

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 71. Mayo-Agosto 2017

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 71. Mayo-Agosto 2017

Director / Editor: Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo García (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF).

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.



Maquetación, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 71. Mayo-Agosto 2017

Artículos

¿Es la medicalización un fenómeno negativo? Un análisis de las consecuencias que suelen atribuirse a la medicalización. <i>Alberto Oya</i>	7
La crítica a la especialización científica y filosófica: reflexiones en torno a la obra de Karl R. Popper. <i>Vicente Ordóñez Roig</i>	19
El proyecto europeísta de la filosofía krausista. <i>Delia Manzanero</i>	31
Habermas y Marcuse contra la ideología tecnocrática. Divergencias en la Teoría Crítica. <i>César Ortega Esquembre</i>	47
El ‘empresario de sí mismo’: el olvido de Antonio Negri. <i>Antonio Gómez Villar</i>	63
Heterotopías urbanas: una mirada foucaultiana a las favelas cariocas. <i>Olaya Fernández Guerrero</i>	81
Charles Darwin y el “desencantamiento” weberiano. <i>Bárbara Jiménez Pazos</i>	95
¿Es actual la filosofía política de Ralph Miliband? Algunas propuestas en torno al laborismo, el estado y la democracia. <i>Rafael Rodríguez Prieto</i>	107
La visión pragmatista de C.S. Peirce sobre la aserción. <i>Jaime Alfaro Iglesias</i>	123
La noción de ley en Suárez y Locke. <i>Leopoldo José Prieto López</i>	137
El presente en suspenso. <i>Estratos del tiempo</i> y la pregunta por lo contemporáneo a partir del pensamiento de Reinhart Koselleck. <i>Lucila Svampa</i>	157
Platonismo y filosofía del deporte. Una propuesta hermenéutica. <i>Francisco Javier López Frías y Xavier Gimeno Monfort</i>	171

Reseñas

- LOMBA FALCÓN, Pedro (2014): *Márgenes de la Modernidad*. Madrid: Escolar y Mayo. (Federico Ocaña Guzmán) 189
- SARRIÓN MORA, Adelina (2016): *El miedo al otro en la España del siglo XVII. Proceso y muerte de Beltrán Campana*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. (Álvaro Castro Sánchez) 192
- MANZANERO, Delia (2016): *El legado jurídico y social de Giner*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. (Manuel López Forjas) 196
- VILLAVERDE RICO, María José y CASTILLA URBANO, Francisco (dirs.) (2016): *La sombra de la leyenda negra*, Madrid: Tecnos. (José Manuel Díaz Martín) 200
- SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid: Trotta. (Fernando Ojea Ocampo) 203
- CASTILLO, Ramón del, FAERNA, Ángel M. & HICKMAN, Larry A. (eds.) (2015): *Confines of Democracy. Essays on the Philosophy of Richard J. Bernstein*. Brill. (Ángeles Jiménez Perona) 206
- BERTINETTO, Alessandro (2016): *Eseguire l'inastesso. Ontologia della musica e improvvisazione*. Il glifo Ebooks, Colecc. Melisma. (María José Alcaraz León)..... 211
- SEARLE, John R. (2015): *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. New York, Oxford University Press. (Alberto Luis López)..... 216

ARTÍCULOS

¿Es la medicalización un fenómeno negativo? Un análisis de las consecuencias que suelen atribuirse a la medicalización

Is Medicalization a Negative Phenomenon? An Analysis of the Consequences that are often Ascribed to Medicalization

ALBERTO OYA*

Resumen: En este artículo expondré un análisis de la valoración negativa de las consecuencias que suelen atribuirse al fenómeno de la medicalización y, partiendo de aquí, mi objetivo básico será mostrar que la medicalización no es en sí mismo un fenómeno negativo. Sólo lo será cuando se obtenga un valor negativo del cálculo entre, por un lado, la efectividad de la propuesta médica para solucionar el problema y, por otro lado, el balance entre los beneficios de dicha propuesta médica y sus posibles efectos secundarios; o bien, cuando se dé un contexto en el que el individuo, ya sea por desinformación o por una restricción externa (paternalismo médico), no tiene la libertad suficiente de escoger entre una propuesta médica y una propuesta no-médica.

Palabras clave: ética médica, medicalización, consecuencias negativas.

