de, al menos, *pensar* un futuro a partir de la redención de un pasado oprimido. También hay que decir que, a primera vista, por el contrario, salta una diferencia de perspectiva entre ambos abordajes del mismo problema que probablemente tenga su razón de ser en sus circunstancias históricas: si bien Bloch en *El espíritu de la Utopía* comparte el ambiente histórico que también tendrá el que por aquel entonces fue su amigo Lukács en *Historia y consciencia de clase* (1923), esto es, ese anhelo y confianza a partes iguales por la revolución influenciado por el éxito de la Revolución Rusa (1917-19); el Benjamin tardío que atenderemos más aquí (exceptuando el *Fragmento teológico-político*), por el contrario, responde a la doble derrota de la revolución ante el nazismo y el estalinismo.[8]

Expondremos, en primer lugar, el contexto histórico a partir del cual Bloch empieza a pensar el concepto de utopía en su primera obra *El espíritu de la Utopía* y que, a su vez, pervivirá hasta su obra de madurez *El principio esperanza*[9] (1938-1959). No resulta nada casual que Bloch, en el contexto de la Segunda Internacional —esto es, en mitad de la contienda entre Kautsky y Bernstein— defienda un concepto de utopía que precisamente no caiga ni en un marxismo positivista ni, por el contrario, en un cierto voluntarismo idealista. Precisamente, fue el hegelianismo antipositivista que comparten tanto Bloch como Lukács lo que les posicionó a ambos contra la postura mecanicista de la ortodoxia positivista, cientificista y eco-

[8] Cfr. Bensaïd, D., *La discordance du temps: essais sur les crises, les clases, l'histoire*, París, Editions de la Passion, 1995, pp. 207-221. El presente trabajo está atravesado e inspirado por el capítulo 10 *Utopía y mesianismo. Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual* de dicho libro.

[9] Bloch, E., *El principio esperanza*, vol. I, II y III, Madrid, Trotta, 2004, 2006 y 2007. La obra magna y legado filosófico de Ernst Bloch está escrita en EE. UU. durante los años 1938 y 1947 y revisada posteriormente durante 1953-1959.

nómico-determinista, representado paradigmáticamente por Bernstein y Kautsky en la Segunda Internacional.

Si en algo se aproxima el objetivo de *El espíritu de la utopía* de Bloch al clásico *Historia y consciencia de clase* de Lukács es, precisamente, en intentar superar, en el sentido de *Aufhebung,* la dicotomía que planteaba el movimiento comunista en la Segunda Internacional para llegar a una especie de realismo revolucionario: por un lado, el empirismo vulgar que sólo se queda en el oportunismo que se atiene a la situación dada, y por tanto, los intereses meramente inmediatos del proletariado en una conciencia de clase entendida en términos psicológicos o, por otra parte, el voluntarismo idealista aferrado a un utopismo que sólo se limita al objetivo final abstractamente concebido, y por lo tanto, un más allá que se presenta como un deber-ser moral sin anclajes materialistas. Podría decirse que dicha disyuntiva, como falsa disyuntiva, pervive incluso hasta *El principio esperanza*, donde Bloch señala dos corrientes dentro del marxismo: por un lado, la *corriente fría*, identificada con el determinismo positivista y económico-científico y, por otro lado, de la *corriente cálida*, identificada con el utopismo como irrupción de lo virtual.

En este sentido, al igual que el concepto de conciencia atribuida [*Zugerechnet*] en el que Lukács no hace referencia ni a la expresión directa empírica de la conciencia del proletariado ni tampoco a una teoría abstracta que hiciera de lecho de Procusto a la praxis real del movimiento obrero; sino que pretendía abrir una tercera vía, de nuevo, entre la dicotomía esta vez expresada entre conciencia "psicológica" y conciencia "posible"; así pretenderá también Bloch abrir esta tercera vía a través del concepto de utopía entendido, no como lo haría el sentido común atribuyéndole ser algo inalcanzable o irreal, sino como optimismo militante[10], esto es, como intento de abrir una *posibilidad objetiva* en la que el proletariado, a través del proceso histórico, se eleve por su propia experiencia de lucha hacia la toma de conciencia de clase que se vierte en la acción revolucionaria misma[11], igual que ocurre en la obra HCC de Lukács.

[10] Cfr. Krotz, E., Introducción a Ernst Bloch (A 125 años de su nacimiento), *EN-CLAVES del pensamiento*, año V, nº10, julio-diciembre, 2011, p. 56. https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i10.158

[11] "Así, por cierto, Bloch recupera expresamente la utopía para el pensamiento marxista, pues desde el panfleto de Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico* y algunas observaciones críticas sobre el voluntarismo de los socialistas utópicos por parte de Marx, se había tabuizado el concepto. De modo diferente que Karl Mannheim, Max Weber y Antonio Gramsci [aquí nosotros introduciríamos también a Georg Lukács], pero igual que ellos tratando de corregir la estrechez economicista y mecanicista del marxismo vulgar, Bloch aclara que "Marx ha formulado también ideales como crítica e hija de rutia, pero no como algo fijo y aportado transcendentemente, sino como algo que se encuentra en la historia y no está, por eso, concluso; ideales de anticipación concreta" Bloch, E., *El principio esperanza*, vol 2., Madrid, Trotta, 2006, p. 155. Para Bloch, el famoso autor decimonónico de ninguna manera abandonó la utopía, sino, al contrario, la superó dialécticamente, sentando las bases para pasar finalmente de la utopía abstracta a la utopía concreta: "el mejoramiento del mundo tiene lugar en y con la conexión dialéctica de las leyes del mundo objetivo,

Además, nos parece importante señalar muy brevemente que Bloch fue una persona que vivió[12] durante mucho tiempo en el exilio: su exilio durante los años 30 y 40 fue en diversos países como Suiza, Italia, Austria, Yugoslavia, Francia, Checoslovaquia y, finalmente, a partir de 1939, Nueva York. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, Bloch consigue una cátedra en la Universidad de Leipzig. Durante la Revolución Húngara en 1956, por ejemplo, Bloch sigue apoyando públicamente a la URSS, algo que le separaró incluso de Lukács, quien apoyó, como se sabe, durante bastante tiempo a la URSS. Sin embargo, su cátedra en Leipzig durará hasta 1957, año en que se le "retirará" de la vida pública debido a la acusación que recibirá de revisionista por sus reivindicaciones de Hegel y el factor del sujeto dentro de la dinámica capitalista (acusación que, por otro lado, también afectó a la lectura de HCC de Lukács y que, incluso él mismo, reconocerá en el prólogo de 1969). De hecho, más tarde, después de la construcción del muro de Berlín en 1961, Bloch decidirá quedarse en la parte occidental[13], lo cual certificaba, según el régimen, su adhesión al revisionismo.

El caso de Benjamin, como se sabe, fue mucho más trágico. También brevemente me gustaría comentar que, al igual que Bloch, Benjamin vivió las dos guerras mundiales; pero a diferencia de Bloch y de Lukács, Benjamin no miró con entusiasmo, en ningún momento, al estalinismo; pero, sin embargo, tal vez fue tardíamente consciente, a su vez —como se pueden ver en las no-tesis *Sobre el concepto de Historia*— de la pinza que hacían tanto el estalinismo como el nazismo a la hora de poder pensar un futuro redimido. Por ello, tal vez, Benjamin intentó huir muy tarde de Europa para exiliarse en EE. UU., tal y como le había recomendado su amigo Th. W. Adorno, y poder coger ese barco en Portugal, que nunca llegó a coger, como todos sabemos.

Por otro lado, a nivel histórico-filosófico, como hemos adelantado, es más que diáfana la influencia que tuvo la lectura de *Historia y consciencia de clase* en Walter

---

con la dialéctica material de una historia inteligida y producida conscientemente" Bloch, E., *Ibid*., p. 156. También en este sentido, Bloch entiende su propia obra no como paráfrasis repetitiva de la obra de Marx, sino como desarrollo, evidenciándose el marxismo como una crítica de la razón pura para la cual todavía no ha sido escrita la crítica de la razón práctica. Bloch, E., *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2018, pp. 304-305." *Ibid*, p. 65 y 66.

[12] Todas las referencias biográficas que haremos a continuación están en: *Ibid*., pp. 57-63.

[13] "El *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* de Berlín Oriental criticó el tercer volumen de la obra principal de Bloch *Das Prinzip Hoffnung*: "Aquí también, Bloch se encuentra en las sendas que se apartan del gran camino militar [Heerstrasse] que conduce al socialismo". Debido a su posición de fuera de juego, el filósofo Bloch no era la primera vez que fue silbado por los árbitros ideológicos del SED. Tan alegre como acogida fue su decisión de ocupar en 1949 una cátedra en la Universidad de Leipzig —Bloch, que había defendido los juicios del espectáculo estalinista en América, rechazó una oferta del sociólogo Theodor W. Adorno sobre la base de que no quería trabajar para el "capitalismo"—, rápidamente se sintió incómodo con el régimen de Ulbricht." Bloch, E., "Exkommunisiert", *Der Spiegel*, nº34, 1960, pp. 54-57. [Traducción nuestra]

Benjamin, sobre todo del concepto de segunda naturaleza como un atomismo de la experiencia y el propio interés lukácsiano en abrir la posibilidad a pensar el futuro anidado en la revolución como el antídoto frente a la reificación. Cierto es que hay distancias abismales que distancian a ambos autores y creemos que, a su vez, son las mismas razones que distancian a Bloch y Benjamin, a pesar de los paralelismos que expondremos a continuación. Muy resumidamente, en este punto, adelantaremos que se tratará de su pulsión hegeliana, compartida tanto por Lukács como por Bloch, aquello que distanciará a Benjamin de ambos autores.

3. Glosario Benjamin-Bloch: ¿sustituciones terminológicas o perspectivas insustituibles[14]?

Comenzamos este apartado con esta cita de la famosa carta a Ruge escrita por Karl Marx en 1843 debido, precisamente, a la importancia metodológica que compartirá en las obras de Walter Benjamin y Ernst Bloch, en ambas citadas y cuya pertinencia guiará los paralelismos entre ambos autores en las siguientes páginas.[15]

> "La reforma de la conciencia consiste *solamente* en hacer que el mundo sea consciente de su propia conciencia, en despertarlo de la ensoñación que tiene de sí mismo, de *explicarle* el significado de sus propias acciones. […] Entonces, nuestro lema debe ser: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino a través del análisis de la conciencia mística, ininteligible a sí misma, ya sea que se manifieste de forma religiosa o política. Luego, será evidente que el mundo ha estado soñando por mucho tiempo con la posesión

[14] "Central en la obra de Bloch, la categoría de utopía desaparece sin embargo en la de Benjamin, en favor del Mesías. ¿Simple sustitución terminológica? Ciertamente no. Contentémonos provisionalmente con subrayar entre las dos temáticas una diferencia de contexto radical. Vuelto a publicar en 1923, *El espíritu de la Utopía* aparece en 1918. Es estrictamente contemporáneo de *Historia y conciencia de clase* de Lukács. *El principio Esperanza* data de 1954-1959. Estos dos libros principales hacen eco directamente de los traumatismos de las dos Guerras Mundiales y a los empujes revolucionarios abortados que las siguieron. Los principales textos de Walter Benjamin sobre la historia y el mesianismo (*Zentralpark*, los *Pasajes*, las *Tesis sobre el Concepto de Historia*) responden, al contrario, a la doble derrota de la revolución, ante el nazismo y ante el estalinismo. Ante la inminencia anunciada de la catástrofe, éstos constituyen un empuje para remontar desde la más profunda desesperación. A partir de esta simple observación, sería (demasiado) fácil concluir que el Mesías de Benjamin nunca es más que la utopía negativa (invertida) de los tiempos de crisis y desesperación." Bensaïd, D., *Op. Cit.*, p. 208. [Traducción nuestra]

[15] Esta pista nos la proporcionó la siguiente cita del excelente trabajo de Luis Ignacio García: "Tampoco es casualidad que la misma cita del joven Marx (de una carta Ruge de septiembre de 1843) ocupe un lugar central en los planteos teóricos-políticos tanto de Benjamin como de Bloch. En el caso de Benjamin es nada menos que el epígrafe de la carpeta teórico-metodológica [Konvolut N] del Libro de los Pasajes […] En Bloch, la cita figura, al menos, en su famosa reseña de *Historia y Consciencia de clase* de 1923 y en el Tomo I de *El principio esperanza".* García, L. I., Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº4, diciembre 2012, pp. 224 y 225. Efectivamente, encontramos esta cita tanto en Benjamin, W., *Obras V/1*, Madrid, Abada, 2013, p. 733. como en Bloch, E., (2004), *Op. Cit.*, p. 194.

de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener conciencia. Será evidente que no se trata de trazar una línea mental divisoria entre el pasado y el futuro, sino de *concretar* los pensamientos del pasado. Finalmente, será evidente que la humanidad no está comenzando una *nueva* tarea, sino que está llevando a cabo de manera consciente su antigua tarea."[16]

Esto es, en ambos autores, tanto Bloch como Benjamin, entresacar una dialéctica entre pasado-futuro como remanentes no-contemporáneos en la contemporaneidad en aras a la redención como tarea inacabada del propio posicionamiento marxiano es fundamental. Por tanto, el problema y la herencia de dicho problema (tanto el pensamiento judío como el *corpus* marxiano) será la misma senda que recorrerán ambos; sin embargo, la articulación de dichos elementos será clave en su discrepancia sobre la linealidad subterránea (o no) del tiempo asincrónico que irrumpe contenido en la actualidad.

A continuación, transcribiremos la cita del *Fragmento teológico-político* donde Benjamin menciona el libro de *El espíritu de la utopía* de Ernst Bloch, puesto que nos indica tempranamente la traslación que sufrirá el mesianismo político en la obra benjamiana, ya no entendido como experiencia teológica, sino como anticipación de lo posible, algo que le acerca mucho a la postura que tomará Bloch y que exploraremos, junto con las distancias que toma respecto de éste, a lo largo de este artículo:

"En efecto, desde el punto de vista histórico, El Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso. Haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia es el mayor mérito del libro de Bloch titulado *El espíritu de la utopía*."[17]

La hipótesis que manejaremos aquí[18] para poder entender por qué tanto Bloch como Benjamin rechazan el concepto de teocracia y en qué sentido esto aúna sus planteamientos será la siguiente: lo mesiánico no puede agotarse *de iure* en su realización material, en este sentido no puede ser meta ya que no pone en juego un estado abstracto que guíe el devenir histórico (por eso ambos autores están contra el concepto de progreso); sino que más bien tensa lo sido a un más allá, alude a un exceso del pasado que no corresponde con lo que de hecho es, en una brecha insaturable, una discontinuidad (contra el materialismo histórico) entre la histo-

[16] Marx, K., Carta a Arnold Ruge de septiembre de 1843, *Marxists Internet Archive*, julio 2014, traducción de Virginia Monti: https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm
[17] Benjamin, W., (2007), *Op. Cit.*, p. 207.
[18] Cfr. Cuesta, M., *Op. Cit.*, p. 65.

ria y la teología[19] que no hace más que abrir posibilidades *en* el pensamiento y *en* el mundo (y en este sentido se relaciona en el famoso *Fragmento teológico-político* con la felicidad y la redención). Este modo de proceder, cuya fundamentación epistemológica se encuentra fundamentalmente en el prólogo epistemo-crítico del *Trauerspiel*[20], en el caso de Benjamin, y en el de Bloch, desde luego, como el propio Benjamin comenta, se encuentra ya en su primera obra *El espíritu de la Utopía*.[21]

Sólo a partir de la influencia surrealista y el marxismo Benjamin comprendió que la restitución de la experiencia no atomizada —o dicho con otras palabras, el aparecer de la novedad en la historia entendida como redención— no sólo podía encontrarla en la experiencia teológica, tal y como parecía anunciar en *Sobre el programa de una filosofía venidera* o en el *Fragmento teológico-político*, sino que se traslada a lo profano: de ahí el concepto de *iluminación profana*[22], en la cual se consigue una experiencia onírica y narcótica como una manera de recuperar la capacidad mimética a la hora de entender la tarea del historiador como un intérprete de los sueños, esto es, del origen social del olvido que supone toda cosificación. Esto también acercará al filósofo berlinés a los planteamientos de Bloch: de hecho, los arquetipos encapsulados en forma de esperanza capaces de reactivar la conciencia anticipadora de lo nuevo también son llamados por Bloch como lo aún-no-cons-

---

[19] Podemos entender así también la famosa tesis I de "Sobre el concepto de Historia": "Se dice que hubo un autómata en tal forma construido que habría replicado a cada jugada de un ajedrecista con una contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco con atuendo turco y teniendo en la boca un narguilé se sentaba ante el tablero colocado sobre una espaciosa mesa. Con un sistema de espejos se provocaba la ilusión de que esta mesa era por todos lados transparente. Pero, en verdad, allí dentro había sentado un enano corcovado que era un maestro en el juego del ajedrez y guiaba por medio de unos hilos la mano del muñeco. Puede imaginarse un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco llamado "materialismo histórico", pudiendo enfrentarse sin más con cualquiera si toma a la teología a su servicio, la cual, hoy día, es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto." Benjamin, W., *Obras I/2*, Madrid, Abada, 2008, p. 305

[20] Cfr. "Las ideas no están dadas en el mundo de los fenómenos. Surge entonces por tanto la pregunta de en qué consiste su modo de ser dadas, del que más arriba se ha hecho mención, y la de si es ineludible confiar la explicación de la estructura del mundo de las ideas a la a menudo invocada intuición intelectual. […] El ser de las ideas no puede ser pensado en absoluto como objeto de una intuición. […] Y es que la verdad no entra nunca en ninguna relación, y nunca especialmente en una relación intencional. […] La actitud adecuada respecto a ella nunca puede ser por consiguiente una mira en el conocimiento, sino un penetrar en ella y desaparecer. La verdad es la muerte de la intención." Benjamin, W., *El origen del Trauerspiel alemán*, Madrid, Abada, 2012, p. 15.

[21] Sería interesante, a su vez, analizar cómo Bloch vincula este problema con el "*summun bonun*" kantiano, en el que precisamente se trata la felicidad y la redención como fin final en la determinación moral de la humanidad: Cfr. Bloch, E., "El hombre del realismo utópico", en: VV.AA., *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 139-142.

[22] "No sólo sobre el sentido. También sobre el yo. En el ensamble del mundo, el sueño afloja la individualidad como un diente hueco. Y este aflojamiento del yo en la embriaguez es, al mismo tiempo, la experiencia viva y fecunda que hizo salir a estas personas del hecho de la embriaguez en cuanto tal. […] Pero la verdadera superación creativa de la iluminación religiosa no se encuentra desde luego en los estupefacientes, sino en una específica iluminación profana, en una inspiración materialista; una inspiración antropológica, cuya preparación puede proceder del hachís, del opio o de otra cosa." Benjamin, W., (2007), *Op. Cit.*, p. 303.

ciente, algo que, desde luego, resuena a la dialéctica sueño-despertar en el *exposé* de 1935 de Walter Benjamin.[23]

Como decíamos, tanto en el *Konvolut* N del *Libro los Pasajes* así como *Sobre el concepto de Historia*, la experiencia judía del tiempo se revelará, no como el goce del instante presente del paganismo ni tampoco con la postergación de un más allá fuera del tiempo más propio del cristianismo, sino que como una aspiración de lo *absolutamente nuevo* en el seno mismo de tiempo que puede acaecer a cada momento histórico. En este sentido, justamente en este punto podríamos encuadrar la tarea del historiador dialéctico dentro del pensamiento benjaminiano: se trata, efectivamente, de una creación destructora que, cual instante impredecible, rompe el *continuum* de la Historia con el fin de *hacer posible lo imposible*, esto es, el cambio social. La dialéctica entre lo nuevo y lo viejo que se puede cifrar en el tiempo de la moda, como tiempo vacío y homogéneo de la dinámica de valorización capitalista, atomiza la experiencia de los individuos, relegándolos a lo nuevo siempre igual, esto es, promoviendo el *statu quo* y presentándose así el cambio social no sólo como imposible, sino, de hecho, como inimaginable.

> "El giro copernicano producido en la visión histórica consiste en un haber tomado como punto fijo "lo ya sido", a cuyas resultas el presente se vería forzado como a dirigir, entre tanteos, cuanto respecta al conocimiento sólo en dirección a aquella "marca". Pero lo que ahora es necesario es invertir dicha relación; lo sido debe ahora transformarse en su vuelco dialéctico, en la irrupción de lo que es la conciencia despierta estrictamente. La política obtiene en consecuencia primacía respecto de la Historia. De este modo los hechos se convierten en lo que nos acaba de alcanzar; y fijarlos es cosa del recuerdo. Dado que, en efecto, el despertar es el caso ejemplar del recordar: ése cuyo través no es posible recordar incluso lo banal, lo que se halla más próximo y cercano. […] Saber-aún-no-consciente de lo sido: su extracción posee justamente la estructura que tiene el despertar." [24]

Por ello, creemos que podríamos hablar, como pretende el propio Adorno en el famoso aforismo final de *Mínima moralia*[25], de mesianismo como filosofía *als ob*[26] dentro de esta etapa del pensamiento benjaminiano de cara a la conformación de la crítica inmanente hacia el final de su vida, esto es, fundamentalmente en *El libro de*

---

[23] Cfr. Retamal, C., Ernst Bloch y la esperanza utópica de la modernidad, *PENSAMIENTO*, vol. 63, nº237, 2007, p. 468 y 470

[24] Benjamin, W., (2013*), Op. Cit.,* p. 628.

[25] "El único modo que le queda aún a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica» Adorno, Th. W., *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada OC 4*, Madrid, Akal, 2006, p. 257.

[26] Cfr. Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 42- 50.

los Pasajes[27]. Podríamos decir que ese tiempo sincrónico que se condensa en lo ya sido como una mónada con el fin de quebrar el tiempo lineal y homogéneo, *como si* se tratara de la puerta pequeña por la cual ha de acontecer el Mesías, abre la posibilidad de poder pensar siquiera el cambio social, esto es, *de dar con un concepto de experiencia no atomizada* y, por lo tanto, hace posible la articulación de alguna manera del nexo entre teoría y praxis en un momento en que el embrujo de la mercancía se ha hecho total.

De hecho, encontramos un planteamiento muy similar en la siguiente cita de Ernst Bloch, donde explicita la necesidad de pensar una correspondencia entre el *topos* interior —esto es, el aún-no-consciente— y el exterior —esto es, lo aún-no-devenido— en la realización de la utopía concreta como nexo por-hacer, como algo inacabado, que dé lugar a la novedad histórica como traspaso consciente de los arquetipos del pasado aún-no-devenidos:

> "¿Cómo es menester, en giro kantiano, pensar un mundo en el que es posible el topos interior y más aún el exterior? En un mundo estático no es concebible, luego no existe literalmente topos alguno, o sea, ningún lugar siquiera. Un mundo que fuese cerrado, que estuviese acabado, definitivo, en el que no se den las condiciones abiertas ni surjan condiciones nuevas para que brote algo nuevo, sería mucho peor que la locura, pues sería una locura completa y solitaria. También en el topos exterior. Así pues, ¿cómo debe ser pensado el mundo, a fin de que tenga lugar aquí una correspondencia, es decir, para que no sólo lo aún-no-consciente, que es la representación mental de lo aún-no-devenido, sino que lo aún-no-devenido es también una representación de algo que anda por el mundo y de lo cual el mundo está preñado; que ambos, por tanto, hombre y mundo, se corresponden en el hecho de que ambos están inacabados?" [28]

Como hemos adelantado al comienzo de este escrito, este es el problema que compartirá Bloch[29] con Benjamin. Si bien sus categorías son otras: es decir, cuando Benjamin habla de *Jetztzeit* como el aquí y ahora cualitativo que sea capaz de dar la vuelta a ese tiempo vacío y homogéneo de la Historia con mayúsculas y al tiempo del capital como tiempo mítico, esto es, comprendiendo el tiempo como coexistencia de tiempos; Bloch hablará de asincronicidad o asimultaneidad[30] [*Ungleichzeitigkeit*] como huellas remanentes de arquetipos o ideologías, susceptibles de ser anticipado-

---

[27] Hemos desarrollado este tema en el siguiente artículo: Acosta, L., ¿Mesianismo *als ob* en Walter Benjamin? Ante la necesidad de pensar el cambio social en el capitalismo industrial, *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 39, Nº2, 2020, pp. 143-168. https://doi.org/10.15304/ag.39.2.6327

[28] Bloch, E., (1979), *Ibid.*, p. 133.

[29] "Aquí hay un futuro falso y otro auténtico. Futuro falso, futuro sin duda, es para nosotros que, si no surge nada, esa noche hemos de acostarnos. Esto lo hemos hecho ya cientos de veces y es, por decirlo así, siempre lo mismo, con pequeñas variaciones. Este es un futuro inauténtico, es un pasado traspuesto al futuro. Un auténtico futuro es lo que todavía no se ha tenido jamás. Si, lo que nunca fue. Subjetivamente, lo que jamás se tuvo; y objetivamente, lo que jamás se dio, es decir, aquello que jamás fue." *Ibid.*, p. 126.

[30] Salmerón, M., "Introducción", en: Bloch, E., *Herencia de esta época. Introducción, traducción y notas de Miguel Salmerón*, Madrid, Tecnos, 2019. pp. 21-22.

ras de la razón utópica, concebidas en distintos estratos temporales no homogéneos que han pervivido como desechos, esto es, que no han triunfado como relato oficial de la Historia —algo que también nos acerca al método micrológico del trapero benjaminiano— y que pueden ser utilizados para pensar la utopía concreta, tarea ésta que nos fue legada por Marx (contrariamente a lo que el marxismo vulgar diría de la condena marxiana a toda utopía en su confrontación con el socialismo utópico).[31] Dicha utopía concreta[32] sería la tarea a realizar por el proletariado como sujeto de la historia[33], lo cual, desde luego, tendrá que ver con las distancias que mediremos a continuación con Benjamin (y, por otro lado, acercará considerablemente a Bloch a la posición lukácsiana de la conciencia atribuida del proletariado).

> "El centro empobrecido y no predominantemente actual está en contradicción con el ahora, y lo deja derrumbarse más y más. Por dentro o subjetivamente está sordo y por fuera u objetivamente se encuentra con restos que son extraños al ahora. Lo contradictorio aquí, desde el punto de vista interno o subjetivo, algo sordo y, en el tiempo mismo, externa y objetivamente algo extraño y superviviente de un pasado, en definitiva, un resto asincrónico. Esta acontemporaneidad subjetiva consiste sencillamente en un sordo no querer el ahora, consiste en un resto de otros tiempos en la actual y objetiva acontemporaneidad. […] El elemento objetivamente asincrónico es aquel que se encuentra distante y es extraño al presente. Éste encierra restos decadentes y sobre todo un pasado no asimilado que todavía no ha sido resuelto en términos capitalistas. La contradicción subjetivamente asincrónica activa a la objetivamente no contemporánea, de tal modo que ambas contradicciones se encuentran."[34]

En este sentido, la influencia del tiempo judío[35] en Bloch, es desde luego, también insondable: Bloch entendería la historia todavía a través de una noción lineal,

---

[31] Cfr. Strahele, E., Ernst Bloch. Repensar el pasado como impulso y esperanza de la revolución, *Conversación sobre la Historia:* https://conversacionsobrehistoria.info/2020/03/12/ernst-bloch-repensar-el-pasado-como-impulso-y-esperanza-de-la-revolucion/

[32] Bloch hablará de utopía concreta, esto es, la articulación de futuro (social) a través los arquetipos no saturados en la Historia como aún-no-consciente para abrir lo aún-no-devenido en el mundo, en contraposición a la utopía abstracta: "Así, pues, las utopías no flotan en el aire, aunque sean abstractas; pero, no obstante, en su mayor parte se hallan sin mediación con el mundo, no son realistas. Son suficientemente realistas para poner de relieve dos rasgos. He citado a Tomas Moro y Campanella. Dos que hasta ahora han constituido siempre las alternativas en todo discurso de una sociedad mejor: libertad u orden. […] Es ésta una diferencia que muestra muy bien, por tanto, que ahí aparecen problemas reales, pero es también una utopía abstracta." Bloch, E., (1979), *Op. Cit.,* p. 131.

[33] "La alianza entre los pobres y los filósofos, entre el egoísmo más fuertemente avivado por el *vis à vis de rien* y la pureza moral del comunismo supuestamente ya ha sido concluida; o como Marx formuló de manera similar: la filosofía no puede ser realizada sin la abolición del proletariado; el proletariado no puede abolirse a sí mismo sin la realización de la filosofía." Bloch, E., *The spirit of utopia*, translated by Anthony A. Nassar, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 240. [Traducción nuestra].

[34] Bloch, E., (2019), *Op. Cit.*, pp. 121 y 122.

[35] "Algo escatológico entra aquí también, de un modo ascendente, secularizado, procedente de la Biblia, de la promisión de los profetas, de la revelación de Juan, de la escatología toda; al final, la salvación con la Jerusalén

pero como apertura hacia lo mesiánico[36] propia del *Talmud* que es propiciado por la utopía concreta que se debe rastrear y poner al servicio del proletariado como sujeto de la historia a redimir contra la explotación y la reificación de los pasados oprimidos.

4. Conclusiones: el rechazo de Benjamin por la utopía o medir las distancias con(tra) Bloch en aras a la revolución.

Recordando la pista que nos proporcionó Luis Ignacio García al comienzo del apartado anterior[37], donde se llamaba la atención sobre la utilización paralela en ambos autores de la famosa cita de Marx en la carta a Ruge en septiembre de 1843, queremos entresacar las distancias, a su vez, entre ambos autores a partir de la misma cita. Esta vez no nos centraremos en el análisis de lo citado, sino de lo no-citado en la obra de Benjamin y que, sin embargo, si continúa siendo citado en la obra de Bloch. La parte de la cita de Marx que continúa citando Bloch pero que omite Benjamin resulta clave para entender las distancias entre los planteamientos de ambos autores:

> "Será evidente que no se trata de trazar una línea mental divisoria entre el pasado y el futuro, sino de *concretar* los pensamientos del pasado. Finalmente, será evidente que la humanidad no está comenzando una *nueva* tarea, sino que está llevando a cabo de manera consciente su antigua tarea."[38]

Efectivamente, esta última frase no citada por Benjamin, sí denota claramente una vinculación con la concepción lineal del tiempo subterránea a esa misma irrupción de la utopía concreta por parte de Bloch. Esto, sin embargo, será claramente rechazado por Benjamin, quien comprende la historia como pugna, como campo de fuerzas, donde las placas tectónicas de lo sido que no cabe en la Historia pugnan por irrumpir como aparición de un volcán, deshaciéndose así de cualquier concepto lineal de la misma, en tanto que esto no sería más

---

celestial, que desciende a la tierra. Existe, sí, la ínsula, la feliz, la suprema ascensión, pero sólo irrumpe al final de los tiempos. Este "kairós" del fin de la historia, que hace madurar para el fin, es de origen bíblico e irrumpe en este pathos del tiempo, de la utopía primeramente social. […] La Jerusalén celestial irrumpe secularizada al final de los tiempos, reino de Dios sobre la tierra, reclamado, conjurado y realizado por los hombres. No creado de la nada, sino creado desde el todavía-no, en el que se encuentra." Bloch, E., (1979) *Op. Cit.*, p. 132.

[36] Cfr. Salmerón, M., Antes, desde y para el exilio. Herencia de esta época (1935/1962) de Ernst Bloch, *ARBOR Ciencia, pensamiento y cultura*, CLXXXV 739 septiembre-octubre, 2009, p. 954. https://doi.org/10.3989/arbor.2009.739n1065

[37] Acudir a la nota 15.

[38] Marx, K., "Carta a Arnold Ruge de septiembre de 1843" *apud* Bloch, E., (2004), *Op. Cit.*, p. 194.

que una reverberación moderna (en el caso de Bloch, de raigambre claramente hegeliana).

> "El origen es, sin duda, él mismo algo a realizar; pero a su vez, así como en el realizar hay algo inmaduro y todavía no realizado, así también la realización del realizar, del algo a realizar mismo, comienza siempre a comenzar. En la historia es la autoaprehensión del agente histórico, es decir, del hombre trabajador; en la naturaleza es la realización de lo que se llama hipotéticamente natura naturans o sujeto del movimiento material, un problema apenas abordado, a pesar de que se halla en clara conexión con la autoaprehensión del hombre trabajador y en la línea de prolongación de la «humanización de la naturaleza» de Marx. El lugar de decisión para ambas clases de autoaprehensión y de su *novum*, su *ultimum*, se encuentra, empero, exclusivamente en el frente del proceso histórico y tiene ante sí predominantemente solo la posibilidad real en mediación. Esta posibilidad constituye lo que como correlato real-objetivo corresponde a la anticipación exacta, a la utopía concreta. En el mismo sentido en el que lo utópico-concreto representa un grado de realidad objetivo-real en el frente del mundo que acontece, como no-ser-todavía de la «naturalización del hombre, de la humanización de la naturaleza». El llamado reino de la libertad se constituye por eso no como retorno, sino como éxodo; un éxodo, eso sí, hacia una tierra siempre apuntada, hacia una tierra prometida por el proceso".[39]

Aún cuando podría decirse que ambos son "opositores" a la idea abstracta del progreso[40], es cierto que en lo que respecta a Bloch, en citas como la que acabamos de leer, se desliza una idea de linealidad histórica (aún cuando rechazaría el concepto de progreso en abstracto por idealista y por su defensa del *multiversumm,* esto es, de la multiplicidad de formas del devenir frente al monismo hegeliano) en donde leer las huellas de la utopía que Benjamin, muy probablemente, rechazaría, en tanto que él entiende la historia como campo de fuerzas o constelaciones en el que pugnan la protohistoria y la posthistoria.[41] Para decirlo muy sintéticamente: si bien la categoría que rige el pensamiento de Bloch sería el futuro, en Benjamin, desde luego, sería, sin lugar a dudas, el pasado. Cierto es que ni el primero caería en un determinismo ciego de la filosofía de la historia ni el segundo en una nos-

[39] *Ibid*., p. 153.

[40] "El progreso es la creencia ingenua o malévola en que el mero paso y el transcurrir del tiempo va a traer de la mano una mejora de las condiciones de vida de la humanidad. Dicha abstracción ha sido la generadora de una visión de la historia obsesivamente marcada por una proyección hacia el futuro, que ignora las peculiaridades idiosincráticas, nivela sociedades y oprime peculiaridades culturales. Bloch y Benjamin son firmes opositores a una filosofía de la abstracción y a una idea abstracta de progreso y creen que el mejor antídoto contra este mal es el cultivo del detalle. Bloch hace un acopio minucioso de mitos, leyendas, relatos, visiones filosóficas imaginativas y fantasías científicas de la utopía." Salmerón, M., Judaísmo y política: el caso Benjamin y el caso Bloch, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, nº5, 2010, p. 195.

[41] "Más aún: todo contenido histórico, si es dialécticamente presentado, se polariza y se crea en torno suyo un campo de fuerzas en el cual viene a jugarse la contraposición entre lo que es su pre-historia y lo que es su historia posterior, con lo cual se transforma en tanto en cuanto la actualidad lo marca internamente." Benjamin, W., (2013), *Op. Cit*., p. 756.

talgia acrítica del pasado, sino que, dentro de la similitud de sus planteamientos, cada uno, respectivamente, pondría el peso más en el futuro o en el pasado. Esto, aunque pareciera una minucia, tiene una gran importancia metodológica que aquí cifraremos por la influencia determinante de Hegel[42] así como el vector rector de la esperanza como una especie de fuente teleológica[43] en la conciencia anticipadora en el pensamiento Bloch y la ausencia de esto mismo en Benjamin.[44] De hecho, la esperanza en Bloch funciona como tensor que direcciona la apertura a la novedad como lo aún-no-devenido en el mundo a través de lo aún-no-consciente en el *topos* interior, esto es, la esperanza en último termino funciona como finalidad, entendida ésta como categoría regidora de futuro auténtico. Cierto es que, como hemos especificado anteriormente, esta finalidad no es abstracta —y, por tanto, estaría en contra del materialismo vulgar y su tributo al concepto de progreso[45]—, ya

[42] "Solamente una dialéctica que no desarrolla ya en la cabeza y que ya no hace pasar sus movimientos puramente idealistas a un algo objetivamente estático, asume el descontento-esperanza-totalidad la función de contenido-meta. Solamente en esta dialéctica, la del acaecer no contemplado, no vuelto a cerrar sobre la historia contemplada, es el saber mismo factor de cambio. El saber no está en ella simplemente referido a un pasado susceptible de ser conocido, sino a un devenir efectivo en formación. S no es aún P, el proletariado no ha sido aún superado, la naturaleza aún no se ha convertido en patria, lo verdadero no es todavía el predicado de la realidad efectiva: ese *nondum* en proceso, ya parcialmente alcanzado o en los inicios de su perspectiva de constitución, hace madurar al mismo tiempo la fe en el sentido del verdadero esfuerzo humano y militante de optimismo […] Es nuevamente, una utopía en la utopía, pero hace sentir su efecto tanto en la insatisfacción (rechazo de la servidumbre) como en la esperanza (anticipación de la libertad en dirección del ser pasa-sí)". Bloch, E., *Sujeto-objeto: (el pensamiento de Hegel)*, Madrid, FCE, 1983, pp. 478 y 479.

[43] "El sujeto mediante su acción es el responsable de la orientación y logros históricos. Así se explica por qué un afecto tan subjetivo como la esperanza es el principio central del sistema blochiano; aun cuando, por supuesto, con la pretensión de ser siempre referible a la realidad. La esperanza posee intención crítica y está provista de gran caudal movilizador. […] El concepto de sujeto se origina en la percepción de los fenómenos de alienación social. En el contraste surge una filosofía que define las capacidades subjetivas para superar dicha alienación. La percepción de las discrepancias entre ser y deber, que vienen determinadas económica o socialmente, motiva las tensiones sociales que permiten superar la "alienación" existente en el campo económica o en el de la dignidad humano. […] La tensión frente a lo que está torcido se refleja en un primer lugar en los sueños individuales de una vida mejor. Este es el valor crítico de la utopía, que permite que la persona se pregunte por los fines transformadores de su acción. […] Y esta distancia entre utopía y sujeto es el impulso de la historia." Gimbernat, J. A., La conciencia de la libertad (La filosofía moral como filosofía de la historia en Ernst Bloch), *Isegoría*, nº4, 1991, pp. 45-46 https://doi.org/10.3989/isegoria.1991.i4.352

[44] ""Nada histórico puede relacionarse por sí mismo con nada mesiánico", comienza el fragmento, anunciando lo que parece ser un desafío a la promiscua amalgama de ambos por parte de Bloch. Pero al mismo tiempo hay una nueva sensación de ambivalencia -quizás también en el origen de Bloch- que lo acerca más a la revolución que en ninguno de sus escritos anteriores. El tenor de estos ensayos podría describirse como "anarco-mesiánico" en agudo contraste con el creciente marxismo de Bloch. […] Si bien Benjamin sigue rechazando en última instancia una política revolucionaria concreta del mesianismo, en estos ensayos se reconocen las afinidades del pensamiento y la acción revolucionarios con el poder y la violencia mesiánicos. Mientras Bloch se movía hacia el marxismo, Benjamin se acercaba al anarquismo mesiánico propugnado por Bloch en el momento de su encuentro." Rabinach, A., Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism, *New German Critique*, nº34, winter 1985, p. 117. https://doi.org/10.2307/488340 [Traducción nuestra]

[45] "Así, en ningún caso podría haber automatismo de la dialéctica objetiva en marcha hacia el bien, con la demasiado cómoda consigna de "a través de la noche, hacia el día"; sólo una participación y -en épocas catastróficas-

que la utopía concreta que defiende Bloch, contra las utopías abstractas anteriores, se saturan de imaginarios sociales o arquetípicos de lo no-sido en la categoría de asimultaneidad, contemplando así lo contemporáneo en lo no-contemporáneo a través de un excedente de pasado.

> "Pero la finalidad, de todos modos, una categoría regidora, pertenece a la esperanza, contra el quietismo, que representa la actitud de la confianza total, y contra el nihilismo, que viene a ser la actitud de la desesperación total. […] Se trata, pues, de una frase de finalidad acentuadamente humana, un juicio kantiano de finalidad, que, aun ignorando nosotros cuáles son de hecho los contenidos de lo utópico, sin embargo, podemos saber lo que no son, y podemos saber qué es lo que frena la liberación hacia ellos, de suerte que hay ahí una llamada, aunque con una fuerte transformación del tono del principio al fin. O sea, de la causa al fin, a la finalidad. Por esta razón, este libro El principio de la esperanza termina con una frase que es importante al respecto: la génesis del mundo no se halla al principio, sino al final, pues el mundo no está todavía hecho, y las determinaciones de este mundo lo son en forma religiosa, pero puede abandonar ese revestimiento sin más en cualquier momento, por expresarlo mitológicamente."[46]

Por el contrario, encontramos en su lugar en la obra de Benjamin, tal y como nos aclara Adorno[47] en su texto *Caracterización de Walter Benjamin*[48], la salvación de lo muerto.

---

un contraataque del factor subjetivo, ponen totalmente la negatividad, en la dialéctica objetiva, al servicio del posible triunfo. Puesto que la negatividad, en sí misma, -como en la guerra del Peloponeso, en la guerra de los Treinta Años, en todas las puras y simples decadencias- no acarrea históricamente ningún fruto, no puede, pues, en modo alguno, desarrollar, a partir de su propia objetividad, la negación de la negación." Bloch, E., (1983), *Op. Cit*., p. 478.

[46] Bloch, E., (1979), *Op. Cit.,* p. 141 y 142. Se llama la atención sobre el paralelismo de esta cita con otra de Benjamin, al menos en lo que respecta al "revestimiento teológico" y, sin embargo, esto es dicho en Benjamin no respecto al concepto de finalidad que apunta al futuro, sino respecto a la rememoración del pasado: "Lo que la ciencia deja "establecido" el rememorar puede cambiarlo. Éste en efecto puede convertir lo inconcluso (la dicha) en lo concluso, y a su vez lo concluso (el dolor) puede transformarlo en lo inconcluso. Cierto es que esto es Teología; pero en el curso del rememorar realizamos un tipo de experiencia que nos prohíbe comprender la Historia sobre un fundamento ateológico, aunque nunca debamos intentar escribirla empleando unos conceptos inmediatamente teológicos." Benjamin, W., (2013)*, Op. Cit.,* p. 758.

[47] A este respecto, puede ser interesante acudir a la discusión entre Ernst Bloch y Th. W. Adorno respecto del concepto de utopía: por un lado, nos encontramos la utopía concreta de Bloch que, como hemos comentado, busca la *co-rrespondencia* entre lo aún-no-consciente de los arquetipos sociales no realizados en la historia y lo aún-no-devenido en el mundo como proceso inacabado y, por otro lado, el concepto de utopía negativa en Th. W. Adorno como exigencia del contenido ante lo ausente, esto es, ante el imperio eidético-represivo de la mímesis de lo muerto: Bloch, E., y Adorno, Th. W., "Möglichkeiten der Utopie heute" (1964) Agradezco esta referencia al catedrático Ciro Mesa (Universidad de La Laguna). https://www.youtube.com/watch?v=1vHetpLt8qY&feature=youtu.be&fbclid=IwAR0ayauIC_CxE31LeK-1biHt-KNBkkbVPdBicF0aJewBjUZKpmwV_miNHSQ [Última consulta: 9 marzo de 2020]

[48] "La utopía del conocimiento tiene como contenido la utopía. Benjamin la denominaba la "irrealidad de la desesperación". La filosofía se condensa en la experiencia de que la esperanza le ha caído en suerte. Sin embargo, la esperanza sólo aparece como quebrada. Cuando Benjamin organiza la sobreiluminación de los objetos para mostrar los contornos ocultos que se manifestarían en el estado de reconciliación, también queda claro el abismo entre ese estado y la existencia. El precio de la esperanza es la vida: "la naturaleza es mesiánica desde su

De nuevo el foco hacia el pasado que, saturado de sí mismo, es capaz de dar un vuelco a la Historia y salvar lo acontecido de sí misma.

Sin embargo, este vuelco a la Historia a través de lo sido como salvación de lo muerto no es entendido por Benjamin como finalidad en tanto que categoría regidora de un futuro totalmente nuevo —como ocurre, sin embargo, con Bloch—; sino como finalidad sin fin[49], esto es, la dialéctica en Benjamin es entendida como ambivalencia[50], intentando salvar con ello una "concepción no instrumental de lo medial, de un medio emancipado de la teleología, sin fin, que delimita las fronteras de una experiencia de pasaje, pero en tanto que experiencia soberana".[51] Esto justamente es lo que justifica la famosa cita benjaminiana en la que se nos dice, como recordaba Adorno, que "sólo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza", ya que Benjamin, al igual que Bloch, pretende abrir un nuevo pasado-futuro aferrado a la categoría de posibilidad, posibilidad para pensar dicho futuro totalmente otro fuera de la dialéctica mítica de la Historia.

Con todo, en Benjamin este pensamiento se resigna a sí mismo a ser mera apertura a lo porvenir, ya nunca más proyectado como dirección. Algo a lo que, por el contrario, parece que no pudo resistirse el hegeliano de Bloch, clasificado para la Historia de la Filosofía como marxista heterodoxo, ciertamente, pero todavía embaucado por los cantos de sirena[52] del S.XIX, cantos a los que Benjamin ya detectó tempranamente como alarmas de incendios[53] de que la catástrofe que no paraba de crecer en su siglo y la cual remueve sus ecos en nuestra actualidad.

---

condición efímera y total" [Fragmento teológico-político], y la felicidad es (según un fragmento de la última época que se lo juega todo) [Ya hemos comentado que para Adorno el Fragmento sería de 1938] el "ritmo" de la naturaleza. Por eso, el centro de la filosofía de Benjamin es la idea de salvación de lo muerto en tanto que restitución de la vida desfigurada mediante la consumación de su propia cosificación hasta llegar a lo inorgánico. "Sólo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza", así acaba el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe." Adorno, Th. W., "Caracterización de Walter Benjamin" en: *Crítica de la cultura y sociedad I OC 10/1*, Madrid, Akal, 2008, p. 221.

[49] Cfr. Bauer, M, "Die Mitte der Mitteilung: Walter Benjamins Begriff des Mediums" en: Chr. Schulte (Ed.) *Walter Benjamins Medientheorie*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2005, pp. 39-48.

[50] Cfr. Tiedemann, R., "Dialéctica en reposo. Una introducción al Libro de los Pasajes" en: Uslenghi, A., (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Argentina: Eterna cadencia, 2010, p. 303.

[51] García, L. I., *Op. Cit*., pp. 209-210.

[52] Cfr. Adorno, Th. W., "Excurso 1: Odiseo, o mito o Ilustración" en: *Dialéctica de la Ilustración. OC3*, Madrid, Akal, 2007, pp. 58-91.

[53] "Alarma de incendios: El concepto de lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decide la cuestión "¿quién gana, quién pierde?"; no se trata ni de una pelea tras la cual al vencedor le irá bien y mal al perdedor. […] La historia no conoce la mala infinitud que da la imagen de los dos eternos luchadores. […] Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita. La intervención, el peligro y el ritmo propio del político son hoy técnicos, no caballerescos." Benjamin, W., "Calle de dirección única" en: *Obra IV/1*, Madrid, Abada, 2010 y Cfr. Mate, R., y Mayorga, J., Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka, *Revista Isegoría*, nº23, 2000, pp. 45-67.

Referencias bibliográficas

Acosta, L., ¿Mesianismo *als ob* en Walter Benjamin? Ante la necesidad de pensar el cambio social en el capitalismo industrial, *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 39, Nº2, 2020, pp. 143-168.

Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración. OC3*, Madrid, Akal, 2007.

Adorno, Th. W., *Crítica de la cultura y sociedad I OC 10/1*, Madrid, Akal, 2008.

Adorno, Th. W., *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada OC 4*, Madrid, Akal, 2006.

Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

Bauer, M., "Die Mitte der Mitteilung: Walter Benjamins Begriff des Mediums" en: Chr. Schulte (Ed.) *Walter Benjamins Medientheorie*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2005, pp. 39-48.

Benjamin, W., *Gesammelte Schriften* - Band VII: 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

Benjamin, W., *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

Benjamin, W., *El origen del Trauerspiel alemán*, Madrid, Abada, 2012.

Benjamin, W., *Obras I/2*, Madrid, Abada, 2008.

Benjamin, W., *Obras II/1*, Madrid, Abada, 2007.

Benjamin, W., *Obras V/1*, Madrid, Abada, 2013.

Benjamin, W., *Obra IV/1*, Madrid, Abada, 2010.

Bensaïd, D., *La discordance du temps: essais sur les crises, les clases, l'histoire*, París, Editions de la Passion, 1995.

Bloch, E., *Geist der Utopie*, Berlín, Suhrkamp, 2018.

Bloch, E., *The spirit of utopia*, translated by Anthony A. Nassar, Stanford, Stanford University Press, 2000.

Bloch, E., "Exkommunisiert", *Der Spiegel*, nº34, 1960.

Bloch, E., *El principio esperanza*, vol. I, II y III, Madrid, Trotta, 2004, 2006 y 2007.

Bloch, E., *Herencia de esta época. Introducción, traducción y notas de Miguel Salmerón*, Madrid, Tecnos, 2019.

Bloch, E., *Sujeto-objeto: (el pensamiento de Hegel)*, Madrid, FCE, 1983.

Bloch, E., "El hombre del realismo utópico", en: VV.AA., *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 121-143.

Cuesta, M., Fragmento teológico-político de Walter Benjamin: una interpretación, *Analecta: revista de humanidades*, ISSN 0718-414X, Nº. 5, 2011.

García, L. I., Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº4, diciembre 2012.

Gimbernat, J. A., La conciencia de la libertad (La filosofía moral como filosofía de la historia en Ernst Bloch), *Isegoría*, nº4, 1991.

Krotz, E., Introducción a Ernst Bloch (A 125 años de su nacimiento), *EN-CLAVES del pensamiento*, año V, nº10, julio-diciembre, 2011.

Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política. Vol.1*, México, FCE, 1973.

Mate, R., y Mayorga, J., Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka, *Revista Isegoría*, nº23, 2000, pp. 45-67.

Rabinach, A., Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism, *New German Critique*, nº34, winter 1985, pp. 78-124.

Retamal, C., Ernst Bloch y la esperanza utópica de la modernidad, *PENSAMIENTO*, vol. 63, nº237, 2007.

Salmerón, M., Antes, desde y para el exilio. Herencia de esta época (1935/1962) de Ernst Bloch, *ARBOR Ciencia, pensamiento y cultura*, CLXXXV 739 septiembre-octubre, 2009.

Salmerón, M., Judaísmo y política: el caso Benjamin y el caso Bloch, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, nº5, 2010.

Serra, F., y García Selgas, F., "Bloch en la filosofía social del S.XX" en: *Ensayos sobre filosofía social*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1992.

Tiedemann, R.,"Dialéctica en reposo. Una introducción al Libro de los Pasajes" en: Uslenghi, A., (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Argentina: Eterna cadencia, 2010.

Bibliografía electrónica:

Adorno, Th., W. y Bloch, E., "Möglichkeiten der Utopie heute" - Ein Gespräch zwischen Theodor W. Adorno und Ernst Bloch (1964) [Última consulta: 9 marzo de 2020]

https://www.youtube.com/watch?v=1vHetpLt8qY&feature=youtu.be&fbclid=IwAR0ayauIC_CxE31LeK-1biHt-KNBkkbVPdBicF0aJewBjUZKpmwV_miNHSQ

Marx, K., Carta a Arnold Ruge de septiembre de 1843, *Marxists Internet Archive*, julio 2014, traducción de Virginia Monti [Última consulta: 7 marzo 2020]

https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm

Straehle, E., Ernst Bloch. Repensar el pasado como impulso y esperanza de la revolución, *Conversación sobre la Historia*. [Última consulta: 7 mayo de 2021]

https://conversacionsobrehistoria.info/2020/03/12/ernst-bloch-repensar-el-pasado-como-impulso-y-esperanza-de-la-revolucion/

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.018
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 351-372

The end of history versus the end of geography

El fin de la historia frente al fin de la geografía

Ernesto Castro Córdoba

Universidad Autónoma de Madrid
http://ernestocastro.com

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.019
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 373-386

Recibido: 01/02/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

En este artículo analizamos la teoría del fin de la historia de Francis Fukuyama y la contrastamos con la teoría del fin de la geografía de Fredric Jameson. Según Fukuyama, la caída de la Unión Soviética inicia el fin de la historia, en el sentido de que el liberalismo ha demostrado ser el «horizonte político insuperable de nuestro tiempo» (por decirlo con la famoso *dictum* de Jean-Paul Sartre). Esta tesis fue malinterpretada por Jean Baudrillard como si Fukuyama estuviera diciendo que, a partir de 1991, la historia hubiera entrado en una «huelga de acontecimientos». Contra esta malinterpretación, en este artículo argumentamos a favor de la teoría del fin de la historia de Jameson.

Palabras clave: *posmodernismo, marxismo, historicismo, Francis Fukuyama, Fredric Jameson, Jean Baudrillard.*

Abstract

In this article we analyse Francis Fukuyama's theory of the end of history and we oppose it to Fredric Jameson's theory of the end of geography. According to Fukuyama, the fall of the Soviet Union starts the end of history, meaning that liberalism has proven to be the «unsurpassable horizon of our times» (to say it with Jean-Paul Sartre's famous *dictum*). This thesis was misred by Jean Baudrillard as if Fukuyama were saying that, from 1991 on, history had entered inton an «event strike». Agains this misreading, in this article we argue in favor of Jameson's theory of the end of geography.

Keywords: *post-modernism, marxism, historicism, Francis Fukuyama, Fredric Jameson, Jean Baudrillard.*

El verano de 1989 Francis Fukuyama puso por escrito las palabras adecuadas en el orden adecuado y en el momento adecuado. La tesis del fin de la historia venía a constatar el triunfo de las instituciones políticas de la democracia liberal y de los mecanismos económicos del libre mercado sobre sus adversarios históricos (la dictadura del proletariado y la economía planificada) apenas unos meses antes de la caída del muro de Berlín. El artículo fue criticado con dureza, desde posiciones tanto de izquierdas como de derechas, aunque buena parte del debate tuvo un sesgo claramente sectario o terminológico. Los hegelianos le echaron en cara no haber comprendido a Hegel; los marxistas, no haber comprendido a Marx; los historiadores, no haber comprendido la historia; etc. Pese a todo, la argumentación de Fukuyama no era tan trivial como pudiera parecer tras una primera ojeada apresurada del libro que se publicó en 1992, cuyo título, *El fin de la historia y el último hombre*, podría sugerir al lector desnortado que Fukuyama está declarando una huelga permanente de los acontecimientos.[1]

De hecho, esta fue la lectura que realizaron autores como Jean Baudrillard, cuyas consideraciones sobre la actualidad política de la década de 1990 y de los 2000 han envejecido tremendamente mal («La guerra del Golfo no ha tenido lugar»; «El [atentado] del 11-S no rompe con la huelga de los acontecimientos, sino que apuntala la lógica del simulacro anticipado y producido *ex professo* para ser consumido como espectáculo»[2]; etc). Aquí basta con mostrar cómo la teoría del simulacro de Baudrillard, el fundamento filosófico de su autoconvocada y autocumplida «huelga de los acontecimientos», no sólo es autocontradictoria —un defecto argumental irrelevante para toda teoría postmoderna que se mofa y cree prescindible el principio de no-contradicción—, sino que además se basa en dos premisas de dudosa procedencia intelectual para alguien que se precia de ser un terrorista metafísico, un filósofo radical, un pensador revolucionario. La primera premisa afirma que vivimos en una sociedad del simulacro mediático permanente, y esta es una premisa *etnocéntrica* porque ignora que el acceso a la tecnología mediática está determinado por factores económicos y que no todo el mundo puede darse el lujo de ingresar en la sociedad del espectáculo. La segunda premisa afirma que los medios de comunicación suprimen la realidad ontológica de los hechos reproducidos, y esta

[1] Véase Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
[2] Véase Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991; *Power Inferno*, Madrid, Arena Libros, 2003.

es una premisa *metafísica* porque atribuye a los medios un poder de influencia de proporciones paranoicas y estipula unos estándares de pureza ontológica imposibles de satisfacer para cualquier hecho posible. Según estos estándares, la única realidad que merece tal nombre es aquella que no está mediada por ningún medio en absoluto, pero ¿es posible tener un acceso al mundo no-mediado, inmediato? Aplicado al campo de la historia, parece que no hay suceso sin soporte mediático de algún tipo. ¿Dónde poner la barrera, entonces, entre medios legítimos de reproducción de la verdad y medios de reproducción del simulacro? ¿En la televisión?, ¿en la fotografía?, ¿en la radio? ¿A partir de qué número de periodistas, a partir de qué número de telediarios, a partir de qué número de fotografías se puede afirmar que la Guerra del Golfo no tuvo lugar? Los reportajes de las guerras napoleónicas, las instantáneas de la Guerra de Secesión, los vídeos del Holocausto, ¿invalidan la realidad de estos sucesos históricos?

Estas preguntas sin respuesta revelan la vaguedad pseudoconcreta que subyace al pensamiento de Baudrillard, cuyo platonismo mediático —unido a su nihilismo reactivo— le lleva a estipular la existencia de una realidad muy real, más allá de toda determinación mediática, que constantemente se retrae al escrutinio humano y que sólo se vuelve visible ante la perspectiva pura de algún Dios que no ojea el periódico ni atiende a las noticias. A pesar de sus resonancias terroristas, el concepto de simulacro refuerza la distinción convencional entre apariencia y verdad, al declarar que el mundo es una sombra sin sustancia. ¿Baudrillard, metafísico y etnocéntrico? Las exigencias filosóficas del francés revelan, en último término, un pensamiento nostálgico y conservador que se regodea en su propia contradicción lógica, así como en la periclitada decadencia cultural y filosófica de Occidente.[3]

Mal que le pese a sus intérpretes, Fukuyama nunca se comprometió con una profecía sobre el porvenir de ese tipo. La tesis del fin de la historia no postula un estadio utópico de felicidad infinita sin perturbaciones, mucho menos la disolución de las tensiones políticas, no digamos ya la paralización de los eventos de actualidad. Su argumentación sostiene que el liberalismo es el horizonte insuperable de nuestro tiempo, pero no ofrece la fecha de su definitiva imposición planetaria; es un cheque en blanco extendido desde una posición metahistórica que encuentra

[3] Para una crítica a Jean Baudrillard articulada desde un punto de vista de izquierdas, véase Florian, Thomas, *Bonjour… Jean Baudrillard*, París, Éditions Cavatines, 2004, breve pasquín en el que se subraya un aspecto del pensamiento baudrillardiano normalmente ignorado u obviado en España: su oposición a los gais y a las feministas, rayana con la homofobia y la misoginia. Así, en 1989, Baudrillard escribió que el sida «se puede contemplar como una epidemia de autodefensa, incluso al nivel de la especie, contra algo todavía peor. Si nos situamos verdaderamente en el estado de la catástrofe, ya no vemos las cosas del mismo modo, no vemos necesariamente el sida como un puro objeto malo. Quizás sea el regreso de algo, una epidemia homeopática contra una suerte de dilapidación total, sexual, de la especie, que tal vez constituya —no lo sabemos— un peligro todavía más grave» (Ewald, François, «Entretien avec Jean Baudrillard», *Le Magazine Littéraire*, núm. 264, abril de 1989, p. 23).

importantes fundamentos empíricos; una audaz justificación del imperativo thatcherita («No hay alternativa») que sintetiza argumentación filosófica y estudio histórico, propuesta normativa y fundamentación empírica en un solo lema: *la historia ha terminado*. Según esta lectura, el triunfo de Occidente sobre la Unión Soviética (el Imperio del Mal, a juicio de Ronald Reagan) y sobre el resto de los aspirantes al título no depende exclusivamente de elementos fácticos (quién tiene el poder) o materiales (quién es más eficiente); también está determinado por el consenso generalizado que suscita la doctrina liberal y la capacidad de persuasión que tienen las ideas sobre la conducta de la gente. En esto radica el idealismo vulgar de Fukuyama, que poco o nada tiene que ver con el idealismo ontológico Hegel. Y es que Fukuyama cree en la autonomía de las ideas respecto de los contextos materiales. Según su teoría del desenvolvimiento histórico, el desarrollo de los acontecimientos revela una necesidad histórica que no depende exclusivamente de hechos brutos, sino que está iluminada por una racionalidad intrínseca, que conocemos con el nombre de «progreso científico». La lógica del progreso científico conduce, tarde o temprano, a un periodo posthistórico marcado por el triunfo de aquel modelo organizativo que satisfaga de un modo óptimo las aspiraciones y necesidades de los seres humanos.