Abstract: In this paper I will analyze the negative character of those consequences that are often ascribed to the phenomenon of medicalization. With this, I will be arguing that medicalization is not a negative phenomenon *per se*. There are only two occasions in which medicalization will be a negative phenomenon. Firstly, when there is a negative result coming from the calculation between, on the one hand, the effectiveness of the medical way to solve the problem and, on the other hand, the balance between the benefits of the medical way and its possible negative side effects. Secondly, when the individual, either by disinformation or by an external restriction (medical paternalism), is not at liberty to choose between a medical way or a non-medical way.

Key words: medical ethics, medicalization, negative consequences.

1. Introducción

Entendemos por ‘medicalización de la vida’ o, simplemente, ‘medicalización’, el proceso por el cual aspectos, problemas o situaciones humanas que antes no eran considerados como pertenecientes al ámbito médico pasan a ser considerados como propios de la medicina. En otras palabras: se trata de definir bajo términos médicos una situación que hasta el momento había sido ajena a la medicina, al tiempo que se ofrece una nueva manera médica de afrontar dicha situación.

Fecha de recepción: 26/06/2015. Fecha de aceptación: 18/12/2015.

* Graduado en Filosofía (Universitat de Girona, UdG), Graduado en Geografía e Historia (Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED), y Máster en Filosofía Analítica (Universitat de Barcelona, UB). Actualmente cursando estudios de Doctorado en la Universitat de Girona. Contacto: alberto.oya.marquez@gmail.com

Algunos ejemplos de procesos de medicalización acaecidos en las últimas décadas son los siguientes: la menopausia, con la introducción de maneras médicas de afrontar las situaciones propias de dicho período vital (me refiero especialmente a la llamada ‘Terapia Hormonal Sustitutiva’); la impotencia sexual masculina, cuyo proceso de medicalización ha vivido un destacado avance tras la comercialización del citrato de sildenafil¹ a finales de los años noventa; el parto, pues mientras que hasta hace relativamente pocas décadas lo más común era alumbrar en casa y sin ningún tipo de asistencia médica, actualmente la regla general en los países desarrollados es precisamente la contraria, siendo realmente excepcionales los casos en los que se da a luz sin asistencia médica; el llamado ‘síndrome post-vacacional’, con el cual se redefinen los problemas que el individuo puede llegar a padecer al volver al trabajo tras treinta días de vacaciones y que pueden llegar a ser afrontados a partir de medidas médicas –por ejemplo: complejos vitamínicos; las relaciones sexuales, principalmente mediante el uso de métodos anticonceptivos médicos, empleados con la finalidad de prevenir los embarazos no deseados.

Asimismo, es necesario aclarar que aunque el propio proceso de medicalización comporta la redefinición de una situación humana bajo términos propios de la medicina, así como la aparición de una manera médica de afrontar esta situación recién redefinida, ello no quiere decir que estas situaciones sólo sean vistas como conflictivas tras su redefinición bajo términos médicos. Es decir: al menos por regla general,² el fenómeno de la medicalización no se caracteriza por crear nuevos problemas sino por redefinir los ya existentes bajo términos médicos y ofrecer una solución de carácter médico para los mismos. Así, recuperando los ejemplos del párrafo anterior, puede decirse que la impotencia sexual masculina, algunos procesos vinculados a la etapa vital de la menopausia, la vuelta al trabajo tras los treinta días de vacaciones, el parto y los embarazos no deseados, ya antes del proceso de medicalización eran vistos, por una u otra razón, como situaciones conflictivas.

2. Análisis de las consecuencias de la medicalización

A continuación expondré las principales consecuencias que suelen atribuirse al fenómeno de la medicalización. Llama la atención que todas ellas, sin excepción alguna, son negativas. Mi objetivo será ofrecer un análisis crítico de la valoración negativa de dichas consecuencias.