La tesis del fin de la historia presupone, por tanto, dos condiciones: 1) que el progreso científico sea finito y se encuentre íntimamente ligado con el perfeccionamiento de las instituciones sociales; 2) que haya algo así como una naturaleza humana, única e inmutable, de la que se derivan un conjunto finito de aspiraciones y necesidades, susceptibles de una satisfacción óptima. Esta última condición es de vital importancia, como aclara Fukuyama:

> Si los seres humanos son infinitamente maleables, si la cultura puede superar a la naturaleza en moldear los impulsos y las preferencias humanas básicas, si todo nuestro horizonte cultural está socialmente construido, entonces no existe claramente ningún conjunto particular de instituciones políticas y económicas —y ciertamente tampoco las democrático liberales— de las que se pueda decir en los términos de Kojève que sean "completamente satisfactorias".[4]

Para muchos, esta afirmación es suficiente como para desestimar a Fukuyama por metafísico. Personalmente, no consideramos que esa sea una buena línea de argumentación. Por mucho que insistamos en su marcado carácter metafísico, las premisas del naturalismo que suscribe Fukuyama —entre las cuales se cuenta la unidad biológica de la especie humana— no dejan de ser persuasivas o, mejor dicho, no dejan de satisfacer nuestros estándares de aceptabilidad racional; no dejan de estar

[4] Fukuyama, Francis, «El último hombre en una botella», *La comunitat inconfessable*, 11/06/2009.

respaldadas por multitud de procedimientos empíricos de contrastación provenientes de las ciencias naturales. Quien quiera refutar tales premisas debe tener en su mano mejores argumentos que esos insultos de parvulario que son «metafísico», «ontoteológico» y similares.

Pero ¿qué tipo de naturaleza humana presupone Fukuyama?

Aunque que ha matizado su postura a la luz de los nuevos desarrollos en biología, lo esencial de su concepción se ha mantenido inalterada: una síntesis entre, por un lado, la división tripartita del alma expuesta en la *República* de Platón, y por el otro, la lucha por el reconocimiento que tiene lugar en el cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Fukuyama sostiene la búsqueda del «reconocimiento de la propia dignidad» es el motor del desarrollo histórico y el pilar de las relaciones interpersonales, por encima de las motivaciones relacionadas con la posesión de bienes materiales y con la satisfacción de las necesidades vitales. El concepto central aquí es el del «*thymós*» platónico, una expresión griega que se puede traducir al castellano como «ambición» o «ira», o incluso como «autorreproche», y que Fukuyama equipara con el lugar psicológico de la aspiración hegeliana a ser reconocido como algo más que un mero viviente. De esta perspectiva antropológica se deduce que el modelo organización social óptimo será aquel que satisfaga de un modo máximo la aspiración del ser humano al reconocimiento, como un individuo con una cierta singularidad *inter pares*.

Desde la perspectiva 1989, Fukuyama consideraba que el socialismo había chocado con los límites impuestos por la naturaleza humana, mientras que el capitalismo había conseguido conciliar la «insociable sociabilidad» del ser humano con la persistencia de instituciones políticas estables al permitir que el *thymós* platónico se descargara políticamente (a través de elecciones periódicas) y económicamente (mediante el incremento de la competitividad). Por contra, el socialismo realmente existente estuvo marcado por la ineficiencia de la economía planificada y por el totalitarismo de la dictadura del proletariado, que habían inscrito las aspiraciones al reconocimiento de la singularidad en un marco interpretativo y social que negaba toda capacidad de maniobra a los individuos. Todo lo cual suponía un poderoso motivo para declarar vencedor por mayoría de puntos al *ménage* à *trois* de la democracia liberal, la economía de mercado y la sociedad de consumo como el modelo óptimo de organización social.

En sucesivas revisiones de su postura, realizadas a la luz de acontecimientos como el 11-S o la Segunda Guerra del Golfo, Fukuyama siguió en sus trece. El capitalismo es todopoderoso porque es verdadero, y es verdadero porque la historia y la naturaleza humana así lo quieren. El fanatismo religioso no es un competidor en igualdad de condiciones porque, a diferencia del liberalismo político, carece de jus-

tificación fuera de su contexto cultural concreto. En términos de John Rawls, esto se expresa afirmando que el liberalismo es el único sistema político capaz de generar un «consenso entrecruzado» con genuinas pretensiones de universalidad, pues es el único capaz de asegurar una sociedad plural en condiciones no-antagonistas. De hecho, podríamos afirmar que las insurgencias de la última década en el Magreb y en Oriente Medio resuelven la conocida controversia entre Samuel Huntington y Francis Fukuyama en favor de este último. A la luz de la Primavera Árabe, parece claro que las tradiciones islámicas no son incompatibles con las demandas de instituciones liberales (imperio de la ley, elecciones libres, derechos cívicos). No hay una correspondencia unívoca entre tradiciones culturales y aspiraciones políticas, como suponía la hipótesis del choque de civilizaciones.

En el momento de su formulación original, la tesis del fin de la historia parecía muy sólida, pero rápidamente se reveló que hacía aguas por todas partes. En primer lugar, la premisa que estipulaba la finitud del progreso científico cometía el mismo error que Karl Popper había denunciado en la *Miseria del historicismo*. Al igual que todos aquellos profetas que aseguraron que su tiempo había consumado todas las posibilidades del progreso humano y que ellos mismos se encontraban en una posición privilegiada para acceder al destino de la historia, Fukuyama cometió una terrible *hybris* filosófica: no tuvo en consideración el carácter perfectible del conocimiento humano. Aun cuando se demostrara que el liberalismo político constituye el horizonte político insuperable de nuestro tiempo, todavía habría que demostrar lo indemostrable: que la imaginación creativa del ser humano es incapaz de romper el círculo de posibilidades reconocidas por la actual correlación de saber-poder. ¿Acaso han desaparecido las tentativas de transgredir la realidad existente?

En realidad, concebir el tiempo que nos ha tocado vivir desde una perspectiva escatológica es lo más normal del mundo. Desde las premisas del historicismo que Fukuyama suscribe, la imagen que los seres humanos tienen de sí mismos se encuentra históricamente situada y, por tanto, resulta inevitable afirmar que los seres humanos clausuran la historia a cada instante. Los individuos cada periodo comprenden las opciones políticas triunfantes de su tiempo como la consecuencia de alguna lógica más profunda, porque su conocimiento de la realidad es incapaz de saltar por encima de las fronteras que impone su contexto histórico, y desde la atalaya del presente no podemos predecir cuál será el futuro de la humanidad si no es mediante los esquemas de interpretación en vigor. El muro mediante el cual la coyuntura histórica delimita el horizonte de la imaginación creativa es, si cabe, más elevado en aquellos periodos que se caracterizan por la falta de alternativas políticas.

La tesis del fin de la historia era también errónea, en segundo lugar, porque la premisa que estipula la ligazón entre progreso científico y perfeccionamiento

humano se encuentra sesgada por ciertos prejuicios morales, que empezaron a ser cuestionados por los espectaculares desarrollos científicos que tuvieron lugar a finales del siglo XX. Como el propio Fukuyama reconoció en un libro posterior, *Sobre el futuro posthumano*, los recientes avances farmacéuticos y biotecnológicos han convertido al liberalismo en una antigualla, comparada con las nuevas posibilidades abiertas por la manipulación genética del ser humano, que atentan directamente contra nuestra concepción convencional de lo que significa la dignidad y la perfectibilidad humana. En el horizonte de un futuro no muy lejano se perfila una era posthumana o transhumana marcada por el triunfo de una biopolítica que ataca la raíz de la cuestión, en lugar de acudir a sucedáneos: si el problema es la demanda de reconocimiento inherente a la naturaleza humana, los productos farmacéuticos que permitan alterar la química cerebral y las operaciones que permitan transformar el mapa genético tienen la respuesta que estábamos esperando. La ideología conservadora de Fukuyama le obliga a dar un paso atrás, angustiado ante la amplitud de posibilidades que el capitalismo fármaco-bio-tecnológico pone al alcance de nuestra mano. Claro que una vez que se abandona el optimismo en el desarrollo científico, se desmorona la concepción progresista de la historia.

> De repente la industria farmacéutica global en su enorme inventiva nos ha proporcionado un desvío: en vez de luchar por el reconocimiento por medio de la dolorosa construcción de un orden social más justo, en vez de buscar superar al sí mismo con todas sus ansiedades y limitaciones, como todas las generaciones pasadas hicieron, ¡ahora nosotros tan sólo nos tragamos una píldora! Nos confrontamos, de algún modo, con el Último Hombre en la botella de Nietzsche: la falta de respeto que enfrentamos, la insatisfacción con nuestra situación actual, que ha sido el sustento de la historia como tal, de repente desaparecen, no como resultado de la democracia liberal, sino porque súbitamente hemos descubierto cómo alterar esa pequeña parte de la química cerebral que era desde un primer momento la fuente del problema.[5]

Mientras esperamos en la salita de espera a que nos toque el turno para tomar nuestra medicación o para ser manipulados genéticamente, todavía queda resolver la cuestión de si el *ménage* à *trois* entre democracia liberal, economía de mercado y sociedad de consumo es la mejor organización para unos seres humanos todavía demasiado humanos. Sin embargo, lo que Fukuyama presenta como una apacible relación a tres bandas es en realidad una lucha fratricida. Hay una doble contradicción en el proyecto de una democracia capitalista global. En primer lugar, los patrones de producción y consumo occidentales no son exportables a otras naciones si no es a costa de un desastre ecológico de dimensiones planetarias. La sociedad de

[5] *Ibid*.

consumo sólo es gestionable como excepción, nunca como norma. La idea de un crecimiento sostenido del PIB al 3% hasta el fin de la Vía Láctea es una quimera. En segundo lugar, el matrimonio entre democracia y capitalismo —que se prometía para toda la eternidad— parece haber entrado en una crisis que bien puede conducir al divorcio. La gestión de la crisis socioeconómica durante la última década en Occidente ha revelado la pantomima sobre la que se sostienen las «democracias avanzadas y consolidadas». Hemos entrado definitivamente en una era pospolítica marcada por el gestión y administración de las cosas conforme a patrones de eficiencia económica, donde China es el rey y EEUU un simple comparsa.

Pero la principal objeción contra el capitalismo realmente existente, como presunto término final del progreso histórico en busca de reconocimiento perdido, la ha formulado Axel Honneth desde presupuestos antropológicos muy similares a los de Fukuyama. En su libro *Reificación*, Honneth pone de manifiesto los mecanismos de exclusión cultural, atomización social e individuación institucional que, bajo la fachada de la integración capitalista, operan de hecho en las democracias liberales, castrando las posibilidades de articular discursivamente el sentimiento de injusticia que sufren las clases subalternas. La ideología productivista, ligada al régimen de producción flexible del nuevo espíritu del capitalismo, constituye al individuo como una suerte monoempresa, ligando el éxito social con el rendimiento profesional en un contexto de alta competitividad, donde se pugna por el descenso permanente de los salarios. La desigual distribución de las oportunidades y los ingresos acentúa aún más la ruptura del tejido social, bajo la apariencia de una paz social estable e inmutable, que transforma la indignación en desengaño, y las aspiraciones de emancipación, en reformas que reproducen el *status quo*.

En su artículo «¿"Fin del arte" o "fin de la historia"?», Fredric Jameson apunta a una reformulación de la tesis de Fukuyama desde la perspectiva del materialismo histórico. Así se puede comprender el sentimiento apocalíptico que atraviesa nuestro tiempo, acomodándolo a ciertos presupuestos sobre la dinámica temporal y espacial de la expansión capitalista, sin caer en una apología del *status quo*. En palabras de Jameson:

> pese a las apariencias, el "fin de la historia" de Fukuyama en realidad no se refiere en absoluto al Tiempo, sino al Espacio; las angustias que tan vigorosamente inviste y expresa, a las que da una figuración tan utilizable, no son inquietudes inconscientes sobre el futuro o el Tiempo: expresan la sensación de estrechamiento del Espacio en el nuevo sistema mundial; revelan el cierre de otra frontera más fundamental en el nuevo mercado mundial de la globalización y las corporaciones transnacionales.[6]

[6] Jameson, Fredric, «¿"Fin del arte" o "fin de la historia"?», en *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 125.

Mediante este brillante *tour de force*, Jameson traduce la problemática liberal del fin de la historia en la problemática marxista del fin de la geografía, identificando la aparición del mercado global en el horizonte histórico como el acontecimiento determinante de nuestro tiempo. Esta tesis tan polémica se deduce de una posible reconstrucción del pensamiento marxista a la altura de nuestro tiempo. Una reconstrucción que adopte como marco general de interpretación de la economía de las prácticas humanas un renovado materialismo histórico geográfico y ambiental. Una reconstrucción que, además de tomar en consideración los factores sociales que determinan el desenvolvimiento de la historia, tenga también en cuenta la incidencia que tienen los límites espaciales sobre la actividad humana, así como la interacción entre los agentes naturales y los agentes culturales. Gracias a este utillaje conceptual Jameson traduce la tesis del fin de la historia (el triunfo definitivo del liberalismo como ideología universal sobre la competencia marxista) en la tesis del fin de la geografía (la consolidación de un sistema de producción, intercambio y consumo de mercancías de proporciones planetarias)[7].

La tesis del fin de la geografía, en concreto, presupone la teoría de las ondas largas del capitalismo como marco general de interpretación del potencial expansivo que poseen las crisis cíclicas del capitalismo. Ya en el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels sugieren que la lógica expansiva del mercado capitalista está íntimamente ligada a su potencial destructivo de riqueza y que las crisis estructurales del sistema económico constituyen un mecanismo de expansión a nuevos mercados: «¿Cómo se sobrepone a las crisis la burguesía? De dos maneras: destruyendo violentamente una gran masa de fuerzas productivas y conquistándose nuevos mercados, a la par que procurando explotar más concienzudamente los mercados antiguos. Es decir, que remedia unas crisis preparando otras más extensas e imponentes y mutilando los medios de que dispone para precaverlas»[8]. Como puntualizará más tarde Marx en el *El capital*, la lógica competitiva que rige el sistema capitalista fuerza a que los agentes económicos «no desarrollen la técnica y combinación del proceso social de producción, sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*»[9] mediante la explotación de los recursos económicos de acuerdo a criterios de eficiencia que no tienen en cuenta la sostenibilidad estructural del sistema a largo plazo, sino que se centran en la revalorización del capital y la extracción del beneficio a corto plazo.

En caso de crisis —y recordemos que desde esta perspectiva las crisis son una consecuencia estructural del propio sistema—, el capitalismo carece de las

[7] Para una reconstrucción de las consecuencias que se derivan de esta inversión véase Sánchez Usanos, David, «La última frontera», en VVAA, *Filosofía del imperio*, Madrid, Abada, 2011, pp. 285-312.
[8] Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, marxist.org.
[9] Marx, Karl, *El capital*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1975, tom. I, vol. 2, p. 614.

herramientas como para solventar sus problemas económicos dentro de sus propias fronteras porque ha dilapidado hasta la extenuación los recursos naturales de su matriz ecológica de origen. Como Atila el huno, donde el capitalismo pisa ya no crece más la hierba. La diversificación de la producción a través nuevos mercados no es el resultado contingente de la libre espontaneidad creativa de los empresarios capitalistas, sino que su búsqueda de una revalorización del capital invertido está determinada por la tendencia general del capital a la expansión geográfica y a la destrucción ecológica. A modo de solución parcial de las crisis estructurales del sistema, los agentes económicos se ven forzados a ampliar el campo de batalla en la explotación de los recursos económicos, transgrediendo sus propios límites estructurales como si fueran barreras contingentes. La existencia de límites temporales, espaciales y ambientales que transgredir en un futuro próximo es un seguro de vida que garantiza la viabilidad del capitalismo, el único modo de producción que tiende de un modo inevitable hacia un horizonte económico global y cuyas contradicciones destructoras de riqueza son un factor expansivo.

Para su supervivencia, el capitalismo ha recurrido, hasta hace nada, a la trasgresión de los límites espaciales, mediante el desplazamiento de masas de población hacia espacios aún sin explotar, y a la trasgresión de los límites ambientales, mediante la extracción de recursos en zonas ignotas del planeta. Así, la opulencia económica de Occidente se ha sostenido sobre una precaria barrera entre Norte y Sur que ha posibilitado el expolio de los recursos naturales y la segregación de las poblaciones. El éxodo masivo y la subordinación colonial fue la solución a la que recurrieron las naciones occidentales en proceso de industrialización como válvula de escape a los periodos de recesión económica. Sin embargo, esta opción deja de ser viable en el momento en que la totalidad del globo se encuentra saturada por la inversión capitalista, cuando ya no hay ningún horizonte geográfico u ambiental que subvertir, porque el mercado de bienes adquiere una genuina dimensión global, y la huella ecológica de la producción humana supera los límites biofísicos del planeta. En un planeta lleno, el sistema capitalista ya no puede solucionar sus crisis estructurales por medio de desplazamientos espaciales y se ve obligado a realizar aplazamientos temporales. A falta de nuevos horizontes geográficos y a falta de nuevos recursos naturales, nuestro sistema económico comienza a hipotecar el tiempo futuro. El actual tren de producción y consumo se mantiene gracias al crecimiento exponencial de una deuda financiera y ambiental que habrán de pagar las generaciones futuras. Asistimos a una guerra civil del presente contra el resto de los tiempos que se desarrolla en dos campos de batalla: el consumo del pasado y la hipoteca del futuro.

En este contexto, es habitual escuchar voces apocalípticas como la de Baudrillard, que anuncian desde una posición metahistórica la decadencia del principio de realidad, o voces apologéticas como la de Fukuyama, que celebran la realidad existente como la consumación de todas las aspiraciones humanas. La alternativa que plantea el materialismo histórico, geográfico y ambiental, que no cesa en la pretensión de comprender la estructura y dinámica del actual sistema de las prácticas humanas desde una perspectiva macroeconómica, es un programa de investigación con un enfoque claramente naturalista que, en lugar de detenerse en panegíricos o misas fúnebres sobre la actual coyuntura global, intenta comprender las prácticas del ser humano en el contexto de un planeta finito. Siguiendo alguna que otra intuición marxiana, habremos de afirmar que el fin de la historia no es posible aún porque, desde una perspectiva global, la historia apenas ha comenzado. Hasta ahora hemos tenido modos de producción y sistemas de representación escindidos entre sí. Con la emergencia de una economía global y una cultural interconectada, la prehistoria de la humanidad está a punto de llegar a su fin, y nos enfrentamos por primera vez a la comprensión del tiempo histórico desde la perspectiva del desarrollo capitalista desigual y combinado.

Referencias bibliográficas

Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991.

——, *Power Inferno*, Madrid, Arena Libros, 2003.

Ewald, François, «Entretien avec Jean Baudrillard», *Le Magazine Littéraire*, núm. 264, abril de 1989

Florian, Thomas, *Bonjour… Jean Baudrillard*, París, Éditions Cavatines, 2004

Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

Fukuyama, Francis, «El último hombre en una botella», *La comunitat inconfessable*, 11/06/2009

Jameson, Fredric, *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

Sánchez Usanos, David, «La última frontera», en VVAA, *Filosofía del imperio*, Madrid, Abada, 2011, págs. 285-312.

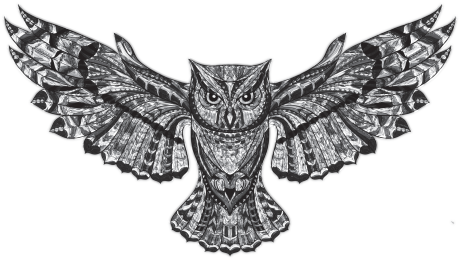
Marx, Karl, *El capital*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1975.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, marxist.org.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.019
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 373-386

Metafísica y teoría del conocimiento

Metaphysics and Theory of Knowledge



Hegel's Philosophy or the Spiritu in Search of Definition

La filosofía de Hegel o el espíritu en busca de definición

Antonio Gutiérrez Pozo

Universidad de Sevilla
agpozo@us.es
ORCID: 0000-0003-4143-1854

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.020
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 389-410

Recibido: 06/09/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El espíritu según Hegel se duplica, o sea, se hace reflexionando sobre sí mismo, convirtiendo su ser en sí en ser para sí. Pero, por una parte, autoconocerse, hacerse objeto de sí mismo, implica extrañarse, hacerse otro. Por otra, el espíritu sólo puede reconocerse en el otro si el otro es también sí mismo. Sólo puede haber autorreconocimiento en el extrañamiento cuando éste no es radical. La meta del espíritu hegeliano es comprenderse y definirse. Esa definición total se logra en la filosofía. La historia de la filosofía es el progreso en la autocomprensión y realización del espíritu. Esta historia y el espíritu se consuman cuando se logra la comprensión filosófica del espíritu. Esto ocurre en la filosofía de Hegel.

Palabras clave: *Hegel, espíritu, filosofía, extrañamiento, autorreconocimiento, definición.*

Abstract

According to Hegel the spirit is duplicated, that is, it is made by reflecting on itself, turning its being-in-itself into being-for-itself. But, on the one hand, to know oneself, to become an object of itself, implies to alienate itself, to become another. On the other hand, the spirit can recognize oneself in the other only if the other is also oneself. There can be self-recognition only in estrangement when this estrangement is not radical. The goal of the Hegelian spirit is to understand and define itself. This total definition is achieved in philosophy. The history of philosophy is the progress in self-understanding and realization of the spirit. This history and the spirit are consummated when the philosophical understanding of spirit is achieved. This occurs in Hegel's philosophy.

Keywords: *Hegel, spirit, philosophy, estrangement, self-recognition, definition.*

1. Introducción

El espíritu hegeliano, verdad esencial de lo real, consiste en lo que se hace, pero sólo existe pensándose, haciéndose objeto de él mismo. La meta del espíritu entonces no puede ser otra que autorreconocerse, para lo cual debe extrañarse y volver a sí en el mismo extrañamiento. Por esto podemos afirmar que el espíritu para Hegel es aquel ente que busca comprenderse, saber lo que es, el ente que busca su propia definición: "Para el espíritu lo más elevado (*das Höchste*) es saberse (*wissen*)"[1]. El espíritu y su historia de búsqueda y autorrealización se acaban -se consuman- cuando logra comprenderse y definirse. Esa definición sólo la conseguirá en la última filosofía, la hegeliana, aquella que resulta de todas las anteriores, lo cual, a su vez, convierte a la historia de la filosofía en la manifestación y autorrealización de su verdadero protagonista, el espíritu.

2. El espíritu como devenir de sí mismo

La idea de espíritu, piedra angular de la filosofía hegeliana, no puede ser entendida en términos teológicos, ni en clave religiosa como si fuera el 'alma' (*pneuma*) opuesta al cuerpo[2]. El espíritu hegeliano queda definido por el hecho de ser actividad y conciencia de modo inseparable. Esto quiere decir en principio que para Hegel el espíritu no es sustancia, no *es* sino que se hace y se hace en su conciencia de sí, mediante su saber de sí mismo. Lejos de todo ser sustancial y fijo, el espíritu hegeliano es "absoluta inquietud (*absolute Unruhe*)", y no es que sea y luego además actúe, es que "esta inquietud es el sí mismo (*das Selbst*)"[3]. No es *cosa*, nunca está quieto. Su ser se reduce a su acción: "La historia del espíritu es su propia obra (*Tat*), pues el espíritu es sólo lo que hace (*tut*)"[4]. El espíritu es hijo de su obrar. Contra el orden metafísico sustancialista del *operari sequitur esse*, el espíritu no es una cosa real que produzca sino que su realidad se produce. El dinamismo ontológico he-

[1] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte* (1830). Hamburg, Meiner, 1968, p. 65.
[2] Jaeschke, W., Arndt, A., *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, München, Beck, 2012, p. 632.
[3] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke*, Band 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, pp. 133, 26.
[4] Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Werke*, Band 7, § 343, p. 504.

geliano del *esse sequitur operari* responde a la sensibilidad moderna expresada en el *Faust* goetheano: *Im Anfang war die Tat*[5]. En consecuencia, el ser humano como ser espiritual por antonomasia tampoco está dado sin más, sino que se hace a sí mismo. Ya Marx aseguró que "Hegel entiende la autoproducción (*Selbsterzeugung*) del ser humano como un proceso (*Prozeβ*)" y por eso concibe "el trabajo (*Arbeit*) como la esencia (*Wesen*) del ser humano", el cual por tanto consiste en "resultado (*Resultat*) de su propio trabajo"[6]. No tiene otra sustancia el ser humano que el trabajo en el que se autoproduce. Decir que el espíritu es procesual significa que no es una realidad ya dada, cósica e inmediata, algo en sí, lo que llama Hegel *Realität*, sino que *se realiza* y que sólo así logra *realidad*, *Wirklichkeit* en lenguaje hegeliano. Y es que, como señala Díaz, *wirklich* procede de *wirken*, actuar, de manera que el espíritu no *es* hasta que no actúa y sólo entonces es real, adquiere realidad, se realiza[7]. En efecto, Hegel ha escrito que "lo que es real (*wirklich*) puede actuar (*wirken*): su realidad (*Wirklichkeit*) se da a conocer mediante lo que produce (*hervorbringt*)"[8]. Ahora bien, el realizarse implica que el espíritu ya es posibilidad en sentido aristotélico y tiene que actualizarse. Este binomio del acto/potencia equivaldría al par *Realität/ Wirklichkeit*. Este presupuesto aristotélico es lo que subyace a la tesis hegeliana según la cual lo verdadero del espíritu "es el devenir de sí mismo (*das Werden seiner selbst*), el círculo (*Kreis*) que presupone y tiene por comienzo (*Anfang*) su término (*Ende*) como su fin (*Zweck*), y que sólo es real (*wirklich*) mediante la realización y su fin (*Ende*)"[9]. Pero cómo se hace el espíritu, en qué consiste esta tarea de autoproducción. Aquí interviene el segundo elemento que constituye la esencia del espíritu, la conciencia, el pensamiento.

3. El espíritu como duplicación por reflexión

Lo primero que debemos asegurar es que para Hegel "el espíritu (*Geist*) es el pensar (*Denken*) en general"[10]. En otro lugar confirma que "el espíritu es el que piensa (*der denkende*)"[11]. Hegel establece un vínculo esencial entre el espíritu, que es pensar, y la conciencia, el gran concepto de la modernidad desde Descartes. Por

[5] Goethe, J. W., *Faust. Eine Tragödie* (1790-1832), München, Deutscher Taschenbuch, 1977, p. 40.
[6] Marx, K., *Ökonomish-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, *K. Marx-F. Engels Werke*, Band 40, Berlin, Dietz, 1968, p. 574.
[7] Díaz, C., *Hegel, filósofo romántico*, Madrid, Cincel, 1988, p. 50; *El sueño hegeliano del estado ético*, Salamanca, San Esteban, 1987, pp. 73ss.
[8] Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik* (1812-16), II, *Werke*, Band 6, p. 208.
[9] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 23.
[10] Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4, p. 46.
[11] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821-31), II, *Werke*, Band 17, p. 219.

una parte, el espíritu según Hegel es ante todo conciencia: "La existencia inmediata (*unmittelbare Dasein*) del espíritu es la conciencia"[12]. Por otra, aunque verificada en el ser humano, no hay otra conciencia pensante que el espíritu: "La conciencia es el espíritu como saber (*Wissen*)", y más concretamente "la conciencia es el espíritu como saber concreto y reducido a la exterioridad (*Äußerlichkeit*)"[13]. En Hegel, escribe Heidegger, "la conciencia (*Bewußtsein*) es espíritu"[14]. El espíritu es conciencia y, dado que según Kojève "la conciencia existe (existe) para ella misma"[15], el espíritu será aquel ser que es para sí. Por esto podrá asegurar Marx que "el ser humano es un ser para sí mismo (*für sich selbst*)"[16]. Sólo existe haciéndose objeto de sí mismo. Sabemos que en la filosofía hegeliana todo es esencialmente espíritu, no sólo el arte, la historia, el estado o la religión, sino también las piedras, las reacciones químicas, el reino vegetal, etc., aunque en estos últimos ámbitos el espíritu todavía no sabe que es pensamiento y, por tanto, en rigor no lo es. Podemos decir que en estas regiones de lo real, que son espíritu, el espíritu no se ha manifestado, pues sólo lo hará en la conciencia, la cual consiste en el espíritu en su revelarse. Heidegger escribe que "la conciencia es el espíritu que se manifiesta (*erscheinende Geist*)"[17]. El espíritu es saber que se manifiesta y esto es precisamente la conciencia, saber que aparece. Por tanto, la meta de la existencia del espíritu es llegar a conocerse, a conocer su esencia y definir lo que realmente es. Saber lo que es, la autoconciencia, es el fin -como final y como objetivo- de la vida del espíritu.

El ser humano, como espíritu que es, es pensamiento. De hecho, escribe Hegel, "lo humano (*das Menschliche*) es humano debido (*bewirkt*) al pensamiento (*Denken*)", y por eso "el ser humano se diferencia del animal mediante el pensar"[18]. Ser pensamiento implica ser de una forma especial, distinta de los seres no pensantes. No supone nada nuevo en cuanto a su ser en sí, a su contenido, o sea, ser racional, libre, justo, social, etc. Lo propio de un ser pensante o reflexivo consiste en que sólo es lo que es en sí (como *Realität*) cuando lo es para sí (como *Wirklichkeit*). El espíritu -y por tanto el ser humano- no es nada hasta que 'eso', lo que sea, no lo es para sí, como objeto para él. Esta reflexividad distingue a lo humano. Por eso, afirma Hegel, "el embrión (*Embryo*) es en sí (*an sich*) un ser humano, pero no lo

[12] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 38.
[13] Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, I, *Werke*, Band 5, p. 17.
[14] Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930), *Gesamtausgabe*, Band 32, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997, p. 36.
[15] Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel* (1933-39), Paris, Gallimard, 1968, p. 29.
[16] Marx, K., *Ökonomish-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, p. 579.
[17] Heidegger, M., "Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*" (1942), *Hegel*, *Ga*, Band 68, 1993, p. 132.
[18] Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817-31), I, *Werke*, Band 8, § 2, pp. 41s; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4, p. 46.

es para sí (*für sich*); el ser humano es para sí sólo como razón cultivada (*gebildete Vernunft*), que se ha hecho lo que es en sí"[19]. El ser humano realiza su en sí volviéndolo objeto de su razón. Hegel asegura que "cuando decimos que el ser humano es racional (*vernünftig*), que tiene la razón por naturaleza, sólo la tiene como disposición (*Anlage*), en germen (*Keime*)", de manera que "el niño sólo tiene la capacidad (*Vermögen*) o posibilidad real (*reale Möglichkeit*) de la razón, pero esto es como si no tuviera razón, como si no existiera (*existiert*) en él, pues ni puede hacer nada racional (*Vernünftiges zu tun*), ni tiene conciencia racional"[20]. Hegel añade que "sólo en cuanto lo que el ser humano es en sí, deviene para él, y la razón es para sí, es realmente racional", y que esto es lo propio del espíritu y del ser humano como ser espiritual, que "lo que es en sí ha de convertirse en objeto (*Gegenstand*) para el ser humano, tiene que llegar a la conciencia"[21]. Lo que deviene para sí es lo mismo que lo que es en sí, pero sólo entonces lo es realmente, cuando ha devenido objeto de reflexión para él. Por eso Heidegger destaca que "Hegel no entiende el título 'reflexión' (*Reflexion*) psicológicamente como proceder, sino ontológicamente (*ontologisch*)"[22]. Marcuse insiste en que "la reflexión (*reflection*) no es primariamente el proceso del pensar sino el proceso mismo del ser"[23].

Para Hegel, el espíritu, la ciencia y la cultura en general, no pretenden otra cosa que convertir en 'para sí' lo que es 'en sí', o sea, extraer de sí lo interno. El ser humano es en sí justo y racional, pero sólo lo es en realidad (como *Wirklichkeit*), sólo lo *realiza*, cuando cobra conciencia de ello. En Hegel el *realizarse* del espíritu, el paso del en sí o *Realität* a *Wirklichkeit*, se da mediante la conciencia de sí o autoobjetivación. Por eso puede escribir que "el punto más importante para la naturaleza del espíritu no está en la relación de lo que él es en sí con lo que realmente (*wirklich*) es", o sea, con el hecho mismo del realizarse, sino, añade, "en cómo se conoce; porque el espíritu es esencialmente conciencia, este saberse (*Sichwissen*) es la determinación fundamental (*Grundbestimmung*) de su realidad (*Wirklichkeit*)"[24]. No hay ningún contenido nuevo, el ser humano no es algo más que justo y racional. La conciencia ni añade ni produce nada. Nada nuevo ha surgido que no estuviera ya en el ser en sí y natural del ser humano. La clave está en el modo consciente y *para sí* de serlo, que es lo que lo define como ser espiritual, que "el ser humano deviene para sí (*für sich*), se duplica (*verdoppelt*)", y que por tanto "lo que es como objeto

[19] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 25.
[20] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1805-31), I, *Werke*, Band 18, pp. 39s.
[21] Ibid., p. 40
[22] Heidegger, M., "Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*", p. 76.
[23] Marcuse, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941), London, Routledge & Kegan Paul, 1955, p. 143.
[24] Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, I, p. 27.

(*Gegenstand*) es lo mismo que lo que es en sí"[25]. Un ser pensante es aquel ser que consiste en duplicarse. El ser espiritual es un ser natural y su contenido espiritual es el mismo que ya era como ser natural sólo que lo es en tanto se da en la reflexión, como objeto para él. Villacañas confirma que "ser espíritu es ser naturaleza reflejada", naturaleza consciente de sí[26]. Lo que distingue al espíritu y al ser humano es la manera de duplicarse. También la planta se duplica al producir un fruto. En el espíritu, la duplicación se produce en la autoconciencia, el acto reflexivo de vuelta a sí. Es una duplicación por reflexión. La diferencia reside en que si en la naturaleza según Hegel "la duplicación (*Verdoppelung*) se divide (*zerfallen*) en dos individuos (*Individuen*) diferentes", el germen y su resultado, la planta y su fruto, el padre y el hijo, en el espíritu es una duplicación en un solo ser, pues aquí lo que es en sí deviene para sí, mientras que "el fruto no es para el germen"[27]. El *fruto* sólo es para nosotros mismos, para el propio espíritu. Decir en Hegel que la razón es una cualidad natural del ser humano significa que es una posibilidad que está en germen, como lo es el fruto respecto de la planta, sólo que en el caso del ser humano la racionalidad cobra realidad (como *Wirklichkeit*) y él mismo deviene un ser racional cuando la razón se convierte en un objeto de reflexión para él mismo. Los seres naturales actúan mecánicamente mediante leyes. Los seres espirituales reflexivamente, a través de representaciones, siendo objetos para sí mismos. Decir que somos libres o racionales por naturaleza o en sí no quiere decir que somos libres o racionales porque una ley natural lo imponga, sino que lo somos cuando la libertad o la racionalidad son objetos para nosotros, cuando tenemos conciencia de ellas y nos las representamos. Dada esta esencialidad de la reflexión, el espíritu, según Hegel, sólo es, sólo se realiza, cuando se sabe a sí mismo y es objeto para sí, esto es, cuando se comprende y se define: "El espíritu es espíritu que se sabe a sí mismo (*sich selbst wissender Geist*); se sabe que es lo que para él es objeto"[28].

4. Autorreconocimiento en el extrañamiento

El espíritu hegeliano no es sino que se hace. Ahora sabemos que se hace sabiéndose, convirtiéndose en objeto de sí: "Su acción (*Tat*), como espíritu, es hacerse (*machen*) objeto de su propia conciencia, concebirse explicitándose a sí mismo

[25] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, p. 40.
[26] Villacañas, J. L., *La filosofía del idealismo alemán II. La hegemonía del pensamiento de Hegel*, Madrid, Síntesis, 2001. p. 265.
[27] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, p. 41; cfr. Villacañas, J. L., op. cit., p. 263.
[28] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 572.

(*auslegend zu erfassen*)"[29]. La propia autoconciencia es el ser del espíritu. El espíritu es inquietud, es su actividad y este actuar tiene la estructura de la autoconciencia. Se hace mediante su propia reflexión, mediante la conciencia de sí mismo como objeto, de manera que el propio espíritu se convierte en objeto y logra conciencia de sí como ese objeto. Se reconoce en lo que hace, en el objeto en que él mismo deviene. Ahora bien, para convertirse en su propio objeto, para objetivarse, ha de salir de sí y extrañarse, hacerse otro. En primer lugar hay que advertir que decir que el espíritu sale de sí y se exterioriza equivale a decir que se manifiesta, de modo que el manifestarse pertenece esencialmente a la espiritualidad. Hegel comprende "la manifestación (*Manifestation*) como un proceso (*Prozeβ*) del espíritu"[30]. Es más, añade, "la determinabilidad (*Bestimmtheit*) del espíritu es pues la manifestación"[31]. Duplicarse es manifestarse, aparecer: "Aparecer (*Erscheinen*) y escindirse (*Sich-Entzweien*) son uno"[32]. Heidegger advierte que para Hegel "esta voluntad de mostrarse (*Sichzeigen*) es la esencia del espíritu. El aparecer (*Erscheinen*) es la voluntad esencial (*Wesenswille*) del espíritu"[33]. En segundo lugar, Hegel enseña que, al duplicarse, el espíritu deviene otro: "El espíritu se convierte en objeto, pues él es este movimiento, devenir otro (*Anderes*), o sea, objeto de sí mismo y superar (*aufzuheben*) este ser otro (*Anderssein*)"[34]. El espíritu es un en sí que es para sí, es decir, que vuelve a sí. Pero para volver a sí lo primero que tiene que hacer es convertirse en otro, perderse, extrañarse. Villacañas ha sugerido que no hay vida humana sin referencia a la alteridad[35]. Luego, lo que ha de hacer el espíritu en ese extrañarse es reconocerse, superar la alteridad y retornar a sí. Según Wood, "el espíritu para Hegel es un cierto tipo de actividad consciente, una que se hace o actualiza a sí misma haciendo algo fuera de sí mismo, y luego comprendiéndolo a la luz de una interpretación de lo que ha hecho"[36].

Decíamos que el ser del espíritu es movimiento y ahora precisamos, con Hyppolite, que es "la inquietud del sí mismo (*inquiétude du Soi*) que se ha perdido (*perdu*) y se reencuentra en su alteridad (*altérité*)", o sea, "el movimiento mediante el que se pone (*pose*) como otro distinto de sí para devenir sí mismo (*devenir soi*)"[37].

---

[29] Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 343, p. 504.
[30] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, p. 245.
[31] Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Band 10, § 383, p. 27.
[32] Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), *Werke*, Band 2, p. 106.
[33] Heidegger, M., "Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*", p. 72.
[34] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 38.
[35] Villacañas, J. L., op. cit., p. 49.
[36] Wood, A. W., "Hegel and marxism", *The Cambridge Companion to Hegel*, F. C. Beiser (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 414-444, p. 427.
[37] Hyppolite, J., *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel* (1946), I, Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1956, p. 147.

Es evidente que esta inquietud que define al espíritu hegeliano es imposible sin negatividad. Ser inquieto como modo de ser no sustancial supone negar toda quietud cósica en la que espíritu pudiera fijarse. Además, hacerse otro, extrañarse, es negarse a sí mismo, pero dado que ese alterarse es la condición para llegar a ser él, resulta que esa acción negativa no es meramente negadora sino más bien creadora. Para reconocerse, el espíritu tiene que negarse. Aunque puede parecer un defecto, una insuficiencia *(Mangel),* la negación es el alma del espíritu, lo que lo mueve, "lo negativo es el sí mismo"[38]. De ahí que Kojève sostenga paradójicamente que la acción mediante la que se hace el espíritu es negativa: "El espíritu no se realiza sino mediante la acción negadora (*action négatrice*), por tanto creadora (*créatrice*) en el mundo"[39]. Pero decir que la trasformación o inquietud forma parte del ser del espíritu no nos autoriza a sostener que para Hegel la negación es la nueva sustancia de lo real, que, como escribe Nancy, "la negatividad es donde se experimenta (*s'éprouve*) como nunca la mordiente de sentido (*mordant du sens*)"[40]. Admitimos, con Hegel, que no hay sentido sustancial, pero no, como asegura Nancy, que para Hegel no haya otro sentido que la propia negación. Verdaderamente Hegel critica la filosofía de la reflexión de Kant que se queda en la antítesis, en la negatividad[41]. Por supuesto en Hegel hay oposición, negación, pues "la vida (*Leben*) no puede ser considerada sólo como unión (*Vereinigung*) o relación (*Beziehung*), sino al tiempo como oposición (*Entgegensetzung*)", pero tampoco es sólo antítesis: "La vida es la unión (*Verbindung*) de la unión y la no unión (*Nichtverbindung*)"[42].

Aunque se hace y su sí mismo es movimiento y no algo dado, el espíritu hegeliano no es el resultado de algo que no existiese de ninguna manera, sino el logro o la apropiación de algo que era (*Realität*) sin ser, sin verdadera realidad (*Wirklichkeit*). Lo que Hegel añade a esta recuperación del acto/potencia aristotélico es que dicha realización del sí mismo espiritual se verifica negándose en lo otro y autorreconociéndose en esa alteridad. Según Infante, "la mismidad no es ya *propiedad* sino *apropiación*, recuperación de sí misma a través de su negación, a través de lo otro"[43]. Para duplicarse, reconocerse y llegar a ser él mismo, el espíritu tiene que extrañarse. Duplicarse en Hegel es convertirse en otro sin dejar de ser él.

---

[38] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 39.

[39] Kojève, A., op. cit., p. 85.

[40] Nancy, J. L., *L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. 10. Esta interpretación se funda sobre la comprensión derridiana del sujeto hegeliano como "aquello que puede contener (*retenir*) en sí su propia contradicción" (Derrida, J., "*Il faut bien manger* ou le calcul du sujet" (Entretien avec J. L. Nancy, 1989), *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, 269-301, p. 276).

[41] Hyppolite, J., op. cit., p. 145.

[42] Hegel, G. W. F., *Systemfragment von 1800* (1800), *Werke*, Band 1, p. 422.

[43] Infante del Rosal, F., "Hegel y la identidad como proceso", *Eikasia: revista de filosofía*, 58 (2014): 227-266, p. 241.

El espíritu se pierde, se extraña, y en este perderse o extrañarse, vuelve a hallarse a sí. Tiene que ser otro para ser él mismo. Este es el fundamento de la metafísica hegeliana del espíritu, el salir de sí, duplicarse y extrañarse, y autorreconocerse. La vida del espíritu es el autorreconocerse. Sólo es autorreconociéndose, llega a ser lo que es sabiéndose a sí mismo. Tal es la peculiaridad de lo espiritual en Hegel. Una vez aclarado que Hegel entiende 'reconocer' como identificar dejando al margen otros dos significados del término (aceptar o admitir y agradecer), Ricoeur subraya que esta lucha del espíritu hegeliano por el reconocimiento representa "la principal revolución conceptual en el plano de los filosofemas (*philosophèmes*)"[44]. En esta lucha ya advertimos que no hay reconocimiento sin extrañamiento, pero el problema que plantea Ricoeur es cómo es posible que el espíritu deviniendo otro, extrañándose, pueda identificarse y reconocerse en esa alteridad. Resulta evidente que la única respuesta posible es que el otro es también sí mismo, de manera que la relación entre el espíritu y su otro es una relación de sí mismo a sí mismo: "El espíritu se hace otro (*autre*) a partir de su relación consigo mismo (*à soi-même*)" y entonces "la manera mediante la que el espíritu se encuentra en su otro permanece básicamente como una relación de sí a sí mismo (*de soi à soi-même*)"[45]. No hay autoconciencia sin extrañamiento y reconocimiento de sí en la alteridad: "La autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad, en tanto ella misma se extraña (*entfremdet*)"[46]. El extrañamiento sólo puede ser la condición de la autoconciencia si consiste en ponerse fuera a sí mismo como objeto: "El extrañamiento (*Entäußerung*) de la autoconciencia pone (*setzt*) la coseidad (*Dingheit*)", o sea, "se pone como objeto, pone al objeto como sí mismo"[47]. Es claro que "el espíritu está consigo mismo al vivir en el otro, sólo gracias a que aquello para lo que lo otro es, es lo mismo (*dasselbe*) que lo otro"[48], es decir, puede reconocerse al objetivarse en algo otro porque el propio espíritu es su objeto[49]. Una vez que se objetiva y se extraña, se hace otro, lo propio del espíritu es que "vuelve a sí (*in sich zurückgenommen*) y está cabe sí (*bei sich*) en su ser otro"[50].

Sólo puede haber autorreconocimiento en el extrañamiento cuando este último no es radical, cuando lo extraño es el propio sí mismo del espíritu, porque sólo entonces puede volver a sí mediante lo extraño. Ciertamente, confirma Hegel, "el espíritu comienza siendo duplicación, extrañamiento, pero sólo para poder encon-

[44] Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Atock, 2004, p. 22.
[45] Ibid., p. 265.
[46] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 363.
[47] Ibid., p. 575.
[48] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, p. 41.
[49] Jaeschke, W., Arndt, A., op. cit., p. 633.
[50] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 575.

trarse (*finden*) a sí mismo, para poder volver (*kommen*) a sí mismo"[51]. El espíritu es él mismo haciéndose otro, de modo que está contenido en el otro, está cabe sí en el otro. Duplicarse, extrañarse y volver a sí implica que lo propio del espíritu es "la conciencia de sí en su ser otro", de donde Hegel desprende que "la conciencia de otro (*Anderen*), de un objeto, necesariamente es en general autoconciencia, ser reflejado en sí (*Reflektiertsein in sich*)"[52]. Por esto, Heidegger señala que para Hegel "la esencia de la conciencia es la autoconciencia; todo *cogito* es un *ego cogito me cogitare*"[53]. La conciencia como percibir hacia *fuera* es un percibirse a sí misma. Kojève ha declarado que en Hegel "toda conciencia es a la vez necesariamente conciencia y autoconciencia"[54]. Si bien el conocimiento, como salir del sujeto al objeto o extrañamiento, produce una herida, la brecha abierta entre sujeto y objeto, el propio conocimiento según Hegel, en tanto supone el autorreconocimiento en lo otro, cierra la herida, de manera que "el conocer (*Erkennen*) abre (*schlägt*) la herida (*Wunde*) y la cura (*heilt*) (…) cura la herida que él mismo es"[55]. Al conocer, el intelecto divide, pero con la vuelta a sí mismo del sujeto en el objeto, con el autorreconocimiento, se unifica lo separado[56].

5. La radicalización del extrañamiento

Se trata de no quedarse confortablemente en la indubitabilidad de la inmanencia del *cogito*, en la interioridad de la autoconciencia, sino de salir al peligroso fuera del mundo -y de volver. Anticipando el nietzscheano *gefährlich leben!* del § 283 de *Die fröhliche Wissenschaft*, Hegel considera que lo que define al espíritu es su voluntad de salir de sí sin miedo al objeto, dejando atrás la comodidad del *cogito* para confrontarse con los peligros del mundo: "La vida del espíritu (*Leben des Geistes*) no es la vida que teme (*scheut*) a la muerte (*Tode*) y se mantiene pura de la devastación (*Verwüstung*), sino la que la soporta (*erträgt*) y en ella se mantiene (*erhält*). El espíritu gana (*gewinnt*) su verdad sólo en tanto se encuentra a sí mismo en el absoluto

[51] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, p. 42.
[52] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 135.
[53] Heidegger, M., "Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*", p. 76.
[54] Kojève, A., op. cit., p. 310.
[55] Hegel, G. W. F., *Religions-Philosophie* (1821), *Gesammelte Werke*, Band 17, Hamburg, Meiner, 1987, pp. 246, 249.
[56] Ahora bien, puesto que unir es lo propio del amor, podemos deducir que tras el pensamiento hegeliano alienta una voluntad erótica, algo que Vitiello ha puesto de manifiesto: "La filosofía tiene en Hegel la función erótica de reunificar (*riunificare*) lo que estado separado (*diviso*)" (Vitiello, V., "Ethos ed eros in Hegel e Kant", *Il Cannochiale. Rivista di Studi Filosofici*, XIX (1983): 57-80, p. 59).

desgarramiento (*absoluten Zerrisenheit*)"[57]. Sólo duplicándose y extrañándose, sólo experimentado los peligros de la exterioridad, puede llegar a ser él mismo. Cierto que también Descartes sale al mundo mediante la *veracitas Dei*, pero nada tiene que ver esta salida cartesiana con la hegeliana. Hegel afirma que el pensamiento cartesiano de la autoconciencia abre la modernidad: "Con Cartesius entramos en una filosofía propia e independiente (*selbständige Philosophie*), que sabe que procede esencialmente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de lo verdadero (*Wahren*)", de modo que "aquí ya podemos decir que estamos en casa (*zu Hause*)", que "con Descartes comienza la cultura (*Bildung*) y el pensar de los nuevos tiempos (*neueren Zeit*)"[58]. En la modernidad según Hegel se ha elevado a principio supremo el interior del espíritu autoconsciente frente al exterior del mundo[59]. Descartes inició esta afirmación de la autoconciencia. Pero Hegel no se queda ahí. Radicaliza el poder del pensar, liberándolo de las insuficiencias que todavía lo lastraban en Descartes y en Kant, y, así, realiza la verdad de las filosofías de estos pensadores que se quedó en potencia y que no desplegaron por miedo a la cosa en sí, al objeto. Esa verdad es el poder absoluto del pensar que Hegel despliega mediante la afirmación del espíritu que media toda realidad reconociéndose a sí mismo en ella. Al justificar la salida al mundo demostrando la validez objetiva de las ideas con la *veracitas Dei*, Descartes presupone el poder absoluto del objeto y anticipa la cosa en sí kantiana. El hecho de querer demostrar la validez objetiva de los propios pensamientos da por sentada la existencia de un mundo en sí no mediado por el *cogito*. Contra esta afirmación del carácter no mediable del objeto, irreducible al espíritu, Hegel sostiene su absoluta mediación por parte del pensamiento, lo que implica que el espíritu se reconoce totalmente a sí mismo en el objeto, que ya no es cosa en sí. Descartes ha presupuesto fatalmente el rígido esquema sujeto/objeto y, con ello, la separación del *cogito* respecto del mundo. En cambio para Hegel, según Hyppolite, "la conciencia humana de sí, incapaz de pensarse como un *cogito* separado, no se encuentra sino en el mundo que ella misma edifica (*édifie*)"[60]. La filosofía egológica moderna queda superada con el espíritu hegeliano, que ya no es el *ego* cartesiano replegado ante el mundo sino una conciencia que se ve a sí misma en la realidad, en una alteridad que ella misma se identifica[61].

[57] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 36.

[58] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, *Werke*, Band 20, p. 120.

[59] "El principio (*Prinzip*) general es ahora aferrarse (*festzuhalten*) a la interioridad (*Innerlichkeit*) y considerar indebido (*ungehörig*) el retorno a la autoridad (*Autorität*) de la muerta exterioridad (*tote Äußerlichkeit*)", y "según este principio de la interioridad ahora es el pensar, el pensar para sí (*Denken für sich*), la más pura cima de lo más interior (*Innersten*)" (Ibid).

[60] Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel* (1955), Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 102.

[61] Esto es lo que permite a Heidegger declarar que "para Hegel lo absoluto (*das Absolute*) es el espíritu" y que "el espíritu es dios (*Gott*), la realidad (*Wirklichkeit*), el ente (*Seiende*)" (Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des*

Hegel considera que lo que ha lastrado al idealismo de Descartes y Kant ha sido la *angustia ante el objeto*, pues "la filosofía crítica ya convirtió (*machte*) la metafísica en lógica, pero por miedo (*Angst*) al objeto (*Objekt*) dio a las determinaciones lógicas un significado (*Bedeutung*) esencialmente subjetivo"[62]. Esa angustia ante el objeto impidió que consideraran que el objeto es el propio espíritu que, por ello, puede reconocerse en él. Si Hegel sostiene al contrario que el espíritu se ve a sí mismo en el objeto exterior es porque es él mismo el que se exterioriza, se extraña. Justo esto es lo único que justifica que pueda reconocerse en esa alteridad. Por eso para Hegel "la fuerza (*Kraft*) del espíritu es tan grande como su exteriorización (*Äußerung*)", lo que implica que el espíritu "no tiene que aferrarse a la forma de la autoconciencia contra la forma de la sustancialidad (*Substantialität*) y la objetividad (*Gegenständlichkeit*), como si tuviera miedo de su extrañamiento (*Entäußerung*); la fuerza del espíritu reside más bien en permanecer igual a sí mismo en su extrañamiento"[63]. El espíritu hegeliano evita la clausura del interior de la autoconciencia y arrostra el peligro del mundo para reconocerse en él e identificárselo. Lejos de encerrarse en sí "como el retirarse (*Zurückziehen*) de la autoconciencia en su pura interioridad (*Innerlichkeit*)", y de perderse en la dura exterioridad "como el mero hundimiento (*Versenkung*) de la autoconciencia en la sustancia y el no ser (*Nichtsein*) de su diferencia", el espíritu según Hegel se muestra "como este movimiento del sí mismo, que se extraña (*entäußert*) de sí y se hunde en su sustancia, y como sujeto, partiendo de ella, se adentra en sí, convirtiendo a la sustancia en objeto y contenido (*Inhalt*), al superar esta diferencia (*Unterschied*) de la objetividad y el contenido"[64]. Además de convertir en objeto a la antigua sustancia de la metafísica, el espíritu logra que la objetividad ya no se distinga de su propio contenido espiritual.

El problema crucial se plantea cuando el espíritu se extraña sin poder volver a sí porque aquello donde debía reconocerse le resulta absolutamente extraño. Aquí halla Hegel la diferencia entre extrañamiento (*Entäußerung*) o movimiento del salir fuera y alienación (*Entfremdung*), que se produce cuando el espíritu se pierde definitivamente en el fuera, no se reconoce en la exterioridad y no se produce la vuelta a sí. La alienación es un extrañamiento sin retorno. Boey advierte que sin extrañamiento no puede haber alienación, pero que no todo extrañamiento termina necesariamente en alienación: "La alienación (*aliénation*) se injerta (*se greffe*) en la exteriorización (*extériorisation*), pero no se puede decir lo contrario.

Geistes, p. 183).

[62] Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, I, p. 45.

[63] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, pp. 18, 588.

[64] Ibid., p. 587.

Efectivamente, la alienación es una exteriorización que no se comprende (*comprend*) a sí misma"[65]. En este sentido, Cerezo afirma que "lo extraño no es sin más lo ajeno, aunque sí su condición de posibilidad", de modo que "no hay ajenidad sin extrañeza, pero puede haber extrañeza sin ajenidad"[66]. Hyppolite ya señaló que el extrañamiento, "la objetivación es el proceso por el que el ser humano se hace cosa (*chose*) y se expresa (*exprime*) o se exterioriza en la naturaleza por el trabajo y la obra (*oeuvre*)", mientras que "la alienación es el proceso por el que este ser ahí exteriorizado deviene extraño a él mismo, se encuentra (*trouve*) en su obra como otro de sí, o más bien no se encuentra él mismo, no puede reconocerse"[67]. La alienación es aquel modo de verificarse la exteriorización o extrañamiento en el que el sujeto no puede reapropiarse de sí porque la ajenidad es ya insalvable y no hay posibilidad de autorreconocimiento[68]. La alienación o ajenidad significa la radicalización del extrañamiento, su endurecimiento y cosificación, lo que hace imposible la mediación espiritual. Una extrañeza radical evita que el ser humano pueda reconocerse a sí mismo en su propia exteriorización. Se quiebra el circuito, de modo que la obra que él mismo crea, el objeto donde se extraña, en vez de permitirle el retorno del autorreconocimiento, se independiza, se cosifica y se vuelve contra él. En consecuencia, se pierde en lo que él mismo ha construido. Al impedir el reconocimiento de sí no se puede cerrar la herida que -recordemos- abría el conocer[69].

---

[65] Boey, C., *L'aliénation dans la 'Phénomenologie de l'esprit' de Hegel*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 82s.

[66] Cerezo P., "La distinción entre extrañamiento (*Entäußerung*) y alienación (*Entfremdung*) en la *Fenomenología del espíritu*", *Hegel y el reino del espíritu*, Granada, Universidad de Granada, 2018, 67-103, pp. 81s.

[67] Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel*, p. 86.

[68] Cerezo, P., op. cit., p. 93.

[69] Hegel expone este problema concretamente en el lenguaje. En principio, según Hegel, el sujeto individual, único y concreto que es cada uno intenta expresar a los otros mediante el lenguaje su peculiar singularidad: "El lenguaje (*Sprache*) es el ser ahí (*Dasein*) del puro sí mismo como sí mismo; con él entra en la existencia (*Existenz*) la individualidad de la autoconciencia que es para sí, de modo que es para otros" (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 376). Pero no puede hacerlo porque el lenguaje es algo social, de todos, luego el yo no se puede reconocerse a sí mismo plenamente en él: "Lo que sólo yo pienso (*meine*) es mío, me pertenece como este individuo particular (*besonderen Individuum*); pero si el lenguaje sólo expresa (*ausdrückt*) lo universal (*Allgemeines*), no puedo decir (*sagen*) lo que sólo yo pienso" (Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Band 8, § 20, p. 74). Al usar un medio objetivo, general, el yo individual se desindividualiza. El yo sólo puede usar el lenguaje para llegar al otro al precio de sacrificar su exclusiva individualidad. En efecto, "el manifestarse (*Erscheinen*) del yo es inmediatamente el extrañamiento (*Entäußerung*) y la desaparición (*Verschwinden*) de este yo" (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 376). El lenguaje es siempre para el otro, de modo que el extrañamiento del yo en él es sin retorno. Por mucho que lo use como único vehículo comunicativo, el lenguaje siempre le parecerá al yo individual algo ajeno, pues nunca podrá reconocerse absolutamente en él. El lenguaje que uso para expresar mi mismidad nunca es mío sino de otros, no me pertenece, es un elemento alienador en el que me pierdo, donde no puedo reconocerme totalmente aunque logre expresarme parcialmente. Desde esta perspectiva, la poesía es la lucha por conseguir que ese elemento público, alienador, se convierta verdaderamente en expresión de lo único individual, de modo que el individuo pueda reconocerse plenamente en él. No otra cosa pretende el poeta.

6. La historia de la filosofía como progreso de la definición del espíritu

El espíritu es su hacerse. Su ser es histórico. Se hace pensándose, haciéndose él mismo objeto de su propia reflexión. Preguntarse por sí mismo y llegar a saber qué es forman parte esencial del ser del espíritu. Este pensarse en el tiempo con valor ontológico, pues en él se constituye el espíritu, es la historia misma. Toda la historia no es sino la manifestación de la conciencia a sí misma. El final de la historia, su meta, se alcanza cuando el espíritu logra la conciencia de su naturaleza cuando llega a saber lo que es. El objetivo final del espíritu no puede ser otro que comprenderse a sí mismo, definirse. Sólo entonces se realiza absolutamente. El espíritu es aquel tipo de ser que sólo es cuando se sabe a sí mismo, cuando se define, de modo que se acaba, completa o consume cuando sabe lo que es. Cuando esto ocurre, la conciencia, el sujeto de ese comprender (el espíritu), y su objeto (el espíritu) coinciden. Esta coincidencia señala el final del proceso de autoconocimiento. El espíritu entonces ya se ha consumado. Ahora bien, esa definición que contiene la autoconciencia del espíritu sólo puede obtenerse en la filosofía. La experiencia artística y religiosa expresan lo absoluto en lo sensible, algo que hace imposible que el espíritu se conozca. Sólo el pensamiento puro lo permite[70]. Realmente, precisa Taylor, "el arte es un modo de conciencia (*mode of consciousness*) de la idea, pero no es una representación de ella"[71], es decir, el espíritu se manifiesta en el arte pero no se representa, no se pone como objeto, que es lo que sí hace la filosofía. Por eso, según Hegel, el artífice de la historia de la filosofía, "el agente (*Werkmeister*) de este trabajo de milenios es el espíritu viviente (*lebendige Geist*) cuya naturaleza pensante (*denkende Natur*) es llevar a su conciencia (*Bewußtsein*) lo que él es"[72]. El espíritu se consume cuando consigue una comprensión filosófica de sí mismo. Tengamos presente que la expresión 'comprensión filosófica del espíritu' es un genitivo tanto objetivo como subjetivo: el espíritu es el objeto de esa comprensión, pero también el sujeto que la lleva a cabo.