Para mi análisis, es necesario trazar una distinción clara entre tres dimensiones o elementos de los procesos de medicalización: el proceso de medicalización en sí; lo que he denominado *el cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica*; y lo que llamaré *medicalización lucrativa*. Por un lado, trataré la cuestión de si los procesos de medicalización son más beneficiosos que perjudiciales, a través de lo que llamaré *el cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica*. En segundo lugar, discutiré si la medicalización es, en sí mismo, y al margen de sus consecuencias, un fenómeno negativo. Por último, analizaré de forma específica los aspectos problemáticos propios de la llamada *medicalización lucrativa*. A pesar de que éste no suele ser el caso entre

1 Más conocido por su nombre comercial: *Viagra*.

2 Con la excepción de aquellos casos regidos por el patrón que he denominado *medicalización lucrativa*. Este concepto será desarrollado en el segundo apartado del presente artículo.

los estudios que han tratado la cuestión de la medicalización, creo que estos tres conceptos deben distinguirse claramente. De hecho, la idea directriz del presente artículo es que no tener en cuenta esta necesaria distinción es una de las principales causas de la valoración negativa del fenómeno de la medicalización.

Con *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* me refiero a la efectividad de la propuesta médica de afrontar el problema o situación que dicha propuesta pretende solucionar,³ junto con el balance entre sus posibles efectos secundarios negativos y sus beneficios.⁴ *El cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios es positivo* en caso que la propuesta ponga fin al problema o sea una manera realmente útil para el individuo de tratar con él y no presente unos efectos secundarios negativos que pudieran ser más perjudiciales que el problema al cual se enfrenta; en caso contrario es *negativo*.⁵

Bajo la expresión de *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* también puede englobarse el nivel de calidad del diagnóstico y pronóstico médicos. A pesar de que no será objeto de análisis en este artículo, vale la pena apuntar que de este modo la distinción también puede explicar aquellos casos que suelen usarse para justificar una valoración negativa del proceso de medicalización pero que, en realidad, tienen su origen en un diagnóstico médico de calidad insuficiente. Es decir: aquellos casos en que el problema no reside en que se quiera medicalizar una situación humana –esto es: dar una respuesta de tipo médico–, sino que el problema está en que se ofrece una solución médica a un individuo que en realidad no experimenta el problema que dicha solución pretende tratar –esto es: se produce un mal diagnóstico. Me refiero, por ejemplo, a aquellos jóvenes cuya hormona del crecimiento funciona a la perfección –lo único que sucede es que son de baja estatura– pero que, aún así, son diagnosticados por su médico con un trastorno hormonal del crecimiento, con la consiguiente prescripción de un tratamiento ineficaz –pues sólo es útil para aquellos que sí presentan un trastorno hormonal del crecimiento– y, por tanto, innecesario.⁶ Así pues, la calidad del diagnóstico y pronóstico médicos juegan un papel destacado en determinar la efectividad de la propuesta médica. Esto, sin embargo, no implica que la calidad del diagnóstico y pronóstico médicos jueguen ningún papel importante en el proceso de medicalización en sí –esto es: en la redefinición bajo términos médicos de situaciones antes ajenas al mundo de la medicina. Por ello, la calidad del diagnóstico y pronóstico médicos,

3 Así, por ejemplo, diré que la propuesta médica de tomar ciertos complejos vitamínicos para lidiar con el llamado ‘síndrome post-vacacional’ es efectiva si elimina u ofrece una buena manera de afrontar esta situación que el individuo, por una u otra razón, ve problemática. En caso contrario, diré que la propuesta carece de efectividad.

4 Diré que el balance es positivo cuando la propuesta médica no acarree unos efectos secundarios que pudieran ser más perjudiciales que la solución al problema al cual se enfrenta. De lo contrario, diré que el balance es negativo.

5 Aquí quizás se podría objetar que los procesos de medicalización están asociados a procesos de invención de enfermedades, y éstos a estrategias mercadotécnicas de creación de necesidades. Con lo cual se podría objetar que el problema o situación que la propuesta médica pretende solucionar no es *realmente* un problema. Sin embargo, el fallo de este argumento es, a mi parecer, que adolece de una visión excesivamente paternalista del ser humano; pues asume que los individuos son, por sí mismos, incapaces de identificar cuáles son sus *verdaderos* problemas.

6 Para más información acerca de este caso concreto véase: Conrad, P.; Leiter, V. «Medicalization, Markets and Consumers». *Journal of Health and Social Behavior*; vol. 45, número extra (2004), 158-176.

aún siendo factores que determinan la efectividad de la propuesta médica, deben distinguirse del proceso de medicalización en sí.