Así se aclara el papel de la filosofía en el pensamiento hegeliano. Es significativo que Hegel contraponga la filosofía a la anatomía al inicio de su *Phänomenologie des Geistes* señalando que cuando uno sabe que "la noción de anatomía es el conocimiento de las partes del cuerpo considerado en su existencia inerte (*unlebendigen Dasein*), está convencido de no poseer todavía la cosa misma misma (*Sache*), el contenido (*Inhalt*) de esta ciencia", mientras que "la filosofía se hallaría en desigualdad (*Ungleichheit*)"[73]. En el caso de la anatomía, tener el concepto no supone tener la ciencia,

[70] Garaudy, R., *La pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1966, pp. 165-177.
[71] Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 470.
[72] Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Band 8, § 13, p. 58.
[73] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, pp. 11s.

su contenido, pues saber qué es la anatomía no implica poseer ningún conocimiento anatómico. Sin embargo, saber qué es la filosofía es saber filosofía. La anatomía ni ha empezado con su definición; la filosofía se acabaría cuando sepa lo que es. Como el espíritu, la filosofía no sólo busca su definición sino que consiste en esa búsqueda. Filosofía y espíritu se acaban y consumen cuando saben qué son. Pero el hecho de que esta afirmación esté justo al inicio del libro dedicado a la fenomenología del espíritu, es decir, a las experiencias por las que pasa el espíritu hasta llegar al saber absoluto, al saber pleno de sí mismo, cuando él es sujeto y objeto de su propio conocimiento, sólo puede significar que esa tesis sobre la filosofía involucra al propio espíritu en relación con la filosofía. El mismo libro que afirma esa peculiaridad de la filosofía es el libro que narra las aventuras del espíritu desde la pura sensación hasta el saber absoluto de sí. Esto quiere decir no sólo que la filosofía y el espíritu se consuman cuando se comprenden y se definen, sino que están vinculados esencialmente en esta operación. Existe un nexo esencial entre la filosofía y el espíritu. En la filosofía se despliega el espíritu, que toma conciencia de sí en ella. No existe en las estrellas, en el más allá metafísico del *topos hyperouranos*; el espíritu hegeliano *es* en la filosofía, en la ciencia: "El espíritu es aquello mediante lo cual se constituye (*konstituiert*) la ciencia, la cual no es sino su exposición (*Darstellung*)"[74]. El espíritu es saberse y donde se sabe finalmente es en la filosofía, que es por ello el lugar del saber absoluto, el lugar donde el espíritu es sujeto y objeto de sí mismo, donde él como sujeto se conoce a sí mismo como objeto. Como lugar del saber absoluto, es el lugar de la verdad, donde se sabe a sí misma la esencia de lo real, el espíritu. Es patente entonces, como afirma Cordúa, que la meta de la historia de la filosofía es "establecer la verdad del todo o de lo absoluto"[75].

Esto es lo que representa la filosofía para Hegel y lo que explica el sentido de uno de sus textos más conocidos y profundos: "Sobre el enseñar (*belehren*) cómo debe ser el mundo, la filosofía siempre llega demasiado tarde. Como pensamiento (*Gedanke*) del mundo, ella sólo aparece (*erscheint*) después de que la realidad (*Wirklichkeit*) ha perfeccionado (*vollendet*) y terminado su proceso de formación", de manera que "cuando la filosofía pinta su gris sobre gris (*Grau in Grau*) ya ha envejecido una figura de vida (*Gestalt des Lebens*) y no se deja rejuvenecer (*verjüngen*) con gris sobre gris sino sólo conocer (*erkennen*). Sólo cuando irrumpe (*einbrechenden*) el ocaso (*Dämmerung*) inicia su vuelo (*Flug*) el búho (*Eule*) de Minerva"[76]. Sólo cuando la realidad llega ya a su fin aparece la idealidad filosófica para reconstruirla en el ámbito intelectual. Cuando lo real se ha consumado, interviene lo que parece un añadido, algo secundario, pero que en Hegel lo es todo, la comprensión y la definición. Cuando ya todo ha sido, *sólo*

[74] Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, I, p. 17.
[75] Cordúa, C., "Hegel", *La filosofía del s. XIX*, J. L. Villacañas (ed.), Madrid, Trotta, 2013, 53-83, p. 56.
[76] Hegel, G. W. F., "Vorwort" (1820), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 27s.

falta comprender. El *gris sobre gris* de la teoría no puede sustituir el vigoroso verdor de la vida real. *Sólo* puede comprenderlo. El ente se ha desplegado materialmente, pero le falta lo esencial, el momento de la comprensión que se verifica en la definición. Comprenderse y definirse, ese es el verdadero fin y meta de toda la experiencia de manifestaciones por las que pasa el espíritu. Esto ocurre por fin en la filosofía, y especialmente en la filosofía de Hegel. Con ello, el espíritu acaba. La filosofía es el movimiento lógico y necesario del espíritu por autoconocerse. De ahí que fuese tan importante para la filosofía saber lo que es ella misma, porque la propia filosofía es el autoconocimiento del espíritu[77].

Igual que el espíritu es histórico, también lo es la filosofía, como ámbito de su despliegue autoconsciente. La diversidad histórica de las filosofías no puede ocultarnos el hecho de que se trata de una única filosofía que se modula históricamente según las distintas inflexiones en que se va revelando el espíritu. De aquí extrae Hegel tres consecuencias. La primera es que "en todo tiempo sólo ha habido una filosofía (*eine Philosophie gewesen*)"[78]. Para Hegel "la historia (*Geschichte*) de la filosofía muestra en las diferentes filosofías que aparecen sólo una filosofía repartida (*aufteils*) en diferentes escalones de formación (*Ausbildungsstufen*)"[79]. La segunda es que "la serie (*Folge*) de los sistema filosóficos no es arbitraria (*zufällige*) sino la necesaria sucesión de la evolución (*Stufenfolge der Entwicklung*) de esta ciencia"[80]. La historia de la filosofía es el progreso en la definición del espíritu, el progreso de su autoconciencia. Hasta llegar, añade Hegel, a "la última filosofía (*letzte Philosophie*) que es el resultado (*Resultat*) de todas las filosofías anteriores (*vorhergehenden*) y por ello debe contener los principios de todas ellas, razón por la que, aunque es otra filosofía (*anders Philosophie*), es la más desarrollada (*entfaltetste*), la más rica (*reichste*) y la más concreta (*konkreteste*)"[81]. Esta tesis valdría como tercera consecuencia: si todas las filosofías son una que se va desarrollando según la lógica del autoconocimiento final del espíritu, ha de haber "una última filosofía que contiene (*enthält*) por ello a todas las anteriores, que compendia (*faβt*) en sí todas las etapas (*Stufen*)"[82]. En ella, la filosofía logra la conciencia de lo que

[77] Dado que en la filosofía se expresa la lógica del espíritu en su proceso de autoconciencia, Hegel asegura que "la filosofía es la ciencia objetiva (*objektive*) de la verdad, la ciencia en su necesidad, ningún opinar (*Meinen*)" (Hegel, G. W. F., "Einleitung" (Heidelberger Niederschrift) (1817), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, p. 30). Habida cuenta de que "una opinión (*Meinung*) es una representación subjetiva (*subjektive Vorstellung*)", Hegel deduce que "la filosofía no contiene opiniones. No hay opiniones filosóficas" (Ibid.). En la filosofía entonces no caben las ocurrencias, no es cuestión de opiniones personales, pues en ella sólo *es* (se manifiesta) la verdad no arbitraria sino necesaria del espíritu, la verdad lógico/metafísica de lo real.

[78] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, *Werke*, Band 20, p. 461.

[79] Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Band 8, § 13, p. 58.

[80] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 461.

[81] Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Band 8, § 13, p. 58; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 455.

[82] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 461.

es ella misma, autoconciencia del espíritu, y al hacerlo se convierte en la filosofía donde el espíritu logra la conciencia plena de sí mismo. La filosofía sólo puede terminar cuando el espíritu se realiza y, a su vez, el espíritu sólo se consuma en la filosofía que logra conciencia absoluta de él, puesto que en esa conciencia el propio espíritu ejerce de sujeto. El espíritu llega a su autoconciencia final en la última filosofía. Al afirmar que "la filosofía de hoy, la última, contiene todo lo que ha producido el trabajo de milenios, y que es el resultado de todo lo que la ha precedido"[83], Hegel sugiere con claridad que esa filosofía última y actual es por supuesto la suya, que deviene entonces en lugar del saber absoluto. La comprensión y definición filosófica del espíritu que lo acaba y consuma sólo ocurre plenamente con el pensamiento de Hegel. En la filosofía hegeliana, "la lucha (*Kampf*) de la autoconciencia finita (*endlichen Selbstbewußtseins*) con la autoconciencia absoluta de sí mismo (*absoluten Selbstbewußtseins*) ha acabado", pues "la conciencia finita ha dejado de ser finita"[84]. En efecto, en la autoconciencia finita del pensamiento hegeliano, el espíritu absoluto e infinito ha llegado a la autorrealización mediante la conciencia de sí. Por tanto, añade, "toda la historia universal y en particular la historia de la filosofía representa (*darstellt*) esta lucha, que ahora parece llegar a su meta (*Ziel*)"[85]. La definición que contiene la comprensión filosófica del espíritu y su realización final, según Hegel, sólo podía ser esta: "El absoluto (*Absolute*) es el espíritu", y "encontrar esta definición y entender (*zu begreifen*) su sentido (*Sinn*) y contenido era la tendencia (*Tendenz*) absoluta de toda la cultura (*Bildung*) y la filosofía"[86]. El absoluto, o sea, el espíritu, es la conciencia y su objeto -el mundo-, el saber y lo sabido, el pensar y el ser. Es necesario precisar que para Hegel con la consumación del espíritu no se llega sin más al fin de la historia. Lo que se ha acabado es una etapa de la historia humana y del espíritu, aquélla en la que éste se buscaba a sí mismo y perseguía su definición comprensiva. Pero con ello, advierte Hegel, "una nueva época (*neue Epoche*) ha nacido (*entsprungen*) en el mundo"[87], una época en la que el espíritu ya es libre porque ya no *tiene que* autoconocerse pues ya lo ha hecho.

7. Conclusión: contra la definición definitiva

Sostenemos que la tesis de la consumación del espíritu se contradice con la finitud humana que Hegel supera convirtiéndola en infinitud al considerarla ma-

[83] Hegel, G. W. F., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (1823-28), Hamburg, Meiner, 1966, p. 53.
[84] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 460.
[85] Ibid.
[86] Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Band 10, § 384, p. 29.
[87] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 460.

nifestación de la verdad absoluta, el espíritu[88]. Una definición supone acabamiento sólo si es posible una proposición absoluta, que no presuponga ninguna y se diga totalmente. Esto es el saber absoluto, una conciencia que se identifica con su objeto, porque cuando el objeto excede a su conciencia tenemos que seguir hablando, que es lo que impide la *definición definitiva*. Pero no existe tal proposición definitoria concluyente. No podemos dejar de reconocer que la finitud humana nos enseña que cada palabra, cada texto, llama a otro y éste a su vez a otro, y así indefinidamente. Esto quiere decir que, en el fondo, ninguna definición se comprende totalmente a sí misma porque apela siempre a algo que queda por decir. Una definición es un texto y ningún texto es autotrasparente, pues siempre supone un residuo de objetividad por decir que es lo que le da sentido. El mito de la identidad conciencia/objeto se quiebra si reparamos en la finitud humana, que apela más bien al diálogo sin fin. Debemos tomarnos en serio el título del trabajo: el espíritu en busca de definición, siempre en busca. Contra Hegel, la búsqueda es interminable porque el espíritu, que es protagonista, actúa tanto de sujeto como de objeto inagotable. De esta definición hay que decir lo mismo que decía Aristóteles de la filosofía, que era *zetoumene episteme*[89], ciencia que constantemente se busca. Esa búsqueda es un diálogo sin fin del espíritu como sujeto buscando definirse a sí mismo como objeto. No hay otro espíritu que el que existe en el mundo humano, y para el ser humano lo único absoluto es la búsqueda.

[88] Garaudy apuntó que el concepto hegeliano de espíritu, que es proceso, acción, se contradice con la tesis de su acabamiento, pues si termina su historia se convierte en cosa, en lo contrario de la acción ejecutiva en que consiste (Garaudy, R., op. cit., p. 200).

[89] Aristóteles, *Metafísica*, ed. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1998, 983a21, 995a24, 996b3, pp. 18, 98, 106.

Referencias bibliográficas

Aristóteles, *Metafísica*, ed. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1998.

Boey, C., *L'aliénation dans la 'Phénomenologie de l'esprit' de Hegel*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1970.

Cerezo P., "La distinción entre extrañamiento (*Entäußerung*) y alienación (*Entfremdung*) en la *Fenomenología del espíritu*", *Hegel y el reino del espíritu*, Granada, Universidad de Granada, 2018, pp. 67-103.

Cordúa, C., "Hegel", *La filosofía del s. XIX*, J. L. Villacañas (ed.), Madrid, Trotta, 2013, pp. 53-83.

Derrida, J., "*Il faut bien manger* ou le calcul du sujet" (Entretien avec J. L. Nancy, 1989), *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, pp. 269-301.

Díaz, C., *Hegel, filósofo romántico*, Madrid, Cincel, 1988.

_____ , *El sueño hegeliano del estado ético*, Salamanca, San Esteban, 1987.

Garaudy, R., *La pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1966.

Goethe, J. W., *Faust. Eine Tragödie* (1790-1832), München, Deutscher Taschenbuch, 1977.

Hegel, G. W. F., *Systemfragment von 1800* (1800), *Werke*, Band 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

_____ , *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), *Werke*, Band 2.

_____ , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1805-31), I-III, *Werke*, Band 18-20.

_____ , *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke*, Band 3.

_____ , *Wissenschaft der Logik* (1812-16), I-II, *Werke*, Band 5-6.

_____ , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817-31), I-III, *Werke*, Band 8-10.

_____ , *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Werke*, Band 7.

_____ , *Religions-Philosophie* (1821), *Gesammelte Werke*, Band 17, Hamburg, Meiner, 1987.

_____ , *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821-31), I-II, *Werke*, Band 16-17.

_____ , *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (1823-28), Hamburg, Meiner, 1966.

_____ , *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte* (1830), Hamburg, Meiner, 1968.

Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930), *Gesamtausgabe*, Band 32, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997.

_____ , "Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*" (1942), *Hegel*, *Ga*, Band 68, 1993.

Hyppolite, J., *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel* (1946), I, Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1956.

_____ , *Études sur Marx et Hegel* (1955), Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1965.

Infante del Rosal, F., "Hegel y la identidad como proceso", *Eikasia: revista de filosofía*, 58 (2014): 227-266.

Jaeschke, W., Arndt, A., *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, München, Beck, 2012.

Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel* (1933-39), Paris, Gallimard, 1968.

Marx, K., *Ökonomish-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, *K. Marx-F. Engels Werke*, Band 40, Berlin, Dietz, 1968.

Marcuse, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941), London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

Nancy, J. L., *L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.

Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Atock, 2004.

Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Villacañas, J. L., *La filosofía del idealismo alemán II. La hegemonía del pensamiento de Hegel*, Madrid, Síntesis, 2001.

Vitiello, V., "Ethos ed eros in Hegel e Kant", *Il Cannochiale. Rivista di Studi Filosofici*, XIX (1983): 57-80.

Wood, A. W., "Hegel and marxism", *The Cambridge Companion to Hegel*, F. C. Beiser (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 414-444.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.020
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 389-410

In defense of the self. The gesture as a symbol of identity

En defensa del yo. El gesto como símbolo de identidad

Teresa Aizpún Bobadilla

Universidad Rey Juan Carlos
teresa.aizpun@urjc.es
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0823-2706

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.021
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 411-426

Recibido: 28/05/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El yo, como expresión de la identidad, ha caído actualmente en un profundo descrédito. Sin embargo, no puede haber vida sin identidad y esta identidad se manifiesta de una forma privilegiada en el gesto. El gesto manifiesta tanto la individualidad como la unión del individuo con su entorno.

Palabras clave: *yo, individualidad y unión, gesto, expresión.*

Abstract

The self, as an expression of identity, has fallen into a deep disrepute nowadays. However, there can be no life without identity, and that identity is manifested in a privileged way through gesture. Gesture expresses both individuality and the union between the individual and his environment.

Keywords: *Self, identity and connection, gesture, expression.*

Según la Real Academia de la Lengua Española "gesto" significa un acto o un hecho, un "movimiento del rostro, de las manos o de otras partes del cuerpo, con que se expresan afectos o se transmiten mensajes". De esta simple definición del diccionario extraemos ya una primera conclusión: cuando hablamos de gestualidad, estamos hablando de un individuo o una persona que, de alguna manera, se manifiesta. Por tanto, no hay gestualidad fuera de la individualidad y ésta en relación.

En segundo lugar, afirmamos que no hay vida sin individualidad. Un claro ejemplo es el aire que se mueve, se enfría y se calienta, pero no podemos tratarlo como unidad (no podemos hablar de "un aire"), no es considerado un ser vivo. Hablamos, eso sí, de "un huracán", porque es un sistema tormentoso con una cierta identidad, diferenciable de otros sistemas y con un proceso de desarrollo propio. No podemos profundizar ahora en esto, pero diremos brevemente que, según Varela y Maturana, que fueron quienes sentaron las bases de la definición de la vida a mediados del pasado siglo[1], para que ésta exista tiene que darse una individualidad cerrada, pero permeable que, a la vez, defina a un ser y lo abra al exterior: un sistema abierto. Esto conlleva, sin duda, un cierto desequilibrio, pero la vida parece ser justamente eso: la estabilidad del desequilibrio, como diría Hans-Peter Dürr[2]. En consecuencia, la manifestación de la individualidad es también manifestación de la vida. El gesto es, por tanto, básicamente una expresión de la individualidad o personalidad de alguien y, en este sentido, manifestación de la vida de ese alguien en concreto.

Por otra parte, el gesto habla de quien lo hace, en una primera aproximación lo reconocemos como expresivo. Así pues, diremos básicamente que el gesto es una expresión elemental del individuo, que puede ser consciente o inconsciente y darse, como ahora veremos, a muchos niveles.

Finalmente, vamos a fijarnos en algo muy obvio, esa expresión necesita de un cuerpo.

[1] La primera versión de "El árbol del conocimiento" es de 1984.

[2] H-P Dürr, fue director del Max-Planck de física en Munich hasta 1997, sustituyendo a W. Heisenberg con el que trabajó durante años.

El descrédito del concepto del yo

Este supuesto que estoy defendiendo, y que nos puede parecer obvio a algunos de nosotros, no es, sin embargo, algo aceptado sin reservas. La individualidad pasa por momentos de gran impopularidad, tal vez por influencia de algunas corrientes del pensamiento oriental que hacen responsable al yo de todas nuestras desgracias, y esto, a pesar de no ser considerado real, dado que la identidad no es algo permanente para estas filosofías. En este contexto, no darse cuenta de esta "irrealidad" del yo sería el origen de todo dolor y, por esa razón, si eliminásemos el yo, si comprendiéramos que el yo no es real, nuestro apego a lo individual y, con él, todo dolor dejaría también de serlo.

Este presupuesto no deja de tener su lógica, porque el dolor es algo profundamente individual. Todos hemos pasado por la amarga experiencia de lo difícil que es consolar a alguien que ha sufrido, por ejemplo, la pérdida de un ser muy querido, porque es dificilísimo sentir el mismo dolor que él, sufrir con él, sentir realmente una profunda empatía, cuando nosotros no hemos sufrido esa pérdida. Hay dolores, justamente los más profundos, difíciles de compartir.

Una vez un amigo psiquiatra me contó un caso que tuvo en consulta, hace ya muchos años, y que considero enormemente ilustrativo para este tema que estamos analizando: un joven de unos veintitantos años, que vivía con su tía y su madre, llegó a su consulta. Había adquirido la extraña costumbre de colocarse bajo el quicio de la puerta y permanecer inmóvil hasta que las piernas se le hinchaban terriblemente y, claro, le dolían. Su madre y su tía no podían disuadirle de dejar de hacerlo y le llevaron al médico. Por fin, después de mucho trabajo, el psiquiatra consiguió que el joven le explicara por qué hacía algo tan extraño; le contó, que cuando las piernas le empezaban a doler terriblemente, y sólo entonces, sabía realmente quién era, porque ese dolor no era de su madre, ni de su tía, era exclusivamente suyo. El resto de su vida consistía en hacer lo que ellas querían, como si él no existiese.

Ciertamente, el dolor nos personaliza, nos hace únicos. Tal vez por eso, a menudo, es a través de las experiencias más dolorosas como nos conocemos realmente. El dolor, como la pasión o la felicidad, nos hacen enormemente conscientes; incluso la concentración profunda en algo, que hace que, aparentemente, nos olvidemos de nosotros mismos, no sería posible si no estuviésemos ahí, si no hubiese un alguien apasionado. Esto nos lleva a plantearnos si, realmente, eliminar el dolor es una meta digna de toda una vida. El dolor, como la alegría, forman parte de uno mismo y, como decían personas tan diferentes como Etty Hillesum y Oscar Wilde, la única forma de dignificar nuestra vida, dándole un sentido, es aceptarla entera, en todas sus manifestaciones y momentos. Oscar Wilde, que no era precisamente alguien con vocación de ermitaño o faquir, decía lo siguiente:

> "En realidad, el dolor es una revelación, pues por él se conoce aquello en que nunca se había pensado, y uno considera la historia bajo un muy distinto punto de vista. Y lo que se presumía débil e instintivamente en el arte, aparece entonces en el campo del pensamiento y del sentimiento a través de una claridad perfecta de visión, y representado con la mayor intensidad. Ahora comprendo que el dolor, la más noble emoción de que es capaz el hombre, es a un tiempo el modelo más original y la piedra de toque del gran arte. Con arreglo a lo que siempre busca el artista, esa es la forma de vida en la cual el cuerpo y el alma se hallan fundidos e inseparables, en la que lo exterior expresa lo interior que por él se exterioriza"[3].

El dolor es pues necesario para la belleza del alma, afirma Wilde. En el arte la belleza es "la concordancia que un objeto guarda consigo mismo; en que lo externo se convierte en expresión de lo interno, el alma en carne y en que el cuerpo se halla animado por el espíritu, y por eso no hay verdad comparable a la del dolor"[4]. El dolor, que sólo puede ser manifestación de sí mismo, es, según el poeta, el modelo supremo, tanto en la vida como en el arte, es el sentimiento y la expresión más coherente y, en consecuencia, más verdadera. De algún modo no hay consciencia, verdadero conocimiento de sí mismo, sin esas experiencias dolorosas que Novalis denominaba "la llave que todo lo abre"[5], como le dice a Schlegel tras la muerte de su prometida Sophie.

Pero no es mi propósito hoy hablar del dolor, sino de la identidad. Simplemente quería llamar la atención sobre lo acertado del presupuesto anteriormente expuesto: si eliminamos el yo, eliminamos el dolor y a la inversa, si eliminamos el dolor, eliminamos el yo. Pero ¿realmente vale la pena concentrar en ello todos nuestros esfuerzos?

Veámoslo a través del gesto, centrándonos en dos de sus principales características: en primer lugar, la identidad no es algo completo y totalmente dado desde el momento del nacimiento, sino que se aprende y se conquista; en segundo lugar, la identidad se da a muchos niveles, se dice de muchas maneras.

La identidad se conquista

La identidad es pues, como la libertad, algo que se conquista y se aprende. Esto resulta enormemente llamativo cuando se estudia psicología evolutiva, el desarrollo del niño, por lo menos para mí lo fue. Parece ser que nosotros llega-

[3] Wilde, Oscar, *De profundis*, Edimat, Madrid, 1999, p. 114.
[4] *Íbid*., p. 115.
[5] Pau, Antonio, *Novalis. La nostalgia de lo invisible*, Trotta, Madrid, p. 64.

mos a ser quienes somos a saltos. No existe un progreso uniforme, no hay una línea homogénea de desarrollo continuo de la vida que se prolonga a lo largo de un tiempo continuo. Eso es más bien un invento de la Modernidad que ha dado lugar a muchos errores de interpretación, justamente porque no responde a la realidad.

Vygotsky afirmaba ser el primero en hablar de "crisis del desarrollo" en el ser humano, y lo que esto significa, es que el crecimiento del niño se da, por decirlo así, a trompicones. Es decir, que el verdadero desarrollo consiste en una sucesión de profundos cambios estructurales, a todos los niveles, no sólo el físico, seguidos de momentos de aprendizaje más estables. En los períodos de crisis se crean las estructuras necesarias que nos capacitan para realizar actividades cada vez más complejas. Son momentos de profunda transformación, y digo transformación, porque el cambio es tan profundo que el niño no se reconoce a sí mismo, y se ve obligado a recrear su identidad y sus relaciones después de una crisis. La profundidad de estos momentos puede incluso llevarle a olvidar cosas aprendidas, pareciendo una regresión. Pasada la crisis, el niño es otro niño, según Vygotsky. De alguna manera, tras cada "revolución", y hay muchas en el proceso de crecimiento a lo largo de toda la vida, hay que reinventarse de algún modo.

Ese es tal vez el papel del dolor, constituye una crisis que nos obliga a reinventarnos y así, paso a paso, llegar a ser quienes somos. Al final del proceso esa persona no es la misma persona que vino al mundo. Todo eso se refleja en cada punto de nuestro cuerpo, no sólo en nuestra cara, también en nuestros órganos internos, en nuestra forma de movernos, nuestros ademanes y posturas, nuestras miradas, etc. El ser humano es a través del cuerpo, se construye y se expresa a través de él. En nosotros, como en todos los seres vivos -en el tronco de los árboles o el caparazón de las tortugas-, cada experiencia deja una huella y esas huellas o cicatrices, que nos conceden la belleza de aquello que es único, esas memorias, nos constituyen y se expresan mediante gestos. Podemos decir que somos nuestra historia, el resultado de muchas experiencias vividas de una determinada manera y de muchas decisiones que han arrastrado tras de sí nuevas experiencias. Incluso los sistemas no vivos tienen una historia, y esa historia se manifiesta en su forma.

> "La naturaleza no manifiesta ninguna preferencia intrínseca por una u otra solución. Así como un problema matemático puede resolverse de más de una manera, o puede llegarse a un destino por más de una ruta, así también los sistemas inanimados que buscan el equilibrio pueden ser complejos y cíclicos, pero diferentes. No existe el equivalente termodinámico de una respuesta correcta única o de un test estandarizado. Las peculiaridades de

> los sistemas de no equilibrio […] dependen de su propia historia […] Se observan saltos casi mágicos de un estado a otro"[6].

Este texto de la obra "La termodinámica de la vida" lo explica muy bien: todos los seres tienen una vida propia, no siguen un camino predeterminado, no hay una única forma de vivir para todos los miembros de una especie. Por eso tenemos historia, y esa historia, nuestra historia, la llevamos impresa en el cuerpo y, a través de él la manifestamos. Llegar a "ser alguien" es un camino arduo, mezcla de conquista y creación, descubrimientos y deducciones, aprendizajes e imitaciones. Todo ello es producto de nuestro vivir en un determinado entorno, donde el cuerpo juega un papel fundamental. Ya antes de nacer el ser humano está expuesto al ambiente e interactúa con él, aunque al principio sea a través de la madre, que es, por así decirlo, nuestro primer ambiente.

Durante mucho tiempo hemos creído que los niños sólo aprendían a través de los procesos lógico-conceptuales y puramente mentales. Sin embargo, cada vez es más claro que eso no existe, el ser humano, como ya nos explicó Damasio, aprende a través de todo el cuerpo. Es más, los niños, que utilizan preferentemente la sensibilidad y menos lo mental, aprenden mucho más rápido que los adultos.

Flora Davis, psicóloga americana especializada en comunicación no verbal, resume muy bien los descubrimientos de la psicología evolutiva a cerca de nuestros procesos *autopoíeticos,* de autoconstrucción a través del cuerpo.

> "Los bebés aprenden rápidamente de todas las experiencias sensoriales que se les ofrecen, aunque nosotros tendemos a despreciar esa capacidad, como despreciamos la del feto. El psicólogo Jerome Bruner opina que los recién nacidos captan muchos más detalles del medio ambiente que les rodea de lo que los adultos suponen, y que incluso los niños más pequeños inventan sus propias teorías para explicar lo que perciben. Un niño de sólo tres semanas aparecerá turbado si, mediante la ventriloquía de un micrófono, la voz de su madre parece proceder no del lugar donde ésta se encuentra, sino de otro. Ya tiene formada una teoría que une la dirección del sonido con lo que ve. Bruner sostiene que los bebés poseen una capacidad innata para construir teorías lógicas partiendo de información fragmentaria"[7].

Ciertamente, no estamos condicionados por el entorno, no somos lo que nos rodea o lo que vivimos, pero lo somos en diálogo con él, a través de él nos construimos. Por eso las personas que viven juntas llegan a parecerse tanto, haciendo los mismos gestos. El cuerpo es imprescindible para comprendernos, comprender al otro y comprender el mundo. Por eso es fundamental estudiar sus manifestaciones y no sólo sus mecanismos.

---

[6] Schneider, E. y Sagan, D., *La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución*, Tusquets, Barcelona, 2009, pp. 169-70.

[7] Davis, Flora (1971), *La comunicación no verbal*, Alianza Psicología, 2001, p. 198.

La identidad se manifiesta a diferentes niveles: tanto en lo personal como en lo social

La identidad, como la libertad, tiene diferentes niveles de desarrollo y se mueve a su vez en diferentes ámbitos: social, personal, etc. No hablamos obviamente, de diferentes realidades, sino, más bien de ese tipo de particiones que hace la ciencia sobre un mismo objeto de estudio, con el fin de abarcar una realidad demasiado compleja.

Ya hemos mencionado que, cuando hablamos de "identidad", para poder entender de qué estamos hablando, tenemos que partir de la materialidad de la realidad estudiada, teniendo siempre en cuenta que, hoy en día, material no se identifica en absoluto con aquello que vemos o tocamos. Gran parte de la realidad material que actualmente conocemos no es accesible a los sentidos sin más, sino sólo a través, por ejemplo, de aparatos electrónicos.

El nivel más obvio de la individualidad es el nivel corporal, como dice Marcel Mauss cuando habla de las técnicas del cuerpo, es decir, de la forma en la que tanto los individuos como las sociedades lo utilizan. El cuerpo es nuestro primer instrumento, afirma, el más natural "objeto técnico"[8], y lo primero que tiene que hacer un niño cuando nace es aprender a utilizarlo. La forma de "utilizar el cuerpo", que es aprendida, no se entiende desde una única perspectiva, hay que verlo como un fenómeno biológico, sociológico, psíquico, etc., todo junto forma finalmente una simbología de la vida del espíritu[9]. Veamos esto más detenidamente.

El cuerpo es ciertamente nuestro primer instrumento, el primer nivel de construcción de una identidad. Cada sociedad enseña a sus niños a dormir, comer, hablar, respirar o andar de una determinada manera y, por supuesto, a saludar, cazar o pescar, es decir utilizar otros instrumentos mediante el cuerpo, socializar, etc. Todo esto, que puede parecernos una obviedad, es fundamental a la hora de definir quiénes somos, cómo nos relacionamos con otros, con el mundo y con nosotros mismos. Esta educación llega hasta aquellos niveles elementales de la sensibilidad que tendemos a considerar universales y mecánicos.

Vamos a poner un ejemplo. No sé si ustedes conocen Grecia, pero el color del mar Egeo suele impresionar por la intensidad de su azul. En mi caso, conocí Grecia no hace mucho y lo primero que me fascinó fue ver, por primera vez en mi vida, un mar azul marino, una expresión que había utilizado mil veces, y que sin embargo nunca había visto realmente. Conocía mares grises, verdosos y casi transparentes

[8] Cfr. Mauss, Marcel, «Les techniques du corps», *Journal de Psychologie*, XXXII, nº 3-4, 1936, p. 10.
[9] Cfr. ídem.

como el del Golfo de México, pero nunca había visto ese azul. Por eso me llamó poderosamente la atención cuando leí a Arthur Zajonc en su obra "Capturar la luz"[10] explicar que los griegos, en la época de Homero, no tenían ningún adjetivo para "azul". Lo que nosotros traducimos por tal, "*kyanós*", significa realmente"oscuro". Asombrosamente los griegos no veían el mar azul, sino "férreo", "broncíneo", negro, blanco, gris u "oscuro como el vino". Cuando Goethe hizo, por primera vez, esta observación, en pleno apogeo del cientificismo, naturalmente se comenzaron a realizar toda clase de estudios para comprobar si los griegos de la época sufrían algún tipo de daltonismo, pero no, simplemente no veían el mar azul. De la misma forma que parece que los americanos tardaron semanas en ver las carabelas de Colón. Mirar es también un gesto, porque no existe el simple mirar, sino multitud de formas de mirar y de ver, según las culturas y los individuos.

Por esta razón para Mauss es tan importante comprender que la utilización del cuerpo se aprende, y fundamentalmente durante los primeros años, por imitación. Por eso son también fundamentales los primeros años de la educación. El niño aprende a decir "yo", a sentirlo y a ver el mundo desde esa perspectiva, durante los tres primeros años, y eso es para él una terrible revolución y, también, una gran crisis; el principio de una lenta construcción de sí mismo. Durante los siete primeros años se van formando las bases de la personalidad y la identidad. Y esto en todas las culturas, aunque en cada cultura de manera diferente.

Pero, gran parte de los rasgos que nos constituyen, que conforman nuestra gestualidad y sientan las bases de nuestra comunicación, se mueven a nivel inconsciente y no son perceptibles a simple vista. Muchos son rasgos culturales, "un francés no sólo habla el idioma, sino que gesticula como tal"[11], se aprende a ver el mundo a través de un idioma y una cultura[12], pero también a verlo desde una determinada clase social dentro de esa cultura, de una región, de una determinada familia, etc. y, finalmente, como un individuo único e irrepetible. Como explica Davis:

> "Luego de largos años de estudiar películas de este tipo, Ray Birdwhistell, un pionero de la *cínesis*, ha llegado a la conclusión de que gran parte de la base de las comunicaciones humanas se desarrolla a un nivel por debajo de la consciencia, en el cual las palabras sólo tienen una relevancia indirecta. Estima que no más del 35 por ciento del significado social de cualquier conversación corresponde a las palabras habladas"[13].

[10] Cfr. Zajonc, Arthur, *Capturar la luz*, Atalanta, Gerona, 2015, pp- 26-30.
[11] Davis, Flora, *La comunicación no verbal*, p. 43.
[12] Los niños no nacen con una predisposición a hablar tal o cual idioma, sino a hablar, pero una vez aprendido, toda una parte del cerebro queda configurada de una determinada manera. Como decía Humboldt no habitamos una tierra, sino una lengua.
[13] Davis, Flora, *La comunicación no verbal*, p. 42.

Gran parte de nuestra comunicación se mueve, según esto, a nivel inconsciente, y todo -consciente o inconsciente, individual o cultural-, se ve reflejado en cada uno de nuestros gestos: de nuestras miradas, movimientos, expresiones, etc. Cada gesto manifiesta la concreta constitución de nuestro ser: nuestro pensamiento, nuestros sentimientos, nuestra sensibilidad, etc.

> "Cada individuo tiene una forma característica de controlar su cuerpo cuando está sentado, de pie o caminando. Es algo tan personal como su firma, y frecuentemente parece ser una clave fidedigna de su carácter. […] La mayoría de nosotros somos capaces de reconocer a nuestros amigos, aún a gran distancia, por su forma de caminar o tan sólo por la manera de estar de pie.

La postura de un hombre nos habla de su pasado. La sola posición de sus hombros nos puede dar una indicación de las penurias sufridas, de su furia contenida o de una personalidad tímida"[14].

La gestualidad de cada persona constituye, parece ser, un lenguaje propio[15], absolutamente individual, a pesar de su base cultural aprendida. Con nuestro cuerpo creamos determinados ritmos, constantes y característicos, que comienzan ya a nivel celular, y que definen una identidad[16], un ritmo propio. Este queda fijado a la edad de tres o cuatro años, edad en la que, como ya hemos visto, el niño adquiere por primera vez consciencia de sí mismo. Y lo más asombroso, es que estos ritmos condicionan la relación que ese individuo establece con los demás, constituyen la base de su comunicación, por eso es tan difícil encontrar un oyente adecuado, aquella persona con la que podemos realmente establecer un diálogo, porque nuestros ritmos tienen que ser capaces de acompasarse[17]. "Parece ser que el ritmo de conversación de una persona es una de sus características más constantes y predecibles" y esto es una clara muestra de cómo establece relaciones[18], aunque estos ritmos varían según con quién esté hablando[19].

En consecuencia, la gestualidad no puede interpretarse como algo esporádico y puntual, sin más importancia que la que tendría un acto reflejo. Por el contrario, la gestualidad constituye una forma básica de nuestro estar en el mundo y de nuestra comunicación. De nuevo en palabras de Davis:

---

[14] *Íbid.*, p. 129.
[15] Se ha discutido mucho si existen gestos universales y aunque hay algunos partidarios, parece indemostrable. Birdwhistel lo niega (*íbid.*, p. 43).
[16] Cfr. Davis, Flora, *La comunicación no verbal.*, p. 158.
[17] Cfr. *ibid.*, p. 159.
[18] Cfr. *ibid.*, p. 155.
[19] Cfr. *ibid.*, p. 160.

"De sus estudios [profesor William Condón] surgió un fenómeno sorprendente y fascinante: en formas mínimas, el cuerpo del hombre baila continuamente al compás de su discurso. Cada vez que una persona habla, los movimientos de sus manos y dedos, los cabeceos, los parpadeos, todos los movimientos del cuerpo coinciden con ese compás"[20].

Y, asombrosamente el que escucha se acompasa a ese ritmo:

"Aunque pueda parecer que el que escucha está sentado perfectamente quieto, el microanálisis revela que el parpadeo de los ojos o las aspiraciones del humo de la pipa están sincronizadas con las palabras del que habla. Cuando dos personas conversan, están unidas no sólo por las palabras que intercambian, sino por este ritmo compartido. Es como si fueran llevadas por una misma corriente. Algunas veces, aun durante intervalos de silencio, dos personas se mueven simultáneamente, porque en apariencia reaccionan ante claves visuales en ausencia de otras verbales"[21].

Sin este ritmo compartido, la comunicación no sería posible ni real, y este ritmo se manifiesta en los gestos, existe a través de ellos.

El gesto como manifestación de la identidad y la unidad

Si la identidad no es algo fijo e invariable que nos acompaña a lo largo de la vida, sino algo en parte aprendido y en parte construido y, desde luego, cambiante, la identidad es un logro de todo ser vivo, pero muy especialmente un logro humano, pues el hecho de no nacer con una idea clara de quiénes somos y cuáles son nuestras metas vitales, nos complica enormemente la existencia. El hombre es el único animal con unos instintos tan débiles que ni siquiera la supervivencia, supuestamente el más fuerte de ellos, nos garantiza nada. Un pajarito o un perro saben qué hacer con su vida. Por ejemplo, todos los mamíferos juegan para aprender a ser adultos, pero juegan a ser lo que son, un perro de caza juega a cazar, con lo que tenga a mano. Sólo el hombre tiene esa curiosa fase, que Piaget denominó "simbólica", y que a veces se conoce como fase del "como si", en la que el niño juega a ser lo que no es, a cambiar de rol para aprehender quién es o mejor, para comprender quién quiere ser. Para aprender a ser hijo, el niño juega a papás y mamás. Somos unos animales muy curiosos y con un alto riesgo de fracaso vital, justamente porque esa inconsistencia interior y esa capacidad de ponernos en el lugar del otro, aunque ciertamente es la base de la libertad y la creatividad, también abre la puerta

[20] Resulta interesante saber que este rimo se altera cuando hay algunas enfermedades o trastornos cerebrales como la esquizofrenia o el autismo (*íbid.*, p. 136)
[21] *Íbid.*, p. 137

a muchas identidades fallidas, hace posible la creación de varias personalidades simultáneas (esquizofrenia) o el que nos identifiquemos con otro personaje que nos guste más que el nuestro, etc.

Todo esto es muy complejo y ya R.D. Laing nos enseñó que el alma humana se pierde con facilidad. Eso nos muestra la importancia de nuestra propia actitud y actividad para llegar a ser alguien coherente y con una identidad clara, así como la importancia de la educación. El concepto mismo de "identidad" tiene un fuerte componente cultural, ésta se canta se baila, se grita, se lleva puesta en los diseños de los tejidos; el ritual y el adorno son señas de identidad, gestos de pertenencia al grupo. En los pueblos etnográficos[22] la identidad es marcadamente social y cultural.

> "¿Alguien ha visto alguna vez una franja de batik, el escueto traje que se lleva en Java? Son telas de muchos colores, con dibujos complicados y laberínticos. Un ojo europeo no puede descubrir diferencias notables entre muchas franjas de batik, a excepción naturalmente, de los colores dominantes: un traje se ve amarillo, el otro rojo y así sucesivamente.
>
> Y, sin embargo, cada tela tiene un significado preciso. El diseño laberíntico habla al ojo de un javanés mejor que toda una página de descripción. Cada signo es un símbolo. El javanés sabe de inmediato a quién tiene delante: sabe si es rico o pobre, montañés o pescador, se entera del oficio de los padres, sabe quién es su prometida, etc. percibirá también detalles más íntimos si examina con atención el traje, pues el simbolismo de la vestimenta no oculta nada. En una sociedad que descansa sobre bases tradicionales no existen "secretos" personales (*privacy*), pues todos los gestos del hombre tienen un significado que le precede y sobrepasa"[23].

Siguiendo con el texto de Mircea Elíade, no sólo la individualidad y la pertenencia a un determinado grupo social se ven reflejadas en estos gestos culturales, también la pertenencia a un organismo mucho mayor de dónde proviene la vida, al cosmos.

> "En Oriente, donde el acto de alimentarse, por lo demás brutal y profano, se ha convertido en un ritual y ha adquirido un significado y un valor disociados de la función orgánica, los otros gestos humanos se integran igualmente en un orden que trasciende no sólo al individuo sino también a la sociedad. Pues, si el individuo está integrado en sociedad por miles de rituales permanentes, la sociedad está a su vez integrada en el orden cósmico. El hombre de las culturas tradicionales no está solo. Eso no significa simplemente que no esté solo en la sociedad […], sino que no está solo en el cosmos. Y éste es un bien mucho más precioso. Esos hombres no tienen "secretos" porque no los necesitan. Viven orgánicamente ligados al gran misterio del Cosmos"[24].

---

[22] A menudo se utiliza este concepto en Antropología, después de haber ensayado muchos otros, para designar los pueblos con una cultura considerada "primitiva".

[23] Elíade, Mircea, *El vuelo mágico*, Siruela, 1995, pp. 82-83.

[24] *Íbid.*, p. 83.

En la actualidad, en Occidente, identificamos de forma casi automática la identidad, la individualidad y la autonomía. Sin embargo, esta visión no es universal, ni tampoco ha sido siempre así en nuestra cultura, sólo desde el siglo XVIII. Después de 300 años de educación, ésta determinada cosmovisión en la que el mundo se compone de pequeñas partículas invariables, duras, independientes y como decía Leibniz, sin ventanas, nos llevó, poco a poco, a entendernos de esa forma también a nosotros mismos: como piezas iguales e intercambiables del mecanismo social o del proceso histórico. En esta idea se basaba el concepto de igualdad ilustrado: el individuo es un número, idea que luego adoptaron los historicismos del siglo XIX. Pero, esta interpretación del individuo y la sociedad es sólo una característica propia de la cultura occidental en un determinado momento histórico, aunque hayamos llegado a considerarla "realismo". El gesto puede, por tanto, aunque parezca contradictorio, ser manifestación de la individual de un ser y, simultáneamente, de su profunda conexión con la realidad. El gesto puede así ser vehículo de la espiritualidad. Ese es el caso de los mudras.

El mudra es un gesto característico del ejercicio yógico hindú de tradición tántrica, muy extendido en todo Oriente. Según Padoux, "el significado primigenio de la palabra sánscrita sería "sello", en cuanto tal es "lo que apoya o confirma, una palabra o una acción"[25]. Este gesto, que apoya la palabra de forma ritualizada, dirige la energía y la conforma unida a la postura corporal.

Estos gestos se consideran universales –puesto que son accesibles a todos mediante el aprendizaje, como cualquier otra manifestación cultural–, y no sólo manifiestan una forma de ser, sino que gracias a la unión profunda del individuo con todo lo real, y mediante la consciencia de esa unión, el gesto deviene eficaz. El gesto es la canalización de una fuerza (vida). Al dar forma a la vida, el gesto delimita nuestra individualidad, nos define.

Siguiendo la explicación que del pensamiento simbólico da Mircea Elíade -consustancial al ser humano, anterior al lenguaje discursivo y conceptual-, éste es una forma de pensamiento que revela los aspectos más profundos de lo real y de nuestra propia realidad[26]. Según esto, el mudra sería un símbolo. En ese mismo sentido en el *Tantrâloka* el *mudrâ* se considera una representación de la realidad originaria (unión de Shiva y la diosa) que se hace presente a través del *yogin* que, de ese modo, se une al absoluto. En el capítulo 4 se dice "Cualquier actitud que adopta el cuerpo del *yogin* sumergido en *Kula* (es decir, en la energía divina) y titubeando en la embriaguez causada por la esencia de *Bhairava* [realidad suprema], que le penetra por

[25] Padoux, André (2010), *El Tantra. La tradición hindú*, Kairós, Barcelona, 2011, p. 131.
[26] Elíade, Mircea, *Images et symboles*, Gallimar, Paris, 1980, p. 12.

completo, es un *mudrâ*"[27]. El gesto sería, por tanto, símbolo de nuestra identidad, pero de nuestra verdadera identidad, lo que en sánscrito se denomina *sat naam*, símbolo del yo unido al todo.

Podríamos pensar que esta forma de entender el gesto sólo es posible en antiquísimas tradiciones como el Hinduismo o en pueblos etnográficos, pero no es así. No podemos en tan breve espacio hacer un repaso exhaustivo del tema, mencionaré sólo al antropólogo francés Marcel Jouss, que llegó a afirmar que el gesto es el hombre. Según él, el ser humano, como los niños, aprende por imitación y luego repite lo aprendido, pero no sólo de sus padres, sino que desde antes de nacer se impregna de todo lo que sucede –y estamos hablando de lo que sucede en el universo con el que interactuamos–, lo guardamos en nuestra memoria neuro-celular y lo expresamos en gestos. A esta forma de ser, de replicar y expresar lo asimilado, que es la realidad, Jouss la llama "mimismo", de mímesis, y es algo constitutivo del ser humano, una ley que rige la Antropología. "En el comienzo fue el *mimismo*" afirma[28]. La unión del hombre y el mundo es, por tanto, para Jouss fundante y originaria y eso es lo que expresa el gesto.

En cualquier cultura hay muchos gestos entendidos de ese modo, como expresión y realización de la unión constitutiva del individuo con el todo, por ejemplo, el nombre. La identidad tiene que ver con el nombre propio. En nuestra tradición es sabido que cuando una persona se hace religiosa y cambia totalmente de vida, se cambia también el nombre; Juan de la Cruz, el gran místico español, se llamaba Juan de Yepes Álvarez. También los papas se cambian el nombre cuando suben al pontificado, lo eligen según el tipo de misión que desean realizar; los reyes suelen substituir su apellido por el número dinástico de los que han tenido ese mismo nombre. En todos estos casos vemos que el individuo asume en cierto modo una nueva identidad en relación con su misión y su cargo. Entre muchas tribus de la costa oeste americana como los *Kwkiutl*, esto se lleva a extremos tales que algunos individuos cambian de nombre según la etapa de la vida y su función social[29], y, entre los *Zuñi*, todos los miembros del clan tienen un nombre para cada estación del año[30].

Para concluir, retomemos el principio de esta exposición: el desprestigio actual del yo, identificado en Occidente con la individualidad y, a partir de la Modernidad, con la autonomía. Esta identificación ha constituido nuestra seña de identidad

[27] Padoux, André, *El Tantra. La tradición hindú*, p. 133.
[28] Citado por Bourdin, Gabriel Luis, "Marcel Jousse y la antropología del gesto", en: *Pelícano: Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, Córdoba (Argentina), nº 2, 2016, p. 75.
[29] Mauss, Marcel, "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de «moi» ", *Journal of the Royal Antropological Institute*, vol. LXVIII, Londres, 1938, p. 13.
[30] *Íbid*. p. 11.

y mayor fortaleza, así como nuestro talón de Aquiles. Hemos visto como, partiendo de la vida no se puede prescindir de la identidad, pero ¿conlleva esto rescatar al yo? El concepto de "yo" es, en mi opinión, de la mayor importancia para nuestro autoconocimiento como seres vivos y *autopoiéticos*: libres y creadores. La vida es la vida de alguien, pero nuestra forma de ser "alguien" no es la de una estructura fija, a modo de una idea platónica o de un diamante, sino la de una estructura abierta, influida por su entorno y en continuo diálogo con él; el yo aislado se convierte en un yo enfermo[31]. Pero no es menos cierto, que la unión sólo es posible para una identidad fuerte y bien construida, algo que, como hemos visto, no se nos da hecho. La permanencia en el ser es obra del propio individuo construyéndose en el tiempo y alcanzando una cierta coherencia interior que le permite sobrevivir.

El gesto como expresión de la identidad, no sólo manifiesta, también da forma y "crea" un orden identitario. El gesto es palabra y es acción. Es, a mi entender, la manifestación de ese ritmo interior, esa estructura que es la individualidad y que se manifiesta en interrelación con el medio. Un gesto manifiesta y, a la vez, refuerza o debilita ese ritmo interior que nos hace ser quienes somos, esa música que es nuestra música y que, de alguna manera, se plasma en el gesto, es como una instantánea de nuestro movimiento vital.

Concluyendo, el gesto no es sólo una manifestación de la personalidad individual, sino de la vida misma y, por tanto, de la necesaria apertura de todo ser vivo. La vida es, por otra parte, la capacidad de dar forma y es en consecuencia una pieza fundamental para la comprensión no sólo del proceso de la construcción del yo, sino de la continua reconstrucción propia de todo ser vivo.

[31] Cfr. Bürger, Christa y Bürger, Peter, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Madrid, 2001.

Referencias bibliográficas

Bourdin, Gabriel Luis, "Marcel Jousse y la antropologia del gesto", en: *Pelícano: Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, Córdoba (Argentina), nº 2, 2016, pp. 69-81. DOI: 10.22529/p

Bürger, Christa y Bürger, Peter, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Madrid, 2001.

Davis, Flora (1971), *La comunicación no verbal*, Alianza Psicología, 2001.

Elíade, Mircea, *El vuelo mágico*, Siruela, 1995.

Elíade, Mircea, *Images et symboles*, Gallimar, Paris, 1980.

Jousse, Marcel, *L'Anthropologie du geste*, Resma, Paris, 1969, en:

http://classiques.uqac.ca/classiques/jousse_marcel/anthropologie_du_geste/anthropologie_du_geste.html

Mauss, Marcel, «Les techniques du corps» (1934), *Journal de Psychologie*, XXXII, nº 3-4, 1936, en: http://sspsd.u-strasbg.fr/IMG/pdf/techniquesducorps.pdf

Mauss, Marcel, "Une catégorie de l'ésprit humain: la notion de personne celle de «moi»", *Journal of the Royal Antropological Institute*, vol. LXVIII, Londres, 1938, en: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/une_categorie_de_esprit.pdf DOI: https://doi.org/10.1111/1467-9655.13123

Padoux, André (2010), *El Tantra. La tradición hindú*, Kairós, Barcelona, 2011.

Schneider, E. y Sagan, D., *La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución*, Tusquets, Barcelona, 2009.

Wilde, Oscar, *De profundis*, Edimat, Madrid, 1999.

Zajonc, Arthur, *Capturar la luz*, Atalanta, Gerona, 2015.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.021
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 411-426

Reflections on the idea of communication Leibniz.
Contribution to a chronicle of the present.

Reflexiones sobre la idea de comunicación en Leibniz. Contribución a una crónica del presente

Domingo Fernández Agis

Universidad de La Laguna
dferagi@ull.edu.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.022
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 427-440

Recibido: 20/04/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

Extraordinariamente original en sus planteamientos sobre los más diversos asuntos, pues sus intereses intelectuales abarcaron desde la metafísica a la ciencia, pasando por la política, Leibniz desarrolló unas ideas a propósito de la comunicación que en el momento actual tienen, a mi juicio, un extraordinario interés y operatividad. En este trabajo se realiza una confrontación de esas ideas con la realidad actual del proceso comunicativo y las interferencias que sobre éste se ejercen.

Palabras clave: *Leibniz, comunicación, poder, control, manipulación.*

Abstract

Unusually original in their approach to the various issues, because their intellectual interests ranging from the metaphysics to the science over the politics, Leibniz developed some ideas about communication that at present have, in my opinion, an extraordinary interest and operability.

This paper presents a comparison of these ideas is done with the current reality of the communication process and interference exerted thereon.

Keywords: *Leibniz, communication, power, control, manipulation.*

Quien se acerque a su obra desde los presupuestos adecuados, se hará consciente sin gran esfuerzo de la profunda originalidad de los planteamientos que el gran pensador germano Gottfried Wilhelm Leibniz desarrolló sobre los más diversos asuntos, pues sus intereses intelectuales no podían ser más heterogéneos y su enfoque de los mismos fue siempre radicalmente innovador. Por ello no debería sorprender a nadie que desarrollase unas ideas a propósito de la comunicación que en la actualidad siguen siendo extremadamente valiosas y pueden ser aplicadas con iluminadores resultados, a la hora de entender las singularidades que las prácticas comunicativas tienen en el presente. Podríamos explicar de forma esquemática el planteamiento de la comunicación en Leibniz haciendo hincapié en su apelación a la necesidad de la activa participación divina para asegurar la comunicación entre lo que él consideraba sustancias de naturaleza espiritual. Esto supone una diferencia profunda frente a la comunicación directa de éstas con las sustancias materiales. En otras palabras, desde tal perspectiva, cuando alguien transmite una información a su interlocutor, nos diría Leibniz que, en realidad, lo está transfiriendo previamente a Dios quien lo transmite a su vez a aquel con quien el sujeto en que se inicia la acción comunicativa quiere conectarse. No en vano Leibniz pone de manifiesto en su *Discurso de metafísica* que "sólo Dios (del que todos los individuos emanan continuamente y que ve el universo no sólo como ellos lo ven, sino también de un modo completamente distinto a ellos) es causa de esa correspondencia de sus fenómenos y hace que lo que es particular para uno, sea público para todos; de otro modo, no habría entre ellos conexión"[1]. No obstante, la conexión comunicativa entre dos mentes es aún más problemática de establecer que aquella que puede darse entre las sustancias en base a las cuales se configura un cuerpo o un suceso, en el que intervienen asimismo diversos elementos materiales. Por esa razón, si para la correspondencia entre las sustancias y los fenómenos se necesita la intervención divina, que las integra como elementos constitutivos en la configuración de un orden armónico general, mucho más necesaria será ésta para el establecimiento de la comunicación entre los seres humanos. En todo caso, como ha señalado Michel Serres, "el esquema de la comunicación universal, difícil de intuir, se constituye en la realidad *ab origine*, sólo por la operación divina que se produce en ausencia de

* La investigación que ha conducido a la elaboración de este trabajo se ha planteado y desarrollado dentro de las actividades del proyecto de investigación, "Praxeología de la cultura científica" (FFI2017-82217-C2-1-P).

[1] Leibniz, G. W., *Discurso de metafísica*. En Leibniz, G. W., *Monadología y otros*. Barcelona, Folio, 1999, p. 82.

tiempo (eternidad, preestablecimiento), ausencia de situación (esencia), cero de la medida (copresencia), cero de distancia (inmediatez), imposibilidad de decisión (espiritualidad)"[2]. En consecuencia, la intervención de la divinidad sería esencial en la comunicación, sea cual fuere la modalidad de ésta. En efecto, tomando como base tales presupuestos, el primordial aislamiento individual exige la intervención de un poder superior para hacer viable la comunicación.

El modelo, a primera vista, parece complicar el proceso comunicativo sin conseguir explicarlo. Sin embargo, analizándolo con más detenimiento, vemos que su eficiencia depende del número de individuos que intentan comunicarse entre sí. En efecto, a mayor número de individuos implicados en el proceso, mayor eficiencia se dará en el mismo, si tomamos como presupuesto, claro está, la omnipotencia divina. En este sentido, habría que admitir que, sin la presencia de Dios o de un instrumento tecnológico que vicariamente desempeñe la función que Leibniz le atribuye a efectos comunicativos, sería imposible la comunicación simultánea de un amplio conjunto de individuos.

"En Dios todo es espontaneidad"[3], nos dice el pensador alemán. Así pues, por lo que se refiere a la comunicación, el ser supremo se habría inclinado a facilitarla de forma espontánea, atendiendo a su benevolente impulso[4]. Recordemos que, en su opinión, "toda existencia, exceptuándose únicamente la de Dios, es contingente. Y la causa de que cierta cosa contingente exista en lugar de otra no se deduce sin más de su mera definición, sino de la comparación con otras cosas; pues, habiendo como hay infinitos posibles que, sin embargo, no existen, no se debe buscar la razón de que existan éstos en vez de aquellos a partir de su definición (dado que su no existencia implicaría una contradicción y los otros no serían posibles, en contra de la propia hipótesis), sino a partir de un principio extrínseco, cual es el de ser más perfectos que los demás"[5].

Pero volvamos a su forma de plantear el problema de la comunicación. Para entenderlo mejor, basta con que imaginemos un lugar donde se celebra la reunión de un grupo numeroso de personas que necesitan transmitirse verbalmente entre ellos diversas informaciones. En circunstancias normales, en una reunión de ese tipo,

---

[2] Serres, M., *La comunicación*. *Hermes I*. Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 199 – 200.

[3] Leibniz, G. W., "En torno a la libertad y la necesidad". En Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 5."Leibniz dijo indiferentemente que Dios es causa de la armonía, que la armonía es una emanación de Dios, o que es Dios mismo: se trata, en todos los casos, de un vértice – centro presente en todas partes en circunrelaciones de longitud nula". Serres, M., *La comunicación*. *Hermes I*. Edic. Cit., p. 199.

[4] "Pero en las sustancias simples no hay sino una influencia ideal de una Mónada sobre otra, la cual no puede tener su efecto más que por la intervención de Dios". Leibniz, G. W., *Monadología*. En Leibniz, G. W., *Monadología y otros*. Barcelona, Folio, 1999, p. 37.

[5] Leibniz, G. W., "En torno a la libertad y la necesidad". Edic. Cit., pp. 6-7.

para hacer viable la circulación de la información, solamente se necesitarían unos sencillos instrumentos que proporcionasen el soporte técnico elemental para el desarrollo de la misma. Aludiendo a los recursos que en la actualidad consideraríamos en extremo elementales, podrían ser un dispositivo altoparlante y un micrófono portátil puesto a disposición de los asistentes. Sin embargo, para que exista realmente comunicación tales recursos, aunque tengan una incuestionable utilidad, no parece que sean suficientes. En efecto, el proceso comunicativo requiere una interacción directa de entidades pensantes que, en base a las más heterogéneas experiencias, podríamos considerar casi imposible de lograr cuando son más de dos personas las reunidas a tal efecto. No obstante, ni siquiera en la comunicación consigo mismo puede el ser humano aspirar a la fluidez y la claridad plenas. Pese a lo cual la conclusión que Leibniz extrae de esta evidencia no es en absoluto pesimista. Como Michel Serres nos enseña, una persona puede pensar de este modo en nuestro tiempo, sin hacerse acreedora de una declaración de incoherencia: "Mientras más confundido esté, más realmente sabré". Esta posición conduce, como subraya el citado autor, a un "optimismo sobre el poder de conocer, que da al leibnicianismo otra aptitud moral para la universalidad"[6]. En todo caso, podemos pensar desde esa perspectiva que la clara visión divina se confronta a la confusa visión humana, propia de quien avanza entre inseguridades y tanteos si bien, a pesar de todo, progresa.

Tampoco en ese caso es la comunicación algo que podamos dar por supuesto. La comunicación construye sucesos que, por su *singularidad*, merecen ser recordados y puestos de relieve. No obstante, la comunicación precisa de soportes tan complejos que nos llevan a pensar en el tipo de entidad trascendente a la que Leibniz, en atención a algo mucho más complejo que la simple adhesión a la tradición religiosa, denomina *Dios*. En su opinión, se trata de un ser benevolente, que "no actúa óptimamente por necesidad, sino porque quiere"[7]. No es de extrañar, en consecuencia, que los instrumentos técnicos que de alguna manera vienen a ocupar en nuestros días el lugar que el filósofo alemán asignaba a la divinidad, estén en su propia constitución orientados a aproximarse, como ideal implícito de su desarrollo, a la omnipotencia divina. Es bien cierto que ninguno de esos instrumentos llega a conseguirla, pero no lo es menos que no por ello ceja en su empeño de lograrla.

Un tratamiento especial requiere la comunicación con uno mismo. En efecto, si ya nos cuesta aceptar que la comunicación con quien se encuentra junto a nosotros haya de apoyarse en la intervención divina, mucho más inaceptable nos parecerá que tenga que remitirse al Ser Absoluto cualquier cosa que una persona quiera de-

[6] Serres, M., *La comunicación. Hermes I*. Edic. Cit., p. 166.
[7] Leibniz, G. W., "En torno a la libertad y la necesidad". Edic. Cit., p. 8.

cirse a sí misma. Aun así, también en este caso, la operación debería pasar por el Ser Supremo, si aplicamos con rigor los presupuestos que Leibniz tomaba como punto de partida, cuando se trata de la construcción y comunicación de pensamientos.

¿Qué pensaba Leibniz al respecto? Para él, nada habría más productivo y sutil que esta forma de comunicación. En ella sería asimismo necesaria la intervención divina, si entendemos la comunicación como fase subsiguiente a la construcción de un proceso discursivo, aunque éste tenga como objetivo último convencerse a uno mismo de algo. Sin embargo, como veremos más adelante, si se considera que el sustrato de la existencia humana individual es el alma y se admite que el alma es una mónada, ésta se hallaría en permanente comunicación consigo misma y dicha comunicación no podría ser sino directa, sin necesidad de ninguna *interface* trascendente. Se evitaría así un problema análogo al que presenta la aplicación del concepto tomista de *esse*, que conllevaría la intervención divina en todo tránsito del ser en potencia al acto concreto de afirmación en la existencia.

En cualquier caso, una circunstancia actual que podríamos utilizar para ejemplificar la idea de Leibniz de la comunicación entre distintas entidades es la que nos ofrece el funcionamiento de los servidores informáticos y las plataformas que prestan sus servicios a partir de ellos. Un ejemplo de la utilidad de éstos para conectar diferentes dispositivos nos lo pueden proporcionar las plataformas cibernéticas que tienen por objeto guardar y transmitir información entre ordenadores, tabletas y teléfonos móviles. El asunto es de sobra conocido y podría resumirse así: tenemos dos ordenadores en funcionamiento y, en cada uno de ellos, se ha instalado previamente el programa que permite interactuar con una de las mencionadas plataformas. Transmitimos información de uno a otro - que pueden estar en lugares muy alejados entre sí o en una misma mesa de trabajo -, utilizando la conexión con la central de dicha plataforma, donde se encuentra un potente sistema al que llega la información emitida desde uno de los ordenadores y que, a su vez, emite una señal que capta y procesa el otro ordenador con el que se quiere establecer contacto comunicativo. Este ejemplo puede servirnos para hablar de la comunicación entre varios ordenadores o entre una multitud de ellos. Por analogía, también puede sernos de utilidad para aplicar y explicitar la tesis básica de Leibniz relativa a la comunicación entre dos o más mentes.

En el contexto hermenéutico leibniziano, una cuestión clave es determinar si Dios introduce algún contenido que oriente o distorsione la comunicación o si, por el contrario, tan sólo se limita a hacerla posible. En ese sentido, habría que recordar que, para Leibniz, "Dios quiere lo mejor merced a su propia naturale-

za"[8]. En todo caso, cabe preguntarse si pierde o no el Ser Absoluto esta magnífica ocasión de insertar contenidos en el proceso comunicativo. Es decir, ¿se limita tan sólo a ser un receptor-emisor eficiente y fiel del mensaje que los humanos desean transmitirse entre ellos? A este respecto, hemos de recordar que, a diferencia de otros pensadores que defienden el innatismo en alguna de sus formas, Leibniz no sostiene que Dios haya puesto ideas en nuestra mente, aunque sí considera que le ha otorgado a ésta la lucidez y los medios necesarios para descubrir ciertos presupuestos esenciales. Con esto queda dicho mucho más de lo que parece, pues es más eficiente el conocimiento y la aceptación de una idea cuando ambos son resultado de un descubrimiento que cuando lo son de alguna suerte de imposición, a pesar de que ésta no se pueda percibir en principio como tal. Como es sabido, según Leibniz, "en las verdades contingentes, aunque el predicado está incluido en el sujeto, nunca puede demostrarse a partir de él, ni jamás la proposición puede ser reducida a una igualdad o identidad, sino que el análisis se prolonga hasta el infinito, pudiendo únicamente Dios ver no tanto el fin del análisis –que no existe- sino más bien la conexión del predicado en el sujeto, porque él mismo ve todo lo que está contenido en la serie; por mejor decir, esta verdad misma procede, en parte, de su entendimiento y, en parte, de su voluntad, y expresa a su manera la perfección infinita de éste y la armonía de toda la serie de las cosas"[9]. Como bien explica Michel Serres, en última instancia, "la irreversibilidad cartesiana de la cadena gnoseológica se volverá en Leibniz el *situs* cualitativo e irreductible de cada ser"[10]. Sin embargo, esa misma especificidad introduciría una dificultad radical en el proceso comunicativo, ya que el *situs* singular de cada ser haría extremadamente difícil la comunicación con los demás seres e incluso consigo mismo, dada su permanente alteración y mutabilidad. En este contexto intelectivo, el recurso a Dios y la depuración del lenguaje devienen dos referencias ineludibles.

Como es sabido, Leibniz concibió un lenguaje artificial que, a su juicio, podría ser utilizado como un instrumento de análisis de nuestros razonamientos y mecanismo útil para la determinación del valor real de verdad de las conclusiones a las que podemos llegar con ellos. Bien es cierto que podríamos discutir la afirmación leibniziana cuando sostiene que Dios no ve el fin del análisis porque "no existe". En efecto, su existencia no es *actual*, o lo que es lo mismo, en ningún momento puede ser concebible por el ser humano; pero eso no significa que no lo sea en el *conoci-*

[8] Leibniz, G. W., "En torno a la libertad y la necesidad". Edic. Cit., p. 9.
[9] Leibniz, G. W., "Sobre la libertad, la contingencia y la providencia". En Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 102.
[10] Serres, M., op. cit., p. 174.

miento actual del infinito que se daría en la mente divina. El tiempo de Dios no es el tiempo de los seres humanos, pues la vivencia de la temporalidad que se atribuye a la mente divina abarca la infinitud. En todo caso, el recurso al que aludíamos nos proporcionaría un modo de conseguir, tras un penoso y dilatado esfuerzo, una comprensión de la coherencia interna de un razonamiento. En consecuencia, lo que el Ser Supremo captaría en un instante, los seres humanos podrían intentar llegar a comprenderlo tras un tiempo de indeterminada prolongación, en un lapso temporal que podría extenderse hasta el infinito. No obstante, había que tomar asimismo como presupuesto de este tipo de planteamientos que, como Gödel nos enseñó, hay propuestas operacionales de naturaleza indecidible dentro de un determinado sistema formal[11]. Así pues, ese tiempo no tiene por qué ser el tiempo existencial de un individuo, sino que podría ser el tiempo de una generación, de varias generaciones, de la historia de la humanidad entera, o quedar suspendido más allá de la pervivencia de ella. En cierta forma, es el carácter artificial de ese simbolismo, "el que hace posible calcular en el sentido de hallar relaciones a partir de las regularidades formales de las leyes combinatorias, y hacerlo independientemente de que la experiencia nos conduzca o no a nexos correspondientes entre las cosas. Adelantándose así con el pensamiento hacia el reino de las posibilidades, la razón pensante accede a su perfección absoluta"[12]. Sin embargo, no es esa perfección la que buscamos con el lenguaje corriente y la comunicación que se basa en él. Lo que se pretende conseguir es la mayor eficiencia posible en el proceso comunicativo. Aun así, tampoco en este caso podemos abandonarnos resignadamente, por la necesidad de utilizar las diversas lenguas naturales, a la absoluta indeterminación. Dentro de los límites que la naturaleza del lenguaje y nuestro propio esfuerzo lleguen a establecer, la precisión y el rigor pueden perseguirse también en la comunicación cotidiana, en base a los recursos que se ponen en juego en ésta. Aun así, los instrumentos tecnológicos pueden distorsionar o facilitar la comunicación. En todo caso, la apuesta por el poder del simbolismo es clave en el pensamiento leibniciano. En este sentido, su disputa con el cartesianismo llega a un punto resolutivo claro. En efecto, como nos enseña Michel Serres, "finalmente, un método conduce a la evidencia. El otro, a un conjunto virtual de conclusiones simbólicas. Y entonces es natural que un dogmatismo recalque nuestra finitud y la noción de indefinido, y que el otro eche hacia atrás indefinidamente nuestra jurisdicción intelectual, conformando así la noción de infinito virtual y volviendo contradictoria la de infinito actual"[13].

[11] Gödel, K., "Sobre sentencias indecidibles de sistemas formales", en Gödel, K., *O. C*. Madrid, Alianza, 2006, pp. 167 y ss.
[12] Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Vol. I. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p. 499.
[13] Serres, M., op. cit., p. 166

Las ideas de armonía universal y el método de análisis que propone Leibniz en diversos ensayos, son de gran relevancia para adentrarnos en el ámbito de reflexión que hasta ahora tan sólo hemos rozado en estas páginas. Para él, "Dios siente placer en la beatitud existente de los elegidos, no sufre nada por la beatitud perdida de los condenados, porque Él no sufre por nada: el sufrimiento queda anulado por compensación en la armonía universal"[14].

A su entender, es necesario encontrar el alfabeto que nos permita enunciar los pensamientos más elementales, aunque todo el proceso de descubrimiento y operación carecerá de cierre y sentido si perdemos de vista la existencia de la armonía preestablecida por Dios en el universo. En efecto, como ha indicado Gadamer, "los múltiples espejos del universo que son los individuos componen en su conjunto el único universo", a lo que añade que "este cuadro se podría configurar en un universo del diálogo"[15].

Ello es posible porque esa armonía de la que habla Leibniz no conlleva predeterminación. Al igual que en el pensamiento podemos distinguir entre proposiciones contingentes o verdades de hecho y proposiciones necesarias o verdades de razón, también en el universo existen sucesos necesarios y acontecimientos azarosos. En cualquier caso, para él es Dios quien ha regulado y regulará "toda la eternidad el concierto del universo, sin que esto disminuya su libertad en manera alguna"[16]. De este modo, la libertad humana es limitada, aunque el individuo la perciba en algunos momentos como carente de limitación, mientras que la libertad divina es absoluta, pese a que los seres humanos puedan creer que está condicionada por factores que introducen rigidez en la estructura del mundo y ni el propio Dios podría alterar.

Aun así, el universo está configurado como un sistema de extraordinaria complejidad y, en consonancia con ello, existe una conexión profunda entre todas las entidades que lo constituyen[17]. Leibniz piensa que de todo lo que existe ha de haber una razón suficiente; si bien al intentar determinar lo que podría existir sin que tengamos la constatación de su existencia real e intentar pensar en aquellas verdades que lo son únicamente en razón de su estructura formal, el fundamento constructivo y enunciativo ha de buscarse en el principio de no contradicción. En todo caso, la gran cuestión es la relativa al vínculo que existe entre los sistemas de representación y aquello que resulta representado. El conocimiento es un constructo, en cuya

[14] Leibniz, G. W., *La profesión de fe del filósofo*. En Leibniz, G. W., *Monadología y otros*. Edic. Cit., p. 181.
[15] Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 206.
[16] Leibniz, G. W., "Carta al príncipe Ernesto, Landgrave de Hesse" (12 de abril de 1686). En Leibniz, G. W., *Correspondencia con Arnauld*. Buenos Aires, 2005, p. 18.
[17] Jalón, M., "M. Serres y el diálogo entre las ciencias. Sobre la transmatemática de Leibniz", *Llull*, nº 14, 1991, p. 508.

propia naturaleza se pone de manifiesto que la relación que el ser humano mantiene con lo real es esencialmente (inter)subjetiva y finalista[18].

Leibniz estuvo motivado obsesivamente por el estudio de la infinitud, partiendo de la base de considerar que el elemento más pequeño que pudiéramos tomar en consideración la incluiría ya de por sí. En el ámbito físico-matemático nos dice que su indagación se prolongó hasta que finalmente logró encontrar "el verdadero suplemento del Álgebra para los trascendentes, es decir, mi cálculo de los infinitamente pequeños, o diferencial o sumatorio o de cuadraturas, y, si no me engaño, es lo que llamo acertadamente análisis de los indivisibles y de los infinitos"[19]. En consecuencia, la comunicación entre dos individuos supone el proceso de poner en contacto dos infinitos que no son coextensibles, pues de otra forma definirían un mismo ser. Por tanto, la heterogeneidad, sustancial y existencial, de los que se comunican es otro de los presupuestos clave de la comunicación[20].

En un mundo en que los composibles se unen para otorgar expresión real al principio de perfección, hay que pensar que la comunicación es más perfecta que la incomunicación y, en consecuencia, preferible a aquella, tanto desde el punto de vista humano como desde la perspectiva divina, si concedemos sentido y valor a tal expresión.

En otro orden de cosas, aunque percibamos cambios y saltos en nuestro entorno, en realidad toda transformación se rige internamente por la vigencia universal del principio de continuidad. Lo que sucede, según Leibniz, es que no percibimos el número indeterminado de pequeñas modificaciones en base a las cuales se construye la transición de un estado a otro. En el proceso comunicativo, la propia fluidez estaría regida asimismo por el principio de continuidad[21].

En la *Monadología*, Leibniz plantea la existencia de lo absolutamente simple como fundamento último de lo complejo. Las mónadas son los elementos últimos con los que se construye la realidad[22]. Sin embargo, en cierta forma, pese a ser unidades consistentes, son elementos de carácter metafísico en los que se funden lo material y lo espiritual. No obstante, en un ser complejo como lo es el ser humano, hay una esencialidad dominante, que tradicionalmente hemos denominado *alma*, que rige la infinidad de sustancialidades dominadas que conforman el cuerpo vivo del individuo[23]. En realidad, no hay comunicación espontánea entre las mónadas, puesto que son absolutamente únicas y diferenciadas. A pesar de ello y por paradó-

[18] Mugur-Schächter, M., Le tissage des connaissances, Paris, Hermes Science Publications, 2006, p. 9.
[19] Leibniz, G. W., *Análisis infinitesimal*. Madrid, Tecnos, 1987, p. 27.
[20] Mugur-Schächter, M., *Sur le tissage des connaissances*. Paris, Hermes-Lavoisier, 2006, pp. 86-7.
[21] Jalón, M., Op. Cit., p. 517.
[22] Leibniz, G. W., *Monadología*. En Leibniz, G. W., *Monadología y otros*. Edic. Cit., p. 22.
[23] Ibid, p. 26.

jico que parezca, hay un estrecho contacto *cohesivo* entre ellas, pues de otro modo no podría construirse nada real. La armonía preestablecida sería la base para construir la explicación última de la comunicación entre las mónadas. En todo caso, cabe insistir en la siguiente pregunta: si los seres humanos somos, desde un punto de vista espiritual, mónadas independientes y encerradas en sí mismas, ¿cómo puede haber comunicación entre nosotros?

Para responder a esa pregunta, habría que empezar considerando que, para Leibniz, el espacio y el tiempo son idealizaciones de diferentes posibilidades de interacción entre las infinitas mónadas existentes. La propia comunicación sería, por tanto, el resultado de procesos interactivos entre mónadas dominantes, en el interior de procesos operativos marcados por determinaciones espacio-temporales. Estos procesos ponen en juego tal número de interacciones que, sin la presencia de una inteligencia ordenadora el caos se adueñaría de ellos y la comunicación resultaría imposible. Llegados a este punto, es conveniente interrogarse de nuevo sobre si es adecuado o no de denominar *Dios* a tal inteligencia ordenadora[24]. Leibniz entendía que, en relación a cualquier otro ser dotado de capacidad intelectiva, "hay que considerar en Dios cierta voluntad más general, más comprensiva que ejerce en vista de todo el orden del universo, puesto que el universo es como un todo que Dios penetra de una sola mirada"[25].

Pero, en el momento en que vivimos, hay otra pregunta más inquietante que no podemos dejar de enunciar. En efecto, ¿qué sucede cuando no es Dios, desde su pensamiento y acción guiados por la infinita bondad, sino otra entidad con poco o nada confesables intenciones quien controla la comunicación? Es decir, ¿qué ocurre si hay una intencionalidad presumible en quienes controlan y vigilan el tránsito de información y ésta no es simplemente hacerla posible sino obtener diversos beneficios y producir distintos efectos a través de ella?

En este sentido, no se trataría ya de insertar ideas o dirigir de manera más o menos sutil el pensamiento de quienes intentan comunicarse, sino de conocer lo que se piensa y lo que se intenta comunicar, con objeto de inducir acciones, sean éstas represivas u orientativas en relación al pensamiento y la conducta, como sucedería, por ejemplo, desde una perspectiva próxima al paternalismo libertario. De forma análoga, podríamos encontrarnos ante utilizaciones nada bienintencionadas de la capacidad de control sobre los procesos comunicativos y de las tecnologías que los posibilitan. Tales tecnologías, al mismo tiempo que hacen viable la comunicación,

[24] «Es bastante difícil distinguir las acciones de Dios, de las acciones de las criaturas; pues hay quien cree que Dios lo hace todo y otros se imaginan que no hace más que conservar la fuerza que ha dado a las criaturas». Leibniz, G. W., *Discurso de metafísica*. Edic. Cit., p. 72.

[25] Leibniz, G. W., "Carta al príncipe Ernesto, Landgrave de Hesse" (12 de abril de 1686). Edic. Cit., p. 19.

hacen igualmente factible su manipulación. Sin embargo, la presencia "de ciertas singularidades del cuerpo viviente irreductibles al modelo de la máquina"[26], permiten afianzar la esperanza de la imposibilidad de un control pleno ejercido sobre la individualidad. En ese sentido habría asimismo que subrayar, siguiendo el planteamiento de Robert Tirvaudey, que la angustia que podemos sentir ante la constatación de la presencia de las estrategias de control social, "es reveladora de la ipseidad"[27]pero no conlleva una ruptura de la relación con el otro. Así pues, como subraya este autor, "la conquista de sí no se hace contra los otros ni sin los otros"[28].

Leibniz pensaba en una inteligencia poderosa pero profundamente benevolente. Nosotros nos hemos enfrentado ya a diversas experiencias que nos han llevado a tomar conciencia del enorme poder de los sistemas que en el mundo actual desempeñan, en lo que se refiere a la comunicación, el papel que Leibniz atribuía a la divinidad. Pero esas mismas experiencias nos han situado ante la descarnada constatación de que no abundan en ellos ni la inocente espontaneidad ni la benevolencia. En cualquier caso, necesitamos afianzar sobre procedimientos dignos de confianza nuestra comunicación con los demás. Sin la presencia de tales procedimientos, ni siquiera podríamos afirmar nuestra individualidad pues, como afirma Tirvaudey, "quien está solo no puede conocer la soledad"[29].

[26] García, E. A., "El cuerpo viviente y la máquina sin reflejos: M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem y las ambigüedades del corpus cartesiano", *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 66, 2015, p. 82.
[27] Tirvaudey, Robert., "L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, nº 137, 2012/3, p. 341.
[28] Ibid.
[29] Ibid., p. 346.

Referencias bibliográficas

Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.

Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Vol. I. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.

Gödel, K., "Sobre sentencias indecidibles de sistemas formales", en Gödel, K., *O. C*. Madrid, Alianza, 2006.

García, E. A., "El cuerpo viviente y la máquina sin reflejos: M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem y las ambigüedades del corpus cartesiano", *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 66, 2015, pp. 71-83. DOI: https://doi.org/10.6018/189501

Jalón, M., "M. Serres y el diálogo entre las ciencias. Sobre la transmatemática de Leibniz". *Llull*, nº 14, 1991.

Leibniz, G. W., *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como también de la unión entre el alma y el cuerpo*. Buenos Aires, Aguilar, 1963.

- *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. México, Porrúa, 1977.

- *Análisis infinitesimal*, Madrid, Tecnos, 1987.

- *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid, Tecnos, 1990.

- *Monadología y otros*. Barcelona, Folio, 1999.

- *Escritos filosóficos*. Madrid, Antonio Machado, 2003.

- *Correspondencia con Arnauld*. Buenos Aires, 2005.

Mugur-Schächter, M., *Sur le tissage des connaissances*. Paris, Hermes-Lavoisier, 2006.

Serres, M., *La comunicación*. *Hermes I*. Barcelona, Anthropos, 1996.

Tirvaudey, "Robert, L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard",

Revue philosophique de la France et de l'étranger, nº 137, 2012/3, pp. 341-356.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.022
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 427-440

Filosofía Española e Iberoamericana

Spanish and Iberoamerican Philosophy



The philosophy about the subject in the auto poetic anthology of Borges

La filosofía en torno al sujeto en la auto antología poética de Borges

Javier Barraca Mairal

Universidad Rey Juan Carlos de Madrid
javier.barraca@urjc.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.023
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 443-464

Recibido: 27/01/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

En este artículo, se reflexiona acerca de las relaciones establecidas entre filosofía y literatura, articuladas en torno al eje de la subjetividad, en la antología realizada por el propio Borges de la poesía que escribió entre 1923 y 1977. Se estudia, en esta obra concreta, el tema de las raíces del sujeto o de la identidad personal y sus hondos vínculos con la alteridad. Se pone en contacto su perspectiva con la de otros poetas y pensadores contemporáneos. Finalmente, se concluye que su esfuerzo se revela como una profunda búsqueda de la propia subjetividad gracias la creatividad. Otras claves borgianas en torno al sujeto se encuentran en su recurso a los diferentes niveles de la realidad, las relaciones intersubjetivas, el infinito y la gratitud.

Palabras clave: *Borges, Filosofía, poesía, sujeto, identidad, alteridad.*

Abstract

In this article, we reflect on the relationship between Philosophy and Literature, articulated around the axis of subjectivity, in Borges´ own anthology of the poetry that he wrote between 1923 and 1977. We study the theme of subject's roots, personal identity and alterity in this particular book. His perspective is brought into contact with that of other contemporary poets and thinkers. Finally, we conclude that his effort is revealed as a deep search for one's own subjectivity through creativity. Other Borgian keys about the subject are his resource of different levels of reality, relationships, infinity and gratitude.

Keywords: *Borges, Philosophy, poetry, subject, identity, alterity.*

El tema de nuestra investigación: la filosofía en torno a la identidad en la auto antología poética de Borges.

En el marco del pensar contemporáneo, parece darse en determinados autores un cierto interés en torno a la cuestión de la subjetividad; esto, al menos, en el ámbito de la reflexión filosófica[1]. Ahora bien, pese a que lo literario nunca ha dejado de plantearse la pregunta acerca del sujeto, todavía cabe promover estudios que, partiendo de un enfoque filosófico y de una obra de creación específica, exploren esta confluencia y adviertan sendas fecundas con respecto a la subjetividad y la relación con los otros. Este es el caso de la peculiar poesía de Borges, que a causa de esto puede presentar hoy una renovada fertilidad en el asunto planteado.

La poesía de Borges constituye un universo de símbolos, significaciones y evocaciones lleno originalidad y, a la par, afín a su peculiar estilo, siempre característicamente personal[2]. Esto corresponde en parte con lo ocurrido en su esfera narrativa, y converge en ciertos rasgos con los de otros campos de su elaboración artística. Ahora bien, dentro de este singular micro-cosmos late una preocupación concreta digna de reflexión; se trata de la cuestión de la identidad personal, el núcleo mismo de la propia subjetividad. Dada, además, la particular intensidad que esta interrogación cobra en su obra poética, parece que esta supone un área de estudio de especial interés a la hora de abordar algunas de las notas de esta constante borgiana. En su poesía, la cuestión de la identidad adquiere una hondura de especial relevancia, por cuanto la concentración o densidad que el propio lenguaje poético conlleva contribuyen a acentuar su valor y resonancia.

Debido a lo precedente, se va a indagar en torno a este asunto concreto con la conciencia de que puede brindar luz a propósito de la subjetividad. El sujeto y sus avatares creativos más hondos, la compleja alianza del binomio identidad-alteridad, la persona y la relación, el yo y el otro, sobre la base de la humana vocación a la originalidad, se han convertido en el vértice de una reflexión que ha cobrado un peso innegable[3]. Ahora bien, no entenderemos aquí la creatividad respecto a la

[1] Cf. AA. VV., González Rodríguez-Arnáiz, G. (coordinador): Ética y subjetividad: lecturas de Emmanuel Lévinas, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1994.
[2] Borges, J.L.: *Poesía completa*, Barcelona, Destino, 2009.
[3] Ética y subjetividad: lecturas de Emmanuel Lévinas, op. cit. También: Ferrer, U., ¿Qué significa ser persona?, Madrid, Ed. Palabra, 2002.

subjetividad a la manera extrema de ciertos de-constructivismos y constructivismos radicales del sujeto, que lo resuelven del todo a través de sus estructuras o dinamismos, como por ejemplo puedan postular posturas en parte semejantes a las de Judith Butler u otras líneas de pensamiento actuales, inspiradas en esto en Derrida o Foucault[4].

Nos centraremos en cierta antología que Borges realizó de sus versos, en concreto la *Antología poética 1923/1977*[5]. Esto, dado que, como él explicó en el prólogo, su criterio selectivo clave fue, para esta ocasión, el de su propio gusto personal; lo que, al abordar la indagación de su misma identidad, presenta aquí un interés especial. También, a causa de que dicha antología ofrece un área de encuentro entre poesía y filosofía de singular relevancia, y este constituye el campo de visión preciso de nuestro análisis. Por último, debido a que esta antología personal abarca un amplio arco de tiempo (1923-1977), 54 años de su creación literaria, y, asimismo, a que incluye algunos de los poemas que se han considerado más representativos, dentro de su producción, con respecto al asunto de la subjetividad (*Poema de los dones*, *Ajedrez*, *La lluvia*, *El otro tigre*, *Una rosa y Milton*, *Laberinto*, *Las cosas*, etc.) Para enmarcar este esfuerzo, en el contexto más amplio de la producción poética del autor, de sus hilos conductores y pautas fundamentales, remitimos a la síntesis que de ella realizó Viñas[6].

Filosofía y poesía en la antología poética de Borges

La presencia de lo filosófico en la poesía de Borges comporta diversos aspectos y registros. En primer lugar, lo hallamos en la materialidad de la cita constante del poeta a los pensadores más célebres. Los nombres de estos asoman, de modo continuo, entre sus versos. Esto va desde los pensadores clásicos, a otros más recientes. Así, por ejemplo, en el volumen que comentamos: Pitágoras, Zenón, Heráclito, Anaxágoras, Sócrates, Séneca; pero, también, Francis Bacon, Spinoza, Gracián, Locke, Hume, Schopenhauer, Nietzsche, etc. A este respecto, conviene notar que la antología da sus primeros pasos precisamente con un nombre propio, y que es el de un filósofo. En efecto, el prólogo del autor da comienzo a su recopilación con la frase: "A principios del siglo XVII, Francis Bacon…". Por cierto, lo que sigue es

[4] Cf. Azaovagh de la Rosa, Anisa, "Judith Butler y su precariedad metódica", Madrid, en: *Bajo Palabra: revista de Filosofía*, época II, nº22 (2019), pp. 147-170 (DOI: https://doi.org/10.15366/bp2019.22.007).
[5] Borges, J. L.: *Antología poética 1923/1977*, Madrid, Alianza, 1981.
[6] Viñas Piquer, David: "Recorrido fugaz por la poesía de Borges", Valparaíso, en Rev. Signos, v.32, n.45-46, pp. 57-70 (1999).

una crítica a determinado abuso de la pretensión que se cita de este pensador, quien reivindicó la necesidad de que la historia integrara también a las artes y las ciencias. Esto, por cuanto Borges reprueba el que muchos se han excedido al reducir la literatura a mera historia o bibliografía, incurriendo en el historicismo y la sola erudición. Por otra parte, el poema que cierra el volumen lleva el filosófico título de "Las causas". Asimismo, entre el prólogo y el poema mencionado, se suceden otros que, en sus propias designaciones, contienen evidentes resonancias filosóficas. Esto sucede, por ejemplo, con los que siguen: "Llaneza", "Le regret d´Héraclite", "La noche cíclica", "Poema conjetural", "Everness", "Spinoza", "El laberinto", "Laberinto", "Ewigkeit", "Las cosas", "De que nada se sabe", "All Our Yesterdays", "Ein Traum", "La pesadilla", "Heráclito", "Signos", "Ni siquiera soy polvo", etc. Como puede verificarse, varios incluso tienen por título el nombre de un señalado filósofo (Heráclito, Spinoza).

En un registro más hondo, podemos advertir la presencia no sólo de los meros nombres sino de las ideas nucleares de algunos de estos filósofos, en el interior de los poemas borgianos. A este respecto, cabe destacar algunos tópicos filosóficos, especialmente reiterados e influyentes, en la obra del poeta que reseñamos. Entre ellos, merece en concreto la pena mencionar la idea del cambio permanente o cíclico en la naturaleza, el tiempo como dimensión intrínseca de la existencia humana, o la serena aceptación del infortunio y la mortalidad, etc. Por otro lado, Borges posee sus propias o genuinas concepciones filosóficas, y las expone sin poder evitarlo a lo largo de sus versos. Algunas de ellas, tienen una carga filosófica considerable, en cuanto a su profundidad y capacidad de sugestión. Entre las mismas, pueden sintéticamente recordarse: su interpretación de la existencia humana como un ejercicio de lectura y relectura inagotables, su singular hermenéutica del tiempo que funde presente, pasado y futuro en un continuo personal afectivo, su bosquejo del universo entero como un laberinto que es símbolo a descifrar en su enigmático significado, etc. A causa de todo esto, acaso cabría calificar su poesía como metafísica, al menos en cierto sentido.

la identidad en la antología poética de Borges

La interrogación en torno a la propia identidad constituye uno de los hilos conductores de la literatura borgiana. Esta se encuentra en los diferentes campos sobre los que se proyecta el genio del autor[7]. La descubrimos en su cuentística, pero

[7] Borges, J. L.: *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, IV vols., 2009.

también en su labor crítica, en sus ensayos, en sus textos más autobiográficos, en su tarea como conocedor y transmisor de la literatura, etc. Ahora bien, esta cuestión alcanza en su poesía un valor peculiar. El motivo se halla, a la par, en la hondura y belleza que esta raíz cobra en sus composiciones poéticas. También, sus conferencias e intervenciones orales, sus clases y otras manifestaciones, como las entrevistas, prólogos, etc., registran asimismo esta constante temática, la del propio sujeto que se interroga en torno al núcleo de su ser. Desde luego, lo biográfico y autobiográfico se despliegan en el juego literario de nuestro escritor con prodigalidad. Para ello, entre otros recursos, este acude al desdoblamiento entre la experiencia contenida en el poema y la subjetividad misma del autor que la glosa o enuncia –en un gesto continuo de meta literatura o meta lenguaje-. Así, la antología da comienzo precisamente con un poema –"El sur"- que nos habla de las experiencias más genuinas e íntimas, vividas por el autor. De aquí, su estar poblado por la presencia de los seres que, en el contexto de su lugar de origen, habitan la memoria: patios, banco, estrellas, secreto aljibe, olores característicos, formas y presencias familiares, etc. Al fondo de estas primigenias vivencias, sentimos palpitar al sujeto de todas ellas, cual un centro presentido. En seguida, tras una breve composición, fundada en un detalle que impacta y queda grabado en el recuerdo –"Carnicería"-, sigue "Llaneza", poema en el que se nos hace ya clara la presencia del sujeto en torno del cual giran los versos concéntricamente, alguien -y no ya algo- del que se dice que es admitido, acogido por los que con él coexisten cercanamente ("/bien me conocen quienes aquí me rodean/"). A partir de estos primeros compases, la cuestión de la identidad se sucede ininterrumpidamente a través de la obra. Se diría cual un oleaje incesante, que fuera incrementándose o apaciguándose en su intensidad, según las variadas tonalidades y temas de los poemas; pero que se encuentra siempre latente, vivo y palpitando a la vera del lector.

La identidad como búsqueda creadora en la poesía borgiana

Acaso lo más original que, respecto a la identidad, plantea la específica conjunción de lo poético con lo filosófico, en Borges, radica en que esta se nos ofrece en la clave de una subjetividad que implica una búsqueda cargada de vínculos con la alteridad y desplegada desde la creatividad. Creatividad, alteridad y originalidad o identidad personal confluyen así en el autor, en la forma precisa de una búsqueda plena de belleza y profundidad. Esta senda en pos del eje subjetividad-alteridad ha sido, sin duda, transitada también, antes y después, por otros; si bien, en cada caso, la intersección de lo filosófico y lo artístico como nudo de la identidad, a

través de la clave de la creatividad, reviste siempre peculiaridades y especificidades distintas, según los diversos autores y contextos[8]. Junto a lo precedente, otro signo característico que no deja nunca de acompañar a los poemas de Borges, se halla en cierta actitud ética de fondo, que se transparenta en dicho peregrinaje tras los evanescentes pasos de la identidad personal. En la voz borgiana vibra y tiembla un yo en sincera y comprometida busca de sí, a la par de una peculiar honestidad consigo, por parte del autor, una responsabilidad con el sí mismo o vocación más hondos y auténticos del poeta[9]. Esto conecta con la lectura de lo autobiográfico en Borges en tanto "ficcionalización", esa característica simbiosis entre lo real y lo imaginado, cuyo movimiento ininterrumpido oscila, cual péndulo, en la variable configuración de la propia obra, vida e identidad[10]. Sin embargo, a nuestro juicio, va mucho más allá de este extremo.

Tampoco cabe reducir esta singular búsqueda literaria a una imaginaria representación auto-biográfica, que se gestara a sí misma, ni viceversa. Esto, pues biografía y literatura, el poeta Borges enunciador y el Borges que aparece enunciado en sus poemas, permanecen como recíprocas solicitudes que el lector o hermeneuta acaso deseara aproximar demasiado pronto. De hecho, en su prólogo, el mismo autor pide que su poesía no sea decodificada en clave de una mera autobiografía implícita o velada. Ello conecta con la fértil forma de orientar la hermenéutica de lo artístico que postuló Gadamer, quien se pronunció a favor de una fecunda interpretación integradora del arte, a la par universal y personal, pero siempre vocacional, por cuanto todo lo artístico comporta, según este autor, una interpelación personal, enriquecedora de nuestra identidad.[11] No es sólo, entonces, que Borges explore y juegue en torno de su propia identidad a través de diversas ficciones personales de la alteridad, adquiriendo la forma y roles de distintos personajes, tanto históricos como inventados, más o menos lejanos en el tiempo o en el espacio a él mismo. Esta exploración lúdica, emparentada con el drama o el teatro, ya se encuentra en otros egregios poetas, como Pessoa a través de sus conocidos heterónimos[12]. Borges opera, por su parte, algo distintivo: una fecunda y original transfiguración del sentido del sujeto, a través de sus diferentes niveles de

[8] Cf., como síntesis de algunas de estas búsquedas, en nuestro tiempo, en torno a la identidad personal: Barraca, J., *Originalidad e identidad personal*, Madrid, Ed. San Pablo, 2017.

[9] Manuel Maceiras lee también la ética precisamente como este ejercicio de responsabilidad con la propia identidad personal y los otros, en sintonía con parte de la Filosofía de la subjetividad de autores como Lévinas o Ricoeur. Cf. Maceiras, M.: *Identidad y responsabilidad*, discurso de apertura del curso académico, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

[10] Cf. Iglesia, Anna María: "La poesía de Borges: una ficción autobiográfica", Rev. *Forma*, vol. 2, pp. 69-81, 2013.

[11] En este sentido preciso, cabe recordar, dentro del pensamiento hermenéutico de Gadamer, la recopilación*:* Gadamer, H. G.*, Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.

[12] Cf. Pessoa, F.: *Fernando Pessoa. Poesía*, Madrid, Ed. Alianza, 1983.

experiencia y de encuentro con los otros, a lo largo de este original proceso creativo que resuena cual desarrollo identitario. Ya no es sólo que el autor busque la fecundidad, para el dinamismo de su subjetividad, de este curioso e incesante teatro de las identidades, reales o ficticias, representado tanto por la propia como por las de los otros… Alteridad e identidad, en la antología, se entretejen indisoluble e incansablemente, pues trenzan la urdimbre afectiva, intelectual y moral de ese intrincado manto que hilvanan juntos el yo y el tú, al modo en que lo han descrito los más perspicaces pensadores dialógicos contemporáneos, como Rosenzweig, Buber o Lévinas[13]. Esto, sin duda, se da sin fatiga ni solución de continuidad a lo largo de toda la peculiar vocación literaria de Borges, y de allí su recurso continuo al encuentro, casi entrelazamiento, de su propio ser con el de un sin fin de sujetos, expresamente convocados por su poesía, muy diferentes y heterogéneos. Así le ocurre, en la antología, con las figuras del general Quiroga, Conrad, Homero, Milton, Groussac, el coronel Francisco Borges, Ariosto, el buen ladrón, el coronel Suárez, Cervantes, Spinoza, Joyce, Browning, Shakespeare, su propio padre, Heráclito, Endimión, Bürger, Kafka, etc. Esto, le sucede igualmente con los personajes ocultos tras determinados rótulos de sus poemas, como los de: "La noche que en el sur lo velaron", "A una sombra de mil ochocientos noventa y tantos", "Un viejo poeta", "A un poeta menor de 1899", etc.

En la obra, la identidad misma se transforma en una búsqueda, entre las figuras de los otros, creadora y llena de honestidad existencial en sí misma, por cuanto provoca una sincera, profunda e incesante auto-reflexión, una curvatura sobre sí mismo por parte del autor. El anhelo de su entretejerse con unos y otros hilos, y el de su confuso desciframiento, originan un movimiento que parece alejarse, pero que al cabo vuelve sobre su punto de partida, en torno a un yo misterioso y elusivo. Esto sólo cabe aguardarlo cuando el poeta se transfigura a sí mismo en filósofo, en alguien que alcanza a tomar una sabia distancia de sí, sin quedar por ello alienado o enajenado, distante en exceso de su busca. El poeta se convierte en filósofo, sin dejar de ser poeta, y las figuras de ambos se aúnan en un único ser, si bien oscilante, dubitativo e intermitente. Tal vez, una figura, en parte semejante, en este sentido, que resulte fecundo conectar con este particular asunto sea la de la pensadora-poeta María Zambrano[14]. En ella, encontramos también una profunda intersección entre lo poético y lo filosófico que orienta la propia subjetividad como vocación de originalidad y creatividad personales, cual

[13] Cf. Díaz, C., "El alba: el sí mismo y el otro que hay en el yo personal", cap. XII ("La noche, el alba, el día"), en *El Nuevo Pensamiento de Frank Rosenzweig*, Salamanca, Ed. Instituto Emmanuel Mounier, colección Persona, nº26, 2008, pp. 134 y ss.

[14] Zambrano, M. Obras Completas, Barcelona, Galaxia Gutemberg, vol. I, III, IV, VI. 2011, 2014, 2015, 2018.

sucede en Borges. Aunque, en el caso de Zambrano, su camino o método característico alcanza toda una consistencia filosófica, gracias a su conocida clave de la razón-poética, cuyo célebre texto –*Claros del bosque*- ejemplificó de un modo magistral[15]. También posee esta autora otros puntos en común con la singular senda borgiana hacia el sujeto, como por ejemplo la centralidad que ella otorga a la vía del corazón, a ese pensar-vivir siempre la identidad personal desde lo más hondo del corazón.

La intersección anterior, empero, ocurre en Borges de un modo propio y característico. Para empezar, no sucede tanto a través de un alter ego ficcionado y fragmentado en múltiples yoes, como acontece, por ejemplo, en el Juan de Mairena o, más aún, en "Los doce poetas que pudieron existir" en *De un cancionero apócrifo* de Machado[16]. Más bien, en nuestro texto, asistimos a la experiencia de un cierto hiato inicial, operado poéticamente en el sujeto, a través del encuentro con el otro, que luego sin embargo parece regresar circularmente al punto de partida, envolviendo al yo, cual un bucle o remolino en la cuestión de la identidad. Esta experiencia, propiciada por la poesía de Borges, tiene interesantes semejanzas acaso con el ambivalente intercambiarse de sus recíprocas posiciones por parte de Unamuno y su rebelde protagonista en *Niebla*[17]; o a lo descrito, en los certeros análisis fenomenológicos de la identidad desde la hermenéutica de lo literario y artístico, desarrollados por Ricoeur[18]. También, parece tener ciertos puntos en común con las inquietantes experiencias de las que trata Foucault en *Las palabras y las cosas*, quien de hecho afirma, en su prefacio: "Este libro nació de un texto de Borges"[19]. Foucault estima que la relación de las cosas con el lenguaje, la expresión artística o las ciencias puede leerse en clave de una cierta forma de vaciamiento del sujeto, como ocurre en su reflexión en torno a "Las meninas", en la que este pensador interpreta ese desdoblamiento subjetivo del cuadro entre el rey y el pintor como la gestación de un espacio nulo que separa o excluye el encuentro intersubjetivo pleno. Ahora bien, aunque el punto de partida –este originario desdoblamiento o extravío del sujeto- acaso pueda resultar común, Borges se distancia, al cabo, tanto de su disolución estructuralista o de-constructora[20], como de la aniquilación del sujeto mismo. El poeta redimensiona, desde una honda humildad, el peso de lo individual en la

[15] Zambrano, M. *Claros del bos*que, Barcelona, Seix Barral, 1977.
[16] Cf. Machado, A.: "Los doce poetas que pudieron existir", en *De un cancionero apócrifo*, Poesías completas, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, pp. 402-409.
[17] Unamuno, M.: *Niebla*, Madrid, Espasa, 2006.
[18] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Éditions du Seuil, 1990.
[19] Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1985, p. 1. Foucault se refiere, en concreto, a *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1960.
[20] Derrida, J.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

creación artística y en la configuración personal. Pero, a la vez, jamás deja de referir y de referirse al yo, nunca se fatiga en la persecución de una subjetividad más rica o fecunda, ya sea para sus personajes, sus prójimos o sí mismo. Así, finalmente, su propia obsesión por una identidad y una vocación más o menos logradas y fecundas constituye un testimonio de este afán incansable en torno a la subjetividad humana. De esta forma, Borges es y será siempre un humanista, y su minuciosa arqueología poética no desintegrará lo antropológico, por cuanto reivindica siempre de algún modo lo humano, desde el fondo de lo humano mismo. Ello, por ejemplo, a través de esta interrogación en torno a la subjetividad, en cuanto diálogo perpetuo entre el mismo y el otro; así como por medio de la propia pregunta del poeta acerca de un incógnito sentido, en la exploración de las perplejidades suscitadas por la existencia, la cultura y la identidad.

Por otra parte, nunca el lector tiene, a lo largo de este poético –creativo- caminar tras la subjetividad, siempre nuevamente recomenzado por Borges, la impresión del engaño. No asistimos a una manipulación a través del lenguaje y la palabra de las identidades, a una especie de farsa más o menos lograda, a un mero fingimiento sin pausa[21]. De entre las sombras del sujeto, asoma siempre un anhelo auténtico, una cierta honestidad del autor, en este rastrear los signos y las huellas. Aquí, la indagación iniciada a partir de unas acaso borrosas o herméticas señales de identidad, se acompaña de la auto-reflexión que provocan las ideas mismas; estas parecen agitarse inquietas en el fondo del poema, cual buzos sumergidos en busca de una identidad más honda, entre las espesas y tormentosas aguas de la subjetividad. La identidad es, entre estos versos, un río al que enriquecen afluentes no sólo externos y ajenos, llegados de lejos, sino corrientes internas o subterráneas que nutren su fondo desde ocultas vetas propias. Se despliega como una subjetividad que es búsqueda filosófica-poética profunda del yo, una tarea ética de signo también claramente reflexivo, que se ve reclamada por la autenticidad y la hondura del propio ser personal. Para ello, pensamiento y creatividad, reflexión y belleza, constituyen los dos remos, las dos alas de este singular vuelo del poeta que, en figura de pensador, se levanta del nido de su yo tras la huidiza sombra de un sujeto más hondo. Borges aparece en cierta forma como un hermeneuta de su propia identidad y de la de quienes se entrecruzan en el tupido sendero desbrozado hacia su centro; esto, en el sentido más genuino de esta noción, en un intérprete en todo su alcance filosófico, en el mensajero de una comprensión más rica y profunda[22].

[21] Del fenómeno de la manipulación por medio del lenguaje ha tratado López Quintás. Cf., por ejemplo, López Quintás, A.: *La revolución oculta*, Madrid, PPC, 1998.

[22] Gadamer, H.-G.: *Verdad y Método* (I), Salamanca, Sígueme, 1977.

El yo, el otro del espejo y el sentido

El yo constituye un asunto omnipresente en la antología. El término "yo" resulta un dato incontestable, que asoma desde gran número de los rincones de estos versos, cual un tenaz motivo que se negara a abandonarlos. Esta reiterada presencia que, desde ellos, nos acompaña, toma diferentes formas y proyecta variados reflejos. Acaso, uno particularmente relevante y frecuente es el de la interrogación acerca de sí mismo, el del yo que se hace pregunta de sí, el yo que cuestiona en torno a sí. De esta manera, ya en el cuarto poema de la selección ("Líneas que pude haber escrito y perdido hacia 1922") se contiene el yo explícitamente, en forma de pregunta: "(…)/¿soy yo esas cosas y las otras/". En "Cuarteta", el sujeto se interroga sobre su propia desaparición: "¡Es posible que yo,…/ muera como murieron…/". E incluso Borges llega, en cierto instante, como reflejo de esta inquietud continua acerca de sí mismo, a escribir su mismo nombre en el interior de uno de los poemas: "(…)/espacio y tiempo y Borges ya me dejan/" (en "Límites"). El nombre y el yo habitan asimismo en muchos otros lugares de la antología, casi excesivos para ser aquí reseñados. Un caso significativo es el de pieza "Endimión en Latmos", donde la primera palabra que abre la composición es literalmente "Yo", y donde además se escribe: "(…)/y su infinita voz dijo mi nombre/". En otra ocasión, queda explícita esta interrogación, que persigue al poeta como un misterio indescifrable en la mayoría de sus versos: "Para ti ni siquiera soy un eco;/para mí soy un ansia y un arcano,/".

A lo largo de esta búsqueda creativa en torno de su yo más profundo, Borges acude a un objeto material, pleno de simbolismo y de fuerza de evocación para él. Este objeto posee, en su lírica, el poder de reunir al yo y al otro de una emblemática forma. Se trata de esa obsesiva realidad que se halla para Borges en el espejo. El espejo siempre es en Borges un elemento misterioso, digno de toda la atención. Ante él, el autor experimenta a la vez admiración y temor. Pero, además, el espejo va tener unas connotaciones muy importantes en relación con la identidad personal. Esto, por cuanto el espejo obra un prodigio o milagro inquietante, ya que desdobla al sujeto. Borges indaga, así, a través del mismo y de su metáfora, en torno a este desdoblamiento inevitable de la persona y a su raíz, que emparenta con el tiempo, los otros y la creatividad misma. No es, desde luego, con ello, a buen seguro, el único autor que ha recurrido a este peculiar objeto en busca del conocimiento del yo. Por citar sólo un pensador contemporáneo, también lo hizo Aranguren: "Se es persona porque se lleva el espejo –más o menos favorecedor, más o menos crítico- dentro de sí. Espejo parlante, que nos permite vernos (casi) como vemos a los otros, como si fuéramos, ya lo dije en latín, otro yo"[23].

[23] López Aranguren, J. L.: "El Yo, el sí mismo, el otro y El Otro", en *El otro, el extranjero, el extraño*, Madrid, *Revista de Occidente*, número monográfico, nº 140, enero (1993), p. 9.

El juego-pregunta del espejo acerca del yo se transforma, en Borges, en una cuestión, cargada de moralidad, por el sentido existencial del sujeto y de su aventura creadora. Un ciego ante el espejo, al que a su vez otro sujeto puede mirar, supone la imagen de esta desafiante y comprometedora pregunta. Se trata de la interrogación por el sentido de la vida entre la realidad y la idea, por el desarrollo de la propia identidad cual una ambigua presencia, advertida en medio de un sinfín de huidizas sombras. Además, las ideas del tiempo, de la vanidad y de la muerte, como dimensiones intrínsecas del humano devenir, acompañan este interrogar acerca del sentido de la experiencia vital, reforzando su alcance y su connotación moral. Sin embargo, un rasgo seguramente decisivo, en esta conversión de la identidad en búsqueda o anhelo de sentido, se localiza en la creatividad. Creatividad que no es aquí simple invención de una u otra subjetividad, que no es tampoco sólo la mera expresividad del yo. La creatividad, como rasgo profundo y radical del propio ser moral del sujeto, es la llave que abre a este hacia una búsqueda permanente, siempre inagotable, plena de fértiles ramas y derivaciones. La verdadera cuestión es cómo puede el sujeto humano crear, aunque sea pobre y modestamente, arraigado en lo que le afecta más íntimamente; qué herencia misteriosa es esta de la creatividad que, a la vez, socava y fecunda el propio afán por determinada identidad, desde dentro de ella misma.

Borges rebajó las expectativas que otros pusieron en la capacidad creadora del ser humano en relación con lo literario. Afirmó que creamos, pero nunca desde la nada, y que nuestra originalidad es en gran medida un simple desarrollo a partir del legado de otros. Ahora bien, aun así, él postuló, poética y filosóficamente, el valor inmarcesible de la vocación personal del individuo[24], y el hecho de que las facultades creativas humanas constituyen en cierta forma un camino ineludible de nuestro ser. Ello, dado que, como hemos visto, para nuestro escritor, la propia identidad personal se transfigura en una fecunda labor creativa y ética de búsqueda del sí mismo. Esto, aun en medio de un mundo que comporta un complejo laberinto de espejos, de otros, de sueños, de afectos, de ficciones y narraciones entrecruzadas. Con esta meta, al servicio de una fructífera indagación en torno a su más hondo yo, la viva creatividad de Borges invoca, ante nuestros ojos, en sus poemas, la presencia de un sinfín de seres. Estos provienen del más variado origen, ya sea este el presente, el futuro o el pasado, ya surjan de la vida o de los libros. Todos ellos actúan de un inquietante modo como signos de interrogación, entre los que aparece situado el sujeto, y cual símbolos de una realidad que nos visita desde un inalcanzable origen. Así, entre esta colección interminable, cabe recordar realidades como los laberin-

[24] Acerca de la vocación y la persona cf.: Barraca, J., *Vocación y persona*, Madrid, Unión Editorial, 2003.

tos, el olvido, la muerte, los paredones, los cuchillos, la vanidad, el desencanto, las cárceles, el minotauro, la tristeza, las sombras, el reloj de arena, los asesinos, la noche, los sótanos, la guerra, etc. Pero, también, al mismo tiempo e intercalándose con estos, de la mano de Borges, no dejarán de visitar nunca al lector: los espejos, la memoria, los libros y bibliotecas, la gratitud, las estrellas, la ironía, los ríos, los sueños, la emoción, la luna, la belleza y la serenidad.

Niveles de realidad, meta lenguaje y meta identidad

Un rasgo de enorme hondura y riqueza, en la dimensión filosófica de la poesía de Borges, recorre la antología citada de parte a parte. Se trata del ya consabido tema del meta lenguaje, muy querido a Borges. Según este, se da un poema acerca del poema, una poesía de la poesía, una composición dentro de la composición que la encierra y a la vez la lanza desde su mismo interior hacia lo infinito. Nuestro autor, además, hace girar este tópico sobre el eje del sujeto, centro de su literatura y pensamiento poéticos en el volumen.

Borges abre siempre su literatura al asunto de los diversos niveles de realidad, que se encuentran entre sí enigmáticamente, superponiéndose o entrelazándose sin pausa. Este juego da lugar a una meditación permanente en torno al sentido, engendrado por la mutua interacción entre una lógica y su correspondiente meta lógica, un conocimiento y un conocer de aquel, etc. Ahora bien, en su poesía esto alcanza de lleno al sujeto. Un poema de la antología que ofrece un elocuente testimonio de esta meta lógica, transformada en meta identidad es "Ein Traum". En él, tres sujetos –ella, Kafka y el amigo de este- se mueven simultáneamente en un escenario donde se dan al menos dos niveles de realidad diversos, aunque concomitantes, que se vinculan e intercambian entre sí, hasta fundirse en la nada. Así: "/El hombre le contestó: Si pecamos, / Kafka dejará de soñarnos/". Además, este encuentro de dimensiones diferentes del ser se proyecta, pujante y misterioso, sobre la identidad, transformando al sujeto en un emisario de un proceso que lo incluye e interroga, sin límite preciso: "Kafka se dijo:/ Ahora que se fueron los dos, he quedado solo./Dejaré de soñarme/".

De este modo, en un juego de espejos y reverberaciones múltiples, de reflejos sin límite, asistimos a la gestación de un sujeto dentro del sujeto, un yo diverso en el yo. Ambos responden a niveles de lo real diferentes, pero no son meras ficciones lo que aquí se despliega, sino una subjetividad llena por este intercambio de perspectivas u ópticas. No son sólo mil nombres o sujetos posibles –como parece decirse en "Le regret d´Héraclite": "Yo, que tantos hombres he sido, (…)"-, sino algo más radical. Se trata de un sujeto nacido por el juego de niveles diferentes en torno del

yo. Por un lado, se halla el sujeto originario y -por otro- el que lo contempla, por ejemplo, en el espejo; por una parte, se habla del muerto; pero, por otra, este parece integrarse en la existencia presente de quien le recuerda; y también sucede, de este modo, con las diversas figuras de la alteridad, reverberadas en la mente. Así ocurre en el "Poema de los dones": "(…)/suelo sentir con vago horror sagrado/ que soy el otro, el muerto, que habrá dado/los mismos pasos en los mismos días/".

Pero, tal vez, contemplar o ver no constituyen los verbos más exactos para expresar este nacer dentro, este gestarse -desde y sobre el propio yo- otro yo, igualmente mío, aunque diverso del primero. Pues la ceguera y oscuridad, en torno del ser personal, conviven en la interioridad, las vacilaciones de este saberse uno o el otro, se entrecruzan misteriosamente en este intercambio de sombras de la identidad, hasta forjar -en una dialéctica integradora- al mí mismo. De aquí, el que Borges logre, de una enigmática manera, superar la paradoja yo-otro que él ha generado en sus versos: "¿Cuál de los dos escribe este poema/de un yo plural y de una sola sombra?/¿Qué importa la palabra que me nombra/si es indiviso y uno el anatema?/".

Al obrar, por tanto, gracias a la maravilla del lenguaje y de sus diversos niveles, esta síntesis de identidad-alteridad, en una nueva forma del sujeto, el poeta alcanza a engendrar una subjetividad enriquecida. Ello, ya sea esta literaria o real, pero siempre en la clave de la unidad en la diversidad, sin por esto fragmentar o disolver la individualidad o unicidad de la persona. En este punto de inflexión, se acerca a lo postulado por Buber, en su celebérrimo escrito *Yo y tú*, que precisamente se inicia con la afirmación de que el par "Yo-Tú" constituye una única palabra, capaz de integrar lo dual de sus distintos extremos, sin extraviar la carga de singularidad irreductible que "entre" sus polos alienta.[25] Para lograr este peculiar efecto en la subjetividad, este movimiento simultáneo de distancia y cercanía con respecto al yo, que se descubre abierto por el otro desde dentro de su propia interioridad, Borges recurre con maestría al manejo del significado connotado por determinados objetos en su alcance simbólico. También acude, por supuesto, al propio prodigio que representa el lenguaje humano, y a la labor de una cierta hermenéutica de la identidad. Respecto a esto último, no puede extrañar que la palabra se convierta precisamente en el instrumento o palanca todopoderosos, empleados por Borges, para alzar al mundo, al discurso, al sujeto enteros, más allá de sí mismos, a través de un sucesivo ir del lenguaje al meta lenguaje o viceversa. Ya, desde muy antiguo, se ha advertido la facultad de la palabra para convocar distintos niveles de la realidad en torno de sí, como se observa en el mismo *Cratilo* platónico[26].

[25] Buber, M.: *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós, 1993, trad. C. Díaz.
[26] Platón: *Cratilo o de la exactitud de las palabras*, en Obras completas, Aguilar, 1990, pp. 508-552.

En cuanto a los objetos, nuestro poeta acostumbra a acudir, entre otros, a los tres que siguen: al ya citado espejo, al juego de ajedrez y al mapa o plano. Del ajedrez, por ejemplo, extrae la idea de que la pieza –que representa a la persona- es movida por la mano del sujeto, quien a su vez es movido acaso por otro que le transciende, y así hasta el infinito. La estrofa final de "Ajedrez" así lo postula: "Dios mueve al jugador, y éste, la pieza/. ¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza/de polvo y tiempo y sueño y agonías?/". En cuanto al mapa o plano, menciona el hecho de que este puede verse circularmente convertido en un dato de sí mismo, estar incluido dentro de su propia reproducción de lo real, cuando es completo, en una progresión de precisión que puede ir, de alguna forma, también hasta el infinito. Así lo explica es su glosa a ciertos versos de "Otro poema de los dones", en concreto a: "Gracias quiero dar al divino/laberinto de los efectos y de las causas/(…)/por la tortuga de Zenón y el mapa de Royce/". Ahora bien, en su nota a este poema, Borges aclara que: "(…) el mapa de Royce puede requerir una explicación". Y, para darla, reproduce la idea de Royce: "(…) Ese mapa en tal caso debe contener un mapa del mapa, que debe contener un mapa del mapa del mapa, y así hasta lo infinito"[27].

Infinito, lenguaje y gratitud

Memoria e identidad, desde luego, recuerdo y sujeto, pluralidad y singularidad, el yo y el otro, se aúnan en Borges en busca de este recobrar lo más hondo del ser personal. Si bien, es la magia del lenguaje poético, entreverado con el pensamiento, quien opera el prodigio de hacer presente y materializar, encarnar a este nuevo sujeto integrado. Brilla, aquí, en parte, el fulgor de esa facultad pragmática del lenguaje, en su dimensión ilocucionaria, de la que Searle trató al ocuparse de ese misterioso hacer cosas con palabras, cuando las cosas hechas no son ya simples enunciaciones o promesas, sino encuentros o alianzas sólidas, fuentes de verdaderas instituciones[28]. Esto emparenta, así mismo, con las concepciones filosóficas que ven en el lenguaje un origen o manantial de la propia subjetividad personal, tal como postuló Benveniste, entre otros: "Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye en sujeto; porque el lenguaje solo funda en realidad, en su realidad que es la del ser, el concepto mismo de ego"[29].

Pero, además, para consolidarse renovadoramente, la identidad buscada parece, en la antología, querer escapar de su marco convencional, como si anhelase

[27] Borges, J. L.: *Antología poética 1923-1977*, op. cit., p. 143.
[28] Searle, J.: *Actos de habla*, Madrid, Ed. Cátedra, 1986.
[29] Benveniste, E., *Problemas de lingüística general*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 180

transcender su nivel inicial, a través de este juego multidimensional. En él, se hace presente y patente una meta-identidad, una meta-subjetividad, tan característica de Borges, y que aquí alcanza una profundidad y fecundidad maravillosas, al proyectarse en forma poética sobre el sujeto. Los poemas "El centinela" y "All Our Yesterdays" constituyen dos hitos magistrales de esta reunificación y reintegración del sujeto, que se mueve entre los múltiples niveles de lo real, gracias a la vocación creadora que, desde dentro y desde fuera de él, lo va conformando, dibujando. Recordemos algunos versos a este propósito de "El centinela": "Está en mis pasos, en mi voz,/…/Advierto con fruición que casi no ve./…/Ninguno de los dos engaña al otro,…/Nos conocemos demasiado, inseparable hermano./…/(…) en la sombra ulterior del otro reino/estaré yo, esperándome/". Y, en "All Our Yesterdays", asistimos también al anhelo de una reunificación del sujeto en parte semejante: "Quiero saber de quién es mi pasado./¿De cuál de los que fui? (…)/…/Soy los que ya no son. Inútilmente/soy en la tarde esa perdida gente/".