Es también importante hacer notar que, aun cuando pueda acarrear ciertos efectos secundarios negativos, una práctica médica puede presentar un *cálculo positivo* siempre y cuando el balance entre sus beneficios y sus posibles efectos secundarios adversos sea positivo. Aunque en algunos casos pueda alcanzarse un consenso más o menos objetivo sobre esta cuestión, parece claro que en muchos otros responde a una decisión personal, subjetiva, siendo el propio individuo quien debe decidir por sí mismo si los beneficios de aplicar una determinada práctica médica compensan los posibles efectos adversos que ésta pueda conllevar.⁷

Con el término *medicalización lucrativa* me refiero a la promoción consciente promovida por un colectivo de medicalizar un problema o situación concreta con el único fin de obtener beneficios económicos, no teniéndose en cuenta la efectividad de la propuesta médica ofrecida para lidiar con tal problema o situación y siendo ésta un mero pretexto para lucrarse.⁸ En otras palabras: se trata de un proceso de medicalización en el que no se tiene en cuenta el *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica*. Por otro lado, cabe decir que aquellos colectivos que promueven un proceso de *medicalización lucrativa* no lo hacen de manera pública o explícita, sino que, como veremos más adelante, llevan a cabo un conjunto de acciones y estrategias para, por así decirlo, enmascarar sus verdaderas intenciones.

Una vez hechas estas distinciones es posible dividir las principales consecuencias que suelen atribuirse al proceso de medicalización en tres grupos. En primer lugar, tenemos aquellas que aun siendo propias de la medicalización sólo son negativas bajo la suposición de que lo que he denominado *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* presenta un valor negativo. En el segundo grupo se encuentran aquellas consecuencias de la medicalización cuya valoración negativa es independiente de un resultado negativo del *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica*. Por último, tenemos aquellas consecuencias que reciben una valoración negativa por el hecho de consistir en el tipo de medicalización a la que he dado el nombre de *medicalización lucrativa*.

7 Quizás sea útil aquí un ejemplo. Piénsese en el consumo de andrógenos anabólicos: a pesar de que la mayoría de nosotros no afirmaríamos que su único efecto *positivo* –facilitar la hipertrofia muscular– compensa la posible presencia de sus numerosos efectos secundarios negativos –disfunciones hepáticas, alopecia, atrofia testicular, cambios de humor, aumento de la irritabilidad y la agresividad, etcétera–, parece claro que al menos para aquellos que los usan este único efecto *positivo* sí compensa sus numerosos efectos secundarios negativos. Por otro lado, imagínese ahora que existe un tratamiento médico que es efectivo en la cura del virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) y cuyo efecto secundario adverso más destacado es la de generar tos seca mientras dura el tratamiento; en este caso, parece claro que todos nosotros estaríamos de acuerdo en que los beneficios de este tratamiento –esto es: la remisión de los síntomas más negativos provocados por el VIH, como es la aparición de enfermedades oportunistas– compensan la presencia de sus efectos secundarios adversos –esto es: la tos seca mientras durara el tratamiento.

8 Cuando hablo de ‘colectivo’ me refiero principalmente a la industria farmacéutica, al ser quien desarrolla y obtiene el mayor beneficio en la venta de un tratamiento médico, aunque también pueden incluirse aquí a aquellos profesionales sanitarios que puedan beneficiarse de este proceso, principalmente de manera económica –por ejemplo, mediante incentivos económicos por cada intervención o gratificaciones económicas por cada prescripción de un tratamiento.

2.1. Consecuencias de la medicalización cuya valoración negativa depende de un resultado negativo del cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica

La consecuencia más obvia del proceso de medicalización es el aumento del consumo de fármacos y/o de tratamientos e intervenciones médicas (Orueta Sánchez et al., 2011b, p.212). Esto, sin embargo, sólo se convierte en un hecho negativo si estas intervenciones médicas generan en los individuos efectos secundarios desagradables o, en todo caso, si el individuo cree que las ventajas proporcionadas por estas actuaciones médicas no compensan la presencia de dichos efectos secundarios –es decir: si el *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* es negativo.