Esto nos lleva a la consideración de un principio clave en la poesía de Borges, en torno a la propia identidad, en el libro que comentamos. Nos referimos a la alteridad radical, la del Otro con mayúsculas, como un cierto substrato de la subjetividad. La transcendencia que parece operarse en el sujeto, a través del juego entre los distintos niveles de la realidad, por medio del recurso al meta-lenguaje y la meta-lógica, acaba por apuntar hacia un origen situado más allá del límite de lo humano. El diálogo constante entre identidad inicial y cierta meta identidad, transparentado en el poema, señala hacia una profundidad más honda que la meramente finita. Es siempre una flecha, en este caso poética, que dirige nuestro afecto y atención, desde este sujeto transmutado en otro, hasta lo infinito.

El infinito, asunto permanente en la literatura de Borges, se nos revela como una clave decisiva asimismo de su poesía. Y, en concreto, en una insinuación constante que abre -desde dentro- a la persona y la orienta hacia una fuente de sentido. Lo transcendente aparece gracias a este movimiento de encuentro y desencuentro, de cercanía y lejanía, entre el primer yo y otro yo más hondo, como un cierto horizonte. Esto no sólo podemos apreciarlo al reparar en las constantes alusiones metafísicas y metalingüísticas diseminadas entre los poemas, sino que se desprende del valor eminente que determinadas nociones desempeñan en muchos de los mismos. Entre ellas, deben mencionarse expresiones como: "una Realidad innegable", Arquetipo, esplendor, infinito, eternidad, Dios, divinidad, incesante, celestial, Cielo, "La Verdad", inmortal, Señor, inmensidad, el Otro, etc. Como se ve, la idea de ilimitación cobra aquí una pujanza extraordinaria, desde dentro del poema y a partir de sus concretos habitantes transciende a estos. En "Ajedrez" escribe: "(…)/Como el otro, este juego es infinito/". Y parece referirse, así, con la expresión "como el otro" a la propia existencia.

El juego de lo infinito acompaña, pues, a Borges hasta el centro mismo de sus poemas, y se refleja en su lectura de la subjetividad como una realidad no clausurada en sí misma, sino abierta a lo que la supera indeciblemente. La subjetividad humana queda transfigurada, lanzada desde lo interior, a través de sus espejos, hacia lo que se sitúa más allá de ella sola. He aquí, por tanto, una realidad originaria más honda, perteneciente a un nivel de existencia diferente, que Borges llega a designar, en alguna ocasión, con diversos nombres emblemáticos inaugurados con letra inicial en mayúscula; realidad, en fin, distinta y que funda toda creatividad ulterior. De esta manera, el propio sujeto, su identidad y cuanto la alimenta, las cosas y los otros, resultan "dones", regalos inefables que nos hablan de un Otro con mayúsculas. La propia subjetividad es un enigmático regalo –el don de una irrenunciable pregunta por el sí mismo- que llega al yo desde una alteridad infinita. En definitiva, desde Otro, que se sitúa en el origen mismo del sujeto, cual una fuente sin principio, al modo levianasiano[30]. Aunque este dato no comporta unas u otras creencias, espirituales o religiosas, concretas en el propio autor. Lo que revela este lenguaje poético es sencillamente un infinito, obsequioso y misterioso, que ofrece cuanto enriquece la identidad, sin poder ser por ello prejuzgado o encasillado bajo una u otra categoría definidas. Leamos, sobre este proceso meta lógico de generación de identidades, los versos finales de "Ni siquiera soy polvo": "Para que yo pueda soñar al otro/(…)/mi Dios, mi soñador, sigue soñándome/".

En el don se halla un punto de inflexión capital para la reflexión en torno al sujeto a propósito de la obra. Esto, dado que cabe advertir que los dos poemas que sirven de eje central a la antología, y que de este modo la articulan –"Poema de los dones" y "Otro poema de los dones"-, constituyen justamente dos cantos, paralelos y entrecruzados, en cuanto al reconocimiento de una perpetua dádiva en relación con lo real y los humanos. Son, de hecho, dos himnos profundos y poéticos de acción de gracias por parte del sujeto ante lo más hondo que sí. En ellos, la clave se sitúa en la emocionada expresión de gratitud, por parte del poeta por los dones que ha recibido. Dones que nos refieren a un dador o donador sumo -"divino", le califica textualmente el poeta- , ya aparezca o no este de un modo más o menos explícito. Debido a esto, el nombre de Dios visitará, en ciertas ocasiones, aunque nunca con estridencias, sino suave y tiernamente, los labios del poeta, e insistimos en que ello no implica una u otra creencia concreta y final en su interior. Pero el dato cierto es que la expresión de la realidad de lo divino aparece con fiel asiduidad, y esto, con respeto e incluso fruición, hasta materializarse en una viva gratitud. Ello, a pesar de la dureza y amargor que, en el camino de la existencia, han también probado esos

[30] E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, traducción G. González, Madrid, Caparrós, 1993.

mismos labios del autor. De esto, ofrece un sublime y simbólico testimonio la conocida estrofa que da comienzo al "Poema de los dones", y que tanto se ha celebrado por su hondura y belleza: "Nadie rebaje a lágrima o reproche/esta declaración de la maestría/de Dios, que con magnífica ironía/me dio a la vez los libros y la noche/".

Así, la voz de Borges agradece su identidad entera, sin olvidar respecto a ella el misterio -insondable para él- de la ceguera, simbólica o real, propia o de sus personajes y compañeros, sobrevenida poco a poco durante la travesía poética y existencial. Tampoco excluye, de la herencia que comporta esta misma subjetividad, en un profundo gesto de humildad, a la tristeza de los más cercanos parientes y amigos que han contribuido a su forja, ni a la vecina e irrefutable muerte que aguarda solitaria al autor, ni a los fracasos o derrotas de próximos y lejanos interlocutores, ni a los dolores y desdenes personales entre los que se ha fraguado, lenta y siempre enraizada en el pasado (como la lluvia), esa inquietante e interrogadora identidad. Lo cierto es que, al obrar poética y filosóficamente así, la hermosa gesta de Borges, al hacer germinar su más lograda y agradecida identidad de entre sus limitaciones transcendidas, constituye un esfuerzo admirable. Esfuerzo que no resulta fácil para nadie, en nuestra acomodaticia y postmoderna sociedad, aunque muchos pensadores contemporáneos lo hayan reivindicado y aconsejado con vigor, como por ejemplo López Quintás[31]. Dar gracias por cuanto nos configura, a pesar de incluir en esto lo que nos cuesta o duele de nosotros mismos y de los otros, incorporar en esta gratitud nuestros sufrimientos y padecimientos, resulta una tarea identitaria difícil, mas llena de fecundidad, a la vez que una labor imprescindible para vivir con fertilidad como testimonió estremecedoramente Víktor Frankl[32]. Así, agradecer como un don nuestra identidad, al tiempo que participamos en el desarrollo creativo y fecundo de esta, desde nuestra originalidad, siempre constituye una ardua mas fructífera vocación personal, de acuerdo con lo revelado por pedagogos tales como J. Kentenich[33].

La humildad se convierte, de esta manera, en otra clave luminosa de la singular interpretación que Borges realiza de su propia subjetividad. Esto conecta con la íntima vinculación entre la virtud de la humildad y la maduración fecunda de la subjetividad que se ha establecido, por parte de algunas meditaciones actuales acerca de este asunto.[34] Entre los poemas borgianos, siempre palpita un corazón de algún modo menesteroso y atento a los otros, que sabe cuestionarse a sí mismo, que en un ejercicio sin término de humildad se interroga en torno a las raíces y sentido de su

[31] López Quintás, A. *Descubrir la grandeza de la vida*, Estella, Ed. Verbo Divino, 2003.
[32] Frankl, V. *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 21ª ed., 2001.
[33] Kentenich, J. *Textos pedagógicos*, Santiago, Ed. Nueva Patris, 2008.
[34] Barraca, J.: *Vivir la humildad: ensayos contra la soberbia*, Madrid, Ed. San Pablo, 2011.

propio ser, sin la fatuidad ni el engreimiento que lo abocaría a una autoafirmación egolátrica y estéril. La humildad se palpa, verso a verso, en la característica lectura operada por Borges de su propia identidad, en cuanto este la experimenta como una acuciante, tentativa búsqueda sin término. Esta virtud abre dicha identidad al encuentro con los otros; la proyecta, desde una fecunda creatividad que se sabe en deuda con lo real y lo poético; la transciende, por medio de una reflexión abierta por el fascinante espejo del meta lenguaje, en cuyo fondo resuena la voz de Otro; y, al final, la transfigura, en la forma de una honda gratitud, que permite recuperarla integrada por todos los diversos afluentes que, en ella, misteriosamente, han convergido.

Conclusiones

La antología borgiana respira, desde su inicio, el aire de la filosofía. Lo hace con unos pulmones que van más allá de la cita erudita de numerosos pensadores, antiguos y modernos. Ideas filosóficas, de extrema profundidad y de egregio abolengo histórico, comparten espacio, entre sus versos, con una serie de hondas inquietudes metafísicas, antropológicas e incluso éticas, características de nuestro autor. En medio de todo ello, emerge una interrogación constante del poeta en torno a su propia identidad, y esta interrogación adquiere una figura decisiva en la obra.

Conviene acordar con Borges en la importancia de revivir en persona la pregunta por la propia identidad, de un modo permanente, y ello no sólo teorética sino existencialmente. A este respecto, una enseñanza capital de la antología estriba en que es preciso acertar a revivir la cuestión de nuestra subjetividad siempre creativamente, con fecundidad, con belleza, de acuerdo a lo que experimentamos a través de los fértiles poemas del autor. La cuestión de la identidad se proyecta, en la obra, gracias a una creativa serie de elementos literarios y filosóficos, que contribuye a dotarla de la original perspectiva borgiana, de su sello y marchamo característicos. Se trata de una inquietante conjunción de objetos y realidades, entre los que adquieren un valor crucial seres como los espejos, los libros, la memoria, los muertos, las palabras, los mapas, la noche, los ríos o los sueños. El sujeto que Borges nos revela es, por tanto, un ser en permanente busca de sí, pero en cuyo camino se cruza desconcertante, misteriosa y providentemente, el otro. Este otro no es, en un primer momento, la alteridad radical, ni un extranjero absoluto, sino una desconcertante figura del yo, venida desde un lugar diferente, desde otro nivel de lo real, aunque jamás ajena o lejana del todo a este yo en su sentido más profundo. Se traba así un encuentro o diálogo, lleno de vacilaciones, pero a la par de hondura y de fecundidad, entre dos

yoes que terminan conformando un único ser. Este sujeto aunado, síntesis de experiencias propias y de vivencias de extraños compañeros de viaje, resulta el auténtico yo en su madurez, la persona enriquecida o desarrollada fértilmente, que ha crecido a través de la existencia misma y de los múltiples encuentros celebrados consigo misma, gracias a las cosas y a los otros. Esto, sucede, en Borges, en el evocador contexto de un mundo poblado de otros muchos mundos, en un universo habitado por universos distintos, en un desconcertante escenario en que se intercambian sin cesar diversos niveles de realidad, discurso y lenguaje. La persona fecundada por estos interiores encuentros, sin embargo, según el poeta, no vive clausurada en sí, no se halla cerrada en torno a su intimidad, cual un cepo. Los versos hacen audible la hermosa voz que rompe o abre esta subjetividad, hasta manifestarla herida y gozosa, aunque inefablemente, por lo infinito. La dimensión de lo transcendente estalla así en el sujeto poéticamente, salpicando de ilimitación el lenguaje, la memoria, el Arte, las experiencias, la existencia, los vínculos, la conciencia, el afecto. Ahora bien, resulta digno de admiración y aprendizaje el que esa ilimitación –que, como fuente enigmática, surge, en el sujeto, desde las cosas, las personas, el mundo y los días- siempre sea acogida con una honda gratitud, por parte del poeta. Este agradecimiento sabe leer las vivencias más diversas, y a veces incluso irónicamente crueles, como dones. De manera que el propio sujeto se sabe a sí mismo don, en su más honda intimidad, se capta como originalidad engendrada por quien es verdaderamente Origen de todo. Esto lo hace con la sencillez y la serenidad que sólo los interiores más honestos alcanzan. El poeta vive, en fin, el misterio de su identidad transcendida con una palabra agradecida, emocionada, humilde.

Referencias bibliográficas

AA. VV. Ética y subjetividad: lecturas de Emmanuel Lévinas, G. González Rodríguez-Arnáiz (coordinador), Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1994.

Azaovagh de la Rosa, A. "Judith Butler y su precariedad metódica", en: *Bajo Palabra: revista de Filosofía*, época II, nº22, Madrid, pp. 147-170, 2019 (DOI: https://doi.org/10.15366/bp2019.22.007).

Barraca, J. *Originalidad e identidad personal*, Madrid, San Pablo, 2017.

Barraca, J. *Vivir la humildad: ensayos contra la soberbia*, Madrid, Ed. San Pablo, 2011.

Benveniste, E. *Problemas de lingüística general*, Madrid, Siglo XXI, 1971.

Borges, J.L. *Poesía completa*, Barcelona, Destino, 2009.

Borges, J. L. *Antología poética 1923/1977*, Madrid, Alianza, 1981.

Buber, M. *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós, trad. C. Díaz, 1993.

Ferrer, U. ¿Qué significa ser persona?, Palabra, Madrid, 2002.

Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1985.

Frankl, V. *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 21ª ed., 2001.

Gadamer, H.-G.: *Verdad y Método* (I), Sígueme, Salamanca, 1977.

Gadamer, H.-G. *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.

Derrida, J. *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Díaz, C. *El Nuevo Pensamiento de Frank Rosenzweig*, Salamanca, colección Persona, nº26, Instituto Emmanuel Mounier, 2008.

Iglesia, Anna María. "La poesía de Borges: una ficción autobiográfica", Rev. *Forma*, vol. 2, pp. 69-81, 2013.

Kentenich, J. *Textos pedagógicos*, Santiago, Ed. Nueva Patris, 2008.

Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*, traducción G. González, Madrid, Caparrós, 1993.

López Quintás, A. *La revolución oculta*, PPC, Madrid, 1998.

López Quintás, A. *Descubrir la grandeza de la vida*, Estella, Ed. Verbo Divino, 2003.

Maceiras, M. *Identidad y responsabilidad*, discurso de apertura del curso académico, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

Machado, A. "Los doce poetas que pudieron existir", en *De un cancionero apócrifo, Poesías completas*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 402-409, 1980.

Pessoa, F. *Fernando Pessoa. Poesía*, Madrid, Ed. Alianza, 1983.

Platón. *Cratilo o de la exactitud de las palabras*, en Madrid, Obras completas, Aguilar, 1990.

Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, París, Éditions du Seuil, 1990.

Searle, J. *Actos de habla*, Madrid, Ed. Cátedra, 1986.

Unamuno, M. *Niebla*, Madrid, Espasa, 2006.

Viñas Piquer, David. "Recorrido fugaz por la poesía de Borges", Valparaíso, en Rev. *Signos*, v.32 n.45-46, pp. 57-70, 1990.

Zambrano, M. *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, Biblioteca Breve, 1997.

Zambrano, M. *Obras Completas*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, vol. I, III, IV, VI. 2011, 2014, 2015, 2018.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.023
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 443-464

The debate between nationalism and republicanism from the irreligious thought of Gonzalo Puente Ojea

El debate entre nacionalismo y republicanismo desde el pensamiento irreligioso de Gonzalo Puente Ojea

Miguel Ángel López Muñoz

IES (España)
malopez712001@yahoo.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.024
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 465-484

Recibido: 10/04/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

Sobre el trasfondo dialéctico del problema general de la relación entre la "cuestión nacional" y la "cuestión social" del marxismo, se problematiza tanto la relación histórica y actual entre las izquierdas y los nacionalismos españoles (el unitario y los disgregadores), como las soluciones que se aportan para resolver un conflicto con posiciones cada vez más enconadas e irreconciliables desde el reciente proceso separatista llevado a cabo a través del Parlamento catalán. En su exposición se tomará como punto de partida el planteamiento y la solución al problema de una posición nítidamente republicanista como la que expone Gonzalo Puente Ojea en su artículo titulado "El conflicto vasco", de 2001, sometido a análisis y crítica.

Palabras clave: *cuestión nacional, cuestión social, democracia, laicismo.*

Abstract

On the dialectical background of the general problem of the relationship between the "national question" and the "social question" of Marxism, the historical and current relationship between the lefts and the Spanish nationalisms (the unitary and the disintegrators) is both problematized, such as the solutions provided to resolve a conflict with increasingly bitter and irreconcilable positions since the recent separatist process carried out through the Catalan Parliament. His presentation will take as its starting point the approach to and solution to the problem of a clearly republican position such as that set out by Gonzalo Puente Ojea in his article entitled "The Basque conflict", 2001, subject to analysis and criticism.

Keywords: *national question, social question, democrazy, laicism.*

1. El problema: la dialéctica entre nacionalismo y republicanismo

Bajo el título "El debate entre nacionalismo y republicanismo en el pensamiento irreligioso de Gonzalo Puente Ojea", en este artículo abordamos, el problema general que supone la relación entre la llamada "cuestión nacional" y la llamada "cuestión social" a partir de la reflexión puenteojeana del caso español contemporáneo. El uso del singular de ambos términos en confrontación, antes que ocultar la pluralidad de nacionalismos hispanos –fundamentalmente dos: el españolismo, que es el principal, y los periféricos, de carácter disgregador– o de desdibujar la pluralidad del republicanismo español, expresa el uso metodológico de un enfoque normativo en la exposición y en el análisis, antes que un enfoque fenomenológico que se haga cargo de los procesos históricos y geopolíticos a los que dicha relación se ve sometida. Este último enfoque, sin duda, debe ser punto de partida del análisis político y filosófico como el que nos proponemos. No obstante, por motivos de espacio no se hace explícito. Muy buena y amplia bibliografía lo ha abordado de forma solvente, como por ejemplo la obra ya clásica de Michel Löwy ¿Patrias o planeta? Nacionalismos e internacionalismos, de Marx a nuestros días[1]; la obra editada por Javier Moreno Luzón, *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*[2]; la necesaria obra de Jaime Pastor *Nacionalismos, el Estado español y la izquierda*[3]; la deliciosa, aunque parcial, trilogía de Félix Ovejero *Contra Cromagnon*, tituladas *Nacionalismo, ciudadanía, democracia*[4], *La trama estéril. Izquierda y nacionalismo*[5] y *La seducción de la frontera: nacionalismo e izquierda reaccionaria*[6]; o, de forma reciente, la obra editada por Ana Domínguez, *Repensar la España plurinacional*, con la colaboración de diversos políticos e intelectuales de izquierdas[7].

---

[1] Löwy, M., ¿Patrias o planeta? Nacionalismos e internacionalismos, de Marx a nuestros días Rosario (Argentina), Homo Sapiens, 1998.

[2] Moreno Luzón, (ed.), J. *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea* Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2011.

[3] Pastor, J., *Nacionalismos, el Estado español y la izquierda* Madrid, La oveja roja, 2012. Vid., la reseña de Roca Jusmet, L., "Izquierda y nacionalismo, un debate que no cesa" a través de http://www.rebelion.org/noticia.php?id=162614 (acceso enero de 2020).

[4] Ovejero. F., *Contra Cromagnon*, *Nacionalismo, ciudadanía, democracia,* Madrid, El Viejo Topo, 2006.

[5] Ovejero. F., *Contra Cromagnon*, *La trama estéril. Izquierda y nacionalismo* y Barcelona, Montesinos, 2011.

[6] Ovejero. F., *Contra Cromagnon*, *La seducción de la frontera: nacionalismo e izquierda reaccionaria,* Barcelona, Montesinos, 2016.

[7] Domínguez, A., *Repensar la España plurinacional* Barcelona, Icaria, 2017.

Por tanto, desde el análisis de los conceptos y de los principios, es el enfoque normativo el que nos proponemos utilizar, con el fin de abordar un problema que afecta no sólo ya a la organización política territorial y por tanto a una parte fundamental del modelo de convivencia desarrollado a partir de la *democracia del consenso* propia de la Constitución de 1978, sino que encuentra su causa última en la naturaleza y en el sentido mismo de lo que es –sea, quiera ser o se atreva y decida a ser–, ese conglomerado de culturas y lenguas llamado España.

De forma dilemática y en términos histórico-filosóficos, podemos plantear el problema central del debate entre nacionalismo y republicanismo atendiendo a la oposición de dos tesis. La tesis "A" considera que hablar del problema acerca del vínculo, de la comprensión e, incluso, de la colaboración entre el nacionalismo y el republicanismo supone ocuparnos de un problema metodológicamente falso. Este falso problema se identifica al ocuparnos de dos niveles diferentes a la hora de enfrentarnos a la realidad social, económica, política y filosófica. Por un lado, el nacionalismo es una ideología –cuyos modelos políticos fueron el II (1871-1918) y el III Reich (1933-1945) alemanes o el nacionalcatolicismo franquista (1939-1975) y cuyos exponentes intelectuales y filosóficos se extienden desde Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), a Juan Donoso Cortés (1809-1853) Ernest Renan (1823-1892), Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), Juan Vázquez de Mella (1861-1928), Sabino Arana (1865-1903) o Ramiro de Maeztu (1874-1936)[8]– que pretende expresar, como entidad socio-política, una concepción culturalista conservadora, abstracta, esencialista e intemporal y que posee unos intereses de gregarismo colectivo, de etnocentrismo y de xenofobia específicos. Así, el nacionalismo aborda la realidad desde el particularismo y el comunitarismo, siendo la insolidaridad el principio fundacional para sus análisis. Por otro lado, el republicanismo –cuya génesis se encuentra en su oposición al derecho de veto del Rey en la Asamblea Francesa de 1789 y cuya referencia a la nación remite al Pueblo, entendido como ciudadanía, frente al poder del monarca y su idea patrimonialista de los territorios– pretende conseguir la convivencia humana a partir de los principios de la Igualdad, la Libertad y la Fraternidad. Así, para el republicanismo, la realidad se aborda desde la perspectiva política de la cuestión social, que se identifica como el elemento teórico y de acción desde el que interpretar y transformar la sociedad en orden a parámetros universales de justicia social.

Sobre la naturaleza de este falso problema se manifestaron ya Marx y Engels, los cuales consideraron que los obreros no tienen patria y que el capitalismo termi-

[8] Vid., Novella, Jorge, *El pensamiento reaccionario español (1812-1975),* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, obra en la que nada se dice de Sabino Arana.

nará disolviendo todo nacionalismo. La patria es un invento de la burguesía para defender sus intereses (*Manifiesto Comunista*, 1848), mientras que el nacionalismo es un producto ideológico, frente a la idea jacobina de nación, entendida como ciudadanía política –en su condición–, e interclasista, –en su naturaleza–, (*El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, 1851). De ese modo, se posibilita la convivencia de nacionalidades étnicas o culturales distintas en su seno. En este mismo sentido encontramos en Rosa Luxemburgo una posición claramente en contra de la autodeterminación y a favor de la internacionalización de la clase obrera, tal como expresa en sus artículos "Nacionalidad y autonomía" (1908) y en "La cuestión nacional" (1909).

En contraposición, la tesis "B" considera que hablar del problema acerca del vínculo, de la comprensión e, incluso, de la colaboración entre el nacionalismo y el republicanismo supone ocuparnos de una necesidad histórica y dialéctica pues no existen modelos unidireccionales de alcanzar la revolución social dado que los contextos socio-históricos orientan la praxis política. Por un lado, el nacionalismo, en tanto realidad socio-política –contrapuesta al Estado en tanto instancia jurídico-política–, se expresa ante una tiranía explotadora insoportable y su finalidad es la inequívoca contribución a los fines del republicanismo y el socialismo. Por otro lado, el republicanismo encuentra elementos estratégicos para la internacionalización de las reivindicaciones de la clase trabajadora y fundadas razones no sólo para solidarizarse con la reivindicación nacionalista, sino para liderarlo en su proceso de desarrollo.

Sobre esta relación dialéctica y plurilineal de la revolución social, los mismos Marx y Engels, especialmente a partir de 1853[9], se hicieron sensibles a las reivindicaciones coloniales, al mismo tiempo que apoyaron las luchas de liberación o unificación nacional, en concreto las de Polonia, Hungría, Irlanda, Italia o Alemania, como premisas para la revolución socialista[10]. En este mismo sentido, se pronunciaron entre otros, la Segunda Internacional en su resolución del congreso de 1896[11], proclamando el derecho de las naciones a la autodeterminación, Lenin, en *El derecho de las naciones a la autodeterminación* (1914); el georgiano J. Stalin, desde *El marxismo y la cuestión nacional* (1913), hasta "La cuestión nacional y el leninismo" (1929); L. Trostky en El derecho de las naciones a la autodeterminación (1917), "Entre el imperialismo y la revolución" (1922) o la carta "La cuestión nacional en Cataluña" (1931); o A. Nin *Los movimientos de emancipación social* (1935). Tam-

[9] Vid., Anderson, Kevin B., *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non- Western Societies*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.
[10] Vid., p.e., Engels, F. "What have the working classes to do with Poland?" en *The Commonwealth*, 1866.
[11] Votada a favor por Lenin y por Rosa Luxemburgo.

bién, los múltiples desarrollos de los comunismos nacionales o regionales parten de situaciones socio-económicas y políticas específicas para poderse desarrollar, desde el comunismo soviético, a la revolución cultural china o el eurocomunismo.

Ambas tesis "A" y "B", no obstante, sólo aparentemente contradicen la relación dialéctica entre republicanismo y nacionalismo. La hipótesis que avanzamos es que la clave de disolución del problema dilemático en la dualidad entre "clase" y "Estado" –por utilizar terminología marxista– reside en la distinción de dos planos de análisis de la llamada "cuestión nacional" desde los propios Marx y Engels, como se evidencia especialmente en su correspondencia: el plano de los *principios*, nítidamente centralista y ajeno a la distorsión del objetivo político, y el plano de las *estrategias*, permeable a las alianzas con los nacionalistas republicanistas y en la dinámica de los acontecimientos. Sin embargo, la confusión entre los dos planos ya se hizo presente en la Primera Internacional a propósito de la disputa sobre el asunto entre Marx, por un lado, y los proudhonistas y los blanquistas, por otro, e, incluso, contribuyó al fin de la Segunda Internacional (1917), a la fundación de la Tercera (1919) y a la fundación de la Cuarta (1938)[12].

2. Nacionalismo y republicanismo en Gonzalo Puente Ojea

2.1. El caso español

La cuestión nacional posee en el caso de España una larga historia que hunde sus raíces en la disputa entre el liberalismo progresista y el republicanismo, por un lado, y el absolutismo, el carlismo y los llamados neocatólicos, por otro, especialmente entre 1837 y 1868, años en los que se fortalece el núcleo básico del patriotismo progresista descentralizado –unitario o federal– y en los que se recupera, a su vez, un foralismo antiliberal y conservador. Tras el triunfo de la Revolución Gloriosa en septiembre de 1868, el republicanismo federal mantiene la idea unionista por medio de Emilio Castelar, junto con la idea federal, propia de Francisco Pi y Margall. Será esta última, aunque con la redacción de Castelar, la que triunfe en el proyecto de Constitución Republicana de 1873. Sin embargo, –como es archisabido– la intervención militar de Pavía en el Parlamento, y la frustración provocada por la Restauración monárquica lo cambiaría todo. El sentido patriótico liberal iniciado en 1812, queda trastocado un siglo después, a principios del siglo XX, en la expresión de un conservadurismo contra-revolucionario tanto hacia quienes reclamaban justicia social, como hacia quienes –antiguos federalistas desencantados con

[12] Cfr., Palacio Martín, Jorge del "Marx y Engels frente a la *cuestión nacional*", en línea. a través de https://kmarx.wordpress.com/2013/11/18/marx-y-engels-frente-a-la-cuestion-nacional/ (acceso enero 2020).

la Monarquía restaurada, como Valentí Almirall i Llozer, Enric Batlló, Josep Torras y Bages, o Enric Prat de la Riba[13]– realizaban propuestas de autogobierno[14]. Este es el origen del vínculo español entre el nacionalismo y el republicanismo: el común enemigo. Unos y otros, demonizados por el patriotismo españolista –que perdurará en la Dictadura de Primo de Rivera, en el Nacionalcatolicismo de la Dictadura de Franco y en los partidos conservadores actuales– y desilusionados por la liquidación de las expectativas de renovación e incluso de modificación de las bases sociales sobre las que se fundaba el orden político que se vislumbraba con la Primera República española, encuentran razones para compartir elementos de convergencia.

El papel jugado por el cantonalismo en el fracaso de la Primera República va a calar, tanto en el argumentario conservador contra ella, como en las propias filas republicanas que abandonan en su mayoría el interés por el federalismo –y que no se recuperará sino hasta la constitución de la Junta Democrática[15] (1974) y la Plataforma de Convergencia Democrática (1975). Esta actitud culminó en la Segunda República con la apuesta por un Estado autonomista que facilitara la elaboración de un Estatuto específico para Cataluña. José Ortega y Gasset[16] y Manuel Azaña[17] fueron las dos principales figuras filosófico-políticas con posiciones distintas sobre las concesiones al catalanismo: desde el Estado que otorga estatutos de autonomía política-administrativa, en el caso del primero, hasta el reconocimiento de la hipótesis de la secesión, en el caso del segundo. Sin embargo, en la guerra civil, el discurso patriótico se recuperó para las izquierdas, desde la línea oficial del Partido Comunista de España hasta figuras como la del socialista Juan Negrín.

Durante la Dictadura, en el marco general del republicanismo, la izquierda política española recupera sin ambages, frente al nacionalcatolicismo, la defensa de la autodeterminación de las regiones españolas que así lo decidieran democráticamente. Con el inicio de la transición, se abre una renovada pluralidad de planteamientos en las izquierdas nacionales y regionales. Si partimos de la taxonomía realizada

[13] Vid., Duarte, Ángel (2014) *Héroes de la nación, apóstoles de la república. Vidas de nacionalistas catalanes*, Madrid, El Viejo Topo.

[14] El primer congreso catalanista se celebra en Barcelona entre 9 de octubre y el 14 de noviembre de 1880. En 1892 Sabino Arana publicó el libro *Bizkaya por su independencia*, que representa el acta de nacimiento del nacionalismo vasco. Se puede establecer el inicio del nacionalismo andaluz con la publicación de *El ideal andaluz* (1915) de Blas Infante, la Asamblea de Ronda de 1918 y la Asamblea de Córdoba de 1919, ambas se inspiran en la constitución federalista de la Asamblea de Antequera de 1883 y hablan de "realidad nacional" y "patria", También se puede establecer el comienzo del nacionalismo gallego propiamente dicho en la Asamblea que las *Irmandades* celebran en Lugo en 1918.

[15] En el apartado 9 de su manifiesto se dice: "El reconocimiento, bajo la unidad del Estado español, de la personalidad política de los pueblos catalán, vasco, gallego y de las comunidades regionales que lo decidan democráticamente".

[16] Vid., Ortega y Gasset, J., *Obras completas IV, V* y *VIII*, Madrid, Taurus, 2017.

[17] Vid., Azaña, M., *Obras completas II, III* y *IV*, Madrid, Taurus, 2018.

por el historiador e hispanista británico Sebastian Balfour[18], podemos afirmar que en los últimos treinta años es posible destacar dos grandes líneas de vínculo entre nacionalismo y republicanismo: la de la simetría y la de la asimetría, es decir, la de la solidaridad y la de la descentralización/separatismo. Ambas líneas poseen a su vez dos tendencias cada una en función de su grado de intensidad: neo-regionalismo y nación de ciudadanos, para la primera línea, y federalismo asimétrico y autodeterminación, para la segunda. De este modo, cabría distinguir cuatro posiciones distintas: 1) *Neo-regionalismo*, alentado por la creación del Estado de las Autonomías, basado en principios de simetría e igualdad interregional; supone la reivindicación de una mayor nivel de descentralización bajo la soberanía de España como nación única (*Chunta Aragonesista*, *Partido Andalucista*, *Compromis*). 2) *Nación de ciudadanos*, y no Nación de Naciones (A. Guerra, J.C. Rodríguez Ibarra, J. Bono). La asimetría rompe el principio de igualdad territorial. Defensa de las competencias del Estado frente a las reivindicaciones de los gobiernos regionales ante la escalada de regionalista y nacionalista de promoción de su identidad. 3) *Federalismo asimétrico*, bajo los principios de "más autogobierno equivale a más democracia" y de reconocimiento de la diversidad de los "pueblos de España", rechaza el modelo simétrico (*Izquierda Unida*, *Euskadiko Ezquerra*, *Bloque Nacionalista Galego*, *Iniciativa per Catalunya*, *Podemos*, *Más País*) Su dilema consiste en cómo hacer compatible solidaridad y autogobierno. 4) Autodeterminación, en una amplia diversidad de formas, desde la banda terrorista *Euskadi Ta Askatasuna*, hasta *Euskal Herria Bildu*, *Esquerra Republicana de Catalunya* –que desde 1991 apuesta por el secesionismo–, *Candidatura Unitaria de Trabajadores*, el *Partit Demòcrata Europeo Català*, desde 2016, *Candidatura d'Unitat Popular*.

Desde esta fenomenología histórico-política española, como forma de concreción del dilema general entre nacionalismo y republicanismo, la cuestión que se nos presenta es de largo alcance: ¿cómo abordar la cuestión nacional sin quedar fagocitado por comunitarismos o tribalismos disolventes de las vetas ilustradas del discurso social propio del republicanismo? Es más, desde el ámbito español las preguntas no dejan de sucederse: ¿Es sinónimo ser nacionalista, separatista y defensor del derecho de autodeterminación? ¿Qué sentido tiene un separatismo republicanista? ¿Es todo republicanismo separatista, nacionalista? ¿Cómo debe resolverse la "cuestión nacional" desde una concepción democrática de la sociedad? ¿Debe el ideal de ciudadanía libre e igual ceder el protagonismo político a la existencia de una comunidad cultural? ¿En qué ayuda la fragmentación de la clase trabajadora a la concepción y

[18] "Las izquierdas ante la cuestión nacional en la nueva democracia" en Moreno Luzón, J. *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2011.

a la acción política del republicanismo? ¿Es equiparable el valor de las lenguas y las tradiciones, al valor de los derechos? ¿Toda identidad cívico-cultural se reduce a una identidad nacional? Los espacios jurídicos y soberanos compartidos, ¿deben someterse a las decisiones autónomas de las identificadas como comunidades culturales? ¿Una Galicia, un País Vasco o una Cataluña independientes supondrían una conquista progresista capaz de garantizar la igualdad y el bienestar sociales al margen de quien gobierne y sin considerar el enorme poder de instituciones financieras y de corporaciones empresariales internacionales? ¿Existe hoy en España una región que padezca –más que las demás– una tiranía explotadora insoportable que no deje más salida que la secesión? ¿Supone el nacionalismo separatista republicanista que el Estado español no tiene modo alguno de buscar acomodo de su pretensiones formales y materiales? ¿Es el separatismo un objetivo legítimo y respetable, expresado de forma democrática, pacífica y legal? ¿Es legítima, respetable y creíble una declaración unilateral de independencia? Desde la perspectiva del republicanismo político, ¿deben ser las fronteras el criterio para justificar el perímetro de "los nuestros"? ¿Qué ha aportado la izquierda separatista hispana al proceso de construcción español de un modelo de sociedad republicana? ¿Por qué el bipartidismo del consenso del 78 ha cedido el monopolio de las políticas lingüísticas a los partidos nacionalistas? En definitiva, ¿cómo resolver el dilema histórico entre nacionalismo y republicanismo?

2.2. Contexto en el que se surge el problema en G. Puente Ojea

"El conflicto vasco"[19] es el título de un texto que Gonzalo Puente Ojea escribe en el verano de 2001, desde su residencia estival en Getxo (Vizcaya). En el número de septiembre-octubre aparece en la revista *Política*, publicación editada por la Comisión Ejecutiva Federal de *Izquierda Republicana* (IR). El texto es resultado de la solicitud de colaboración que el director de la Revista, Pedro López Arriba, realiza a Puente Ojea a sugerencia de Isabelo Herreros Marín-Maestro, como resultado de la comunicación previa del Sr. Embajador en relación al tratamiento que la revista venía haciendo del llamado problema vasco[20].

El contexto político que vive España en ese momento en relación a la banda terrorista E.T.A. se remonta a la pugna entre el frente autodenominado "consti-

[19] Vid., tb., de Puente Ojea, G., *Opus Minus. Una antología*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 141-146 y *La Cruz y la Corona. Las dos hipotecas de la historia de España*, Pamplona, Txalaparta, 2011, pp. 256-263, ambos revisados respecto a la versión citada.

[20] Vid., carta de Pedro López Arriba al Ilmo. Sr. D. Gonzalo Puente Ojea fechada el 29 de junio de 2001 (archivo personal de G. Puente Ojea).

tucionalista", representado, por un lado, por el gobierno del *Partido Popular* y el *Partido Socialista Obrero Español*, como principal partido de la oposición[21] y, por otro lado, por el frente "nacionalista" representado por los firmantes del "Pacto de Estella"[22] –celebrado el 12 de septiembre de ese mismo año. Cuatro días después, el 16 de septiembre, E.T.A. emite un comunicado donde declara una "tregua indefinida y sin condiciones". Este hecho supuso el inicio de contactos entre el Partido Popular y el entorno etarra, primero y, en mayo de 1999, entre el Partido Popular y E.T.A. Sin embargo, en noviembre, la banda terrorista anuncia el fin del "alto el fuego", tras múltiples escaramuzas. Con los nuevos atentados a principios del 2000, el "Pacto de Estella" se rompe *de facto*, y se producen diversas escisiones en la llamada "izquierda abertxale" (nacionalista o patriota). Por su parte, en diciembre de ese mismo año, Partido Popular y Partido Socialista Obrero Español firman un nuevo pacto antiterrorista.

Es en este contexto en el que Gonzalo Puente Ojea, en un texto firmado el 1º de septiembre de 2001[23], habla del "conflicto vasco". El subtítulo del original, que no aparece ni en *Política*, ni en *Opus Minus* (2002), es "Punto de vista de un republicano, demócrata y laicista", lo que refleja muy bien sus tres partes tal como sí se hace explícito en *La Cruz y la Corona* (2011)[24].

En primer lugar, junto a su solicitud, Pedro López Arriba acompañaba una carta de dos páginas de extensión en la que justifica el tratamiento al problema vasco en la revista en los últimos cinco años[25]. No obstante, más allá de esta primera intención, la carta se convierte en una descripción histórica y analítica del tratamiento que el republicanismo que representa *Izquierda Republicana* hace tanto del terrorismo como del secesionismo nacionalista. *Izquierda Republicana*, según señala López Arriba, es contraria al primero y divergente con el segundo. Para ello da razones tanto programáticas –según el Congreso Federal del Partido, de abril del año 2000–, como históricas. Respecto a esta segunda, se remonta a los principios de libertad e igualdad que inspiran el republicanismo español desde sus primeros momentos fundacionales del siglo XIX y, en este sentido apela a la oposición a todo tipo de secesionismo –cantonal o regional– por parte

[21] Ambos rechazaban el "Plan Ardanza", presentado el 15 de marzo de 1998, sobre un diálogo sin límites entre los partidos vascos ajenos a la actividad terrorista y están inspirados en el llamado "espíritu de Ermua"– y, por otro lado, por el frente "nacionalista" representado por los firmantes del "Pacto de Estella", Firmado en Estella/Lizarra (Navarra) por todos los grupos políticos y sindicatos nacionalistas vascos e Izquierda Unida/Ezker Batua.

[22] A propuesta de E.T.A., que, en agosto, ofertaba un "alto el fuego indefinido".

[23] La nueva Ley de Partidos –Ley Orgánica 6/2002 de 27 de junio– que ilegalizará a la llamada "izquierda abertxale" es de junio de 2002, posterior al atentado del 11 de septiembre en Estados Unidos.

[24] Además en este último texto se añaden dos párrafos al inicio y uno más al final. Este último, ya lo había introducido Puente Ojea en su versión de *Opus Minus*.

[25] Los cinco años de Gobierno de J.M. Aznar, desde 1996.

de Pi y Magall, Salmerón, Castelar y, también, Azaña. En este sentido, centra la cuestión crucial respecto a todo tipo de nacionalismo secesionista en establecer la prioridad en la siguiente disyuntiva: ¿cuál es el problema de nuestro tiempo, la identidad grupal o la efectividad de la democracia? Su respuesta, en línea con la tradición del republicanismo español desde 1868 hasta el presente –liberal, democrática, laica y española–, es claramente afirmativa respecto al segundo término. La democracia republicana que representa *Izquierda Republicana*, por medio de la libertad, la igualdad y la justicia social, nunca contempló la ruptura de la soberanía nacional, ni siquiera como posibilidad. En este sentido afirma López Arriba en su misiva:

> Si el azar de la historia lo impusiese lo lamentaríamos, ya que no vemos ninguna ventaja que pueda derivarse de ello y sí vemos que eso tendría muchos inconvenientes. Entre tanto los republicanos, como siempre lo hemos hecho y desde nuestros modestos medios presentes, seguimos actuando para lograr la definitiva conversión en soberanía popular, democráticamente ejercida, de la soberanía nacional española. Ese, y no otro, es nuestro objetivo[26].

La respuesta de Gonzalo Puente Ojea fue el artículo en cuestión, en el que comienza con una breve entradilla de un párrafo[27], en el que asume la terminología del nacionalismo vasco y centra la complejidad de la cuestión en tres órdenes de problemas: el de la legalidad democrática, el de la legitimidad republicana y el de la autonomía moral y ética laica.

2.3. Legalidad democrática

El punto de partida para Puente Ojea a la hora de abordar el llamado conflicto vasco, –extensible, entendemos, al *problema planteado por el nacionalismo en su vínculo, comprensión e incluso colaboración con el republicanismo en general*–, es "la estricta exigencia democrática procedimental [que] obliga hoy a establecer *a priori* el principio inicial de la libre expresión de la voluntad ciudadana a través del sufragio universal"[28]. Por supuesto, Puente Ojea es consciente de la debilidad de la teoría democrática en relación al vínculo entre razón y voluntad mayoritaria. No obstante, señala dos razones para establecer ese *a priori* principalista: la identificación de la democracia formal como la instancia consagrada casi por todos "como la referencia legitimante

[26] Carta de Pedro López Arriba, director de la revista *Política*, al Ilmo. Sr. D. Gonzalo Puente Ojea fechada el 29 de junio de 2001 (archivo personal de G. Puente Ojea).
[27] En la versión original recogida en *Política* y en OM.
[28] Puente Ojea, G., *Opus Minus*, o.c., p. 141.

del poder político"[29] y la consideración del voto como "la expresión individual de una voluntad y confianza, y no un juicio de razón"[30]. Desde ese *a priori* y, al margen de los resultados electorales vascos sobre la Constitución de 1978 y el Estatuto de Guernika, Puente Ojea considera que

> se presenta ahora como ineludible que, en último término, sean las urnas las que decidan, mediante *referéndum* plebiscitario, el destino jurídico-político del País Vasco en términos de *soberanía*. Esta consulta refrendaria exigirá el previo establecimiento negociado de las bases necesarias para fijar el contenido de la consulta, su convocatoria y su celebración después de la oportuna campaña en condiciones de igualdad y bajo vigilancia de observadores internacionales adecuados[31].

Frente a este modelo de solución, Puente Ojea considera sin embargo que la Constitución de 1978 es "notoriamente insuficiente [...] dada su génesis espuria y fraudulenta"[32]. Es más, Puente Ojea, en honor a su análisis crítico sobre la llamada "transición a la democracia" en España –que considera un *inmenso fraude político*, en la medida que fue urdida en el bienio posterior a la muerte de Franco y de espaldas a las bases de los partidos y a la opinión pública en general[33]–, concluye de forma lapidaria: "El conflicto vasco […] abrirá posiblemente la senda de un proceso democrático para el cual resulta importante la considerable parte positiva que nos legó la II República"[34].

2.4. Legitimidad republicana

¿Qué aporta el republicanismo, desde su filosofía genuina y su práctica histórica, al problema que supone el separatismo? Para Puente Ojea, éste

> jamás ha descartado por razones de principio las *formas de Estado* […] que permitan articular jurídicamente la convivencia ciudadana en el seno de alguna institución aditiva (*foedus*) de índole republicana, en la cual entidades regionales o nacionales queden de alguna forma coaligadas por lazos políticos e ideológicos más o menos firmes y estrechos –yo preferiría que dentro de lo posible fuesen muy estrechos y muy firmes– que permitiesen que, sin menoscabo esencial para ninguna, todas participasen en los valores señeros de esa estructura común de organización política, a saber, Igualdad, Libertad, Fraternidad, en el sentido universalista que

[29] Puente Ojea, G., id.
[30] Puente Ojea, G., id.
[31] Puente Ojea, G., ib., p. 142.
[32] Puente Ojea, G., id.
[33] Cf., Puente Ojea, G., id.
[34] Puente Ojea, G., ib., p. 143.

inspiró el pensamiento de la Ilustración. Sin embargo, hay que declarar que una República centralista, guiada por la exacerbación jacobina, no es en nuestro tiempo ni posible ni deseable[35].

Puente Ojea, justifica esta respuesta de principio ante el separatismo por medio de cuatro argumentos. Primero establece programáticamente el marco axiológico que constituye la *forma de Gobierno* republicana, como claves de su ética pública y su filosofía política[36]; segundo, identifica este marco como eje de "la solución de todos los conflictos de soberanía […] por la vía del diálogo, y la negociación, y, en última instancia, el *referéndum* plebiscitario"[37], a lo que añade, de forma imperativa, "pero sin comprometer o renunciar jamás a sus *propios postulados fundamentales* en aras de ningún tipo de comunitarismo refractario a los mismos"[38]; tercero, niega la validez de la elevación a dogma, la unidad de un Estado, Nación o Pueblo, "como principio sacrosanto o intangible"[39], dada la contingencia, eventualidad y evolutividad de la vida y la conciencia. "El secularismo es consustancial a la república, y no puede sacralizarse ningún avatar histórico"[40], afirma Puente Ojea; cuarto y, por ese motivo, "todo grupo humano tiene un irrenunciable derecho a *autodeterminarse* en cualquier coyuntura histórica y a *autoconstituirse* políticamente mediante las instituciones de las que resuelva dotarse"[41]. Lo contrario conduce a prácticas de opresión y represión.

2.5. Laicismo

Por último, desde la perspectiva de una ética autónoma y laica, Puente Ojea aborda la cuestión de la violencia, muy relevante en el "conflicto vasco" y, por ex-

[35] Puente Ojea, G., id.

[36] Cf. Puente Ojea, G., id. Dicho marco axiológico lo expone a través de las siguientes nueve claves programáticas: 1. El *pacto republicano* exige que todos los Estados, Naciones o Pueblos que lo suscriben se ciñan a los imperativos de la *conciencia libre* como foco central que ilumine todo su espacio político. 2. Sus miembros, en consecuencia, tienen que regularse por una normativa garante de los *derechos humanos*; 3. de la participación en la gestión colectiva de esos imperativos; 4. de la *soberanía popular* mediante los cauces adecuados para una auténtica representación política; 5. de la *separación*, en el ámbito de la *res pública*, del dominio de lo público y el dominio de lo privado; 6. de la perentoria *separación radical del Estado y las religiones*; 7. del sometimiento de *todos* los individuos y sus asociaciones al *derecho común*, sin privilegios para nadie; 8. de la instauración de una *enseñanza pública universal*, gratuita y obediente a las exigencias de la filosofía y la práctica política del *laicismo*; 9. de la *escuela pública* para todos, sin distinciones o discriminaciones de ideología, clase, o sexo, y dedicada al aprendizaje del *recto uso de la razón* en todas las esferas de la vida, y al *conocimiento científico* de la naturaleza y de la historia. (cf. ib., p. 144)

[37] Puente Ojea, G., ib., p. 144.

[38] Puente Ojea, G., id.

[39] Puente Ojea, G., id.

[40] Puente Ojea, G., id.

[41] Puente Ojea, G., ib., pp. 144-145.

tensión, en el conjunto de los separatismos. Para ello, recuerda su posición establecida ya en *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate* (1997), donde considera que la no-violencia "no debe admitirse como un principio moral absoluto"[42] y, para justificarlo aporta tres razones: la *legítima defensa*, el *estado de necesidad* y la denegación *de justicia invencible por medios pacíficos*. Lo contrario, su condena absoluta, "podría instrumentalizarse como ideología espuria para mantener una situación de opresión"[43]. Teniendo la no-violencia como postulado básico de una ética autónoma sana, "la violencia proporcional a sus fines puede quedar temporalmente legitimada"[44]. ¿Cuándo se producen las circunstancias legitimantes? Esa cuestión, ardua y problemática, la remite Puente Ojea

> a los ciudadanos que sufran el agravio y la injusticia, y no se debe, de ningún modo, negarles de antemano el ejercicio de sus derechos incluso mediante el recurso último de la violencia. […] Son todos los ciudadanos vascos quienes deben pronunciarse con entera libertad, sin amenazas, intimidaciones, o extorsiones. Y es el *voto mayoritario* lo que debe decidir[45].

A toda esta reflexión, acompaña Puente Ojea dos matices importantes. El primero es que él se reserva su opinión sobre el separatismo vasco "pues no soy ciudadano de Euskal Herria"[46], con lo que muestra un perfecto respeto a la capacidad autónoma para decidir, una opinión que se adivina, no solo no coincidente, sino opuesta a la independencia nacional como se trasluce de su afirmación de páginas anteriores cuando dice "yo preferiría que dentro de lo posible [los lazos] fuesen muy estrechos y muy firmes"[47]. El segundo –situado como párrafo final añadido respecto al original publicado en la revista *Política*–, es que el estricto laicismo debe fundamentar "la configuración política que pudiera eventualmente adoptar el nacionalismo vasco"[48].

Por consiguiente, Puente Ojea respecto a la cuestión del separatismo y mostrando una valentía particular al exponer posiciones nada convergentes con los poderes fácticos, se sitúa frente a la irresolutividad del modelo político emanado de la Transición, a favor de la tradición republicanista pero respetando, dentro de su marco político y ético, el comunitarismo y, partiendo de la no-violencia como norma, deja abierta la posibilidad de excepcionarla[49].

---

[42] Puente Ojea, G., *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 344.
[43] Puente Ojea, G., id.
[44] Puente Ojea, G., *Opus Minus*, o.c., p. 146.
[45] Puente Ojea, G., id. Puente Ojea no se refiere a que el recurso último a la violencia debe ejercerse a partir del consentimiento del *voto mayoritario*, sino que éste último debe resolver el conflicto.
[46] Puente Ojea, G., id.
[47] Puente Ojea, G., ib., p. 143.
[48] Puente Ojea, G., ib., p. 146.
[49] ¿Esas excepciones se producen en el "conflicto vasco" de modo que queda legitimada en su utilidad, y en su proporcionalidad la violencia etarra? Puente Ojea no se define en este sentido por respeto al derecho a decidir

En respuesta a este artículo, Puente Ojea recibió una carta firmada el 18 de febrero de 2002 por Ramón Zallo, profesor de la Facultad de Ciencias Sociales y de Comunicación de la Universidad del País Vasco, que le agradece su artículo "por lo gratificante que resulta coincidir en tiempos de pensamiento controlado", además de recordar el necesario "respeto a las identidades y los derechos personales que nunca deben estar a expensas de mayorías" y cuestionar la legitimidad de la violencia de ETA. En su respuesta, fechada el 23 de febrero, Puente Ojea, tras felicitar al profesor Zallo "por su generoso esfuerzo para crear un clima de comprensión y diálogo para proporcionar un proyecto de distención, primero, y de paz después, como todos queremos ardientemente", incide sobre el problema de la violencia y profundiza en su postura:

> ¿Puede un movimiento de rebelión armada que durante decenas de años ha derramado tanta sangre de sus militantes entregar sus armas sin ninguna garantía fiable? No resulta verosímil. El Gobierno Aznar piensa y actúa como un poder autoritario y verdaderamente antidemocrático, pero es precisamente en sus manos donde descansa la clave para poner en marcha un proceso creíble de diálogo y negociación. En todo caso, el pueblo vasco no debería transmitir señales equívocas a los demás españoles, sino aclarar cuál es la meta de su política de reivindicación de su identidad. Las acciones que contribuyan de una u otra forma a la ambigüedad, confusión e indecisión de la voluntad de los vascos, se saldarán negativamente para todos. Los gestos pacifistas deben ser algo más que expresiones retóricas, y en caso contrario resultarán estériles para resolver un conflicto de raíces profundísimas que seguirán creciendo. Hay un derecho fundamental de los pueblos a autodeterminarse. Se trata simplemente de negociar las modalidades y límites de un acuerdo[50].

Finalmente, en la edición de *La Cruz y la Corona* (2011), "El conflicto vasco" se recoge como epígrafe final de su ensayo "El laicismo, principio indisociable de la democracia", con dos párrafos iniciales que presentan el vínculo problemático entre la implantación social del *idearium* laicista y la secularización respecto a los valores sagrados o consagrados de carácter absoluto, ya sean de orden sobrenatural (mitos, creencias, misterios, credos religiosos) o de orden natural (patrias ancestrales, tradiciones colectivas o nacionales, culturas étnicas o raciales, comunidades lingüísticas)[51]. En este sentido, Puente Ojea considera que en todo tipo de sociedad, tradicional o laicista y secularizada "emergen frecuentemente sentimientos de insatisfacción o incluso de rebeldía"[52] que pueden conducir a la autoexclusión y a

de los vascos, aunque en modo alguno puede deducirse esa idea de su posición; además estima que todo posible referéndum plebiscitario debe incluirse en la agenda común del Estado y del separatismo nacionalista como garantía de validez democrática y de legitimidad.

[50] Ambas misivas, la de Ramón Zallo y la de Puente Ojea se conservan en el archivo personal de este último.

[51] Cf., Puente Ojea, G., *La Cruz y la Corona*, o.c., pp. 256-257.

[52] Puente Ojea, G., ib., p. 257.

reclamar el derecho a la separación en una resuelta voluntad de emancipación, lo que, a su vez, exige al Estado a aceptar un diálogo limpio y sincero para conocer los propósitos del secesionismo y, "eventualmente, a iniciar negociaciones basadas en el respeto recíproco, sin técnicas de coacción o prácticas de violencia institucional o física de ambas partes, mientras existan perspectivas de alcanzar un arreglo"[53] (id.). Esta contraposición inicial entre el laicismo ilustrado y republicano y el rechazo de toda forma de sacralización del poder, incluyendo el nacionalismo –aunque pudiera hacer pensar en otro modo de abordar el problema secesionista, donde el particularismo quede supeditado al universalismo–, aunque supone su matización en la medida que identifica toda forma de valores sagrados, no altera la solución planteada ya en 2001.

3. Conclusión: entre los principios y las estrategias

La solución puenteojeana queda establecida de forma paradigmática como concepción republicanista sobre la llamada "cuestión nacional", planteada con valentía, sin miedos y con fidelidad tanto a su filosofía genuina como a sus prácticas históricas, contemplando la legitimidad del nacionalismo separatista aunque apuntando al cumplimiento de unos férreos principios republicanos, cuya violación invalidaría todo pacto. De forma sintética dichos principios serían los siguientes: 1. Consulta refrendaria en términos de soberanía "previo establecimiento negociado de las bases necesarias para fijar el contenido de la consulta, su convocatoria y su celebración después de la oportuna campaña en condiciones de igualdad". 2. Establecimiento de "alguna forma coaligada por lazos políticos e ideológicos" en base a cuatro principios de legitimidad: a) marco axiológico republicano; b) diálogo y negociación y en última instancia referéndum plebiscitario pero sin comprometer o renunciar jamás a sus propios postulados fundamentales en aras de ningún tipo de comunitarismo refractario a los mismos; c) negación de la unidad de un Estado como principio sacrosanto o intangible; d) reconocimiento del derecho de autodeterminación de los grupos humanos en cualquier coyuntura histórica. 3. La no-violencia no debe admitirse como un principio moral absoluto, sino que antes de ser utilizada ideológicamente para mantener la opresión, puede legitimarse temporalmente: legítima defensa, estado de necesidad y denegación de justicia invencible por medios pacíficos.

Efectivamente, más allá del inmovilismo político o la judialización del conflicto, abordar estratégicamente el nacionalismo en orden a la consecución de unos

[53] Puente Ojea, G., id.

principios ha movido históricamente al republicanismo hispano en torno a diversas fórmulas de asimetría, anteponiendo la autodeterminación a la "cuestión social" e interpretando el ámbito de los principios en función del ámbito de las estrategias.

Ahora bien, ¿cuál ha sido el resultado histórico y reciente de esas estrategias de convergencia con el nacionalismo disgregador? ¿Acaso no ha supuesto la confrontación y un argumento más para la división de la propia izquierda?, ¿el fracaso electoral?, ¿el uso electoralista y político de la derecha política y mediática de esas estrategias, retroalimentando al españolismo y su imaginario?

Puestas así las cosas, tal vez sea necesario replantear los términos de la "cuestión nacional". Si el republicanismo español nace como proyecto de justicia social universal en el marco de la razón ilustrada constitucionalmente fundada, ¿por qué y en qué sentido debe hacerse cargo de las pretensiones particularistas de narrativas culturalistas con pretensiones de soberanía política al servicio último de la gran burguesía y de la pequeña burguesía local (que retrotraen no sólo a épocas pre-globalización, sino a épocas pre-ilustradas)? ¿En qué contribuyen estas narrativas a la consecución de los objetivos políticos del republicanismo? ¿Son compatibles sus principios con los principios del pacto republicano? Si lo fueran, ¿bajo qué condiciones deben establecerse vínculos estratégicos con ellos? ¿Es el solar hispano un lugar especial asolado por nacionalismos divergentes –unitario y separatista–, donde el republicanismo queda atenazado y el planteamiento a medio y largo plazo de su proyecto político queda hipotecado ya en un modelo federal dinamitado por la Transición y su Estado de las Autonomías?

De nuevo las preguntas no dejan de sucederse: ¿es el modelo de Estado federal o confederal, entendido desde la plurinacionalidad, el modo capaz resolver la "cuestión nacional en España? O, sin embargo, ¿la plurinacionalidad, no es sino un modo postmoderno de postergar el problema de fondo que plantea el nacionalismo entendido como una patología política del etnocentrismo, la xenofobia y el tribalismo con vocación caciquil? E, incluso, una cuestión más, ¿acaso la idea de plurinacionalidad no es sino otra forma que corre paralela a la idea de pluriconfesionalidad, por la que sólo se legitiman los privilegios adquiridos, se administra el proselitismo particularista y se le otorga un estatuto de Derecho Público a lo que no pasa de ser más que creencias tan legítimas como privadas?

La identidad colectiva, como la conciencia colectiva, no puede ser más que entendida como metáfora[54], una foto fija de una realidad inaprensible en movimiento, mera ilusión, resultado narrativo de un proceso sin fin, ni finalidad. Hablar de la catolicidad española es tan ridículo como hablar de la españolidad, la hispanidad

[54] Desde la "conciencia de clase" de Marx, al "inconsciente colectivo" de Carl Gustav Jung.

o la catalanidad. Por consiguiente, tan solo en base a la legalidad democrática, a la legitimidad del republicanismo y a la autonomía ética y laica –en línea con los argumentos de Puente Ojea–, se hace comprensible que unos patrones culturales, más o menos subvencionados y promocionados, envueltos en la bandera de la insatisfacción, el agravio o la rebeldía, puedan llegar a convertirse en sujeto de Derecho Público con pretensiones de soberanía política.

Si la derecha (política y mediática) se erige en la hermeneuta de una intocable esencia soberaniasta y de una indisoluble unidad de la nación, de la lengua y de la religión "española", la izquierda española –liberada de miedos y conocedora del carácter narrativo de la memoria y de las identidades– no tiene porqué seguirla como garante de esas esencias. De ahí a la convergencia en los principios con los nacionalismos periféricos hay un tramo insalvable, pues estos sólo buscan el contexto adecuado para promover el separatismo a costa de la cohesión social, la solidaridad de la clase trabajadora, la convivencia y los derechos individuales de los ciudadanos. La emancipación de la clase trabajadora, como instancia socio-económico es prioritaria frente a la independencia política de las culturas autoidentificadas como tales. No son incompatibles desde la perspectiva de las estrategias, pero sí desde el ámbito de los principios, donde, además, una queda supeditada a la otra.

Referencias bibliográficas

Anderson, Kevin B., *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

Azaña, M., *Obras completas II, III* y *IV*, Madrid, Taurus, 2018.

Balfour, S., "Las izquierdas ante la cuestión nacional en la nueva democracia", en Moreno Luzón, J. *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2011, pp. 285-303.

Domínguez, A., *Repensar la España plurinacional*, Barcelona, Icaria, 2017.

Duarte, Á., *Héroes de la nación, apóstoles de la República. Vidas de nacionalistas catalanes*, Madrid, El Viejo Topo, 2014.

López Muñoz, M.A., (coord.) *Gonzalo Puente Ojea. Una crítica radical del hecho religioso en su perspectiva histórica y antropológica*. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, nº 231, 2011.

— *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia*, Barcelona, En Su Tinta, 2014.

— (dir.) *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*, Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2018.

— "Laicismo, secularización y verdad católica en Gonzalo Puente Ojea", en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 8, nº 11, 2019, pp. 265-292. DOI: 10.5281/zenodo.3551607.

Löwy, M., ¿Patrias o planeta? Nacionalismos e internacionalismos, de Marx a nuestros días, Rosario (Argentina), Homo Sapiens, 1998.

Moreno Luzón, (ed.), J. *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2011.

Novella, J., *El pensamiento reaccionario español (1812-1975),* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Ortega y Gasset, J., *Obras completas IV, V* y *VIII*, Madrid, Taurus, 2017.

Pastor, J., *Nacionalismos, el Estado español y la izquierda*, Madrid, La oveja roja, 2012.

Puente Ojea, G. *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, Madrid, Siglo XXI, 1997.

— *Opus minus. Una antología*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

— *La Cruz y la Corona. Las dos hipotecas de la historia de España*, Pamplona, Txalaparta, 2011.

Ovejero. F., *Contra Cromagnon*, *Nacionalismo, ciudadanía, democracia,* Madrid, El Viejo Topo, 2006.

— *Contra Cromagnon*, *La trama estéril. Izquierda y nacionalismo*, Barcelona, Montesinos, 2011.

— *Contra Cromagnon*, *La seducción de la frontera: nacionalismo e izquierda reaccionaria,* Barcelona, Montesinos, 2016.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.024
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 465-484

To understand and to understand oneself:
a study of Semantic Dementia from the
Linguistic Phenomenology of Montero Moliner

Para entender y entenderse:
un estudio de la Demencia Semántica desde la Fenomenología Lingüística de Montero Moliner

María de las Mercedes López Mateo

Alianza 4Universidades.
mariamercedes.lopezm@estudiante.uam.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.025
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 485-500

Recibido: 18/11/2020
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El presente estudio tiene por objeto establecer un encuentro entre la medicina y la fenomenología lingüística de Fernando Montero Moliner para demostrar que, a la hora de explicar las consecuencias de la neurodegeneración, la metodología fenomenológica concede una exactitud para la comprensión de la vivencia subjetiva del paciente que dista del alcance médico. La Demencia Semántica (DS) ocasiona la ruptura de una vivencia en común entre el mundo y el sujeto, haciendo así de este último un extranjero en la soledad absoluta.

Palabras clave: *Fenomenología lingüística, Montero Moliner, Demencia Semántica, extrañamiento.*

Abstract

The aim of this study is to establish an encounter between medicine and Fernando Montero Moliner's linguistic phenomenology in order to demonstrate that, when it comes to explaining the consequences of neurodegeneration, phenomenological methodology provides an accuracy for the understanding of the patient's subjective experience that exceeds the medical scope. Semantic Dementia (SD) causes the rupture of a common experience between the world and the subject, thus turning the latter into a foreigner in absolute solitude.

Keywords: *Linguistic phenomenology, Montero Moliner, Semantic Dementia, strangeness.*

A mi abuela, quien también un día se sintió extranjera.

Toda enfermedad trae consigo mucho más de lo explicable a través de la medicina. Hay dolores que no encajan en un cuadro clínico y percepciones sintomáticas que van más allá de la remisión al propio ente corpóreo. Es claro y evidente el papel crucial y decisivo que posee la semiología médica a la hora de salvaguardar la salud del paciente, pero en tantas ocasiones, el deterioro del organismo produce daños colaterales en la consciencia humana que no son conmensurables desde esta encomiable metodología. La Demencia Semántica (DS) es una de esas afecciones neurodegenerativas que, cuando hacen subir pausadamente la marea, arrastran más vida de la que uno piensa. El presente estudio tiene por objeto mostrar cómo ésta ocasiona la ruptura de una vivencia en común, el mismo quebrar de un pacto silencioso entre el sujeto y el mundo, pero forjado en la palabra, ahora entre ellos incomprensible, y que sólo queda leer en términos del extrañamiento que Camus plasma en *El Extranjero* (1942) y de la angustia heideggeriana.

Para llegar hasta allí, primero será conveniente realizar un breve repaso de la literatura médica para presentar los signos clínicos de la Demencia Semántica –abriendo un paréntesis en los cambios de comportamiento patologizados hasta la fecha– así como la importancia que tendrá para la presente tesis el modelo de memoria abstracto de Tulving (1995), denominado SPI (*Serial-Parallel-Independent*), y la posterior crítica y revisión de Graham *et al.* (2000). Una vez asentada la base conceptual de la demencia se dará por concluida la aproximación médica para proceder al análisis de la misma desde la Fenomenología lingüística de Fernando Montero Moliner, el cual ha supuesto para muchos la renovación de la fenomenología y un hito en el pensamiento español del siglo XX. Se hará especial énfasis en su estudio comparado de las fenomenologías del mundo en Husserl y Heidegger, y en su crítica a la herencia husserliana egológica para abrir la posibilidad a una neo-fenomenología que se encuentre en interacción con otros pensamientos inabarcables para el viejo método, como es el caso de la filosofía del lenguaje. Ello permitirá comprender con mayor claridad lo que supone en su filosofía el concepto de intersubjetividad en la comprensión de

las existencias, propia y ajena, que conviven en el mundo de la vida a través del lenguaje. Será en ese converger, o más bien en su separación, de donde rebosará el extrañamiento amargo del paciente.

La Demencia Semántica en la literatura

El estudio clínico de los trastornos del lenguaje causados por lesiones o deterioraciones cerebrales resulta ser del todo reciente; los pioneros en este campo no comenzaron a entrar en escena hasta mediados del s. XIX[1], como fueron Broca (1861) y Wernicke (1874). Sin embargo, el análisis anatomopatológico que aquí nos atañe es el que tuvo lugar en Praga en 1892 de la mano de Arnold Pick sobre su primer paciente de 71 años. Clínicamente, con él y posteriormente gracias a más casos en los albores del s. XX, comenzaría a denotar una sintomatología que no se correspondía ni con la afasia de Broca, ni con la afasia de Wernicke. No fue hasta 1911[2] con los estudios de Alzheimer que se definió también en términos histológicos al identificar las inclusiones argirófilas globulares, o cuerpos de Pick, y las neuronas acromáticas tumefactas, o células de Pick.

En la actualidad, esta patología ha sido renombrada como Demencia Frontotemporal (DFT) y, si bien es cierto que no cuenta con el consenso terminológico al respecto, lo que está claro y aquí incumbe es que la Demencia Semántica es una variación temporal –anteroinferior izquierdo– muy concreta de este síndrome cortical que afecta a las regiones lobulares frontal y temporal, como lo es también la afasia primaria progresiva. Su especificidad fue denotada por primera vez por Elizabeth Warrington (1975) al comprobar en tres pacientes la pérdida selectiva de memoria semántica, pero no fue hasta 1989 con los estudios de Snowden que se denominó como tal. Los elementos propios de su cuadro clínico (Neary y Snowden, 1998) de mayor a menor relevancia para nosotros ahora mismo son los siguientes: (i) afasia fluente, es decir, completa fluidez y velocidad conversacional, sin esfuerzo ni errores sintácticos ni fonológicos, (ii) anomia o pérdida de significantes, tanto para su comprensión como para su denominación –especialmente cuando se trata de sustantivos–, (iii) agnosia visual asociativa, como el déficit de reconocimiento de aquellos signos bien percibidos sensorialmente, y,

[1] La lógica tras este inciso histórico para nuestra tesis se encuentra en el denotar la reciente entrada a la existencia que ha tenido la DS. Con lo cual, puede acertadamente intuirse que su papel en otras áreas de conocimiento es incluso más ínfimo debido a esta naturaleza novel.

[2] Otros estudios en fechas similares (Spielmeyer, 1912 y Onari y Spatz, 1926) colaboraron también en la empresa de individualizar este cuadro como la Enfermedad de Pick.

por último, (iv) parafasia semántica, lo que denota el conocimiento del significado deseado pero la problemática en distinguir su significante correspondiente.

Además de estos signos, cuando el síndrome se encuentra en una fase más avanzada, presenta también importantes cambios de comportamiento y personalidad, de entre los cuales el egocentrismo comportamental es el más común. "Les patients sont décrits comme manquant d'empathie, peu réceptifs aux autres, peu sensibles aux réflexions et aux reproches. Ils ont tendance à vouloir imposer leurs choix. Ils sont particulièrement entêtés" (Belliard *et al*, 32). También se les describe, por ejemplo, como irritables, depresivos, recelosos, compulsivos y con trastornos tanto en el sueño como en la alimentación. Popularmente, estas conductas podrían relacionarse fácilmente con la frustración que supone la falta de entendimiento con el mundo, no obstante, la explicación anatomofuncional que dichas alteraciones entrañan se encuentra en el lóbulo frontal, puesto que la pérdida de tejido cerebral no llega a afectar a esta región del córtex hasta que se da un estadio ya evolucionado. "The temporal variant of frontotemporal dementia follows a characteristic cognitive and behavioral progression that suggests early spread from one anterior temporal lobe to the other. Later symptoms implicate ventromedial frontal, insular, and inferoposterior temporal regions" (Seeley *et al*, 1384).

Por último, otra de las claves médicas que constituyen la base del posterior estudio fenomenológico es la organización de la memoria a largo plazo, puesto que, gracias a los modelos más recientes en neurociencia (Graham, 2000), es posible afirmar que la formación y conservación de un recuerdo episódico no requieren necesariamente pasar antes por la memoria semántica[3]. Anteriormente, era común guiarse por las bien detalladas investigaciones de Tulving y su modelo SPI, mediante el cual, la memoria episódica era un subsistema englobado en la memoria semántica. Las implicaciones de tal jerarquización son sencillas de intuir: la creación de nuevos recuerdos dependerá directamente de las condiciones en las que se encuentre nuestro conocimiento semántico. Si bien es cierto que la tercera parte del modelo –*independent retreival*– se mantiene en la actualidad y resulta ser útil como premisa en nuestro objetivo de estudio, su primera idea base –*serial encoding*– ha sido rebatida por los experimentos de Graham con pacientes de DS, demostrando que ambos sistemas se relacionan directamente con las representaciones perceptivas y entre ellos. Ésta alega que si su refutación ha sido posible es, en parte, debido a que las publicaciones de Tulving salieron a la luz cuando la DS aún era un síndrome en proceso de descubrimiento para muchos. En conclusión, lo que es preciso que

[3] "Episodic memory refers to our repository of personally experienced events, the retrieval of which requires conscious recollection of the specific temporal-spatial setting of an episode from the past. By contrast, semantic memory applies to our store of culturally-shared general knowledge about the world." (Graham, 313)

retengamos en la memoria ahora es que, a pesar del empobrecimiento causado por la atrofia semántica en la formación de recuerdos episódicos, éstos siguen siendo posibles a través de las percepciones no basadas en palabras.

Omnia conspirant

Si se recuerda la tesis a demostrar, es decir, que la DS juega un papel destructor en la vivencia de base lingüística entre sujeto y mundo, el siguiente movimiento deberá ser hacia la constatación de esa lectura fenomenológica, en este caso a través de los textos de Fernando Montero Moliner. Es bien sabido que la expresión "Fenomenología lingüística" nace de la insatisfacción de Austin frente a los términos empleados en el mundo anglosajón para pensar filosóficamente el lenguaje a mediados del siglo pasado, tales como "Filosofía analítica". Su razonamiento es el siguiente:

> When we examine what we should say when, what words we should use in what situations, we are looking again not *merely* at words (or "meanings", whatever they may be) but also at the realities we use the words to talk about: we are using a sharpened awareness of words to sharpen our perception of, though not as a final arbiter of, the phenomena (Austin, 8).

Sin embargo, como indicaba el muy querido Martínez Guzmán, quien además fue cercano pupilo de Montero, éste último contaba con una impronta carente en el mundo analítico de Austin y Strawson: la vasta pero crítica instrucción en la fenomenología continental, especialmente en Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. De este modo, el concepto de "Fenomenología lingüística" en Montero va más allá hasta instaurarse en lo que sería un método para el estudio de la *descripción* misma de la existencia humana, de cómo el ser humano expresa a través del lenguaje la experiencia desnuda del estar-ahí.

Ciertamente son muchos los que recuerdan con cariño al catedrático de Valencia y le han dedicado a lo largo de estos años palabras reminiscentes; tienen un calado especial las anécdotas que cuenta José Luis Villacañas en su obituario[4]. En 1998, la SEFE y la UNED hicieron del segundo número de la revista *Investigaciones fenomenológicas* un homenaje que guarda en sus páginas la gran herencia que Montero dejó para el a veces postergado pensamiento español. Siempre se le ha presentado

[4] "En aquellos tiempos, la filosofía del lenguaje era como la vía regia del pensamiento español y Montero buscó con todas sus fuerzas una alianza entre esta corriente y la fenomenología. Creía en esa afinidad profunda y cada nueva publicación donde Husserl y Austin aparecieran juntos era recibida con entusiasmo por el Departamento" (Villacañas, 241).

como un filósofo dispuesto a abrir la fenomenología a los contextos e interpretaciones que fueran necesarios para hacer de ella lo que había sido su cometido en un principio: ir a las cosas mismas, sin dogmatismos[5]. En palabras de Sergio Sevilla, su pensamiento incluía "los dos rasgos más característicos de las filosofías del siglo XX: la conciencia de historicidad y el giro lingüístico. Y lo peculiar de la aportación de Fernando Montero consiste en lograr que la historicidad no se transforme en relativismo histórico. ni el giro lingüístico se convierta en idealismo de la lingüisticidad" (Sevilla, 27).

Sumergiéndonos ya propiamente en sus textos, si bien es cierto que antes de 1968 ya había comenzado a poner sobre la fenomenología su particular mirada crítica, fue en ese año, en *Notas para una revisión de la fenomenología,* cuando Montero se preguntó explícitamente por la posibilidad de una neo-fenomenología. En esta obra ya puede verse el interés del valenciano por hacer de este método algo más que un "hermético solipsismo que no puede dar cuenta de la existencia colectiva" (Montero 1968: 118); sin duda sus palabras son tajantes hacia los que habían querido hacer del proyecto husserliano, su anclaje de referencia, una *vehemente egología*. Tal empresa comienza con poner en tela de juicio la relevancia de la *epojé* trascendental a través de su ausente o menos notable papel en fenomenólogos posteriores –como puede ser, por ejemplo, Heidegger– para llegar hasta la verdadera pieza fundamental del entramado fenomenológico, y poder así repensar los elementos provistos de interpretaciones más idealistas[6] como "yo" y "mundo", dando paso a la originaria presencia del otro.

En consecuencia, la cuestión por el apriorismo de las esencias puras y por la primacía de la consciencia como residuo absoluto, según Montero, debe ser llevada a otros campos como es el del lenguaje, en concreto, a las teorías de la significación. En este caso, realiza una comparación entre la significación en Husserl, del cual remarca de nuevo la potente herencia cartesiana que, a su modo de ver, le induce a error[7], y en Heidegger, quien la destierra del plano lógico para situarla en uno que Montero califica de cosmológico. El debate es, sin duda, tan extenso como comple-

[5] Tal actitud revela su simpatía hacia los textos de Merleau-Ponty si se recuerdan fragmentos como: "buscar la esencia del mundo no es buscar lo que éste es en idea, una vez reducido a tema de discurso, sino lo que es de hecho, antes de toda tematización, para nosotros" (Merleau-Ponty, 15).

[6] En un texto posterior de 1989, *Paradojas de la Intencionalidad*, Montero aclara con especial interés el sentido de tal "idealismo" otorgado al pensamiento de Husserl diciendo lo siguiente: "El 'idealismo' que se ha atribuido a la fenomenología de Husserl puede ser justo en la medida en que signifique una exaltación de las estructuras objetivas esenciales que pretendan valer a priori, es decir, universal y necesariamente. […] Pero en ningún caso se puede interpretar como una invitación a hacer de la conciencia una entidad prepotente que, por decirlo así, absorbiera toda objetividad e hiciera de los objetos meros 'contenidos' mentales" (Montero 1989, 272).

[7] El espacio dedicado a la significación en el artículo de 1968 es bastante breve debido a que la temática fue extensamente desarrollada años antes en 1953.

jo, así que será preciso destacar únicamente lo imprescindible para ideas ulteriores: la purificación heideggeriana de la significación al concebirla como la constitución referencial de los objetos mismos, y no como la entidad mediadora entre el signo expresivo y el objeto referencial de Husserl. Esta revisión "supone una investigación radical de toda la problemática de la 'constitución' del sentido del mundo y de sus objetos, así como […] de la presencia del 'otro' en tanto que sujeto esencialmente expresivo y de los consiguientes problemas de la convivencia y la intersubjetividad" (Montero 1968: 136). Esto es, según Martínez Guzmán, lo que hace de la Fenomenología lingüística de Montero una Fenomenología empírica.

No obstante, no es hasta 1990 que dedica un artículo específicamente para tratar la fenomenología del mundo en Husserl y Heidegger, a modo de antesala de lo que fue su último gran libro en 1994, *Mundo y vida en la Fenomenología de Husserl.* Estos, explica, a pesar de ser opuestos, se complementan como si de una suerte de antinomia kantiana se tratara; entre ambos construyen una dialéctica entre la individualidad, ya mencionada, del modelo husserliano y la mundanidad heideggeriana, o, más concretamente, el plexo referencial que la conforma (*Verweisungszusammenhang*). Montero establece un criterio pormenorizado para organizar el trato del *Lebenswelt* en los escritos husserlianos como totalidad de individualidades que llenan el horizonte espacio-tiempo, cometido al que otorga por completo la obra de 1994[8]. De ello, lo relevante es su crítica a la estructura mundana de Husserl[9], puesto que la categoriza de endeble al escasear, a diferencia de en el modelo de Heidegger, un entramado unitario más allá de la individualidad donde exista la remisión mutua constante que constituya la significación del mundo.

Por otro lado, en la introducción de *Mundo y vida*, Montero hace una breve alusión crítica al uso de Habermas del mundo de la vida como "un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente" (Montero 1994: 10) con la intención de sacar tal concepto del campo fenomenológico. La defensa que lidera acerca de la ineludible comprensión de la mundanidad como un sustrato de experiencias no lo excluye de compartir con Habermas la importancia de la estructura lingüística, pero deja claro su necesidad de remisión a lo sensible, de asirse a la experiencia misma. No son pocos los textos que Montero

[8] Sin poder entrar, por desgracia, en más detalles, los niveles son los siguientes: *mundo concreto*, como el estadio previo a la reducción y subjetividad trascendental, donde encajaría la comprensión tanto de Heidegger como de Habermas, *mundo originario*, ya inmerso en la reducción, y *mundo primordial*, como aquel ya diferenciado por la individualidad experiencial propia de cada *ego* puro.

[9] Es cierto que Montero remarca en varias ocasiones, tanto en 1968 como en 1990, el gran avance que se produce en los últimos textos de Husserl respecto a la clausura solipsista de la conciencia y el reconocimiento del mundo histórico, pero ello no altera su tesis de que la fenomenología husserliana se centra únicamente en el carácter individual de las cosas.

consagra a los enredos del lenguaje; aquí nos centraremos en *La semántica de la subjetividad* (1986) y *Las paradojas de la identificación* (1987). En ellos muestra un corte de metafísica descriptiva –donde se aprecia una marcada terminología de Strawson y Austin– para explicar la fundación de la individualidad mediante la identificación lingüística, lo cual se revela como ilusión semántica. Se trata de lo que denomina *ficción referencial del yo*, a la cual "subyace una motivación axiológica, es decir, una valoración de la entidad humana que así se pretende denotar como una individualidad irreductible a todo lo que integra su mundo" (Montero 1986: 22). Este lenguaje y su hablar desde un cuerpo-aquí absoluto siempre genera un otro-allí, es decir, construye una subjetividad cuyos elementos son fundamentalmente intersubjetivos, por mucho que la herencia cartesiana haya relatado la autonomía del Ser a través de la edificación de una frontera ideal revestida de la palabra. "La palabra es de suyo esencialmente intersubjetiva" (Montero 1987: 486).

Allende las paradojas que esconde, se encuentra su principal característica: su ubicuidad. Para Montero, el lenguaje lo invade todo y no podemos escapar de él. Así, se puede afirmar que éste dice ser trascendental en un doble sentido; en primer lugar, delimita entes, y en segundo los conecta, es decir, actúa como condición de posibilidad para el entendimiento, una visión sin duda más próxima al giro pragmático de Apel y Habermas. Sin embargo, la potencialidad del lenguaje cobra un interés especial al recordar la cuestión del mundo. La trampa de la singularización ya fue cuestionada por varios a lo largo de la Historia de la Filosofía, Montero hace resonar por ejemplo las palabras de Leibniz, *Omnia conspirant*, para explicar que en cada Ser respira toda la existencia al unísono, derroteros nada lejanos al *Dasein* de Heidegger, el cual sólo es cognoscible desde su inserción en la facticidad histórica, en su mundo, su entorno. Uniendo ambas ideas, resulta inevitable llegar a las palabras de Martínez Guzmán sobre su tutor:

> Por una parte, estamos ligados *intersubjetivamente* por la estructura empírica del mundo de la vida que compartimos, pero, además, la incrustación de la actividad lingüística en esa estructura objetiva confirma la originariedad de la ligazón intersubjetiva expresada en el lenguaje e impide la existencia de un lenguaje privado en el sentido ya criticado por Wittgenstein (Martínez Guzmán, 46).

Así con todo, y aquí reside el quid para la siguiente y última sección, la intersubjetividad que defiende Montero en su fenomenología no se detiene en este conjugar de la vivencia empírica compartida y la estructura lingüística, sino que continúa hasta cadenciosamente concluir en el *testimonio del otro,* en la línea de Merleau-Ponty al tratar en *Fenomenología de la Percepción* al *otro y el mundo humano*. En consecuencia, toda vivencia propia acaba por fundirse en su comunicabi-

lidad, idea a la que Montero escribe con delicadeza *La presencia humana* (1971): "la yoidad y la alteridad se compenetran indisolublemente" (Montero 1971: 414). Sólo queda ya desglosar la radical soledad a la que queda abocado el paciente de DS cuando se le niega la cotidiana exteriorización del lenguaje, vehículo para el entendimiento, propio y del otro.

Extranjeros en lo indisoluble

Montero, en el estudio sobre Heidegger (1953), también reserva un espacio al trato de la angustia, cuyo motivo más profundo sitúa en la radical soledad del existir en comunidad que carece de una base de sentido sobre la cual apoyarse; de nuevo, la importancia del "darse a entender". Parece ser, por tanto, que en este converger de pensamientos con la DS aflora una nueva paradoja: ¿cómo es posible sentirse extranjero en el único horizonte conformado por el total de los Seres? La respuesta fue intuida ya al comienzo de estas páginas –aquel pacto silencioso forjado en la palabra– y ha sido corroborada gracias a los estudios de Montero, del cual ahora nos desprenderemos para profundizar en el encuentro con la DS, en la concepción del extrañamiento y la angustia.

Los dos elementos que se destacaron como principales de su cuadro clínico fueron la afasia fluente y la anomia, ya que los considero los más problemáticos al estudiarse desde la fenomenología lingüística. Esto es así debido a la doble transcendentalidad del lenguaje y a su ubicuidad, pero, especialmente, a la necesidad del testimonio del otro. El hecho de que con la afasia fluente no se produzcan errores sintácticos implica un buen empleo y conocimiento de, por ejemplo, los pronombres personales –y, por ende, aquella ilusión semántica de autonomía de la que hablaba Montero– además de una sensación de destreza lingüística asociada a la ausencia de trabas o intervalos en el habla, por lo que, en un primer instante, *los otros* lo podrían identificar como un interlocutor legítimo. Todo esto se ve truncado por la anomia y confirmado por la agnosia y la parafasia, puesto que el paciente conserva los significados, pero ha perdido los significantes que necesita para exteriorizarlos –en muchas ocasiones, al perder los categoremáticos como vaso, se limita a decir "para beber"– y para asociar e interiorizar lo que percibe correctamente, es decir, para darse a entender y entender al otro, la comprensión intersubjetiva.

A mi parecer, la mejor aproximación posible a esa desgarradora vivencia viene de la mano de la técnica literaria heredada de Kafka, el extrañamiento que tan bien emplea Camus para desvelar el absurdo en la cotidianeidad. "Extraño [*étranger*] a mí mismo y a este mundo" (Camus, 35), decía en *El mito de Sísifo*. El Ser, que

siempre es *in-der-Welt-sein* y *Mitsein*, de repente se encuentra un abismo que lo divorcia forzosamente del entorno que lo constituía, que le permitía entenderse a sí mismo. Como le sucede a Meursault, para el paciente de DS el extrañamiento es principalmente de orden social: aquello que va más allá de lo sensorial, lo que es erigido en comunidad, sobrepasa su comprensión, es decir, ha perdido su intersubjetividad. "La raison pour laquelle le regard des autres le gêne, c'est qu'il témoigne de la présence de quelque chose qui n'a pas de place dans son univers –d'une conscience étrangère à la sienne" (Fitch, 210). El ser extranjero al mundo de la vida, recopilando los conceptos que se han ido aplicando, se revela como una ontología genuinamente hermética debido a la incapacidad de comunicación con el otro y a la soledad que esto implica. Sin embargo, queda algo por resolver, y es que, quien jamás pisó un hogar, no podrá saber qué es sentirse extranjero.

Es el equivalente al proceso judicial que sufre Meursault, el momento de asumir la distancia no-corpórea y sus consecuencias. En la novela, personajes de la segunda parte como el juez o el confesor buscan llevarle hasta el extrañamiento de sí mismo al mostrarlo como un ser antisocial; en la DS, todo parece apuntar a que el enjuiciamiento, esta vez, es introspectivo. Un interesante modo de aproximarse a él es desde el repliegue y la interioridad de Ortega y Gasset; a pesar de que su concepto de extrañamiento arrastra consigo unas premisas para las que no hay cabida en esta tesis, sus consecuencias son del todo pertinentes. Para él, se da una secuencia trascendental en la que el mundo interior media entre el extrañamiento, el cual ha provocado este repliegue íntimo, y el proyecto de vida como materialización. Lo atractivo de esta estructura reside en que tal mundo viene constituido por la memoria y la imaginación, lo que nos lleva de vuelta a la dualidad independiente de la memoria semántica y episódica. En el primer apartado, vimos que se ha demostrado que la formación y recuperación de recuerdos en la memoria episódica pueden continuar pese al deterioro de la memoria semántica. Ello supone que el paciente, en este repliegue, compara, analiza, *juzga* sus recuerdos previos y actuales, frustrándose en el recuerdo de otros ojos con los que entenderse antes de naufragar.

Es en ese instante de nostalgia cuando se produce la constatación del asedio de la extrañeza, la base del absurdo camusiano. Existe en este sentido un paralelismo con Heidegger, puesto que ambos identifican un desvelamiento, una caída de la posición autómata que ocupa el *in-der-Welt-sein* hasta denotar ese derrumbamiento de los decorados del que hablaba Camus. Las formas de combatir este absurdo son muchas y diversas; Meursault opta por la indiferencia, la resignación, la negación de cualquier esperanza de proyecto vital, sin embargo, la novela presenta otra opción, la confesión. Esta no resulta tan relevante por el perdón judeocristiano, como por la redención mediante la palabra, el intento de catarsis que supone el compartir la an-

gustia interior, es decir, el recuperar la comunión con los otros. De nuevo en *El mito de Sísifo*, leemos que "lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo" (Camus, 44). Parece, por tanto, que es posible describir el egocentrismo comportamental y el resto de los cambios como algo más que el mero resultado de la pérdida de tejido cerebral: es la única manera restante de exteriorizar la angustia provocada por la radical soledad. Tras el cambio del darse a entender al darse cuenta de la finitud y vacuidad de la existencia, el Ser, que podía ser comprendido, está solo[10].

Conclusiones

En definitiva, parece lícito admitir que existe una vivencia, oculta hasta el momento, que la medicina no alcanza a vislumbrar, sin ser por ello, claro está, menos relevante o salvífica en términos anatómicos. Simplemente, cuando se ahogan las palabras, cuando éstas emprenden un desolador naufragio sin retorno, dejan de pertenecernos, como dejamos también nosotros de pertenecer a su mundo. Así, todos los Meursault de la tierra son a ojos de los demás, sin siquiera saberlo, mera angustia transparente. Son, sin siquiera saberlo, las palabras de Cortázar tras pisar París: "ser argentino es estar triste, / ser argentino es estar lejos" (Cortázar, 198).

Para desvelar también nosotros esta vivencia ha sido necesario repasar en primer lugar el cuadro clínico de la DS, así como la repercusión que su deterioro cerebral tuvo en la memoria y el comportamiento. Con la intención de analizar este proceso desde la Fenomenología lingüística de Montero Moliner había que transitar por diferentes ideas como la posibilidad de una neo-fenomenología, la teoría de la significación purificada de Heidegger frente a la de Husserl, otra comparativa acerca del *Lebenswelt*, así como las paradojas de la identificación para llegar finalmente al concepto clave, la intersubjetividad, de la mano de la máxima *Omnia conspirant* y el testimonio del otro. Finalmente, la convergencia de ambos caminos nos ha conducido a un relato muy similar al del extrañamiento de Camus, el cual, tras pasar por un repliegue rumbo a ninguna parte, se encuentra frente al hermetismo exacerbado de una radical soledad que acomete a todos los seres pero que pocos perciben.

> L'homme de Camus se trouve seul dans le noir sur le palier de la vie, toujours de l'autre côté de la porte à travers laquelle les voix des autres lui parviennent pour résonner sourdement dans le vide de sa conscience de soi. (Fitch, 212).

[10] Parafraseando la célebre sentencia de Gadamer en *Verdad y método*: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", esto es, "el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje".

Referencias bibliográficas

Austin, J. L., 'A Plea for Excuses: The Presidential Address', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, 1956, pp. 1–30. doi: https://doi.org/10.1093/aristotelian/57.1.1

Belliard, S., Jonin, P. Y. and Merck, C., 'Actualités sur la démence sémantique', *Revue de neuropsychologie*, 2(1), 2010, pp. 31–37. doi : https://doi.org/10.3917/rne.021.0031

Camino Conde, M., 'La expresión del absurdo en El extranjero de Albert Camus y Absolución de Luis Landero: estudio comparativo', *Creneida. Anuario de Literaturas Hispánicas*, 5, 2017, pp. 346–371. doi: https://doi.org/10.21071/calh.v5i.10377

Camus, A., El mito de Sísifo, Madrid, Alianza, 1981.

Camus, A., *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1972.

Camus, A., *Le mythe de Sisyphe*, 69e ed. Paris, Gallimard, 1942.

Cortázar, J., *La vuelta al día en 80 mundos*, 4eme ed, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.

De Fuentes Malvar, J., *Estructura del comportamiento humano en Camus*. Universidad Complutense de Madrid, 2015.

Esquirol, J. M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2011.

Eustache, F. *et al.,* 'Langage et démences : quelques illustrations dans la maladie d'Alzheimer et la démence sémantique', *Revue de neuropsychologie*, 7(1), 2015, p. 56. doi: 10.3917/rne.071.0056.

Fitch, B. T., 'Prisonnier dans cette « cage de chaleur et de sang »', en *Le sentiment d'étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus, Simone de Beauvoir*. Paris, Minard - Lettres Modernes, 1964.

Graham, K. S. *et al.,* 'Insights from semantic dementia on the relationship between episodic and semantic memory', *Neuropsychologia*, 38, 2000, pp. 313–324. doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2007.06.021.

Grande Sánchez, P. J., 'Fenomenología de la angustia en Heidegger y Kierkegaard', *Revista de Espiritualidad*, 71, 2012, pp. 279–305.

Habermas, J., *Theory of Communicative Action. Vol 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston, Beacon Press. 1987.

Heidegger, M., *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1992.

Hodges, J. R. *et al.*, 'Semantic dementia: Progressive fluent aphasia with temporal lobe atrophy', *Brain*, 115(6), 1992, pp. 1783–1806. doi: 10.1093/brain/115.6.1783.

Jiménez Redondo, M., '"Mundo de la vida" y la filosofía del sujeto', *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 1998, pp. 57–71. doi: https://doi.org/10.5944/rif.2.1998.5396

Lee, H., *Langage et Maladie d'Alzheimer : Analyse multidimensionnelle d'un discours pathologique*, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2013.

Martínez Guzmán, V., 'La fenomenología lingüística de Fernando Montero', *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 1998, pp. 45–56. doi: https://doi.org/10.5944/rif.2.1998.5395

Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires, Planeta, 1993.

Micheli, F. E., *Tratado de Neurología Clínica*, Editorial Médica Panamericana S.A, 2002.

Montero Moliner, F., 'La semántica de la subjetividad', *Contextos*, 4(7), 1986, pp. 7–25.

Montero Moliner, F., 'La teoría de la significación en Husserl y Heidegger', *Revista de Filosofía*, 12(46), 1953, pp. 393–426.

Montero Moliner, F., 'Las paradojas de la identificación', *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, (22), 1987, pp. 199–218.

Montero Moliner, F., 'Notas para una fenomenología del mundo', *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, 15(1), 1990, pp. 15–29.

Montero Moliner, F., 'Notas para una revisión de la fenomenología', *Man and World*, 2(1), 1968, pp. 117–138. doi: https://doi.org/10.1007/BF01247081

Neary, D. *et al.,* 'Frontotemporal lobar degeneration: A consensus on clinical diagnostic criteria', *Neurology*, 51(6), 1998, pp. 1546–1554. doi: 10.1212/WNL.51.6.1546.

Rosen, H. J. *et al.,* 'Behavioral features in semantic dementia vs other forms of progressive aphasias', *Neurology*, 67(10), 2006, pp. 1752–1756. doi: https://doi.org/10.1212/01.wnl.0000247630.29222.34

San Martín, J., 'Dos reseñas de los años 70', *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 1998, pp. 87–102. doi: https://doi.org/10.5944/rif.2.1998.5398

Sevilla, S., 'El estatuto epistémico del empirismo fenomenológico', *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 1998, pp. 25–36. doi: https://doi.org/10.5944/rif.2.1998.5393

Snowden, J. S., Gouldin, P. J. and Neary, D, 'Semantic dementia: a form of circumscribed cerebral atrophy', *Behavioural Neurology*, 2, 1989, pp. 167–182.

Tulving, E., 'Organization of memory: Quo vadis?', in Gazzaniga, M. S. (ed.) *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, The MIT Press, 1995, pp. 839–853.

Villacañas, J. L., 'Fernando Montero Moliner, In Memoriam', *Isegoría*, 13, 1996, pp. 239–243.

Warrington, E.K., 'The selective impairment of semantic memory', *The Quarterly journal of Experimental Psychology* 27(4), 1975, pp. 635–57. doi: https://doi.org/10.1080/14640747508400525

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.025
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 485-500

Alain Guy and Philosophical Hispanism:
Reception of Spanish Philosophy Abroad

Alain Guy y el hispanismo filosófico: recepción de la filosofía española en el exterior

Santiago Arroyo Serrano

Universidad de Salamanca
sarroyo@usal.es

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.026
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 501-516

Recibido: 31/03/2021
Aprobado: 07/05/2021

Resumen

El hispanista filósofo francés Alain Guy dedicó su vida y obra a luchar contra la visión histórica que menospreciaba la filosofía española e iberoamericana, estableciendo un vínculo que va más allá de lo filosófico con los pensadores, poniendo a dialogar la filosofía española con la europea, y desarrollando una fundamental labor investigadora en el *Equipe de Philosophie Ibérique* de Toulouse, que lo convirtió en uno de los más importantes difusores de la filosofía en español a nivel internacional.

Palabras clave: *Filosofía Española, Hispanismo Francés, Historiografía, España, Francia.*

Abstract

The Hispanist French philosopher Alain Guy dedicated his life and work to fighting against the historical vision that despised Spanish and Ibero-American philosophy, establishing a link beyond the philosophical matters with thinkers, putting Spanish and European philosophy in dialogue, and developing a fundamental research work in the *Equipe de Philosophie Ibérique de Toulouse*, which led him to be one of the most important diffusers of philosophy in Spanish internationally.

Keywords: *Spanish Philosophy, French Hispanism, Historiography, Spain, France.*

El punto de partida: Unamuno, la filosofía española y el hispanismo francés

El hispanista filósofo francés Alain Guy situó su punto de partida en remediar aquello que alegó Unamuno sobre el hispanismo francés: "pero lo que no a pocos españoles más nos duele es que para una parte de esos hispanistas franceses España parece que se acabó en el siglo xvii o a lo sumo en el xviii; la literatura española contemporánea no existe para ellos. Y por lo que hace a la actual, no creo que la española tenga mucho que envidiar a la francesa"[1].

Unamuno defendió también que "nuestra actual literatura será más pobre que la francesa, no lo niego, pero es menos monótona, menos gris, más briosa y sobre todo mucho más sincera"[2], rescatando en su planteamiento sobre el hispanismo francés la vieja cuestión de que África comenzaba en los Pirineos, a lo que Unamuno, con su fina ironía, replicaba que "tal frase no debe ofendernos, pues lo mismo da ser africano que otra cosa y habida cuenta de que africanos fueron, entre otros altísimos espíritus, San Cipriano, Tertuliano y San Agustín, vale más ser africano de primeras que europeo de segundas"[3].

Indicaba que "el que se quiera meter en África, a estudiarla o a influir en ella, debe empezar por esforzarse en penetrar en el alma africana"[4], reflexionando sobre las visiones de los hispanistas pues

> aquí tenemos una desgracia por lo que respecta a los franceses que de nosotros se ocupan y es que cuando nos conocen, saben nuestra lengua y nos han estudiado, son eruditos, o profesores o universitarios sin acción sobre el gran público francés y a las veces sin la brillantez literaria que para imponerse hace falta, o si son escritores y literatos de renombre, de esos cuyos juicios se hacen públicos, son como Barrés, pongo por caso, que ha escrito sobre España de la manera más fantástica y más fuera de sentido. No le supera en esto más que aquel farceur que se llamó Jean Lorrain, y que escribió los mayores disparates sobre España.[5]

Achaca el problema de los españoles para tener renombre y ser reconocidos en el campo filosófico a ellos mismos, que no han sabido valorarse, ya sea por ignorancia o por mala fe:

---

[1] Unamuno, M. de, *De Patriotismo espiritual. Artículos en "La Nación" de Buenos Aires (1901-1914)*, Salamanca, Ed. de la Universidad de Salamanca, 1997, p. 150.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid.*, p. 151.
[4] *Idem*.
[5] *Idem*.

> hay que decir toda la verdad y es que de mucho de esto tenemos la culpa los españoles mismos. No pocos de esos escritores franceses han sido inducidos a error y mantenidos y corroborados en su fantástica visión de una España contra-hecha por españoles. Y esto lo hacen algunos por ignorancia, otros por mala fe, sin que falte quien lo haga —sobre todo si es de ciertas regiones— por odio a España. Porque podrán ser muchos y grandes los desatinos que sobre España hayan hecho correr escritores extranjeros, y en especial franceses —los ingleses nos conocen mejor—, pero no son menos los que han hecho correr escritores españoles y en especial catalanes. [6]

Como ya anticipara Unamuno "desde hace algunos años se ha despertado en Francia, y sobre todo en el medio día de ella, una gran afición por los estudios de lengua, de historia y de literatura españolas. Las universidades de Tolosa y de Burdeos son los dos principales focos de este movimiento hispanista francés. Pero, cabe preguntar, ¿han hecho de veras esfuerzos por penetrar en nuestro espíritu?"[7].

Alain Guy pretende con su proyecto de hispanismo filosófico en Francia solucionar este problema frente a lo que Unamuno considera "triste, pero cada cual lucha por conservar y dar a conocer y expansionar su propia personalidad y le duele que se la desconozcan o se la desfiguren"[8]. A esto dedica toda su vida y su obra el hispanista filósofo y, paradójicamente, tiene que fortalecer los valores filosóficos y descubrir talentos desde su cátedra francesa, lo que lo hace merecedor de la etiqueta de líder dentro del hispanismo filosófico sin ser originario de España.

Parece que el propio Unamuno describe a Guy cuando dice "que no cabe generalizar y que entre esos hispanistas los hay de toda laya; muchos de ellos muy profundos conocedores de nuestras cosas, libres de tradicionales prejuicios —que han sido mutuos— y con firme propósito de penetrar en los más privativo de nuestra alma nacional"[9].

Los problemas del hispanismo filosófico

En esta línea establecida en Toulouse por Alain Guy, Antonio Heredia se pregunta qué es el hispanismo filosófico: "¿Se trata de un movimiento reivindicativo de muy complejas resonancias o de una disciplina puramente científica?"[10]. Ya po-

[6] *Idem*.
[7] *Ibid.*, p. 149.
[8] *Ibid.*, p. 151.
[9] *Ibid.*, p. 149.
[10] Heredia Soriano, A., "Hispanismo filosófico: problemas de su constitución", en *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*, Madrid, Trotta y AHF, 1994, p. 136.

demos afirmar que es una disciplina que forma parte de las ciencias histórico-filosóficas, aunque es necesario ampliar la perspectiva pues

> el hispanismo filosófico debe resolver hoy ante todo su estatuto como disciplina, preguntándose por el lugar que le corresponde ocupar como tal área de conocimiento en el conjunto de las ciencias histórico-filosóficas. Ello implica necesariamente la pregunta por su objeto específico de estudio, dilucidando su particularidad en el orden espacio-temporal y lingüístico y en otros órdenes complementarios. Es evidente que mientras no se tenga una cierta configuración del objeto que se busca; mientras no se llegue a definirlo y caracterizarlo como una realidad histórica frente a otros objetos análogos, no podremos hablar de ciencia alguna; y la cosa no es fácil en nuestro caso, pues no se trata ya de identificar ninguna filosofía particular dentro del mundo hispánico: peruana, argentina, mexicana, española, etc. Eso ya está hecho, de lo que se trata es de ampliar la perspectiva a la filosofía hispánica sin más.[11]

Sobre los hispanistas y la desconfianza respecto a ellos, señala Antonio Heredia que "el término 'hispanismo' fue acuñado entre los siglos XVIII y XIX para designar un fenómeno ante todo idiomático: la presencia en lenguas foráneas de giros, formas, expresiones y vocablos de origen hispánico procedentes en especial de una de las lenguas hispánicas por excelencia, el castellano o español"[12]. Esto explica ese recelo, ya que

> los hispanistas europeos y norteamericanos eran mirados en España generalmente con prevención, suponiéndoles —por el mero hecho de no pertenecer a nuestro mundo— incapaces de llenar convenientemente su oficio. En realidad todos se observaban por lo común con mutua desconfianza e incomprensión. A mayor abundamiento, el campo temático de trabajo aparecía muy recortado y a la vez escasamente diferenciado. Había, sí, áreas muy cultivadas […]; incluso algunas ramas especiales, como el orientalismo hispano, el derecho o la mística, fueron objeto de atención notable y sostenida. Pero aparte de que el punto de vista adoptado fue sintético por lo común, buscando la descripción de grandes bloques o conjuntos de sentido panorámico, en detrimento de la función escrutadora y analítica que conlleva toda investigación, quedaron casi fuera de su punto de mira aspectos tan esenciales de nuestra cultura como el pensamiento y la filosofía. La misma configuración teórica, instrumental y espacio-temporal del hispanismo, en tanto que rama eminentemente historiográfica, no pudo menos que adolecer de falta de autoconciencia y definición.[13]

En este marco de referencia es donde el profesor de Toulouse lleva a cabo su proyecto, en el que, para evitar esa prevención de los investigadores españoles, establece un vínculo directo y estrecho con los filósofos y filósofas nacionales,

[11] *Ibid.*, p. 137.
[12] I*bid.*, p. 133.
[13] *Ibid.*, p. 134.

con el fin de complementar sustancialmente una rama que el hispanismo había dejado fuera al considerar la filosofía y el pensamiento como elementos residuales: el hispanismo filosófico, del que Alain Guy fue un verdadero pionero, pues "varias son las condiciones que han posibilitado la consolidación del hispanismo en la hora actual. Entre ellas destacamos en primer lugar el redescubrimiento de la tradición como alma nutricia de la creatividad, originalidad e identidad de los pueblos y los individuos, como condiciones para consolidar el hispanismo con una tradición previa"[14].

El hispanismo filosófico en España y en Francia: interior y exterior

El particular interés por lo hispánico en Francia ha respondido históricamente a fenómenos de moda o a la fascinación expresada por algunos intelectuales. A cada lado del Pirineo, individualidades brillantes siempre mantuvieron relaciones personales basadas en la admiración amistosa.

Por hispanismo filosófico francés entendemos cuando "los hispanistas franceses se interesan por los pensadores españoles contemporáneos, en el sentido amplio de la palabra"[15]. Respecto a la recepción de la filosofía en Francia, Guy defiende que "todo balance es difícil en una materia tan compleja como la recepción de la filosofía española por los franceses. […] poco a poco se va disipando el estúpido prejuicio antiespañol de la leyenda negra, según el cual no había filosofía española original o creadora. ¡Ojalá que la curiosidad francesa para con el pensamiento ibérico aumente y que el público culto tome cada vez mayor contacto con las elaboraciones filosóficas de la Península, que están a la altura europea y mundial!"[16].

Cuando en los años del franquismo se imponía un riguroso control ideológico de las actividades intelectuales, existían en Francia fecundas corrientes reformadoras que reorganizaron la ciencia histórica, proporcionando atractivos modelos y nuevas herramientas metodológicas. Las condiciones de la investigación científica se formalizaron tempranamente en Francia y se reservó a los estudios hispánicos un papel importante a través de equipos universitarios, centros integrados o asociados con el CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*), revistas de nivel internacional y una institución como la Casa de Velázquez en Madrid, emblema de la presencia francesa en el terreno cultural.

[14] *Ibid.*, p. 135.
[15] Guy, A., "Los hispanistas franceses actuales, investigadores de la filosofía española de ayer y de hoy", en *Arbor*, Madrid, n.º 400 (1979), p. 77.
[16] *Ibid.*, pp. 82-83.

Gerardo Bolado Ochoa, al analizar la filosofía española del siglo xx y realizar una aproximación a la Historia de la filosofía española en la que repasa su marco general, hoy parte importante del hispanismo filosófico, señala que

> este periodo, entre los filósofos historiadores y los historiadores filósofos, ha predominado una historiografía académica ciega al contexto socio histórico y cultural español, al carácter narrativo de la filosofía y de su historia, y a la existencia de una creciente masa crítica en este campo de la Historia de la Filosofía Española; un academicismo que ha narrado la Historia de la Filosofía al margen de su desarrollo real en la sociedad española.[17]

Pero la sistematizada apropiación por la comunidad científica española de los campos de su propia historia marcó, sin lugar a duda, una nueva etapa. Constituyen el testimonio de este renacimiento un florecer de brillantes trabajos monográficos y programas de investigación colectiva. Las relaciones entre historiadores franceses y españoles ya se sitúan en el plano de la colaboración y del intercambio científico.

En relación con el hispanismo filosófico francés, es fundamental la aportación historiográfica del *Equipe de Philosophie Ibérique*, el grupo hispanista de la Universidad de Toulouse, fundado en 1967 y dirigido por Alain Guy, que permitió que sus obras, fruto de sus investigaciones, pudieran dialogar y ser referencia para la investigación filosófica en España, pues, según Martín González Fernández

> la aportación de sus trabajos es muy valiosa y estos son, sin duda, un buen complemento —por lo que a la filosofía española se refiere— de la obra de Abellán. […] Alain Guy y los miembros del *Equipe de philosophie ibérique* […] han demostrado ser buenos conocedores de nuestra cultura y nuestro pensamiento. Aún más, hay que agradecerles su puntual advertencia, sin que ello signifique negar las "peculiaridades" de nuestro pensamiento (en el sentido de Abellán), de que no se puede "descontextualizar" este del "marco intelectual" europeo y que hay que analizarlo en su *diálogo permanente* con él.[18]

La insistencia en comunicar y poner a dialogar la filosofía española con Europa va a ser uno de los elementos claves de toda la obra de Alain Guy. En la base de su interés por la filosofía española, emerge la figura de su maestro, Jacques Chevalier, que en su *Historia del pensamiento* incluía filósofos españoles cuando hasta el momento otras historias se habían dedicado, más que a valorar la filosofía, a silenciar algunas de las influencias más importantes de la filosofía española. Esto sería un aliciente para la curiosidad de Guy, que libró una batalla por recuperar

[17] Bolado Ochoa, G., *Transición y recepción: La Filosofía Española en el último tercio del siglo* xx, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo / Centro Asociado a la UNED en Cantabria, 2001.

[18] González Fernández, M., "La labor historiográfica del 'Equipe de Philosophie Ibérique' de la Universidad de Toulouse-Le Mirail", en Ágora. Papeles de Filosofía, 2 (1982), p. 163.

y mediar con Francia para dar a conocer el pensamiento español y, lo que es más importante, ponerlo a dialogar, a través de un comparatismo riguroso y seguro, con los principales filósofos europeos.

Además, Alain Guy encontró en Salamanca un lugar privilegiado para el inicio y el fin de su proyecto: el inicio, porque decidió realizar sus tesis de doctorado sobre el pensamiento filosófico de Fray Luis de León y las líneas de especulación filosófica y teológica en la Universidad de Salamanca del siglo XVI; el fin, porque, quizás como algo providencial, Reine Guy, su esposa, decidió que su archivo, su alma y sus relaciones personales, académicas y familiares fueran a parar a esta ciudad, con la donación del patrimonio documental del hispanista filósofo francés a la Universidad de Salamanca.

Para estudiar a los autores anteriores al siglo XX Alain Guy se basó en las importantes bibliotecas francesas y alguna española, y para el siglo XX tuvo como referencia a los propios autores, desde sus cátedras y con sus publicaciones más recientes. Uno de los grandes méritos de Alain Guy es que, en su trabajo sobre el siglo XX, comienza desde cero, apenas tenía referencias previas, ya que las dos obras de referencia que existían cuando se publicó el primer volumen de la importante obra biobibliográfica de Gonzalo Díaz iniciada en 1980 eran la *Historia crítica del pensamiento español* de José Luis Abellán y la *Historia de la Filosofía Española* de Guillermo Fraile[19], documentación a la cual no tuvo acceso desde Francia.

Como hispanista, reflexiona sobre el verdadero valor de lo hispánico atendiendo a la recepción y proyección de la filosofía española. Se interesa por la forma en que España y América Latina son vistas por pensadores franceses y viceversa, y por la difusión de la filosofía española en Francia y la de la filosofía francesa en España.

Su afán por abrir horizontes lo convierte también en uno de los primeros autores en estudiar pensadores y pensadoras españoles en el exilio.

Así, recupera Guy el nuevo significado de los textos históricos como colecciones de signos "con el fin de transmitir ciertos significados a una audiencia; además, las interpretaciones textuales son textos que pretenden producir actos de comprensión semejantes a aquellos que se supone tuvieran tanto el autor como la audiencia coetánea del texto. La necesidad de una interpretación que permita recuperar de nuevo el significado de los textos históricos añade un nuevo apoyo, aunque indirecto, a la tesis general del libro que la historia de la filosofía debe hacer filosóficamente"[20].

[19] Véase Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1991 y Fraile, G. y Urdanoz, T., *Historia de la filosofía española*, Madrid, Biblioteca de Autores Manchegos, 1971.

[20] Cañas Fernández, J. L., "Sobre historiografía filosófica y filosofía de la historia de la filosofía", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, n.º 16 (1999), p. 255.

Así, en el ámbito del hispanismo filosófico Alain Guy supera su labor de mero estudioso o intelectual y se convierte en un filósofo historiador desde su posición de hispanista filósofo, que no solo va a investigar sino que será el fundamento para desplegar su propia filosofía, con su proyecto filosófico a través de las grandes figuras hispánicas gracias al que acerca la filosofía española a Europa y despierta vocaciones en otros hispanistas del ámbito de la filosofía.

Es de suyo importante, pues cualquier historia de la historiografía de la filosofía española, como historia disciplinar de la filosofía española e iberoamericana, contaba, pues, con los antecedentes del hispanismo francés y la institucionalización del equipo de Alain Guy por su importante aportación a la disciplina, como han reconocido los principales historiadores de la filosofía española. Todo ello desde un pensamiento singular como filósofo orientado a la vida e historiador "filosofante" que encontró en la tradición del pensamiento español una vía para la resolución de los problemas de la humanidad, buscando la aportación española a la filosofía universal.

Por lo tanto, el gran objetivo del hispanismo filosófico exterior, y más concretamente del hispanismo francés, sería elaborar una historia general de la filosofía española dirigida al público extranjero, lo que significaría utilizar las categorías no nacionales, sin reducirse a metodologías. A la hora de buscar la identidad política-filosófica en la historia no todo vale, ya que como señala Heredia

> el hispanismo filosófico debería defender su identidad histórico-filosófica como unidad de integración; y defenderla también con el nombre. Claro que nuestros filósofos son pensadores, pero también […] que no todos nuestros pensadores son filósofos; y el "hispanismo filosófico" quiere decir interés desde y por la filosofía. De lo contrario se corre el riesgo del "todo vale", confundiéndose con una historia general de la civilización o de la cultura absolutamente necesaria, importante, pero que no es el objeto de nuestra ocupación.[21]

Aquí conviene recordar y reivindicar los valores y la lucha de Alain Guy, así como la integración socioacadémica, la consolidación y la madurez del hispanismo, que él considera una rama historiográfica adulta. Además, impulsó y participó de la realidad institucional —se implicó, por ejemplo, en la Asociación de Hispanismo Filosófico y en su Revista—, en un momento en que la emergencia de una figura con un liderazgo esencial es un ejemplo de otros que

> van surgiendo con fuerza por todas partes, dando a luz publicaciones de buena factura y tomando iniciativas de diversa índole dirigidas a consolidar una tarea tan necesaria en

[21] Heredia Soriano, A., "Hispanismo filosófico: problemas de su constitución", en *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*, *op. cit.*, p. 139.

> el conjunto de las ciencias histórico-filosóficas… No obstante, a pesar del panorama prometedor y del buen clima reinante en muchos círculos, me atrevo a afirmar que el hispanismo filosófico está aun muy lejos de formar esa realidad asociativa y orgánica, integrada y dinámica, imprescindible para constituirlo en rama historiográfica adulta y disponerlo a rendir todo el fruto que de él tienen derecho a esperar, no ya la historia particular de los pueblos hispánicos en sí y en sus relaciones con los demás pueblos, sino la historia de la filosofía sin más.[22]

Con su propuesta, el profesor de Toulouse trabaja para fortalecer ese organismo, profundizando en todas sus obras en la influencia de Francia en España y en la historia del hispanismo filosófico francés, como las motivaciones para los franceses por investigar España.

Fue el primer hispanista filósofo de profesión *sensu stricto*, en sentido amplio de la palabra. Dedicó su carrera a la investigación de la filosofía española, y su hispanismo filosófico tuvo una misión fundamental: desplegar el carácter de un profundo humanismo cristiano abierto a través de dos grandes líneas de trabajo: una como historiador, para poder poner en su lugar correspondiente a los filósofos españoles; otra como filósofo, con un proyecto intelectual ecléctico que buscaba proyectar los valores de un humanismo hispanoeuropeo conectando lo mejor de la tradición clásica con la renovación del renacimiento español, ampliándolo posteriormente a América Latina.

Alain Guy, referente del hispanismo filosófico mundial

Por todo lo anterior, Abellán consagra a Alain Guy, en su artículo en *Ínsula*[23], como el gran hispanista filósofo y un puente para el diálogo de España con Europa. El propio Abellán afirma —creemos que gracias a la labor de su amigo en Toulouse— que "Hoy nadie puede decir aquella famosa frase de Victor Delbos: para conocer la filosofía se deben poseer todas las lenguas menos el español"[24].

Antonio Jiménez, por su parte, afirma que "el hispanismo tolosano forjado en torno a su figura, con su espíritu abierto y tolerante, ha jugado un gran papel en la difusión del pensamiento ibérico e iberoamericano fuera de nuestras fronteras"[25].

[22] *Ibid.*, pp. 141-142.
[23] Abellán, J. L., "Alain Guy o el hispanismo en filosofía", en *Ínsula*, n.º 349 (1975), pp. 14-15.
[24] Abellán, J. L., "El pensamiento español actual: estado de la cuestión", en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, n.º 4 (2009), pp. 335-344.
[25] Jiménez García, A., "Alain Guy y el hispanismo tolosano", en Romero Baró, J. M. (coord.): *Homenaje a Alain Guy*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2005, p. 142.

José Luis Mora, al explicar los antecedentes del nacimiento del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana y de los elementos que propiciaron su creación, afirma que uno de los nombres propios fundamentales era "Alain Guy, muy vinculado a la ciudad de Salamanca y a su tradición filosófica y mística a través de Domínguez Berrueta, gran difusor de la filosofía española desde su cátedra en Toulouse"[26]. Señala Mora sobre el papel de Guy que "hablamos de un gran representante del hispanismo francés, cuya humanidad transmitía siempre respeto por la memoria de sus maestros y una voluntad muy clara en defensa de sus compromisos. No ha pasado desapercibido que ambas virtudes constituyeran un ejemplo para la España de los setenta, dubitativa, desconocedora de su propia tradición cuando no sumida en el desprecio por la misma"[27]. Para Mora, "Alain Guy jugó en aquellos años el papel de garante, un puente que permitía recuperar lo que habíamos abandonado o lo que habíamos perdido"[28]. Resaltando sus posiciones conciliadoras, "mostraba una cara bien diferente a las posturas de confrontación propias de la filosofía académica española de aquellos años en la que nos habíamos formado quienes pasábamos por las aulas en el cambio de década hacía los setenta"[29], así "su posición era la del historiador o la del sociólogo del conocimiento que nos recordaba a los jóvenes de entonces una cosa evidente: que santo Tomás murió sin saber que existiría el nacionalcatolicismo"[30]. Se convirtió entonces en "un puente cruzado que evitó aislamientos y creó contactos entre intelectuales que habían militado en la discrepancia con el régimen (y en muchos casos en oposición abierta)"[31].

Una de las reflexiones de José Luis Mora define la metodología que Alain Guy y su equipo de hispanismo filosófico consolidó y utilizó en Toulouse, en Salamanca y en diferentes eventos institucionales: fue la del intercambio intelectual, la de los nuevos métodos de investigación, "El debate, el intercambio de información, la atención a preocupaciones muy diversas dentro del ámbito filosófico han permitido a este grupo desvelar nombres, temas, problemas y soluciones en la historia de España y los países que comparten lengua y en buena medida tradiciones que han sido recuperados para la filosofía y para las culturas que le sirven de marco"[32].

Alain Guy venía prendado de un hispanismo que por cuestiones técnicas, sociales y existenciales no había podido culminar, pero el avance del siglo xx y el fin de

[26] Mora García, J. L., "El *Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*: modernidad y tradición en Salamanca", en *La Ciudad de Dios*, El Escorial, CCXV (2002), p. 995.
[27] *Ibid.*, p. 996.
[28] *Idem*.
[29] *Idem*.
[30] *Idem*.
[31] *Idem*.
[32] *Ibid.*, p. 1041.

la dictadura le permitieron finalizar una obra única para el hispanismo filosófico en el exterior, bien aceptado en el interior.

El hispanista filósofo francés, según Gustavo Bueno, va más allá de los prejuicios para superarlos; despliega una filosofía de palabras de acción, progresista, en "estos pensamientos objetivados, expresados como pensamientos extrasomáticos, sobre todo en el lenguaje escrito, […] aquellos que se tienen en cuenta cuando se habla de pensamiento español, en su confrontación con el pensamiento francés, el pensamiento alemán o el pensamiento chino"[33], porque "este pensamiento público no se considera tanto en cuanto ha sido expresado por agentes individuales, sino en tanto está virtualmente actuando, en función apelativa, sobre otros ciudadanos o grupos, representando algún contenido determinado y estructurado"[34].