Otra de las consecuencias que suelen atribuirse a la expansión de la medicalización es la pérdida de las maneras tradicionales de afrontar nuestros problemas (Márquez y Meneu, 2007, p.81). En mi opinión, considerar esto como una consecuencia negativa tiene su origen en la confusión entre, por un lado, la cuestión del *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* y, por otro, el proceso de medicalización propiamente dicho. Si el *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* presenta un valor positivo –esto es: la forma médica de solucionar el problema, ya sea un tratamiento o una intervención, es realmente efectiva y el balance entre beneficios y efectos secundarios adversos es positivo–, no hay ningún motivo para otorgar mayor valor a la forma tradicional, no-médica, de solucionar un problema, cualquiera que sea éste, que la forma médica de solucionar el mismo problema. Es más: parece claro que en muchos casos la solución médica tiene mayor valor que la no-médica, en el sentido de que la primera soluciona de una manera más efectiva el problema al que se afronta. Un ejemplo de ello es la prevención del embarazo no deseado: si valoramos la pérdida de las formas tradicionales de afrontar un problema cualquiera como un fenómeno negativo entonces debería aceptarse, por ejemplo, que es algo negativo que se estén perdiendo las formas no-médicas de prevenir un embarazo no deseado –a saber: la práctica del *coitus interruptus*– en detrimento de las nuevas formas médicas –a saber: el uso de métodos anticonceptivos médicos. Con todo, resulta difícil encontrar alguna razón, más allá de las que conciernen al *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* respecto al uso de estos métodos –esto es: su eficacia en la prevención de embarazos y el balance entre sus beneficios y sus posibles efectos secundarios negativos–, y puede dudarse de que la haya, para preferir la práctica del *coitus interruptus* al uso de métodos anticonceptivos médicos.

Si nos fijamos en las formas de tratar con determinadas situaciones relacionadas con el aspecto físico de los individuos es posible encontrar ejemplos muy similares al anterior, aunque mucho más llamativos. De entre ellos, me referiré a los que creo son los casos más interesantes: la calvicie y el descontento respecto el tamaño de los senos. Por el momento, parece que las únicas razones que pueden aducirse para preferir las formas no-médicas de afrontar la calvicie –por ejemplo: ponerse una peluca– o el descontento respecto el tamaño de los senos –por ejemplo: usar un sujetador que haga aparentar un tamaño de los senos diferente al natural– frente a las formas médicas de afrontar las mismas situaciones –tomar un determinado complejo vitamínico o llevar a cabo un injerto capilar, en el primer caso; modificar quirúrgicamente el tamaño de los senos, en el segundo– se basan en la ineficacia

de estas últimas soluciones y/o en sus efectos secundarios desagradables –es decir: se basan en un resultado negativo del *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica*–, pero no justifican que de por sí sea mejor optar por una solución no-médica que una médica. Y esto último es precisamente lo que se necesita si se quiere justificar que la pérdida de las formas no-médicas de tratar con los problemas es una consecuencia *negativa* del proceso de medicalización.

Al basarse estos dos últimos ejemplos en situaciones que conciernen al aspecto físico de los individuos, podría responderse que todos y cada uno de nosotros *debe* aceptar su aspecto físico en su forma genuina. En otras palabras, que deben aceptarse los distintos aspectos de la vida humana –en este caso, los de carácter físico– tal y como aparecen de manera natural. De esta forma se pone fin a la cuestión, pues se afirma que el individuo no debe optar por ninguna acción para afrontar estas situaciones –es decir: ni recurriendo a las maneras tradicionales ni a las que proporciona la medicina–, pues en realidad no constituyen situaciones problemáticas. Aun dejando de lado el hecho de que proponer tal cosa adolece de una actitud ciertamente paternalista –pues impone al individuo el deber de aceptar algo que quizás no desee aceptar–, esta respuesta puede parecer a primera vista algo relativamente fácil de asumir; no obstante, trae consigo algunas consecuencias que son mucho más difíciles de aceptar por la mayoría de la población. Pues también implicaría, por ejemplo, el *deber* de aceptar las relaciones sexuales en su forma genuina; es decir: sin usar ningún tipo de método anticonceptivo –ni médico ni no-médico– y, en consecuencia, el deber de aceptar todos los embarazos no deseados que puedan resultar de una relación sexual cualquiera. Y es que una vez habiendo postulado este *deber* de aceptar las características físicas en su forma genuina, parece que no hay manera alguna de limitar este *deber* a las características físicas y no incluir en él también otros aspectos de la vida humana.

La profusión de políticas de prevención es otra de las consecuencias que suelen atribuirse al proceso de medicalización (Márquez y Meneu, 2007, p.72). Aunque las instituciones político-sanitarias son los principales responsables de esta práctica, cabe destacar también el importante papel de la industria farmacéutica. Mediante este tipo de políticas la industria farmacéutica amplía su cuota de mercado, abarcando no sólo a los que sufren un problema concreto o se ven obligados a afrontar una determinada situación que creen conflictiva, sino también a aquellos que no encontrándose en tal situación desean evitar verse en un futuro envueltos en ella.