Desde la perspectiva metodológica, Antonio Heredia sostiene que "[…] la historia no es solamente acción, sino expresión. Por tanto, quien *escribe* bien la historia, *hace* también historia"[35]. Y el profesor Luis Jiménez Moreno piensa que "la docencia intensifica la reflexión sobre las cuestiones que se tratan"[36], que bien se podría aplicar a la filosofía del gran hispanista y a la docencia de temas de filosofía española e iberoamericana que llevó a cabo en Toulouse a partir del año 1954.

Heredia, en las conclusiones del I Seminario de Historia de la Filosofía Española, celebrado en 1978 en Salamanca, dedica un agradecimiento específico "al prestigioso grupo de Toulouse, encabezado por el profesor Alain Guy, que nos ha acompañado durante estas jornadas, y no solo por haber estado aquí presente, sino por su estimable y entusiasta labor en pro de la difusión internacional de la filosofía española. Ahora bien, el énfasis que señalamos respecto de su importancia externa no debe hacernos olvidar a su vez su importancia interna para los estudios filosóficos peninsulares, pues —dado el secular complejo de inferioridad español hacia nuestras propias producciones— el reconocimiento de nuestra labor por un prestigioso grupo extranjero es un factor esencial en el fortalecimiento interior de la disciplina que nos ocupa"[37].

El fundador del Seminario de Salamanca sostiene que "no fue un hispanista distante, sino comprometido; comprometido con el buen nombre de España y su verdad histórica"[38]. Este compromiso le permitió acceder a un papel central y pro-

[33] Bueno Sánchez, G., "La esencia del pensamiento español", en *El Basilisco*, Oviedo, n.º 26 (1999), p. 70.
[34] *Idem*.
[35] Heredia Soriano, A., "José Luis Abellán en la tradición historiográfica de la filosofía española", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6 (1979), p. 467.
[36] Jiménez Moreno, L., *Práctica del saber en filósofos españoles*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 9.
[37] Heredia Soriano, A. (dir.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. de la Universidad de Salamanca, 1978, p. 299.
[38] Heredia Soriano, A., "Alain Guy (1918-1998), *in memoriam*", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 8 (1999), p. 434.

tagonista en cuanto a la difusión y audiencia de sus textos, no solo en Francia, sino en todo el ámbito hispánico.

Como plantea Jiménez Moreno, "la trayectoria de un filósofo comprende dos condiciones: la adquisición de un determinado capital cultural y la inversión del mismo en la comunicación pública"[39]. Según su perspectiva, la carrera de Alain Guy como hispanista filósofo se habría desarrollado con una autonomía creativa considerable, siendo clara su consagración institucional dentro y fuera de España y al mismo tiempo su consagración intelectual.

Pudo desarrollar ampliamente su hispanismo filosófico como líder del grupo europeo de hispanistas, lo que le permitió "relacionarse con los centros de vanguardia en los que se reúnen los colegas y participar, a ser posible exitosamente, en los debates"[40], y es que fue el nodo del hispanismo filosófico mundial porque "solo aquellos que entran en contacto con un grupo intelectualmente bien situado desarrollan los saberes que permiten atraer el centro de atención"[41]. Este grupo fue esencial para consolidar muchos de los proyectos que aún perviven hoy.

Todo ello sin dejar de lado el necesario compromiso político de la filosofía hispánica porque

> el filósofo ha marcado objetivos futuros a partir de un juicio sobre el significado del pasado y/o presente: es la posición del profeta. Por otro lado, un filósofo puede ofrecer una visión general sobre el mundo cuyo objetivo es dar sentido a nuestro lugar en el universo: es la posición del sabio. En fin, ser filósofo puede consistir en transmitir la doctrina de otros filósofos, actividad esta que ocupa a los profesores de Filosofía.[42]

Por tanto, la visión de Alain Guy fue dinámica, sin entrar en luchas, sin encontrar ningún año negro o estéril de la filosofía española, lo que le valió el prestigio tanto en Francia y Europa como en España, con una reflexión abierta que no se desentiende de otras cuestiones externas a la filosofía que forman parte de la teoría misma. Así, una de las principales características de su hispanismo filosófico es vivir a caballo entre la filosofía mundana y poder comunicarse con los filósofos y al mismo tiempo con la academia, dominando la historia de la filosofía y sus categorías universales.

Su posición institucional alcanzó a públicos académicos y extraacadémicos, tanto en Francia y Europa como en España, de manera que el espectro de sus relaciones fue amplísimo, manteniendo a lo largo de su trayectoria una posición central en el hispanismo filosófico internacional, que no ha sido ocupada desde su fallecimiento por ningún otro filósofo o grupo, ni en Francia ni en ningún otro país del mundo.

[39] Jiménez Moreno, L., *Práctica del saber en filósofos españoles*, *op. cit.*, p. 36.
[40] *Ibid.*, p. 37.
[41] *Ibid.*, p. 38.
[42] *Ibid.*, p. 46.

Referencias bibliográficas

Abellán, J. L., "Alain Guy o el hispanismo en filosofía", en *Ínsula*, n.º 349 (1975).

——, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1991.

——, "El pensamiento español actual: estado de la cuestión", en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, n.º 4 (2009), pp. 335-344.

Bolado Ochoa, G., *Transición y recepción: La Filosofía Española en el último tercio del siglo* xx, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo / Centro Asociado a la UNED en Cantabria, 2001.

Bueno Sánchez, G., "La esencia del pensamiento español", en *El Basilisco*, Oviedo, n.º 26 (1999), pp. 67-80.

Cañas Fernández, J. L., "Sobre historiografía filosófica y filosofía de la historia de la filosofía", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, n.º 16 (1999), pp. 249-257.

Fraile, G. y Urdanoz, T., *Historia de la filosofía española*, Madrid, Biblioteca de Autores Manchegos, 1971.

González Fernández, M., "La labor historiográfica del 'Equipe de Philosophie Ibérique' de la Universidad de Toulouse-Le Mirail", en *Ágora. Papeles de Filosofía,* 2 (1982), pp. 163-169.

Guy, A., "Los hispanistas franceses actuales, investigadores de la filosofía española de ayer y de hoy", en *Arbor*, Madrid, n.º 400 (1979).

Heredia Soriano, A. (dir.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. de la Universidad de Salamanca, 1978.

——, "José Luis Abellán en la tradición historiográfica de la filosofía española", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6 (1979), pp. 463-467. doi: https://doi.org/10.36576/summa.639.

——, "Hispanismo filosófico: problemas de su constitución", en *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*, Madrid, Trotta y AHF, 1994, pp. 133-142.

——, "Alain Guy (1918-1998), *in memoriam*", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 8 (1999), pp. 432-434.

Jiménez García, A., "Alain Guy y el hispanismo tolosano", en Romero Baró, J. M. (coord.): *Homenaje a Alain Guy*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2005, pp. 129-142.

Jiménez Moreno, L., *Práctica del saber en filósofos españoles*, Barcelona, Anthropos, 1991.

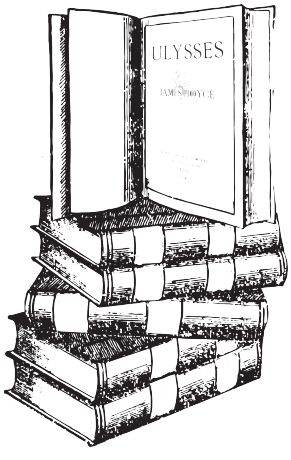
Mora García, J. L., "El *Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*: modernidad y tradición en Salamanca", en *La Ciudad de Dios*, El Escorial, CCXV (2002), pp. 987-1041.

Unamuno, M. de, *De Patriotismo espiritual. Artículos en "La Nación" de Buenos Aires (1901-1914)*, Salamanca, Ed. de la Universidad de Salamanca, 1997.

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2021.27.026
Bajo Palabra. II Época. Nº 27. Pgs: 501-516

Reseñas

Books Reviews

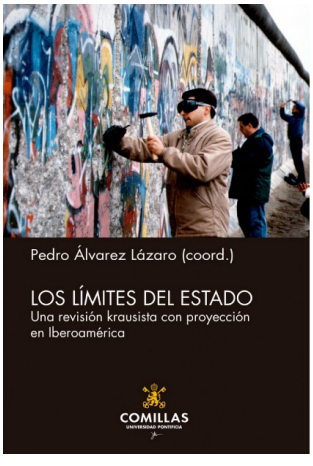


Los límites del Estado

Una revisión krausista con proyección en Iberoamérica

Pedro Álvarez Lázaro (coord.)

Madrid, 2020, UNE (Unión de Editoriales Universitarias Españolas), Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 352 páginas. Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería.



El profesor Pedro Álvarez Lázaro con la colaboración de importantes compañeros (Carlos Campo, Mario Dotta Ostria, Gerardo Caetano, Delia Manzanero, Susana Monreal, Ricardo Pinilla Burgos, Francisco Querol Fernández, Carlos Antolín Sánchez Cuervo y José Manuel Vázquez-Romero) nos ofrece en este escrito un homenaje al filósofo y maestro Enrique Menéndez Ureña. Teniendo en todo momento presentes sus aportaciones, enseñanzas y obras, los autores colaboradores ahondan en algunas de las cuestiones fundamentales que Ureña había planteado, aludiendo especialmente al "horizonte krausista del Cono Sur americano que supo avistar" (p. 17). De este modo, el escrito está vinculado al proyecto de investigación denominado *Krause y el krausismo del Sexenio democrático,* que recoge esa importante y novedosa perspectiva universalista propia de los investigadores y seguidores de la estela metodológica inaugurada por el autor homenajeado (pp.19-20).

A través de las diversas voces que aparecen en el libro encontramos un análisis de los argumentos, las obras y los proyectos característicos de la filosofía jurídico-política krausista. Haciendo referencia a los textos fundacionales, los primeros ensayos suponen una introducción a las ideas principales de esta doctrina, para, en los ensayos posteriores, lograr enfocar nuestra mirada en la importante proyección del krausismo en América. El profesor Vázquez-Romero, apoyándose en el escrito considerado como el texto fundacional del *krausismo español*, aborda la problemática de la traducción, las múltiples dificultades encontradas a este respecto, así como la variedad de versiones y sus correspondientes interpretaciones o sentidos. Logra esto rescatando la figura de Sanz del Río y las polémicas que envolvieron su adaptación, sumado al estudio de la difusión del así denominado *krausismo español* (pp. 33-86).

Haciéndose cargo de una serie de obras de carácter filosófico-social, el profesor Pinilla Burgos toma el relevo con la exposición del sistema panenteísta en el que se enmarca el concepto de Humanidad de Krause (pp. 87-138). La original teoría social krausista, tal y como señala el autor, es capaz de recoger los ideales ilustrados que poseen como horizonte o meta la idea de "una Humanidad abierta a la verdad, a la creación" (p. 87), apostando por la pluralidad y la armonía de todos los seres humanos, la cual podrá ser alcanzada a través del conocimiento, la libertad y la cooperación. El ensayo que prosigue con estas reflexiones, redactado por Francisco Querol, es crucial para entender el proyecto jurídico-político de la teoría krausiana del Estado (pp.139-162). En estas páginas, Querol logra acercarnos a la peculiar Filosofía del derecho y de la política propias del sistema construido por Krause. Así, nos ofrece un detallado análisis en torno a las relaciones individuo-Estado, enmarcadas en este complejo sistema filosófico con el que Krause logró adelantarse a "lo que hoy en día son supuestos generalmente aceptados en los estados sociales de derecho" (p. 145).

Enlazando temáticamente con los trabajos señalados, la Dra. Delia Manzanero se hace cargo de la cuestión en torno a los aspectos esenciales del planteamiento jurídico-político defendido por D. Francisco Giner de los Ríos (pp. 163-188). Ahondando en la obra de esta importante figura, realiza un acercamiento a los fundamentos y al desarrollo del *krausismo español*, prestando especial atención a la posibilidad de establecer un Estado internacional basado en la forja de una serie de ideas básicas sobre el respeto a la dignidad de todos los seres humanos y en favor del bien común (p. 23). Siguiendo las palabras de la autora, podemos afirmar que "en este sentido, hallamos en la doctrina jurídica krausista un claro antecedente del actual Estado de bienestar" (p. 188). Del mismo modo, podemos localizar algunas características que pudieron servir como modelo de referencia para la constitución y el progreso del así denominado Derecho Internacional Humanitario (p. 23).

Continuando con este acercamiento al pensamiento y las teorías ginerianas, cabe destacar un área de especial notoriedad, a saber, el modelo educativo propuesto por Giner de los Ríos y las reflexiones sobre educación, enseñanza y pedagogía krausistas. El coordinador de este conjunto de ensayos, Pedro Álvarez Lázaro, se encarga de presentar el posicionamiento de D. Francisco Giner de los Ríos a este respecto (pp. 189-210), mostrando la profunda afinidad entre "la laicidad educativa gineriana (…) y los principios normativos de las *Constituciones de Anderson*" (p.209), los cuales comparten una serie de principios fundamentales básicos basados en el teísmo institucional y en la libertad de conciencia —con la acuñación, en el contexto pedagógico de simpatía hacia todos los cultos y creencias, del término clave de *tolerancia positiva*— (p.24).

Para seguir completando el repaso de las obras fundacionales propias del *krausismo español,* el Dr. Sánchez Cuervo analiza lo que podríamos caracterizar como el comienzo del legado de Giner de los Ríos. De este modo, presenta los argumentos y las ideas principales expuestas por el sobrino de Giner en el tratado denominado *El sentido humanista del socialismo* (pp. 211-236). En este trabajo, el autor nos muestra las críticas que, desde la filosofía krausista, se hicieron al Estado totalitario en el periodo de entreguerras (1918-1939). Nos encontramos ante un importante análisis crítico sobre las formulaciones de Estado universalistas, enlazando con la problemática de la idea de soberanía heredada de los modelos de racionalidad moderna. Siguiendo con este razonamiento, el autor pone en cuestión la idea de la proyección global característica del capitalismo que en aquel momento comenzaba a fraguarse, mostrando la vigencia y premonitoriedad de las reflexiones abordadas (pp. 232-235).

El profesor Carlos Campo se hace cargo de la cuestión social y los problemas políticos que emergen a finales del siglo XIX en relación con el catolicismo en España (pp. 237-264), cerrando con su aportación el conjunto de escritos enfocados de forma directa en el *krausismo español*. Con su estudio aborda el proceso de reforma social acontecido en nuestro país, haciendo especial referencia a las convergencias que encontramos entre estos dos movimientos. Del mismo modo, analiza los fundamentos comunes entre ambos (p. 26), pero sin olvidar la diferente perspectiva que sostuvieron con respecto a su concepción del organismo individual y su despliegue en la vida social. Atendiendo a las bases comunes, debemos destacar el carácter globalizante que para estos debía tener la reforma social, abarcando con ello la totalidad de agentes sociopolíticos. Tal y como expone el autor, desde puntos de partida diversos estos movimientos trataron de luchar contra las injusticias que venían aconteciendo, intentando hacer frente a los conflictos sociales a través de la integración de las luchas, los anhelos y los ideales propios del movimiento obrero,

apostando por la mejora de las condiciones económicas, políticas y vitales de todas las personas que conforman nuestra comunidad, pero sin modificar el orden jerárquico de la misma (p. 263).

Los últimos capítulos de esta completa recopilación, dedicados al análisis de la proyección que el pensamiento político-jurídico krausista ha tenido en Iberoamérica, se basan en las reflexiones y estudios realizados por dos importantes historiadores uruguayos, la doctora Susana Monreal y el profesor Gerardo Caetano. El análisis de la influencia del krausismo belga y español en el desarrollo de las nuevas corrientes de pensamiento político Iberoamericano es presentado por Susana Monreal (pp. 265-285). De esta forma, a lo largo de su ensayo va ahondando en los vínculos entre las corrientes krausistas y las áreas jurídicas, políticas y pedagógicas que se fueron instaurando desde finales de la década de 1880 en nuestros países hermanos (pp. 265-267). El profesor Gerardo Caetano finaliza con su aportación esta penúltima parte del libro (pp. 287-313), analizando "el tema de la influencia de la filosofía Krausista en la política uruguaya rioplatense del siglo XIX y comienzos del XX" (p. 287). En su artículo muestra la importante relación existente entre la recepción del krausismo y la secularización de las sociedades y comunidades rioplatenses de Uruguay, así como la importancia y la recepción de las ideas liberales introducidas por esta particular corriente filosófica.

Cerrando esta variada colección de artículos y ensayos, se localiza el trabajo del profesor uruguayo Mario Dotta (pp. 315-342). En este último espacio nos presenta un amplio panorama de las luchas ideológicas mantenidas en Uruguay entre las distintas versiones derivadas de las diferentes corrientes filosóficas y de pensamiento político localizadas en este contexto, entre las cuales se encontraba el krausismo, enmarcado en el pensamiento y las acciones propias de la influyente masonería. De este modo, expone la importancia que esta corriente del liberalismo tuvo en la construcción del Estado laico uruguayo, abordando con sus ideales tanto el ámbito jurídico-político como la educación y las múltiples problemáticas sociales.

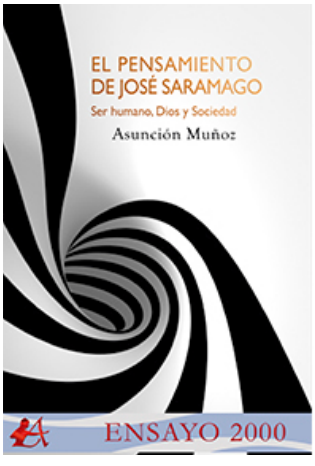
M.ª de los Ángeles Pérez del Amo.

El pensamiento de José Saramago.

Ser humano, Dios y Sociedad.

Asunción Muñoz

Madrid, Adarve, 2020, 271 págs.



El singular ensayo que presentamos aborda la obra de Saramago desde una visión filosófica entretejida con los personajes y las ideas con los que el autor escribió sus novelas.

El valor intrínseco de este estudio radica en el hecho de que es fruto de muchos años de dedicación minuciosa de una catedrática de Filosofía, Asunción Muñoz, admiradora y gran conocedora de Saramago. No deja de ser curioso que hace una década, el día que ella se jubiló, fuimos conocedores de la muerte del escritor y justamente este fue el motivo por el que ella decidió dedicarse a profundizar en la obra del autor portugués, dado que desde siempre le había impactado. En efecto, de ello da cuenta en el libro cuando va desgranando comentarios, confesiones y declaraciones de Saramago, en entrevistas que le realizaron en diversos medios de comunicación, de las cuales indica las fechas y las emisoras concretas, desde 1989, o de conferencias que pronunció Saramago en universidades –como es el caso de la Universidad de Medellín, en 2001-, o cuando dictó una conferencia en el Circulo de Bellas Artes

con motivo de la presentación de su libro *El hombre duplicado* (2003), y del mismo modo en los múltiples artículos en su propio blog, del cual la profesora era fiel seguidora.

El ensayo comienza con una «Introducción», en la que Asunción Muñoz declara su intencionalidad de cara a su investigación, esto es, entresacar su pensamiento, sin dejarse llevar por su magnífica literatura. A continuación llega «Una pequeña nota biográfica» de Saramago, de la que rescatamos que es un autor de publicación tardía. Y pasamos a un sucinto capítulo, cuyo título justifica magistralmente el porqué de esta obra: «Una personalidad extraordinaria: solidaridad y sensibilidad». Por su parte, el ensayo está dividido en tres partes, que a su vez están divididos en capítulos y estos en apartados diferentes, en torno a tres conceptos, a saber, «Concepto de ser humano», «El concepto de Dios en Saramago», «Concepto de sociedad», acompañados de 377 notas, referencias puntuales de los pasajes literarios del autor. Pues bien, simplemente con la constatación del número de notas que acompaña este ensayo, el lector se puede hacer una idea de la minuciosidad con la que ha sido realizada.

En la primera parte, la destinada a la labor de desmenuzar el concepto que Saramago tenía del ser humano. El autor parte de la finitud de este, que es tan solo polvo, el cual, al conocer la finitud del tiempo y del conocimiento, se lanza a la búsqueda de respuestas para las preguntas que le surgen. A este quehacer se le llama filosofía. A su vez, el hombre es un ser solitario y la soledad radical es constitutiva del ser humano: «El sentimiento de soledad se tiene o no se tiene, y no se resuelve con la compañía» (p.50). Con todo, puntualiza cómo se necesita el reconocimiento del Otro, otro ser que difiere del «yo», y al que debemos respeto. Por su parte, para Saramago el hombre es un ser complejo, pues en él lo instintivo y lo racional se enfrentan; de ahí que al hombre se le conoce y se le comprende más por sus contradicciones que a partir de sus coherencias (p.55). Con todo, contradicción e incoherencia no son sinónimos, ya que uno puede contradecirse siendo incoherente. Dos son las condiciones inherentes al ser humano: el deseo de ocupación y la locura de la inteligencia. El apartado siguiente se centra en la insatisfacción del hombre, y así los personajes literarios de Saramago están descontentos e insatisfechos. Otro de los capítulos se centra en la cobardía, un aspecto frecuente en la personalidad del ser humano, que lo paraliza y no le deja actuar. Se plantea la reflexión sobre el hecho de que el hombre prefiere no saber porque tiene miedo a las respuestas y así la cobardía conduce a la inhibición. Por su parte, la agresividad, la irracionalidad y el egoísmo son características inherentes al ser humano. Y es que la ceguera física e intelectual conlleva la pérdida de la razón; es la ceguera la que suscita la irracionalidad. Debemos subrayar, además, que Saramago siente el pesimismo esperanzado, pues cree en

la esperanza depositada en la solidaridad, y confía en la fuerza de voluntad del ser humano para conseguirlo. En un momento dado, el autor profesa que la formación y la educación pueden transformar al hombre. Pues no hay que perder de vista que las personas son insustituibles e irrepetibles. Este apartado concluye poniendo de manifiesto la importancia de la dignidad del ser humano, y es que el hombre nunca debe perder la dignidad, que comienza en el respeto a uno mismo, hecho que conlleva el respeto al otro. Para terminar, el hombre no debe resignarse jamás, tiene que «luchar por lo que debería ser, aun a sabiendas de que ello es prácticamente imposible de lograr en el momento en que se lucha. Esta es la verdadera actitud ética, la eterna actitud del héroe» (p.83). La primera parte termina con un capítulo dedicado a la esencia del ser humano, partiendo desde el planteamiento socrático sobre quién es el hombre. Lo que está claro es que el análisis y la reflexión son los dos pilares para conocerse a uno mismo, basándonos en la observación de nuestras propias acciones. Saramago defiende que el hombre es libre y tiene voluntad, principio de la acción, y eso es lo que le hace responsable. De ahí que sea imprescindible el paso del pensamiento a la acción, teniendo en cuenta que el ser humano es el resultado de sus obras. Así, somos la memoria que tenemos. Y si hay que actuar es porque nuestra indecisión perjudica también a las demás personas.

En la segunda parte de este ensayo trata del acercamiento del hombre a Dios. Se nos presenta al autor profesando un ateísmo pacífico, ya que no es que le moleste un dios en el que no cree, sino que lo que él no admite son las «incoherencias de quienes se dicen representantes de Dios en la tierra» (p.117). Así, su crítica directa es contra la Iglesia, ávida de lujo, promotora de Autos de Fe, que utiliza las fiestas y a los intolerantes creyentes, así como el miedo a la muerte, para imponerse. Saramago afirma que es el hombre el que crea a Dios, es una invención humana, porque el hombre lo necesita. Para él «es incomprensible que Dios consienta la existencia de un mundo tan injusto y que haya creado a un ser tan malvado en ocasiones el hombre». (p.129) Y al mismo tiempo que permanezca indiferente ante las desgracias de los hombres, algo que lo hace cruel. Habría que diferenciar entre el pecado del hombre y el pecado de Dios. Con todo, Saramago no dio la espalda a las religiones, pues en los últimos años de su vida, Saramago reclamaba la conciliación entre el cristianismo y el islam.

La última parte del ensayo está dedicada al concepto que Saramago tenía de la sociedad. La autora, en un cuidadísimo análisis apunta los puntos que denuncia el autor de la sociedad actual: «el cambio de actitud de los hombres según el sitio que ocupan en la sociedad, la crueldad de los países poderosos para con los desfavorecidos, y la falta de solidaridad con los propios conciudadanos» (p. 180). Interesantísimo es el capítulo dedicado a la crítica de la sociedad y las democracias

actuales, en el que queda plasmada la coherencia del pensamiento de Saramago. Por otra parte, es de imperiosa necesidad educar a la sociedad, a los ciudadanos. Y es que la ciudadanía en conjunto puede llegar a tener mucha más fuerza de la que imaginamos. El autor reclama lucidez, como imperativo de éxito social, con el fin de erradicar la manipulación. De ahí que critique a los políticos, por su actuación, a los medios de comunicación, por su falta de claridad, al tiempo que le preocupa la desigualdad social, el maltrato, la mala jerarquización social y la desigualdad de las condiciones laborales. El libro concluye con un capítulo dedicado a la necesidad de una llamada urgente a la ciudadanía dada la falta de compromiso social de los ciudadanos, la falta de solidaridad, y la mala gestión de la economía de mercado. El caso es que el progreso nos obliga a una aceleración continua, y así, llegamos a la reflexión final: «la carrera tecnológica se ha acelerado [...] de pronto, el futuro se ha acortado» (p.256).

Sin duda, ha quedado de manifiesto el interés que este ensayo puede suscitar al lector avezado. Doy fe de que la autora consigue que queramos volver a leer a Saramago. Y no solo eso, sino que contamos con un ensayo sobre el pensamiento de Saramago, que suscita múltiples reflexiones y como tal, no es un estudio cerrado, algo que nos congratula. De hecho, la autora anuncia la prospectiva de investigación, al señalar que existen aspectos que merecerían estudios aparte, tales como el de la poética, o el pensamiento estético de Saramago. Por lo tanto, quedamos expectantes ante publicaciones venideras.

Alicia Villar Lecumberri

Entre la ciencia del Derecho y el arte de la política.

Melquíades Álvarez, jurisconsulto.

Manuel Álvarez-Buylla Ballesteros

Ediciones de la Universidad de Oviedo
Col. Estudios (Investigaciones de Ciencias Jurídico Sociales)
Oviedo, 2020. 288 pp. 29 euros
ISBN: 978-84-16343-83-6



La figura del político liberal y jurisconsulto asturiano Melquíades Álvarez ha sido preterida sistemáticamente por la historiografía española hasta no hace mucho, pese a su relevancia en la vida pública española de su tiempo. Soslayo debido, en gran parte, a la propia desidia del tribuno a la hora de escribir o dejarnos al menos unas memorias personales, circunstancia agravada por el lamentable hecho de que su despacho y vivienda -archivo incluido- fueron saqueados durante la Guerra Civil. Ello, sin duda, ha propiciado que su evocadora personalidad no haya sido abordada en una prolongada investigación por ausencia, en principio, de materiales imprescindibles para ello o relevantes. Falta, por tanto, algo tan deseable como una biografía *definitiva* sobre el personaje, una justa imagen de su vida, contextualizada y de carácter multidisciplinar.

Completar poco a poco dicho vacío -a modo de piezas de *puzzle*- ha sido empeño desde hace dos décadas de su bisnieto, Manuel Álvarez-Buylla, autor del presente libro. A él debemos el "hallazgo" de la tesis doctoral de Melquíades Álvarez sobre

La pena, su naturaleza. Examen y crítica de los más importantes sistemas que sobre este punto han aparecido en la ciencia (1886) y publicada por la Universidad de Oviedo (2006), y la edición -por primera vez íntegra- de sus *Discursos parlamentarios* (Oviedo, 2008). Con esta obra, *Entre la ciencia del Derecho y el arte de la política, Melquíades* Álvarez*, jurisconsulto*, el autor culmina una laboriosa investigación sobre su actividad como abogado, hasta hoy prácticamente desconocida, a la par que repasa -con algún que otro nuevo aporte- su vida académica universitaria. Ha de recordarse que el Álvarez "profesor universitario" fue objeto de dos estudios debidos al profesor de Derecho romano Justo García Sánchez a los que remitimos (1988), aunque no estaría demás volver de nuevo a los expedientes que obran en el Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares) relativos a las oposiciones en las que participó de una u otra forma. En todo caso, una contribución interesante la de Álvarez-Buylla al conocimiento de la España jurídica del primer tercio del siglo XX.

Sucede que no se puede entender la figura de este elocuente orador y político asturiano sin conocer su trayectoria como abogado y como jurisconsulto, su auténtica y fiel vocación. Ya lo reconoció él mismo con ocasión del nombramiento como decano del Colegio de Abogados de Madrid en 1932: "*Lo he de decir con franqueza: antes que político y antes que profesor, he puesto mi orgullo siempre en ser abogado y nada más que abogado*".

Melquíades Álvarez, tutelado por el influyente *Clarín*, se formó en aquella célebre Universidad de Oviedo, cuyo claustro –del que acabaría formando parte- estaba entonces a la vanguardia de la intelectualidad española: Rafael Altamira, Adolfo Álvarez-Buylla o Adolfo González Posada; hombres de significado posicionamiento *krauso-institucionista* y artífices de la Extensión Universitaria, organismo académico que convirtió a la institución en un eficaz instrumento de labor transformadora y de virtudes públicas, de difusión cultural y de formación de la clase trabajadora asturiana.

Postulados anticipadores y doctrinas de progreso que fueron luego recogidos como trasfondo del programa de Partido Republicano Reformista, formación política auspiciada en 1912 por el propio Álvarez y el leonés Gumersindo de Azcárate. En la práctica, un intento transaccional e inteligente de conciliar el republicanismo con el régimen dinástico imperante, con el objetivo firme de regenerar la vida y modernizar España, tanto en el ámbito político como en el terreno social y económicamente, principalmente a través de la educación-formación y la cultura -para mediar entre las masas ciudadanas informadas y las elites dirigentes- y así incorporar al sistema de la Restauración la nueva generación de profesionales e intelectuales.

La obra que reseñamos se compone de una introducción, siete capítulos, un epilogo, dos anexos, y un apartado de fuentes -algunas inusuales- y bibliografía, a

los que preceden nada menos que tres prólogos y un prefacio. Acompaña al texto una excepcional documentación gráfica. En ella se analizan de forma sistemática las diferentes manifestaciones del cultivo de la ciencia del Derecho por Melquíades Álvarez. En los capítulos 1º y 2º se exponen el humilde origen familiar del tribuno, su espíritu inconformista y sus estudios de licenciatura en Derecho y primera formación jurídica. Tras la lectura de su tesis doctoral compaginó la dedicación a la abogacía en Oviedo con la tarea profesoral al viejo estilo y las oposiciones a cátedras, hasta conseguir la de Derecho Romano en la Universidad de Oviedo, plaza que había sido ocupada anteriormente por su mentor *Clarín,* espíritu *krausista* e insobornable. Los capítulos que siguen (3º - 6º) se refieren a la apertura de despacho profesional en Madrid, al trasladarse a la capital tras obtener su primer acta de diputado en el Congreso en 1901, época coincidente con la excedencia como catedrático y con la constitución de un singular Centro Jurídico Gijón, bufete "krausista" de corta vida del que llegó a ser delegado de la capital. Con el paso de los años consolidaría su prestigio en el foro y ante la opinión pública, y su despacho se convirtió en uno de los más importantes de aquella España de exceso de abogados, problema endémico éste ya denunciado en una lúcida disertación ¡en 1782! por Juan Pérez-Villamil, otro asturiano ilustre.

Entre los casos llevados por Melquíades Álvarez, el autor de la obra destaca varios que fueron célebres en la época: como el acaecido entre del tenor Miguel Fleta contra la *Metropolitan Opera Company* (Nueva York) por incumplimiento contractual; el pleito de María Josefa Mussó contra el diario *El Liberal*, que fue el primero en el cual los tribunales evaluaron económicamente el daño moral por causa de una noticia falsa; el de los vecinos de Villanueva de San Carlos (Ciudad Real) que se jugaron -tras largo litigio- la propia existencia del pueblo y sus tierras frente a la propiedad señorial del término, donde Álvarez argumentó con éxito ante el Supremo (1908) que el arrendamiento perpetuo equivalía a un censo enfitéutico; y otras muchas actuaciones llamativas por su trascendencia y actores en litigio, que también tuvieron gran repercusión entonces por ser pleitos de alto nivel jurídico. Manuel Álvarez-Buylla también se detiene en el análisis de los dictámenes jurídicos de Melquíades Álvarez que por su importancia fueron publicados, y entre los que destaca el relativo a la nulidad del testamento de la Condesa de Bornos, asunto en el que subyacía una romántica historia de amor.

Tras acometer la actividad profesional -su refugio natural- del ilustre abogado astur durante la espasmódica II República, período de intensa vida política, el autor remata la narración con una versión sobre los sucesos acaecidos en la Cárcel Modelo de Madrid en agosto de 1936 que costaron la vida a su bisabuelo. En el relato amplía datos que ya ofreció en la revista *Torre de los Lujanes* (nº 68, 2011), en

la que mantenía la hipótesis de que el asesinato probablemente fuese un calculado magnicidio y no obra de "incontrolados", supuesto que ha sido incorporado recientemente en algunas investigaciones históricas por determinados autores, como es el caso de Francisco M. Balado Insunza.

No es este, por tanto, un libro habitual, puesto que al mismo tiempo se construye como un trabajo riguroso sobre un aspecto práctico o rama de la Historia del Derecho, y como un ensayo de divulgación, de fácil lectura, plagado de divertidas anécdotas en estrados y de aspectos íntimos desconocidos hasta ahora de la vida familiar del hombre público. Una narración descriptiva que no se detiene siempre en el análisis de los fundamentos jurídicos de los que se valió su antepasado. Así lo han entendido el Consejo General de la Abogacía Española y el Colegio de Abogados de Oviedo, colaboradores en la edición con el explícito propósito de fomentar entre los profesionales la lectura de este texto sobre un notable hombre del foro. Un espejo y un proyecto ético en el que mirarse.

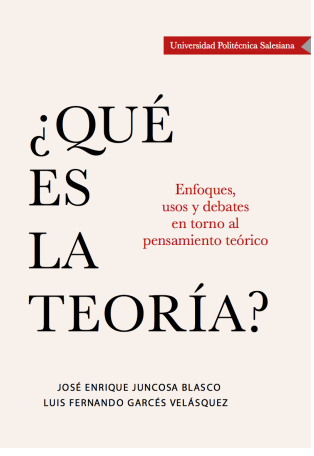
Se trata, como casi todas, de una obra abierta a otras posibles investigaciones, por cuanto en los dos anexos/apéndices finales se recogen catalogados los títulos de las obras que se han podido rescatar de la biblioteca particular del tribuno tras la vorágine de la Guerra Civil (objeto también de análisis en el capítulo 7º); y un listado de casi trescientos pleitos civiles en los que informó ante el Tribunal Supremo. Ello abre el camino, sin duda, a quienes deseen profundizar en tales asuntos y, de esta manera, descifrar más incógnitas de este poliédrico personaje, controvertido e insuficientemente conocido: Melquíades Álvarez y González Posada.

Jesús Mella

Qué es la teoría.
Enfoques usos y debates en torno al pensamiento teórico

José Enrique Jucosa Blasco
y Fernando Garcés Velásquez

Quito: Universidad Politécnica Salesiana- Abya-Yala, 2020.



"Una cosa es predicar y otra dar trigo" reza el refrán, indicando la distancia entre los consejos que se dan y practicar lo aconsejado. La disparidad entre teorizar y practicar, asumida en el refrán, es también una asunción común en los planes de estudio y los currículos de enseñanzas medias y superiores. En tiempos de pandemia se ha virtualizado la enseñanza teórica y se ha cuestionado su aplicación en la instrucción práctica. No obstante, esta reflexión implica una posición meta-teórica acerca de la relación entre teoría y práctica, en la que subyace un compromiso ontológico y de la que derivan decisiones éticas y políticas de largo alcance. Esta pequeña reflexión bien podría inferirse de los debates señalados por el libro *¿Qué es la teoría?* de José Enrique Juncosa y Fernando Garcés. El texto, fraguado en la cátedra, trabajo de campo y discusión académica, pretende esclarecer nuestro sentido común acerca de la teoría, implementando, en términos fenomenológicos, una especie de *epojé*: "este libro apunta a cuestionar la teoría como realidad dada y homogénea, problematizar su uso y dar cuenta de algunos de los debates contemporáneos" (p. 12).

A finales de agosto de 1934, Edmund Husserl enviaba una carta al profesor Emanuel Rádl, presidente del Octavo Congreso Internacional de Filosofía. La carta, conocida como *Carta de Praga*, fue leída en el congreso y publicada en 1936. Husserl señalaba en ella que habían sido los griegos quienes, en su salto hacia la actitud teoría, habían relativizado su propia visión del mundo; gradualmente surgía una diferencia entre la "representación del mundo" (*Weltvorstellung*) y el "mundo en sí". Es por ello que, para Husserl, la filosofía tenía como misión una "radical demitificación del mundo". En un sentido similar *¿Qué es la Teoría?* pone en entredicho nuestras representaciones del mundo, nuestras asunciones teóricas y los consensos acríticamente admitidos. Los autores saludan "aquel sentimiento de necesaria y saludable inseguridad e inestabilidad que los interrogantes pendientes nos provocan aun hoy" (p. 13) moviéndose entre la descripción desinteresada y la crítica declarada y propositiva.

No espere el lector encontrar un tratado de filosofía de la ciencia. El texto se centra en los debates y problematizaciones, alejándose de la identificación entre pensamiento teórico y pensamiento científico. Es más bien una posición crítico-epistémica la que permite a los autores preguntarse por las condiciones de producción y legitimidad de las formas de saber, entre las que el pensamiento científico ocupa un lugar junto a otras. Los autores de ¿Qué *es la teoría?* contextualizan las pretensiones críticas del texto y manifiestan sin ambages su compromiso con la descolonización de nuestras categorías de pensamiento, lo cual ayuda a entender la perspectiva adoptada y las limitaciones asumidas. Entre estas limitaciones destacan, a mi juicio, algunas lagunas que considero especialmente significativas, como, por ejemplo, un tratamiento demasiado sucinto de autores clave como Hempel o Nagel, la incomprensible ausencia de Quine o Kripke en la corriente semántica o la escasa actualización de las relaciones entre ciencia y política de la mano de Philip Kitcher o Dominique Pestre. Lo cual no obsta para que el texto sea consistente con el objetivo anunciado por los autores. Valga esta observación para presentar, siquiera someramente, el contenido del texto.

A lo largo de cuatro capítulos el texto recorre diferentes problemas y problematizaciones acentuando los límites, tensiones y disputas acerca de la teoría y su praxis metodológica. En el primer capítulo, el texto presenta tres posiciones metateóricas, como son el racionalismo crítico de Karl Popper, el pensamiento crítico y dialéctico de la escuela de Frankfurt y el paradigma de la complejidad de Edgar Morin. Los autores muestran y comparan estas posiciones desde diferentes ángulos como son los compromisos ontológicos y principios fundamentales, los rasgos del conocimiento derivados, metateoría, los procesos teóricos fundamentales, el perfil del teórico, el escenario de acción de la teoría y los escenarios de control de

la teoría. En el segundo capítulo, los autores se centran en los enfoques axiomático, historicista, semántico y estructural de la producción teórica, destacando sus elementos constitutivos, definiendo sus relaciones y estableciendo en cada caso las distinciones básicas entre sentido común y ley científica El capítulo tercero constituye una caracterización del pensamiento teórico en "una aproximación psicosocial y cultural con implicaciones para la gestión del conocimiento, para comprender la heterogeneidad de la producción teórica en la ciencia y las concepciones en torno al desarrollo del pensamiento en instituciones educativas" (p. 179). Para ello, se presentan y se articulan los trabajos de Gilbert Ryle, Magoroh Maruyama y Kieran Egan. En el cuarto y último capítulo, los autores se posicionan en la complejidad de un mundo transmoderno y poscolonial y se preguntan por la elaboración teórica de los discursos y prácticas emancipatorias. En palabas de los autores "el capítulo se pregunta no solo por las posibilidades de interculturalización o transculturalización de la teoría, sino también por las posibilidades de teorizar desde-con los no humanos, tal como varios teóricos contemporáneos discuten al debatir críticamente la separación clásica entre naturaleza y cultura que instauró la modernidad" (p. 16). Termina el capítulo de la mano de Stuart Hall, señalando los límites de la teoría y el papel que esta desempeña en el proyecto político de los estudios culturales.

Sin ser explícitamente un manual al uso, el texto se despliega de manera ágil y evidencia la destreza didáctica de los autores. Recurso docente o excelente libro de consulta, la claridad con la que presenta los contenidos y la alternancia de exposiciones descriptivas con planteamientos críticos hacen de su lectura una gratificante experiencia. ¿Qué es la teoría? es un libro accesible a cualquier lector y tanto permite satisfacer su curiosidad, cuanto profundizar en alguna de las cuestiones anunciadas. Su grata lectura no está reñida con el rigor y el detalle preciso. Al ofrecer los límites, debates, problemas y problematizaciones sobre nuestro teorizar, el libro ¿Qué es la teoría? ofrece, quizá, la posibilidad de vernos y relativizarnos, de tomar distancia respecto a lo que nuestras teorías dicen de nuestra posición en el mundo. Ciertamente no es lo mismo predicar que dar trigo, pero es posible que ¿Qué es la teoría? sea uno de esos pocos casos en los que el trigo fue dado antes de predicar y escribir.

Julián García Labrador

El mundo desde dentro

El pensamiento de José Ferrater Mora.

Carlos Nieto Blanco

Prólogo de Victoria Camps.
Epílogo de Javier Muguerza.
Sevilla: Renacimiento, 522 pp.



Coincidiendo casi exactamente con el trigésimo aniversario de su fallecimiento en Barcelona, aparece un libro llamado a ser, para muchos años venideros, "el" libro sobre José Ferrater Mora: *El mundo desde dentro*, de Carlos Nieto Blanco, uno de los principales expertos en este pensador. Nos proporciona tres vistas mayores. La primera, una documentadísima biografía intelectual: quién fue Ferrater y cuáles los hitos en su carrera. La segunda, una exposición crítica de los aspectos nucleares ferraterianos: principios metafilosóficos, ontología, creatividad narrativa, teorías ético-políticas. Y la tercera, una exhaustiva bibliografía actualizada, algo que, en un filósofo entregado a reediciones y correcciones múltiples, resulta esencial para no extraviarse: son 50 páginas referenciando escritos "de" Ferrater, 11 páginas de estudios "sobre" Ferrater y siete páginas de literatura selecta.

Es así este libro un homenaje a la memoria de la persona cuya labor constituye su tema. Tributo leal con el pensador y con el lector, que pone en franquía el acceso a una obra filosófica tan importante como compleja. Con ello Ferrater continúa

hablándonos de asuntos que todavía nos resultan cruciales. Esto puede significar o bien que aún somos sus contemporáneos o bien que ya se ha convertido en clásico o bien que hemos de rentabilizar, siendo un poco ferraterianos, la tensión entre ambos polos. Este estatuto ambivalente es compartido por los grandes de la filosofía española de los últimos cien años. Si fueran clásicos, resultarían insuperables (en sus respuestas) pero superados (en sus preguntas); si fueran contemporáneos, insuperados (en sus preguntas) pero superables (en sus respuestas).

Algunos de quienes conocieron al Ferrater veinteañero creían hallarse ante otro Menéndez y Pelayo. Su erudición filosófica-literaria y su poliglotismo asombraban a sus maduros interlocutores, que se confabularon para financiar sus estudios. Sin embargo, aquel genio que amanecía en la España republicana tendría su ascenso y duradero cénit en la diáspora del exilio en América. Primero, en Cuba, con penurias y enfermedades. Después, por mediación del marido de María Zambrano, en Chile, donde comenzó su elevación. De ahí, con ayuda de Pedro Salinas y Américo Castro, a los Estados Unidos, donde alcanzó un puesto estable, que ya jamás dejaría, en Bryn Mawr College, en el extrarradio de Filadelfia y el gran eje universitario de la costa este.

Aunque se suelen emplear las variantes estilísticas "español", "catalán", "barcelonés" para dar variedad a la redacción, Ferrater fue un pensador más bien "atlántico", es decir, integrador de mundo español, anglosajón y europeo continental, con la peculiaridad de que había nacido en el Mediterráneo y quería que se le notase, al pretender que se solaparan las formas de la vida catalana y las virtudes cardinales de su propio filosofar. Ya hubiera querido Cataluña. En muchos aspectos, la auténtica patria de Ferrater era Filadelfia: la ciudad de la declaración de 1776, de la libertad, el federalismo y la búsqueda de la ciencia; la ciudad que le hizo profesor en la primera potencia mundial, de exiliado austral a estrella boreal; donde encontró a la compañera y cómplice de su vida, la filósofa Priscilla Cohn.

En 1983 Carlos Nieto dedicó a la filosofía de Ferrater su tesis doctoral en Salamanca, origen de un libro posterior (1985). Nació así una fluida amistad entre estudiante y estudiado, que duró prácticamente la década final de la vida de Ferrater, con un seguimiento muy estrecho y colaborativo por parte de este de la interpretación que Nieto hacía de su obra. Las anécdotas que al respecto se narran en este libro son más que apropiadas para introducir la intrahistoria de este salto cualitativo en la recepción del pensamiento ferrateriano. Nieto, además, mantuvo cordial relación con un filósofo cercano a Ferrater, Javier Muguerza, y con Victoria Camps, filósofa catalana que también trató al autor del monumental *Diccionario de Filosofía*. Precisamente, de Camps es el prólogo, y póstumo de Muguerza el epílogo, en esta monografía imprescindible.

Nieto ordena su exposición en tres partes: génesis y estructura de la obra de Ferrater; el discurso ontológico; y el compromiso como escritor con la literatura y la política. Un breve examen nos permitirá esbozar la riqueza de sus consideraciones.

Y es que, en primer lugar, además de establecer los jalones en la marcha del pensamiento ferrateriano, se trata de analizar sus problemas y su contexto. Problemas, de los que el mayor es que el Ferrater expositor de otros sistemas haya eclipsado, por el éxito apabullante de su *Diccionario*, al Ferrater generador de un sistema filosófico propio. De ahí que el libro de Nieto busque rescatar a Ferrater de sí mismo, lo que se logra con indiscutible plenitud hermenéutica. Y contexto, porque Ferrater, a pesar de su profesado catalanismo, tiene como referentes auténticos a Miguel de Unamuno y a José Ortega en filosofía española, y en la global, sucesivamente, a los fenomenólogos y existencialistas europeos, a los analíticos anglosajones, y a los neopragmáticos y naturalistas estadounidenses. Parece menor y más bien estilístico el influjo de autores como Eugenio D'Ors, aunque no olvidamos de Buffon su "*le style est l'homme même*".

Unamuno y Ortega marcaron como rasgo del filosofar en España la centralidad de la vida por encima de una conciencia trascendental idealista o de lógica de la ciencia. Ferrater lo asumió. Unamuno, además, había buceado pronto en la lógica de Hegel, aunque posiblemente fuera menos hegeliano de lo que presumía. En todo caso, se proclama la heraclitiana pugna entre contrarios, la paradoja que impide una *Aufhebung*. Nos las habemos con la pertinencia de una dialéctica sin el tercer momento y que en Unamuno es tensión productiva, complementariedad en Ferrater. De Ortega, en cambio, extrae Ferrater la voluntad de claridad y una cierta orientación sociológica del pensar antropológico, que en su caso se ahonda por el protagonismo adquirido por el lenguaje y por su reflexión sobre las crisis de civilización.

Las etapas del desarrollo filosófico de Ferrater lo muestran como una gran señal indicadora de las inquietudes occidentales. Ante el cientificismo sin humanismo o un historicismo escéptico, la respuesta fenomenológica que llega a lo existencial. Pero luego, ante el luctuoso balance de los grandes discursos voluntaristas y utópicos, sobreviene la reacción analítica, higiene contrafantástica, para rebajar la carga eléctrica de los conceptos. Sin embargo, esta filosofía disolvente no era la verdadera respuesta al formidable siglo XX. Había que pasar a una doctrina positiva, pero esta, a juicio de muchos, Ferrater y Carlos Nieto entre ellos, no puede sino atender a los descubrimientos de unas ciencias en permanente crecimiento, base móvil para nuestra razón práctica.

Las partes dedicadas al discurso ontológico, la literatura y la ética prestan un decisivo servicio a la difusión del ideario de Ferrater. Permítasenos abordarlas *cum grano salis* a partir de los célebres trascendentales de la metafísica medieval: *unum*, *verum*, *bonum*. El ser, el sentido y el deber ser.

Carlos Nieto orienta con pericia la lectura de la densa argumentación ontológica que Ferrater desplegó en *El ser y la muerte* (1962), *El ser y el sentido* (1967), *De la materia a la razón* (1979) y *Fundamentos de filosofía* (1985). La tesis primordial es la unidad e inmanencia del mundo, que admite la coexistencia de diversos "niveles" ontológicos (físico, orgánico, social, cultural), aunque en continuidad entre ellos, en un complejo de carácter abierto, un "continuo de continuos" que, a través del ser humano, se conoce a sí mismo por medio de la racionalidad: es "el mundo desde dentro". El continuo de realidades autorizaría a seguir hablando de "materialismo". Hay, pues, un *unum* y también, como en el Gran Sello estadounidense de 1782, un *e pluribus unum*.

Nieto navega con precaución por las aguas desapacibles que pueden traer zozobra a la nao del materialismo continuista. En el primer continuo de transición, hallamos la diferencia ontológica llamada "vida". Suena extraño oír que es continua con la no-vida. Una verdadera emergencia es una discontinuidad. La tesis del continuo nos privaría aquí de ver al propio universo como generador ontológico. De lo orgánico a lo social, el continuo resulta menos problemático: el organismo es ya en cierto modo una sociedad de unidades funcionales, y buena parte de la sociología de la generación anterior a la de Ferrater discutió sobre la validez del organismo como metáfora para la sociedad humana. Más enjundioso resulta el tercer y último continuo, entre lo social y lo cultural, pues aquí lo que hallamos son no solamente los signos de conciencia o comunicación social, que ya el animal posee en algún grado, sino el lenguaje humano y su creatividad simbólica. El continuismo del *unum* entre materia y razón se decide, pues, en estos dos tránsitos: a la vida y al lenguaje simbólico. Si la ontología es algo más que el nombre políticamente correcto de la metafísica, el diálogo con nuestro "clásico contemporáneo" debe enfocarse ahí, aviso que, sin la guía de Nieto, sería más difícil de escuchar.

¿Y el *verum*, lo verdadero? Nieto disecciona el proverbial "intregracionismo" (la etiqueta tradicional para Ferrater en el archivo de las filosofías) como actitud, método y sistema. El integracionismo acepta en los diferentes campos la validez de los extremos, pero no como absolutos, sino como conceptos-límite para describir tendencias. Así, Ferrater, ante la cuestión de los universales, propugna un conceptualismo como mediación entre realismo y nominalismo; en metafísica, entre ser y devenir; en epistemología, entre fenomenismo y noumenismo; en filosofía de la naturaleza, entre mecanicismo y vitalismo; en filosofía del lenguaje, entre pragmatismo y estructuralismo; en metafilosofía, entre ciencia e ideología o entre conocimiento y evaluación orientada a la práctica. En este "empirismo dialéctico" la dialéctica no tiene tercera fase. Ante la contraposición, solo queda un cálculo contractualista, una negociación sobre la fuerza de convicción de las tendencias en

lucha, atendiendo al "estado del arte". El *verum* histórico es solo la promesa de un *verissimum*; un pacto razonable que algún día acaso sea redimido por un teorema infalible.

Pero, como subraya Nieto, en la cultura no solo existe lo racional, sino también lo irracional. Una de las principales contribuciones del libro consiste en examinar hasta qué punto la narrativa de ficción de Ferrater Mora, en su ostentosa falta de reconciliación con la razón práctica, supuso un desmentido escéptico de su propia filosofía. En una conclusión prudente, se indica que, "si bien la ficción no refuta su filosofía, establece sus límites". Esta hipótesis es reforzada por el tiempo muy tardío de su novelística. El lector hallará una espléndida reflexión sobre el significado de la literatura en la obra ferrateriana.

Obra de la que se destaca, por último, su vertiente política y ética. Hemos llegado así al *bonum*, el bien. En política, Ferrater era un liberal "libertario" (con su impagable explicación de que "la libertad es libertad para la libertad"), progresista, europeísta y defensor de un modelo federal para España (fue catalanista, pero jamás separatista: le parecía cosa decimonónica). Un liberalismo de raíz ética consecuencialista, similar a la weberiana "ética de la responsabilidad", pero con una moral anti-antropocéntrica, cosmocéntrica, por ejemplo, en la defensa de los derechos de los animales. Ferrater sostuvo una ética antikantiana y utilitarista: "no" al imperativo categórico innegociable; "no" a la autonomía de la moral frente al mundo social, y "no" al primado de la razón práctica sin tener en cuenta el nivel de nuestro conocimiento del mundo (pues mejorando el saber mejoraría también la acción). Su política y su ética son, pues, también integracionistas, gestoras de polaridades incancelables.

El ciudadano Ferrater Mora no hubiera sido este filósofo Ferrater Mora sin todos los problemas y oportunidades que configuraron una vida en América y singularmente en los Estados Unidos. El papel, sin embargo, que desempeñó la voluntad de no desarraigarse de lo español ni de la personalidad catalana puede considerarse también constitutivo de su logro. Bien señala Nieto que Ferrater no pudo tener en España discípulos, pero sí muchos lectores. Él significaba la capacidad hispana para estar a la altura del pensamiento contemporáneo y la de este para introducirse en lo hispano. El *Diccionario* fue el símbolo más reconocible de ambos mensajes, sin olvidar *La filosofía actual* o *Cambio de marcha en filosofía* ni, como recuerda nuestro autor, la promoción ferrateriana de la filosofía de Ortega y Unamuno en el ámbito anglófono. Un importante trabajo, pues, de Nieto, continuando otros de relieve como *Discurso sobre la democracia* (2020), *Memoria e interpretación* (2016), *La religión contingente* (2013) y *La conciencia lingüística de la filosofía* (1997).

Juan Luis Fernández Vega

La aventura del pensamiento español

Jorge Novella Suárez

Editorial Sindéresis, Madrid. 2021
Páginas. 200.



En su reciente trabajo *La aventura del pensamiento español* el profesor Jorge Novella nos ofrece una lectura actualizada y novedosa sobre la idiosincrasia y el proceso de institucionalización del pensamiento español e iberoamericano desde el siglo XV hasta la actualidad. A través del este recorrido, el autor no se limita a levantar acta respecto a la producción de más de cinco siglos de pensamiento. A su vez, defiende y reivindica la existencia de una tradición intelectual propia, autónoma y equiparable en rigor y proyección a la filosofía elaborada en otros países europeos. Más allá de tópicos vagos y maniqueos en torno a la esterilidad del pensamiento español para producir una filosofía propia, este libro desarrolla diferentes cartografías que ofrecen nuevos patrones interpretativos para leer nuestra tradición intelectual más cercana. Esta recuperación de la tradición filosófica española adquiere todo su sentido y relevancia desde el contexto reciente desde el que se escribe el trabajo – el tiempo de indigencia e incertidumbre que caracterizó al inicio de la pandemia. Al fin y al cabo, *La aventura del pensamiento español* trata

de indagar en nuestra tradición filosófica para extraer de aquella recursos teóricos y prácticos que nos permitan afrontar la crisis que actualmente vivimos.

Con este objetivo en liza, a lo largo de los diez capítulos en los que este trabajo está dividido, es posible visualizar una distinción básica entre dos grandes desafíos y líneas que el trabajo aborda. En primera instancia, durante sus cinco primeros capítulos, Jorge Novella explora y reconstruye las líneas generales del debate en torno a la existencia de una tradición de pensamiento propiamente española; vinculada y limitada a nuestra historia y lengua. Por este motivo, trata de recomponer los rasgos más sobresalientes de la filosofía española al ligarla, no únicamente con el lenguaje en que se habla y piensa desde aquella – el castellano – sino también con la memoria, la acción, y diferentes rasgos y peculiaridades de nuestro pensamiento en las que profundizaremos a continuación. En segundo lugar, durante los cinco capítulos restantes, *La aventura del pensamiento español* propone una lectura diacrónica de algunas – desde los pioneros de la filosofía española a la reciente transición filosófica tras el franquismo – de las mayores conquistas intelectuales del pensamiento español que han coadyuvado, tanto intelectual como institucionalmente, a la instauración del Pensamiento Español como una materia común en los programas docentes de las facultades de Filosofía. Partiendo de esta división temática de *La aventura del pensamiento español* expondremos brevemente en las siguientes líneas los temas, problemas y aportaciones particulares que caracterizan a cada una de ellas.

Las reflexiones del autor de este trabajo parten de una constatación que, aunque parezca evidente, no deja de ser necesario repetirla en el debate contemporáneo: el castellano reúne los requisitos técnicos para el lenguaje filosófico más abstracto. Más allá del monopolio del pensamiento filosófico que Heidegger había arrogado para la lengua germana, *La aventura del pensamiento español* pone sobre el tapete la virtualidad de las peculiaridades de nuestra lengua para articular las categorías epistemológicas y ético-políticas de la tradición filosófica occidental. Ahora bien, dadas las constantes de nuestro pensamiento, la filosofía española no se ha abstraído de las condiciones históricas desde las que tales cuestiones surgen. Al contrario, como elabora Jorge Novella siguiendo en esta línea a Reyes Mate, constituye un pensar desde la memoria; alimentándose de los diferentes sedimentos que, más allá de las doctrinas oficiales, dejan las diferentes experiencias históricas que caen en el olvido para ser, posteriormente, recuperadas. Para dar cuenta de la relación con aquellas, el autor del libro prosigue con un capítulo dedicado a problemas metodológicos inherentes a la investigación filosófica. Profundizando en los presupuestos hermenéuticos del contextualismo, la historia conceptual, la sociología de la filosofía y la historia de las ideas, Jorge Novella traza las líneas interpretativas desde las que expondrá la relación del pensamiento español con su contexto social, histórico,

lingüístico y literario de emergencia. Esta última dimensión protagoniza la totalidad de un capítulo, dada la relevancia que la literatura ha tenido en la expresión de las ideas filosóficas del pensamiento español. Desde la auto-comprensión de sus propios trabajos por parte de Miguel de Unamuno o María Zambrano, se hace explicita la necesidad de recurrir a estos formatos dada su flexibilidad para articular los planteamientos filosóficos más creativos explicitando desde aquellos como el pensamiento más abstracto está empapado de las preocupaciones prácticas e históricas más concretas. Es precisamente esta articulación entre lo teórico y lo práctico la que condicionará, a su vez, cada uno de los rasgos que, en un capítulo posterior, se atribuye al pensamiento español desde sus inicios hasta el día de hoy. De ahí derivan, por tanto, las diferentes constantes y positividades extremas que Jorge Novella atribuye a nuestra tradición filosófica más cercana: el adanismo y la pretensión de ausencia de tradición, la existencia de una decadencia española, la trágica reflexión sobre el exilio derivada de persecuciones y expulsiones, la meditación sobre la muerte, la primacía de la acción, la sacralización de la vida y, en contraposición, el sentido humanista del pensamiento español. Son estas, por tanto, las variables desde las cuales *La aventura del pensamiento español* aspira a profundizar en algunas de las producciones intelectuales más emblemáticas de nuestra tradición filosófica.