Esto, sin embargo, no significa que las políticas de prevención tengan un móvil exclusivamente económico y respondan al patrón de lo que he denominado *medicalización lucrativa*. Tampoco significa que sean en ellas mismas un fenómeno negativo. La profusión de políticas de prevención sólo es un fenómeno negativo cuando el *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* presenta un valor negativo; es decir: cuando no es realmente una prevención y/o cuando el balance entre sus beneficios y sus efectos secundarios adversos es negativo para el propio sujeto.

Para ejemplificar esto, haré mención a uno de los casos que suelen ofrecer los críticos de la medicalización para respaldar su valoración negativa acerca de la profusión de políticas de prevención: la relativamente reciente vacuna del virus del papiloma humano. Una buena parte de las críticas a esta vacuna se basan en su ineficacia para lograr el objetivo que pretende y/o los efectos secundarios negativos que produce, pero no en lo que propiamente

la define como medida preventiva –esto es: el objetivo de prevenir el contagio del virus del papiloma humano.⁹ Sin embargo, la insuficiencia técnica de ciertas políticas preventivas no convierte la prevención en un fenómeno negativo. Cabe decir, además, que el consenso casi universal acerca del uso del preservativo como práctica de prevención frente al contagio de enfermedades de transmisión sexual –con la excepción de aquellos que aducen razones ajenas al ámbito de la medicalización; por ejemplo de carácter religioso– parece indicarnos que la idea de efectuar políticas de prevención, siempre y cuando sean eficaces y/o no produzcan efectos secundarios negativos,¹⁰ es comúnmente valorada como un fenómeno positivo.

También suele decirse que el fenómeno de la medicalización va parejo a la transformación de factores de riesgo en enfermedades, con la consiguiente búsqueda y/o propuesta de una manera médica de tratar con ellos (Orueta Sánchez et al., 2011a, p.153). El ejemplo clásico es la osteoporosis. Una vez más, esto sólo se torna un fenómeno negativo cuando el resultado del *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* presenta un valor negativo; es decir: cuando aquello que se conceptualiza como «factor de riesgo» no lo es realmente y/o cuando la propuesta médica no es eficaz en reducir dicho riesgo y/o cuando trae consigo más efectos secundarios negativos que beneficios.

Algo muy similar puede decirse respecto a otra de las consecuencias de la medicalización que suele valorarse como negativa, la medicalización de determinadas etapas de la vida. El ejemplo más comentado en la literatura especializada es la medicalización de la menopausia. Pues bien, mi respuesta es sencilla: la medicalización de la menopausia, o de cualquier otra etapa vital, es útil sólo si ofrece una manera deseable de afrontar las situaciones propias de dicho período vital. Y al contrario, en el caso de que las maneras médicas de tratar con dichas etapas vitales sean ineficaces y/o el individuo crea que las ventajas proporcionadas por estas actuaciones médicas no compensan la presencia de sus posibles efectos secundarios, entonces estaremos delante de un proceso de medicalización inútil, innecesario y no deseable.

2.2. Consecuencias de la medicalización cuya valoración negativa es independiente de un resultado negativo del cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica

Creo que una de las consecuencias más serias que suelen aducirse en contra de la medicalización es que ésta trae consigo la concepción del individuo como *objeto* más que como *sujeto* (Parens, 2013, p.2). En otras palabras: la competencia del individuo de actuar y solucionar por sí mismo sus propios problemas se ve reducida, pues el individuo recurre a la medicina para afrontar sus problemas. Creo que esto es, además, la manera más seria y aparentemente más eficaz de argumentar a favor de una manera no-médica de afrontar los problemas respecto a una de carácter médico aún presuponiendo que el *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* presenta un valor positivo.

9 Véase, por ejemplo: Forcades, T. [Publicación en línea] «Una reflexión y una propuesta en relación a la vacuna del VPH». 20 de noviembre de 2012. <<http://teresafortcades.files.wordpress.com/2013/01/una-reflexic3b3-i-una-proposta-en-relacic3b3-a-la-vacuna-del-virus-del-papilc2b7loma-humc3a0-cast1.pdf>> [Consulta: 10/03/2014].