En una segunda parte que engloba los últimos cinco capítulos del libro, este libro realiza un recorrido selectivo por algunos de los hitos más importantes de la tradición filosófica española, desde mitad del siglo XIX hasta la actualidad. Pese a que dicho análisis no puede profundizar en todas y cada una de las corrientes de pensamiento de nuestro país, ofrece ciertos puntos nodales a partir de los cuales podemos tomar consciencia respecto a las tensiones y debates que ejemplifican las constantes del pensamiento español anteriormente diagnosticadas. Este recorrido diacrónico parte, como no podría ser de otra manera, de los pioneros de la historia de la filosofía en España. En este sentido, son destacados los logros intelectuales del krausismo español como alternativa al catolicismo imperante, así como la adopción y metabolización de corrientes filosóficas foráneas que adquieren una particular idiosincrasia en nuestro contexto: el hegelianismo, el neokantismo y el positivismo. De forma paralela a este desarrollo intelectual, resalta insoslayable la posterior aportación de Menéndez Pelayo que, a través de la identificación entre lo español y lo católico, iba a establecer las premisas desde las cuales se engarzan algunas de las ideas clave de nuestra tradición filosófica. Una vez que nos adentramos en el interior del convulso siglo XX, los capítulos que se van intercalando en este libro permiten apreciar, progresivamente, cómo la dureza y radicalidad de los eventos acaecidos a lo largo de los años treinta van a alterar las claves históricas desde las que se hace filosofía en España. Como defiende Jorge Novella, no se puede dudar que

durante la II República, la filosofía española alcanzó algunas de sus más altas cotas a través, en parte, de la Escuela de Madrid y de Barcelona. No obstante, el estallido de la guerra civil española y el establecimiento de la posterior dictadura franquista iban a lastrar buena parte de la potencialidad de estas corrientes de pensamiento que desaparecerían o se verían condenadas a un exilio exterior o interior. La duradera alianza entre la Iglesia católica y el Estado franquista, así como el asalto a las cátedras vacantes tras el abandono de centenares de intelectuales, cortó las alas de la filosofía española al de enclaustrarla dentro de los límites doctrinales de aquellas corrientes filosóficas delimitadas por el régimen. Ahora bien, dada la idiosincrasia del pensamiento español como un "pensar con memoria" aquellas generaciones de filósofos silenciadas por el franquismo fueron capaces de sobrevivir, desde el anonimato o el exilio, para recoger, con el paso de las décadas, las ideas y experiencias que se habían abonado durante el proceso modernizador de la República. En este sentido, fue la tradición filosófica- contemporánea a la propia transición política – la que a través de un largo y complejo proceso, con sus avances y retrocesos, se ha hecho eco de las voces de los diferentes exilios para coadyuvar a la institucionalización de un pensamiento filosófico español polimórfico y heterogéneo sobre cuyos rasgos específicos este libro trata de ofrecer luz.

En consecuencia, el análisis sincrónico y diacrónico que ofrece *La aventura del pensamiento español* ofrece contundentes argumentos para pensar las premisas de nuestra propia tradición filosófica. La inclusión de asignaturas dedicadas al pensamiento español en los planes docentes de diferentes universidades de nuestro país no hace sino constatar un proceso de normalización de la filosofía española que este libro defiende a ultranza. Respecto a tópicos al uso o a categorías hermenéuticas exportadas del extranjero, *La aventura del pensamiento español* constituye todo un alegado en defensa de la necesidad de pensar críticamente una tradición de pensamiento profundamente autónoma y auténtica sin cuyo legado la actividad filosófica actual no será posible.

Rafael Pérez Baquero.

Diario de una filósofa embarazada

María Martín Gómez

Madrid, Tecnos, 2021.



La obra que está a punto de leer es un ameno y entretenido ensayo que narra un importante momento de la vida de María Martín, una connotada académica universitaria del ámbito de la filosofía, que vive la -para ella- inédita experiencia que supuso su primer embarazo y nos entrega su particular visión sobre este maravilloso proceso de la creación humana.

En dieciséis breves capítulos, comparte sus vivencias orientadas principalmente a mujeres en su mismo estado, como en general a quienes tengan la inquietud de valorar la vida desde una perspectiva humanista a través de la gestación.

La Dra. María Martín posee cualidades que no permiten que pase inadvertida, pues es una distinguida académica del departamento de Filosofía, Lógica y Estética en la Universidad de Salamanca. Además, es investigadora con numerosas publicaciones que denotan un compromiso profundo con la vida humana. Parte de ese sentimiento lo transmite al mundo a través de estas páginas.

Este documento posee dos grandes virtudes que se agradecen cuando la intención del lector es cosechar importantes aprendizajes a partir de la siembra intelectual de la autora, que ha reflexionado de modo prístino e innovador respecto de la reproducción humana, a partir de su propia condición de gravidez. En primer lugar, es un trabajo de alto vuelo, pero que no se sumerge en complejidades similares a un ladrillo inexpugnable, es un relato con profundas reflexiones sí, pero perfectamente comprensibles para quién no es especialista en la materia.

La segunda virtud que encontrará en el texto es que éste no tiene ninguna pretensión de entregar elaboradas certezas en el ámbito, sino que es un análisis crítico, íntimo y doctrinal acerca de sus experiencias, las cuales pone a disposición del lector de modo generoso y valiente.

Con la ternura propia de quién deviene a través de la creación de una nueva vida, la autora nos invita a reflexionar acerca de una experiencia humana, exclusiva del género femenino: la de procrear un nuevo ser desde sus entrañas. Del mismo modo, contextualiza sus nociones con una racionalidad amorosa, cuyas preguntas tienen un alcance universal, al entender un proceso que le incumbe comprometiendo su cuerpo, su existencia y su alma. Es un homenaje al hijo que está por llegar, un agradecimiento instintivo a las sensaciones que éste le ha regalado y un esfuerzo por comunicarlo. De este modo, se lanza junto a él a la aventura de describir una historia donde ambos son protagonistas.

En el primer acápite, con un pudor que enternece, la doctora Martín se pregunta si esta experiencia no será demasiado íntima y en consecuencia desprovista del interés de los lectores. Hace esta declaración con esa humildad propia de la sabiduría que la implica como filósofa. No obstante, esa noción carece de fundamento porque es un hecho objetivo, el interés que puede suscitar en las mujeres y en su disciplina donde su capacidad de asombro pone en evidencia el vacío existente en la comprensión de la complejidad conceptual que reviste el embarazo, como una esfera de enorme importancia para el estudio de la vida, el cual ha sido llenado principalmente con consideraciones biológicas.

Es una descripción magistral de los más profundos significados de ser mujer en condición de gravidez. Cabe destacar que no es una idealización de ese estado, al revés muestra descarnada y objetivamente todas las transformaciones que implica, las que parecen una especie de metamorfosis. Cambios tan profundos que incluso obligarían a redefinir el concepto de normalidad. Éstos la autora los presenta como sensaciones de todo tipo, dolor, adaptación, incomodidad, malestar, entereza e incluso arrepentimiento y miedo. No obstante, lo anterior se encarga de proveer aliento a través de su propia experiencia con esa vida hasta ahora latente.

En una búsqueda desesperada de respuestas y consuelo, encuentra en su disciplina más bien distinciones colaterales a su estado. Sin embargo, se hace cargo a través de sus propias cavilaciones de ir produciendo una fundamentación conceptual que resulta tan sobresaliente como provocadora. Se apoya transversalmente en los más importantes pensadores, lo que enriquece su enfoque. Complementa su exégesis con la literatura, alcanzando una comprensión racional y emocional del tema, lo que le permite cerrar el anillo interpretativo en que se encuentra.

Hace una aguda crítica a las condiciones coercitivas que la sociedad impone a la mujer embarazada (desigualdad sociolaboral, conflicto moral). Su obra denuncia la deshumanización del mundo (consumismo, auto aniquilación), como también a las instituciones cuyo interés en el hombre a veces suele ser inmoral y utilitarista. Finalmente acusa las afirmaciones irreflexivas e infundadas que suelen tener algunos hombres e incluso mujeres respecto a la maternidad, las cuales con irritante descaro las convierten en certezas. Es en este punto donde con mayor fuerza, se comprenden las consecuencias dramáticas que este vacío doctrinal reviste a nivel global.

Después de su envolvente racionalidad interpretativa del mundo aparece un tipo de reflexión que requiere de la unívoca experiencia materna privativa de la mujer encinta, capaz de sentir y de ser una con el otro. Aparecen los miedos existenciales junto a una intencionalidad educativa magistral, un tipo de filosofía feminizada en conexión con la matriz y la vida que se lleva dentro.

Describe algunas de las impertinencias sociales que refieren al entorno gestacional arquetípicas de la España profunda. Muchas de ellas surgidas de creencias populares no pocas veces ramplonas. Por otro lado, desde el mundo especializado, emerge un tipo de discriminación, el cual ha supuesto la existencia de una especie de estado mental desequilibrado en la gestante. La autora declara que estas aproximaciones la incomodan aun cuando se había propuesto conscientemente evadirse de ellas. Cómo la afectan la crítica, a veces con un tono censurador, aunque finalmente logra distanciarse de ellas, sumergiéndose en un estado de inmensa felicidad que aflora como producto de su comunicación permanente, personal y contemplativa con su hijo.

La vida que lleva dentro no solo le exige una comprensión transcendental del proceso, sino que implica responsabilidades prácticas, relativas a la preparación del cuerpo y no solo del espíritu, para garantizar en plenitud una salud compatible con la experiencia inefable de dar a luz. De este modo se apresta a la tarea de relatar con penetrante juicio crítico las dietas, el ejercicio físico, remedios caseros, cursos de preparto y Yoga. Luego, como será propio de toda la obra, vuelve sobre aspectos relativos al contexto social, familiar y personal.

El relato refiere a un ciclo complejo plagado de matices que comienza en la fecundación y termina en el parto. Sin embargo, no todo termina ahí. La autora tiene reservado al lector una sorpresa final que conmueve.

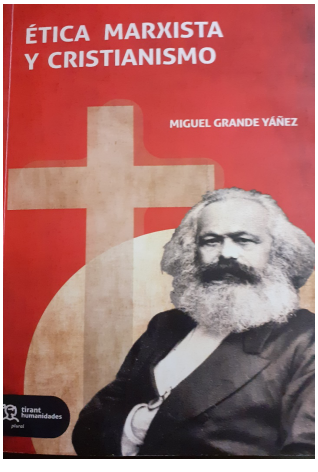
El alcance superior de la obra se alcanza en la notable descripción que hace del momento providencial de dar a luz, donde la vida se abre paso de un modo natural, espiritual y sempiterno.

Giorgio Serazzi Chiang

Ética Marxista y Cristianismo

Miguel Grande Yáñez

Editorial: Editorial Tirant Humanidades
Fecha de la edición: 2020
Lugar de la edición: Valencia. España
Colección: Plural
Nº Pág.: 152



Sonó el teléfono y una voz serena y entrañable me plantea y propone reseñar esta obra. Acepto el encargo sabiendo que tengo delante una obra de gran valor. Me llega con prontitud y la leo a la luz de la lumbre con pasión y admiración por su autor, el profesor Miguel Grande. No defrauda nada en absoluto esta obra.

La he leído exhaustivamente cada página, saboreándola y la primera valoración que tengo que hacer es que es un libro de obligada lectura para los humanistas, para los estudiosos del Derecho, para los filósofos, para los teólogos….Es un libro riguroso y muy bien construido que nos proyecta en un quinteto de capítulos bien ensamblados que paso a describir sin más dilaciones.

El capítulo primero "Aproximación a la ética marxista desde la filosofía hegeliana" nos aproxima a la subyacente concepción ontológica de lo humano que se manifiesta en la filosofía marxista: "De la que se extraen actuaciones prácticas y medidas sociales, todo ello desde la perspectiva epistemológica del materialismo, como histórico, dialéctico y económico" (p. 9).

El profesor Miguel Grande abarca esta línea de trabajo desde la raíz misma de la cuestión-fundamento: ¿Qué es el hombre? (podríamos añadir para que te acuerdes de él). Y en estos momentos históricos concretos con mayor peso ya que nos encontramos (ERTES, paro, pobreza, pandemia, sufrimiento…). Tiempos aciagos donde este libro nos saca la luz del celemín con esperanza utópica pero que está en proceso, un proceso utópico que va caminando. por eso mismo, no es un libro baladí ya que nos presenta la entidad ontológica de un trabajador en sociedad o como diría el cardenal Cardijn "Un joven trabajador vale más que todo el oro del mundo".

Desde esta pregunta clave de ¿Qué es el hombre? Se proyecta en la obra del profesor Miguel Grande la ética proyectiva de la denuncia. Una denuncia más que anclada en un pasado anacrónico está viva y denunciante ante las injusticias. En el libro nos encontraremos permanentemente prevalecer la justicia frente a las amenazas que ponen en peligro la esencia del trabajador y su ser social.

Éste primer capítulo es sencillamente una obra maestra que muestra la ética marxista en confrontación dialéctica con la filosofía hegeliana y como en esta dialéctica se vislumbra el re-cuperar, el re-cordar, el re-visar ¿Qué es el hombre? Ya que no es una máquina, ni una bestia de carga, ni una cosa para ser cosificada porque tiene su dignidad y por tanto se debe combatir contra las situaciones indignas como es la pobreza (cuestión vital a la que se refiere de forma continua en el libro el profesor Miguel Grande).

El libro es muy profundo y tiene una gran riqueza en sus páginas, tanto en una lectura sosegada como en la reflexión más inmanente y se ve plasmada desde el primer capítulo donde se analiza y explicita la cuestión del ser humano frente a la realidad que le envuelve (no es una fenomenología abstracta) porque trata la deshumanización, la libertad, la propiedad privada, la conciencia, la realidad social en el contexto socioeconómico concreto. Miguel Grande nos presenta un Marx que no es abstracto en su visión del hombre, un Marx que pisa con sus pies el barro (Mundum labor mutat).

Ítem más. Desde el primer capítulo hasta el último también vemos que está plasmado el aspecto de la utopía y esto nos revela que el libro tiene recorrido, que siempre podemos volver a él porque no todo está hecho ni agotado, sino que la historia hay que ir labrándola, por eso Miguel Grande nos enmarca a un Marx que tiene una visión salvífica en el reino de la tierra, donde no tiene cabida la propiedad privada ya que no es de derecho natural ni un dato metafísico, ni mucho menos sagrado.

El capítulo segundo "Claves fundamentales de la ética marxista", nos narra con maestría de cirujano como la actuación ética para Marx hay que concretarla y llevarla a la praxis tanto "para superar la inmoralidad reinante como para construir

una vida más feliz" (p. 43), y esto que subraya el profesor Miguel Grande se plantea para defensa de los pobres entendida de forma colectiva, laica (en el sustrato etimológico de la palabra griega *Laos*). Por eso para Marx la pobreza justifica la revolución (p. 44).

Es un capítulo bien interesante donde se pone de manifiesto que esta revolución debe servir para cambiar las estructuras injustas y la función de un derecho protector de la burguesía que la hace impermeable y aquí Marx anuncia contundentemente que se aleja del cristianismo llegando a afirmar que: "Dios es solo un salvador imaginario fruto de la creación de la conciencia humana" (p. 47).

También resaltar que hay un interés loable del profesor Miguel Grande en subrayar la perspectiva cooperativa del hombre proletario frente al hombre unidimensional burgués. Sugiere esta dimensión cooperativa en todo el libro un desarrollo del trabajador con marcado carácter tridimensional. El capítulo revela en su interior este engranaje tridimensional o al menos esto es lo que me muestra este capítulo tan brillante. El hombre como trabajador, como ser colectivamente social y viviendo sentidamente la justicia.

Este hombre nuevo tiene que hacer frente a los que quieren succionar su sangre, su vida, su tiempo, sus esperanzas, su esencia identitaria y aquí Marx critica al Derecho ya que piensa que no es más que: "La fuerza de las clases dominantes" (p. 51) y por eso la lucha de clases y la revolución es:" El camino necesario para desalienar al hombre y construir la sociedad libre, el comunismo feliz" (p. 52).

Miguel Grande nos acerca en este capítulo al programa que Marx tenía. Un programa donde aparece la justicia, la dignidad, la fe en lo humano (por tanto, un rechazo a los derechos iusnaturalistas y su positivización como derechos del hombre), (pp. 57-76).

El capítulo III "El marxismo en la historia de la ética de la libertad", plantea el profesor Miguel Grande la libertad como eje fundamental para el marxismo: "Es el goce de vivir en el mejor de los órdenes convivenciales, la sociedad comunista, en la que ningún hombre es oprimido y todos los hombres desarrollan conforme a sus posibilidades la autoproducción" (p. 79). Esta libertad como es lógico debe trabajarse rechazando las manipulaciones perversas que puedan venir de la religión, de la política y del sistema económico (p. 81).

Es un capítulo excepcional, donde Miguel Grande pone en el horizonte qué es para el marxismo el verdadero progreso en contraposición a una religión llena de mitos, falacias, una religión de antaño (en la imagen de Job o del profeta Isaías o Jesucristo culminada en la Iglesia naciente primitiva). El capítulo está tan bien preparado que te introduce en lo profundo de la historia del ser humano, de sus problemas reales y la falta de respuestas que puede obtener de la religión.

El capítulo IV, "Liberación y pobreza en el cristianismo". La otra cara de la moneda. Es un capítulo referencial y bien ilustrado. Es la historia de Yavé con su pueblo y sus concomitancias, matizaciones, diferencias con la teoría marxista.

El pobre vuelve a ser el protagonista como lugar teológico (¿y también teleológico?). El capítulo en su conjunto tiene un desarrollo armónico donde se hace un recorrido veterotestamentario explicando como yavé actúa (pp. 100-104), para posteriormente hacer lo mismo con la parte neotestamentaria (pp. 108-129).

No puedo dejar de subrayar que en este capítulo las notas a pie de página son de una categoría y peso muy sólido que indican lo que revelan, es decir, la profundidad académica del capítulo (citando a autores como José María Díez-Alegría, Pedro Arrupe Gondra, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Juan Alfaro, Comblin…). Gracias por no dejar que caigan en el abismo del olvido. Todos dialogaron con el marxismo, desde la teología liberadora con el objetivo de avanzar en la justicia aquí en la tierra y por dignificar la vida de los más frágiles de la sociedad (que actual es todo esto en pleno siglo XXI), pero sobre todo por no perder la dimensión social y política de la fe, que tiene como marco de apoyo el Concilio Vaticano II (pp. 109-119).

El profesor Miguel Grande con este capítulo nos ha transmitido de forma circular inmanente el camino de este diálogo: de Belén, pasando por Nazaret hasta llegar a la última cena: Amor, reconciliación, el próximo, el prójimo….

Finalmente nos acercamos al último capítulo, el V, "*Lucha marxista y amor cristiano*". Un capítulo que continúa el anterior, donde hace una reflexión digna de un polímata entre la teología de la liberación y algunas categoría de la tradición marxista, analizando los contornos que tanto cristianos como marxistas mantienen en la reacción frente a la pobreza.

Podemos decir que este capítulo contiene un diálogo sobre el diálogo, donde se pone de manifiesto que puntos de encuentro hay en el diálogo entre comunismo y cristianismo (pp. 142-143). Algunos de estos puntos de encuentro son el origen y sus ocupaciones y preocupaciones.

El capítulo es permanentemente nuevo ya que nos puede servir para actualizarlo continuamente. Nos invita sutilmente a recordar con la fuerza del corazón y la acción figuras como las de Porfirio Miranda, José María de Llanos, Girardi, Oscar Arnulfo Romero, José María González Ruiz, Carlos Alfonso Comín….

Juan Antonio Delgado de la Rosa

Discriminación racial, intolerancia y fanatismo en la Unión Europea

Cristina Hermida del Llano, Coordinadora

Editorial Dykinson, Madrid
2020, 228 págs.



Esta obra colectiva recoge textos de expertos del ámbito nacional e internacional que impartieron conferencias durante el curso académico 2017-2018 en el marco de la Cátedra Jean Monnet "The Prohibition of racial Discrimination in the European Union", que dirige la coordinadora de esta obra, Cristina Hermida del Llano, en la Universidad Rey Juan Carlos.

Fruto de esa gran variedad de colaboraciones nace, pues, una obra rigurosa, plural y diversa. Constituye así una amalgama formada por distintas contribuciones que componen un todo heterogéneo pero sólido. No sólo son variados los temas que abarcan los capítulos del libro sino también los puntos de vista y la manera de abordarlos, asumiéndose una perspectiva histórica, jurídica e incluso filosófico-política. Todo ello enriquece la obra y hace que las aportaciones de los autores, incluso las que versan sobre la misma temática, se complementen.

Desde la primera contribución de Nicolás Marugán Zalba, ex miembro del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, de forma acertada se definen

distintos conceptos relacionados con la intolerancia y la discriminación racial con múltiples referencias a la Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación racial y a su Comité (CERD), que sirven también para comprender los siguientes capítulos, y especialmente el de Heribert Franz Koeck, Catedrático Emérito de Derecho Internacional Público de la Universidad Johannes Kepler de Linz (Austria), quien realiza un repaso histórico sobre la evolución de la discriminación racial en la historia de la humanidad para concluir que, independientemente de las distintas concepciones de raza que hayan existido, la igualdad interracial no debe cuestionarse sino concebirse como inherente a la sociedad, pues deriva de la dignidad humana.

Por su parte, Javier Leiva Bustos, Doctor en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, examina los elementos que dieron lugar al holocausto nazi para posteriormente reflexionar sobre si lo hemos superado, a la vista de las ideologías extremas que están resurgiendo con fuerza en la actualidad. Jose Antonio Santos, Profesor Titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, en relación con este asunto advierte sobre el peligro que supone el discurso del odio, en ocasiones erróneamente amparado bajo la premisa de la libertad de expresión y el ejercicio deliberado del negacionismo histórico en las sociedades democráticas, especialmente grave si se hace desde la clase política. De gran interés es el estudio que realiza de las posturas del TJUE y el TEDH al respecto.

La contribución de Gaetano Dammacco, Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado y Canónico de la Università degli Studi di Bari «Aldo Moro» (Italia), versa sobre la importancia de garantizar la libertad religiosa para luchar contra los fanatismos y Roberta Santoro, Profesora de Derecho Eclesiástico del Estado y Canónico en la misma universidad, va un paso más allá, considerándola un derecho humano fundamental para garantizar la igualdad en las sociedades multiculturales y la protección de las minorías, puesto que sostiene que la religión constituye uno de los principales factores de pertenencia e identidad cultural y social.

Sobre las sociedades multiculturales escriben también Antonio Incampo, Catedrático de Filosofia del Derecho en la Università degli Studi di Bari «Aldo Moro» (Italia), quien propone la unidad de la pena en un mundo que ha superado ya las fronteras nacionales y Rafael Martín Rivera, Profesor Doctor de Derecho Civil de la Universidad Rey Juan Carlos, con un análisis sobre cómo el concepto de frontera y, con él, el de migración han ido variando a lo largo de la historia de la humanidad para concluir que las ideas no entienden de fronteras sino que las atraviesan enriqueciendo al conjunto de la humanidad.

Herbert Schambeck, Dr. Dr. h. c. mult., Catedrático Emérito de Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho de la Universidad Johannes Kepler de Linz (Aus-

tria), se ocupa de la influencia de Francisco Suárez en el Derecho Internacional, y, por ende también en la integración europea, pues planteó que el objetivo de las naciones era la consecución del bien común de la humanidad desde la solidaridad. Sobre solidaridad e integración europea también reflexiona José María Gil-Robles, ex Presidente del Parlamento Europeo, quien realiza en sus dos aportaciones una crítica constructiva sobre el futuro de la Unión Europea e incorpora un componente más a esa solidaridad: la responsabilidad común, es decir, la fraternidad. Aránzazu Novales Alquézar, Profesora Ayudante de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, añade el último ingrediente a este respecto que, para ella, es la identidad compartida, la cual pasa por garantizar la protección de los derechos de las minorías.

En relación a las minorías, Joanna Osiejewicz, Directora del International Legal Communication Research Center en la Universidad de Varsovia (Polonia), defenderá la protección de la lengua como factor fundamental para preservar la diversidad cultural mientras que Juan Antonio Delgado de la Rosa, Doctor en Filosofía e Historia Contemporánea, Doctor en Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, dará las claves que como ciudadanos y como Estado han de tomarse para garantizar esta igualdad y la no discriminación.

El broche final lo pone la coordinadora del libro colectivo, al cerrar con un profundo análisis sobre el antigitanismo y, en particular, sobre la situación actual, retos y avances de la población de etnia gitana en España, capítulo que se complementa perfectamente con la aportación del Dr. Millán Requena Casanova, Titular de un Módulo Jean Monnet de la Comisión Europea y Profesor de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales en la Universidad de Alicante, quien se concentra en la integración socioeconómica de este colectivo en la Unión Europea analizando de forma rigurosa la jurisprudencia del TEDH y el TJUE.

En definitiva, la obra configura un diagnóstico exhaustivo de las principales amenazas a nuestra sociedad actual, con especial foco en la Unión Europea, tales como la discriminación, el discurso del odio, la intolerancia o el auge de las ideologías extremistas. Amenazas que, como bien señalan todos los autores, sobrepasan las fronteras estatales y con ello los límites de la soberanía nacional, afectando al conjunto de la humanidad.

La solidaridad, el diálogo, la integración, el pensamiento crítico, la no discriminación o el respeto a la dignidad del hombre, son algunos de los elementos decisivos que los autores proponen como posibles herramientas para hacer frente a estos problemas, dotando así de esperanza a una sociedad que parece no haber aprendido de sus errores del pasado.

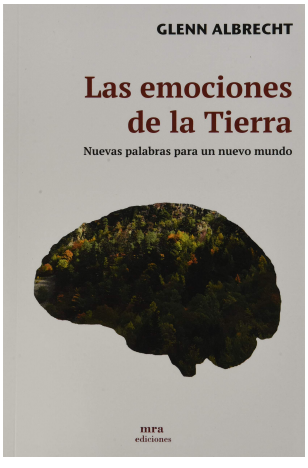
María Frades Méndez

Las emociones de la Tierra.

Nuevas palabras para un nuevo mundo.

Glenn Albrecht

MRA Ediciones, Barcelona, 2020.



Existe cierta querencia entre filósofos por la invención y el uso de neologismos para designar aquello a lo que aún no se ha dado nombre y, por tanto, no podemos pensar cabalmente. Glenn Albrecht es principalmente conocido por haber acuñado el término *solastalgia* que define como "el dolor o la angustia causada por la pérdida continuada de consuelo, y la sensación de desolación relativa al estado actual de su entorno y su territorio. Es la experiencia existencial derivada de un cambio ambiental negativo que se manifiesta como un ataque al sentido de lugar" (p. 59). Este concepto ha tenido un prolífico rendimiento académico en diversas disciplinas que han desplegado a través de él nuevas líneas transdisciplinares de investigación acerca de la relación entre la salud humana y la salud de los ecosistemas. Pero este es solo uno entre una vasta colección de términos originales que tratan de poner nombre a las emociones que surgen de la estrecha relación entre la psique humana y la Tierra. No en vano, este filósofo australiano ha dedicado la mayor parte de sus esfuerzos a profundizar y examinar nuevos enfoques

holísticos en el estudio de la relación entre la salud humana, en su dimensión fisiológica, emocional y comunitaria, y la salud de la Tierra, de la que trata no alejarse demasiado ni en su vida cotidiana ni en su labor intelectual.

Este ensayo es la primera traducción al castellano de Albrecht, mérito del buen hacer de la editorial MRA, que está apostando por títulos muy sugerentes en la línea de la ética ecológica y el análisis social crítico. (Me permito, sin embargo, una leve reconvención: la traducción y corrección del texto son mejorables. Así, la hegeliana "lechuza de Minerva" no ha de convertirse en un mochuelo, *deber* y *deber de* deben –y no *deben de*– usarse correctamente, la filósofa galesa Ginny Battson no ha de ser sometida a un cambio de sexo por las buenas, etc.) Pese a la novedad editorial, se trata sin embargo de un libro que tiene todos las rasgos de obra de madurez. Como su propio título indica, *Las emociones de la tierra*. *Palabras para un nuevo mundo*, sitúa a las emociones como elemento central de análisis para estudiar la relación que los seres humanos establecemos con la Tierra. Las emociones ocupan un plano central en la particular cosmovisión de Albrecht, quien las concibe como fuerzas configuradoras de todo lo existente, protagonistas de una metafísica dualista que oscila entre las fuerzas *terrapthóricas* o destructoras de la Tierra y las *terranascientes* o creadoras de la Tierra. Este binomio maniqueo que explica la realidad como expresión última de una guerra entre las fuerzas del Bien y del Mal no es absoluto innovador desde el punto de vista de la historia de la metafísica. Sin embargo, es poderosa como fundamento ético pues hunde sus raíces en una experiencia corpórea e inmediata como bien saben los pueblos aborígenes australianos desde hace siglos. Esta "tercera y última guerra emocional entre Terraphtora y Terranascia" (p. 234), que se libra entre las fuerzas que conspiran a favor de la Vida y las que alientan su destrucción, es uno de los de campos en los que se disputará la batalla cultural por una transición civilizatoria que necesariamente debemos enfrentar para salir con cierta dignidad del Antropoceno.

En esencia, la tesis principal que se nos presenta es que la crisis ecológica es fruto de una crisis espiritual que asuela a la humanidad desde hace varios siglos. Si bien es difícil aventurar en qué momento histórico tiene lugar exactamente ese punto de inflexión que rompió con la armonía entre los seres humanos y sus ecosistemas, razón por la que este argumento adopta inevitablemente tintes metafísicos, la propuesta de Albrecht no es en ningún sentido anti-científica ni descabellada, sino que, al contrario, abre fecundas sendas de investigación para explorar el extravío civilizatorio en que nos encontramos. En el libro no se indaga demasiado en los modos concretos de organización socio-económica que están detrás de este pulsión de muerte o cultura tanatofilíca. No obstante, no es este el tipo de análisis que se propone su autor en esta obra, cuyas reflexiones sobre la deriva espiritual de

nuestra civilización bien pueden complementar dichos análisis materiales sobre los procesos que están a la base de la fractura metabólica provocada por las sociedades industriales y que han tenido un hito editorial este mismo año con la publicación de *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global* (Capitán Swing) del pensador ecosocialista y profesor de Ecología Humana en la Universidad de Lund Andreas Malm.

Se trata de un asunto de énfasis y no desmerece la calidad de las aportaciones de Albrecht que enriquecen el campo de la ética ecológica, dentro de la cual se sitúa claramente más cercano a la corriente de la ecología profunda, afinidad que se hace evidente en el capítulo dedicado a la espiritualidad laica (cap. 5) —que podríamos calificar sin reparos de gaiana[1]— como elemento fundamental en la recuperación de un sentido de pertenencia a la Tierra, en tanto que contribuye a revertir la "pérdida de identidad primigenia con la «naturaleza»" (p. 176). Tomando como fundamento ontológico las cosmovisiones holísticas, que se nutren tanto de la filosofía hegeliana como de los pueblos indígenas australianos, así como de la teoría de la simbiogénesis de Lynn Margulis, Albrecht recuerda nuestra condición ecodependiente como *holobiontes*, es decir, seres vivos dentro de los cuales habitan en simbiosis otros seres vivos (millones de bacterias en el caso de nuestra flora intestinal). Comprendiendo nuestra posición en la gran cadena del Ser podemos tomar mejor conciencia de la vinculación esencial que nos une al resto de sistemas vivos y que nos insta a velar por su vigor como parte del cuidado de la trama de la vida de la que somos parte.

Hay otro asunto no menor, bastante más polémico, que sobrevuela la propuesta de ética ecológica de Albrecht en varios momentos y que ha provocado ríos de tinta en la filosofía política contemporánea: la identidad. Sobre este asunto declara Albrecht su deuda intelectual con Elyne Mitchell, autora de *Soil and Civilization*[2] (1946), una obra de mucho interés que denuncia los efectos degradantes de la sociedad industrial sobre los estilos de vida rurales en su Australia natal con elementos que podrían calificarse de protoecologistas —aunque con una fuerte carga tradicionalista por el gran peso concedido a nociones como raza, pueblo o nación que no comparte nuestro autor (ver pp. 216 y ss.) — publicada tres años antes del famoso *Un año en Sand County* (1949) de Aldo Leopold y casi dos décadas antes de *Primavera silenciosa* (1962) de Rachel Carson. Sin embargo, la aproximación de Albrecht a la cuestión de la identidad es profundamente personal y tiene todo que ver con la relación íntima que se establece con el territorio, una identidad *sumbioregional* (que

[1] Un título de mucho valor en nuestro país sobre esta cuestión es *Reencontrando a Gaia. A hombros de James Lovelock y Lynn Margulis*. Ediciones del Genal, 2019, del profesor de física aplicada e historia de la ciencia en la Universidad de Valladolid e investigador del Grupo de Energía, Economía y Dinámica de Sistemas Carlos de Castro.

[2] Sin traducción por ahora al castellano.

en castellano escribiríamos más bien *simbiorregional*, reitero el leve tirón de orejas antes expuesto) que carece de sentido disociada de los elementos biofísicos del lugar. En este sentido, el libro viene preludiado por una narración autobiográfica (cap. 1) que declara esa relación de la que brota su temprano amor por la naturaleza. Más que una digresión menor este capítulo es una declaración honesta de pensamiento situado que nos habla de una vida filosófica como accidente —el propio Albrecht se concibe a sí mismo como "granjerósofo" (p. 37)— que nace del amor y el cuidado al territorio con el que Albrecht experimenta una fuerte vinculación emocional y que es sin duda el elemento clave para comprender la propuesta de ética ecológica de nuestro autor, propuesta que cabría condensar en el siguiente enunciado: sólo se cuida lo que se ama. Y sólo se ama lo que verdaderamente se conoce.

Los dos capítulos centrales del libro están dedicados a las emociones *terrapthóricas* (cap. 4) y a las emociones *terranascientes* (cap. 5) que caracterizan al Antropoceno y al Simbioceno respectivamente. En estas páginas se condensa el diagnóstico y las claves de la transformación cultural que permitiría, según nuestro autor, trascender el marco emocional que ha desequilibrado la salud de la Tierra y, con ella, enfermado el alma humana. Encontramos, a modo de hitos que nos guían, una serie de conceptos originales del propio Albrecht como *solastalgia*, *solifilia* o *sumbiofilia* junto con otras referencias intelectuales, entre las que se cuentan autores como Erich Fromm (*necrofilia*), Richard Louv (*trastorno por déficit de naturaleza*), Arthur Galston (*ecocidio*), del lado de las emociones negativas; y W.H Auden (*topofilia*) o E.O. Wilson (*biofilia*) del lado de las emociones positivas de la Tierra. En una senda intelectual muy próxima a la de Albrecht, la ecofilósofa británica Ginny Battson ha apostado también por los neologismos como parte esencial de su quehacer filosófico[3], siendo el concepto de *fluminismo* una de sus aportaciones recientes al campo de la ética ecológica,[4] a la que se alude también en este libro por su énfasis en los flujos (*flows*) —de energía— como sede ontológica fundamental del valor ético de la simbiosis tanto en su dimensión ecológica como político-afectiva.

Sin embargo, no se trata de una mera colección de conceptos con vocación enciclopédica sino que a través de ellos se elabora un análisis sobre las matrices culturales que originan dichas *emociones psicoterráticas* que son claves interpretativas,

[3] Una interesante reflexión de la autora sobre la virtud lingüística de los neologismos puede encontrarse en "Introducing Spring Theory", *Seasonalight*, 19 de diciembre de 2017, [entrada de blog]. Recuperado de https://seasonalight.com/2017/12/19/introducing-spring-theory/

[4] Ginny Battson: *Fluminismo. El amor y la ecología como fuerza integradora para el bien y como resistencia contra la mercantilización de la naturaleza y los daños planetarios* (traducción colaborativa de Roberto Álava, Amilcar Álvarez, Octavio Arriola Mariño, Andrea Barrio Castro, Ilse Blanco, Rocío Culebras Morales, Irene Gómez-Olano, Ruth Gómez Sánchez, Pedro Igoa, Regina Lagos González, Krasimir Nikolaev Minchev, Ana Orellana García, Carmen Peinado Andújar, Paula Román Cañamero, Abel Romero y Mary Spratt Romero, coordinadas por Jorge Riechmann). Ediciones del Genal, Málaga 2020.

en tanto que síntomas de procesos mucho más profundos. En cuanto a la deriva prometeica y destructora de vínculos ecológicos, sociales y afectivos que caracteriza al Antropoceno Albrecht señala que "una de las causas principales es el dominio sobre la naturaleza que promulga el cristianismo, la ecoalienación bajo el neoliberalismo y el capitalismo, la emergencia de la jerarquía en sociedades complejas, el imperialismo y el colonialismo, y el desarrollo patriarcal o dominación masculina sobre una naturaleza que se percibe como femenina" (p. 130), una impugnación integral a los fundamentos civilizatorios de la Modernidad occidental. Para superar este paradigma caduco Albrecht propone abrazar el pensamiento *simbiocéntrico*, es decir, aquel que pone en el centro el valor de la simbiosis en todos los asuntos humanos y del que se deriva también su propia propuesta de ética ecológica.

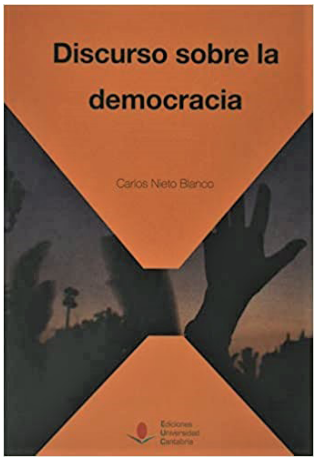
Lejos de ser una propuesta meramente semántica *Las emociones de la Tierra. Nuevas palabras para un nuevo mundo* contiene todo un programa civilizatorio: el del *Simbioceno* (cap. 6), cuidadosamente pensado en sus dimensiones ontológica, ética, política y espiritual —a excepción quizá, de la material-metabólica, sobre la cual se dan unas pinceladas básicas— y que queda abierto a ser complementado por el trabajo de toda una generación de ecofilósofos en ciernes que, desde una vocación transdisciplinar, están tratando de pensar cuáles serán los pilares que cimenten la civilización de pasado mañana.

Pablo Alonso López

Discurso sobre la democracia

Carlos Nieto Blanco

Editorial de la Universidad de Cantabria,
Colección Sociales #64, Santander,
España, 2020, 353 páginas.



Al asomarnos a las páginas que componen esta obra podemos contemplar el minucioso trabajo que el profesor y Doctor en Filosofía Carlos Nieto ha realizado para lograr ofrecernos este profundo acercamiento, especialmente completo y singular, a la noción de democracia. Realiza, de esta forma, un complejo estudio en torno a un concepto de gran centralidad para nosotros como sociedad democrática, puesto que tanto opositores como defensores, propios del así denominado *Primer Mundo*, viven actualmente bajo este modelo, el cual irrumpió con fuerza tras la caída de las dictaduras fascistas y comunistas que reinaron en Europa el pasado siglo (p. 14).

Esta voluntad de acercamiento a la historia y al desarrollo de la democracia expresada por el Doctor Nieto, vendría motivada por la necesidad de repensar este concepto, para, tal y como él expresa, lograr "comprender el mundo en el que vivimos desde la conciencia de su historicidad" (p. 19), evaluando al mismo tiempo los nuevos problemas que se han venido generando en las últimas décadas, los cuales parecen explicitar un cierto declive de los valores

inherentes a este sistema político. Recogiendo esta sintomatología, producto de una suerte de perdida de entusiasmo o aburrimiento, sumado a la preocupación por la perdida o corrupción de nuestra preciada democracia, el profesor nos ofrece una alternativa para hacer frente a la crisis señalada. Esta tercera vía se desmarcaría del dualismo que a priori parece dominar el escenario político actual -con la derecha, apostando por "derechos sin democracia", por un lado, y la izquierda, por otro, apostando, al contrario, por una suerte de "democracia sin derechos"- (p. 17), así tratará de salir de tal polarización a través del estudio crítico de nuestro sistema democrático, localizando las reformas que serían necesarias para resolver la aparente crisis en la que nos localizamos (pp. 17-18).

Partiendo de esta propuesta y a través de un riguroso análisis, capaz de abarcar tanto el proceso histórico que nos ha llevado hasta la democracia contemporánea, como las importantes y múltiples variaciones conceptuales -las cuales se han ido produciendo en esos diversos momentos históricos hasta catalizar en el aparato conceptual democrático actualmente vigente-, el autor reconstruye el proceso generativo de nuestra democracia desde su nacimiento en Grecia, tal y como expresa en la primera parte de su escrito, denominada *Teoría e Historia* (pp. 27-156). Haciendo referencia al comienzo de su desarrollo en las polis griegas, aproximadamente en el siglo VI a. n. e., el autor presenta una de las nociones democráticas más importantes, que se mantendrá como pilar fundamental desde el cual se han ido cimentando las posteriores ramificaciones democráticas, a saber, la noción de *igualdad*. Siguiendo al autor, traemos a colación un fragmento de Aristoteles, que, aún siendo conscientes de la inmensidad que nos separa, nos resulta especialmente cercano, a saber: "La primera forma de democracia es la que recibe su nombre especialmente basándose en la igualdad" siguiendo posteriormente con la afirmación de que "como el pueblo es mayoría y la mayoría es soberana, este régimen es necesariamente una democracia" (p.32).

Siguiendo la aguda reconstrucción de Carlos Nieto, podemos observar cómo históricamente esta tradición democrática ateniense constituiría la base de todos los posteriores desarrollos y vertientes democráticas, entre ellas, la republicana, la liberal y la socialista, las cuales, haciendo referencia a la metáfora orgánica utilizada por el autor, han ido "creciendo anclado firmemente en la tierra formada por las estructuras de un Estado de Derecho" (p.36). De este modo, el autor en los posteriores ensayos que conforman esta primera parte se hará cargo de las diferentes vertientes y variaciones democráticas generadas en diversos momentos y contextos, así como de las aportaciones que cada una de estas alternativas va otorgando al concepto general de democracia que, finalmente, nosotros hemos heredado. Prosiguiendo con nuestro paseo a lo largo de este transcurso histórico-conceptual, debemos destacar

algunas características definitorias de la corriente republicana de la democracia. El autor, haciendo referencia a las sucintas aportaciones filosóficas que se han ido haciendo, explica que actualmente ha sido constituida como "una crítica moral a la democracia liberal" (p. 37). Tal corriente estaría caracterizada especialmente por enforcarse en la dimensión social de los seres humanos, con una fuerte idea de universalismo, atendiendo a una suerte de "interés general o de la humanidad" (p. 42) frente a una razón privada o particular, logrando realizar una aportación especialmente noble al discurso político (p. 53), en este caso democrático. Haciendo referencia a las aportaciones introducidas por el pensamiento liberal, Carlos Nieto, repasando el desarrollo intelectual de importantes autores (pp. 55-74), expone la clave de esta vertiente posterior, localizando la deriva diferencial de este tipo de argumentos enraizada en el carácter individual del ser humano. Podemos observar, la compleja trama en la que nos movemos, así como la multitud de aportaciones que, desde las diversas ramificaciones, se van otorgando, logrando incorporar a la noción de democracia características y principios diversos que hacen que logre avanzar hasta la democracia moderna que hoy conocemos -capaz de englobar tanto la división de poderes, como la defensa de las libertades y los derechos humanos-.

En las siguientes paradas que constituyen los puntos de referencia desde los cuales nos localizamos a lo largo de este viaje, el Doctor Nieto se hace cargo de algunas cuestiones de vital importancia a la hora de estudiar este fenómeno tan importante para nosotros como ciudadanos. Entre estas cuestiones destacaría la cuestión del sufragio y los diferentes modelos mantenidos hasta lograr llegar al sufragio universal que actualmente nos es familiar, atendiendo a los diferentes métodos y procesos, así como a los momentos históricos y los contextos socio-políticos en los que nos enmarcamos (p. 75-101). Del mismo modo, analiza la cuestión de los Estados de Derecho, los cuales constituirían otra pieza fundamental del mosaico que el profesor nos va construyendo a través de las páginas de su escrito, haciendo especial hincapié en la cuestión de la soberanía popular, concluyendo, con sus propias palabras y reinterpretando a Kant, que "la Democracia sin Estado de Derecho está vacía y el Estado de Derecho sin Democracia es ciego" (p.111).

Partiendo de todas las ideas presentadas y teniendo claros los pilares fundamentales que el autor ha ido levantando a lo largo de esta primera parte, en los últimos capítulos de la misma dará paso a las reflexiones en torno a los conceptos expuestos y a los debates que estos, así como las diversas corrientes y posiciones, han ido suscitando, citando a autores contemporáneos, como George Herbert Mead, Rafael del Águila y David Held (pp. 113-123), acercándonos, de esta forma, a los planteamientos que se han venido desarrollando a finales del siglo pasado y principios del actual. Continuando con estas reflexiones que van aderezando el gran aparato con-

ceptual propio de nuestra querida democracia, en las siguientes páginas introduce importantes consideraciones en torno al compromiso democrático de la mano de Isaiah Berlin y Habermas entre otros -el primero exponiendo su perspectiva desde el liberalismo y el último desde una suerte de "republicanismo kantiano"- (pp. 125-141). Así, Carlos Nieto es capaz de expresar la exigencia del sistema democrático y la necesidad de comprometernos como ciudadanos y ciudadanas, manteniendo la necesidad de participar y, al mismo tiempo, de obedecer, como sujetos de derechos y deberes enmarcados en nuestro característico sistema. Finalmente, en la última sección (pp. 143-156), especialmente importante en lo relativo a los motivos y fines de la obra que tenemos en nuestras manos, el autor presenta una serie de cuestiones profundamente vinculadas con la ética y la moral, en virtud de una explicación completa y aclarativa de lo que supone la nueva *democracia deliberativa*. Siguiendo los argumentos expuestos, este nuevo modelo sería presentado como la alternativa democrática de la democracia participativa, cambiando la forma en la que nos hacemos cargo de las problemáticas. Utilizando las palabras del profesor Nieto, la clave estaría en que este nuevo tipo de democracia "fomenta la comunicación frente a la competición, y el consenso frente al conflicto, pero sin obviarlo" (p. 155), aludiendo, al mismo tiempo, a la importancia del desarrollo filosófico que nos precede para la conformación de tal noción.

Una vez que hemos realizado nuestro complejo viaje a lo largo de ese proceso histórico de ensamblaje de los conceptos fundamentales en torno a la noción de democracia, llega la hora de que el Doctor Nieto, en su ordenada exposición, nos explique algunas cuestiones clave para conformar una panorámica completa de la situación localizada. Así, en la segunda parte (pp. 157-215) de su escrito, realiza un estudio de las posibles patologías que el sistema democrático puede sufrir y ha sufrido en diversos momentos históricos, tal y como todos recordamos aludiendo a los recientes acontecimientos que se sucedieron a lo largo del pasado siglo. A través de este análisis podemos encontrar diversas afecciones, más o menos graves, que pueden afectar negativamente al sistema democrático, entre ellas, destacando algunas leves anomalías funcionales, encontraríamos, por ejemplo, la indiferencia y el desinterés (p. 162) -para las cuales presentará algunas posibles curas en la parte final de su obra-, hasta llegar a la generación del nacionalismo y el populismo, los cuales serán estudiados bajo la mirada crítica propia del autor, tratando de ubicar los problemas fundamentales de los mismos y los peligros derivados de estas secciones ideológicas o fenómenos políticos. Finalmente, centra su mirada en la importante cuestión del capitalismo, especialmente en nuestro contexto sociopolítico e histórico. En este sentido, me gustaría rescatar una de las frases que utiliza el profesor al comienzo de esta sección, capaz, con estas líneas, de localizarse y exponer un

problema fundamental propio de nuestra situación actual, a saber: "un tipo de capitalismo como el que sufrimos en la actualidad, en la medida en que es la causa del galopante aumento de la desigualdad en el mundo, puede acabar arruinando la democracia" (p. 215). De este modo, siguiendo las lecciones expuestas, debemos estudiar este fenómeno, así como las condiciones de su génesis y avance, partiendo del desarrollo filosófico de multitud de autores. Así, llegaría a la importante conclusión de que "para que el capitalismo deje de amenazar a la democracia debe someterse a la política, pero a la buena política" (p. 242).

Tras el desarrollo filosófico, político y sociohistórico aportado, a modo de cierre final, el autor presenta algunas cuestiones clave con proyección en un posible futuro democrático capaz de hacerse cargo de los problemas tratados. De esta forma, la tercera parte (pp. 245- 303) llevará el título de *Desafíos*, aludiendo al carácter señalado y atendiendo a los cambios introducidos por las novedades culturales generadas en los últimos años. Por un lado, encontramos una serie de importantes y curiosas reflexiones en torno a la vida afectiva vinculadas al pensamiento democrático, dejando abierta la posibilidad de continuar con este tipo de estudios especialmente novedosos e importantes para entender plenamente cómo funcionan nuestros sistemas y sociedades -trayendo a colación la cuestión, por ejemplo, de la publicidad-. Por otro lado, tendríamos una parte dedicada al análisis de la democracia vinculada al fenómeno de la digitalización que, en los últimos años, ha crecido de manera excepcionalmente acelerada, generando nuevos desafíos y problemas a enfrentar. En las últimas secciones, el autor trae a colación algunas ideas que de forma no explícita se han ido desarrollando previamente, en este caso, la cuestión en torno a la posibilidad de enseñar la democracia o el pensamiento democrático en favor de la lucha contra esa desgana generalizada y la crisis que, desde el comienzo de su obra, se venía señalando.

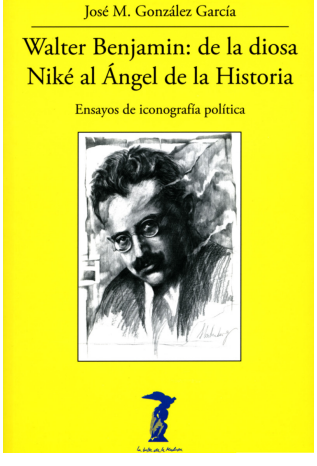
M.ª de los Ángeles Pérez del Amo.

Walter Benjamin: de la diosa Nike al Ángel de la Historia.

Ensayos de iconografía política

José M. González García

Madrid, Antonio Machado libros, colección "La balsa de la Medusa", 2020, 309 páginas.



Paris change! mais rien dans ma mélancolie
N'a bougé! palais neufs, échafaudages, blocs,
Vieux faubourgs, tout pour moi devient allégorie
Et mes chers souvenirs sont plus lourds que des rocs.

Baudelaire: *Le Cygne*

Este último libro que nos presenta José María González García es una suerte de broche final a una trilogía precedida por *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política* (2006) y *La mirada de la Justicia* (2016). Podría decirse que el propósito de la obra pasa por leer en clave de filosofía política el nuevo entramado de las modernas ciudades que surgen a partir del S. XIX. Como si de una novela detectivesca se tratase, González García nos invita a descifrar la historia contada a través de las *imágenes alegóricas* de ciertos monumentos y demás iconografías presentes en unos espacios públicos habitados por toda una suerte de ángeles y diosas que portan consigo los valores de la nueva 'Filosofía de la historia secularizada' ya que "parafraseando a Carl Schmitt cabría decir que no solo todos los conceptos

políticos tienen un origen religioso, sino también todas las imágenes del poder." (p. 38). La obra se encuentra estructurada en siete capítulos en los que su autor nos invita a 'flanear' por los lugares que Walter Benjamin transitó tanto literal como literariamente, siendo especialmente significativa su *Infancia en Berlín hacia 1900* y el París del *Libro de los Pasajes*. Benjamin siempre vivió "la ciudad como texto complejo y también como laberinto en el que perderse." (p. 75).

Los tres primeros capítulos trascurren en un Berlín en el que lejos quedaron las ideas de la *Consolación de la filosofía* de Boecio o *El Príncipe* de Maquiavelo, donde por más 'virtuoso' que uno fuese, en última instancia dependía de la 'diosa Fortuna'. Un nuevo 'sentir histórico' comienza a abrirse paso tras la victoria final sobre las tropas napoleónicas en 1815, que terminará por consolidarse con la victoria de Prusia sobre Francia en la guerra de 1870-71. La sucesiva aplicación de la *Realpolitik* del 'Canciller de hierro', Otto von Bismarck, no solo trajo consigo la unificación prusiana del II Reich, sino todo un proceso de transformación urbana de Berlín enmarcado en lo que ha venido a llamarse *Gründerzeit* -época de los fundadores-. Ahora 'las luces de la razón' iluminan a Berlín bajo "la preeminencia de las ideas de ciencia y de progreso" (p. 32), siendo la Columna de la victoria o diosa Nike – *Siegessäule*- el monumento más representativo de la nueva 'autopercepción alemana'. En su *figura*, como patrona de la guerra, encontramos sintetizados buena parte de los valores e ideales de la militarizada sociedad prusiana del s. XIX: "La Victoria prusiana no se deja pensar en términos de azar o de suerte ya que no se debe a la Fortuna, sino a la voluntad heroica, a la preparación técnica, a la estrategia militar, a la organización de la burocracia y del ejército." (p. 51). González García reseña numerosos ejemplos de iconografía política berlinesa en los que podemos rastrear ese cambio de mentalidad que comienza a confiar en sus propias fuerzas y deja atrás su pasado para poder marchar triunfalmente hacia el futuro.

A continuación, el recorrido transcurre durante los capítulos IV-V por las *Calle(s) de dirección única* del París trazado por el prefecto Haussmann, muy a pesar del *melancólico* recuerdo que despierta entre algunos poetas como Baudelaire la imagen de la ciudad medieval en la que los estrechos e insalubres callejones permitían a los revolucionarios aislar sectores enteros levantando barricadas. La historia política de París podría contarse a partir de los sucesivos cambios urbanísticos en los que se ha visto envuelta la ciudad: "Las luchas por la representación pública del poder del monarca absoluto, de su destrucción en la revolución francesa, de los cambios generados durante la época de Napoleón y la reconstrucción posterior durante un nuevo periodo monárquico" (p. 169). Ahora bien, las consecuencias de este 'embellecimiento estratégico' emprendido por el barón rápidamente se dejaron notar, como apunta David Harvey, París se convirtió en la 'capital de la Modernidad' ante el surgimiento de lo

que en su célebre artículo de 1921 Benjamin denomina *Kapitalismus als Religion.* Presenciaría el metamorfoseo de la iconografía de una ciudad sobre la que, como nos hace saber Anatole France: "¡Llueven ángeles sobre París!" (p. 199); pasando de conmemorar Victorias políticas para convertirse en los nuevos iconos del 'culto a la mercancía': "Representa la quiebra del orgullo nacional francés por los éxitos políticos y militares del emperador con el consiguiente refugio en la producción de mercancías y el consumo incipientemente masivo." (p. 209). Paulatinamente los 'ángeles militares' dejaban paso a unos 'ángeles de la mercancía' que, ante las multitudes desfilando por unos bulevares 'espectacularmente' dantescos, corrían a refugiarse en los 'pasajes comerciales' o "Templos modernos de las mercancías como nuevas diosas, 'santuarios de un culto a lo efímero'" (p. 207).[1] En este sentido, resulta cuanto menos paradójica la recuperación del lenguaje de la alegoría a través de las estatuas de Mercurio, nuevo ángel con el que se expresa la diosa mercancía en los pasajes, y otros elementos propios de la cultura barroca como los emblemas: "La relación entre la cultura barroca de la alegoría y el nuevo espacio de las mercancías que el capitalismo del siglo XIX instaura como espacio urbano en los pasajes comerciales" (p. 220), asunto sobre el que también se pronunció como 'el cadáver como emblema' en su malograda tesis de habilitación sobre *El origen del drama barroco alemán* (1925).

Si bien estas 'calles cubiertas' tienen el rango de pequeñas parroquias, los pabellones de las Exposiciones Mundiales, gigantescas estructuras hechas a base de hierro y cristal, serán las grandes 'catedrales' de la modernidad que, además de ser "(Benjamin): los lugares de peregrinación hacia el fetiche de la mercancía" (p. 235); posteriormente serán reaprovechadas como estaciones de ferrocarril, símbolo de esa fe ciega en la técnica y progreso dentro de un tiempo cinético-lineal que viene marcado por las manecillas del Reloj que han sustituido a la antiguas campanas. Las nuevas formas de vida en las grandes metrópolis le hicieron a Benjamin replantearse, como en su día lo hiciese Schiller al ver un Londres lleno de humo y superpoblado, si la Modernidad no sería más bien la 'época del infierno', en las que uno quedaba escindido de la comunidad para ser entregado a la multitud, reduciendo su existencia a la de un simple 'ojeador de mercancías' que se ve forzado a habitar in-poéticamente como 'el hombre de la multitud' de Poe o el 'flaneur' de Baudelaire (p. 244).

El capítulo VI, González García realiza un 'salto de tigre al pasado' para hablarnos de uno de sus *leitmotiv:* la Praga de Franz Kafka, donde "Los ángeles barrocos de la contrarreforma católica tienen un peso importante en la imagen urbana" (p. 262). Hermann Schweppenhauser recopiló hace relativamente poco todos los textos que Benjamin,

[1] A pesar de que, paradójicamente, algunos de ellos como el 'Pasaje de la Opera' fuera uno de los lugares frecuentados por los surrealistas.

ávido crítico literario, realizó sobre la obra de Kafka bajo el título de *Walter Benjamin. Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes* (2013). En algunos de ellos Praga se presenta como una ciudad típicamente centroeuropea en la que los querubines revolotean impregnando de significado al espacio público con su presencia. Y es que en la obra de Kafka es frecuente encontrar, al igual que pasaba tanto en Berlín como en París, alegorías bíblicas con las que representar problemáticas típicas de las ciudades modernas.

En el VII y último capítulo, más bien a modo de epílogo, se muestra la presencia de este tipo de iconografía más allá de las fronteras europeas. A través de un sugerente recorrido por algunas capitales iberoamericanas podemos encontrarnos con la 'metamorfosis' de la Victoria o Niké en el ángel de la Independencia ubicada en el centro de una de las glorietas más importantes de la avenida de Reforma en Ciudad de México, o de la Libertad en la versión argentina que se encuentra en Mendoza; así como las galerías comerciales de Santiago de Chile.

Por todo lo expuesto, recomendamos encarecidamente su lectura a las personas que estén interesadas tanto en la 'Filosofía de la Historia' de Walter Benjamin como en realizar una interpretación del tejido iconográfico que 'da sentido' al 'urbanicidio' moderno. No se trata de un ensayo de iconográfica política al uso, sino más bien de un fascinante análisis e investigación de la ciudad al más puro estilo benjaminiano que, además de venir acompañada por una gran cantidad de fuentes gráficas y fotografías tomadas por el propio autor, nos ofrece una serie de herramientas con las que poder decodificar por nosotros mismos el simbolismo presente en la *Res publica* que se encuentra interpelándonos en nuestro día a día. Ahora que están tan en boga las cuestiones referentes a la *memoria histórica* no vienen mal terminar recordando que "es importante la iconografía política como estudio de las estatuas que decoran los espacios públicos de la ciudad y transmiten mensajes ideológicos determinados" (p. 17). No podemos seguir creyéndonos la mentira conservadora de que la ciudad es un espacio neutral. En nuestra mano queda el compromiso de decidir como ciudadanos críticos a quiénes queremos recordar con el nombre de nuestras calles o plazas y qué personajes van a ser homenajeados con monumentos. Tenemos que decidir si queremos permanecer sumisos en el bando de la inoperatividad política, dejándonos arrastrar por el arrollador torrente de voces que a diario piden más 'progreso' y 'desarrollo' o, por el contrario, asumimos la siempre difícil triple tarea de 'peinar la historia a contrapelo' para *interpretar*, *transformar* y *cuidar* el 'espacio comunitario'. Nosotros terminamos aquí no sin antes despedirnos haciendo nuestras las palabras de Zbigniew Herbert: "un pueblo que pierde su memoria, pierde también su conciencia" (p. 89).

Pelayo Guijarro Galindo

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página) y las recensiones entre 2 y 4 páginas.

2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.

3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.

4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).

5. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evalua-

ción participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

6. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/Abstract (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/ Keywords en inglés y español.

7. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, parágrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.

   7.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
   7.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
   7.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: Ibid., p. 15.
   7.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: Ídem.
   7.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita […]

8. Bibliografía: La bibliografía consultada –es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto– se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.

9. DOI y Crossref: todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, "Título del artículo", Título de la revista, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: http://www.crossref.org/simpleTextQuery. Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de marzo de cada año.

2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados. El Consejo de Redacción de la Revista Bajo Palabra no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores. Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Los contenidos de esta revista están protegidos bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. Para más información consulte el apartado Aviso de Derechos de Autor de nuestras directrices de envío.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. Bajo Palabra is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included) and book reviews should be between 2 and 4 pages.

2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.

3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.

4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.

5. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

6. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.

7. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas ("…"). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.

    7.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, "Chapter", *Work' title*, Edition's city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., "Lo que dijo a Goethe un capitán", *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
    7.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work's title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
    7.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.
    7.4. When not only the work's title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say "Idem.".
    7.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote […].

8. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article's text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author's surname and name must appear repeatedly at each one of this author's entries.

9. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, "Title of the article", Title of the magazine, volume (number), year, pppp. doi: xx:xxxxxxxxxx.

To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a "Simple Text Query" tool (http://www.crossref.org/simpleTextQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of March of each year.

2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

4. The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When

necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement. The editorial board of Bajo Palabra is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators. Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in Bajo Palabra, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:
http://www.bajopalabra.es/

Institución:
Dirección Postal:
País:
Teléfono:
Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web…):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online
http://www.bajopalabra.es/

Institution:
Address:
Country:
Telephone:
Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our 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