10 O, usando la terminología propuesta en este artículo: siempre y cuando el *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* presente un resultado positivo.

En mi opinión, esta pérdida o reducción de la competencia individual parece ser, hasta el momento, la principal crítica al fenómeno de la medicalización.

Como puede observarse, la fuerza de esta argumentación depende del supuesto que cuando un individuo recurre a la medicina adopta un papel meramente pasivo a la hora de solucionar sus problemas. No obstante, esto es falso –o al menos debería serlo–, pues si se garantiza que es el propio individuo quien libremente decide optar por una solución médica en detrimento de otra de carácter no-médico, puede concluirse que el individuo sigue manteniendo un papel activo a la hora de solucionar sus problemas o afrontar las situaciones que le parecen conflictivas; es decir: aunque el individuo recurra a la medicina, sigue siendo él mismo quien soluciona sus problemas, si bien es cierto que lo hace de manera mediata. Algo similar sucede en el modo en que la mayoría de nosotros afrontamos el problema, realmente cotidiano, de garantizar nuestra alimentación: lo hacemos de manera mediata –yendo a un supermercado– y no de manera inmediata –cultivando y cazando nuestros propios alimentos–; sin embargo, no consideramos la mediatez de nuestra solución como algo negativo pues, de hecho, suele preferirse comprar en el supermercado que aprender el arte de la horticultura.

He dicho que para que el individuo mantenga un papel realmente activo a la hora de solucionar sus problemas aún recurriendo a la medicina debe garantizarse que éste goce de la libertad suficiente para escoger entre las maneras médicas y las maneras no-médicas de afrontar las situaciones que se le presenten. La pregunta que debe responderse ahora es cómo garantizar tal cosa. Pues bien, para ello debe darse un contexto en el cual el individuo esté plenamente informado acerca de la efectividad de la propuesta médica y de sus posibles efectos secundarios, y que sea en él en quien recaiga la decisión última de optar o no optar por una solución de carácter médico. Esta situación se da cuando el individuo goza del acceso libre a información completa, real, verdadera e imparcial acerca de la efectividad de las maneras médicas de afrontar una determinada situación y cuando, rechazando el llamado *paternalismo médico*, el personal sanitario comprende que una de sus funciones principales es la de informar sobre la efectividad de la propuesta médica y de sus posibles efectos secundarios, pero que es en el propio paciente en quién debe recaer la decisión última.¹¹

Otra consecuencia realmente importante de la medicalización es la reducción de los recursos disponibles para invertir en salud –como consecuencia del aumento de las intervenciones y/o tratamientos médicos–, con lo que éstos no pueden ser destinados a tratamientos y/o intervenciones que pudieran ser más necesarios, al tiempo que facilita la saturación del sistema sanitario público (Morell Sixto et al., 2009, p.494; Orueta Sánchez et al., 2011b, p.212). Es obvio que el proceso de medicalización comporta un incremento de las intervenciones y/o tratamientos médicos, y que éste, por el coste que conlleva, lleva aparejado una reducción de los recursos disponibles. Tan sólo quisiera apuntar que se trata de una cuestión puramente de gestión de los recursos disponibles y que afecta fundamentalmente al sector público, pues, aunque tanto en el sector público como en el privado los recursos son limitados, en el primer caso parece claro que la prescripción de tratamientos y/o intervenciones

11 Esta segunda condición es una realidad desde el momento en que se acepta el llamado *principio de autonomía del paciente*; esto es: que el individuo tiene el derecho de rechazar el tratamiento médico que le ha sido propuesto por el personal sanitario –independientemente de cuál sea éste–, así como de elegir aquel tratamiento que considere más adecuado para él mismo.

médicos debe regirse con cierta mesura –podría, por ejemplo, establecerse un criterio según la necesidad de la intervención; esto es: garantizar primero los tratamientos que sean más necesarios y efectivos para mantener la integridad física del individuo– mientras que en el segundo caso no es necesaria una actitud tan mesurada en la administración de los recursos disponibles –en tanto que es el propio paciente quien asume la totalidad de los costes de su tratamiento. En cualquier caso, cabe decir que esta solución podría llegar a generar otro problema no menos importante que el de la saturación del sistema sanitario público; a saber: el incremento de la desigualdad. Y es que existiría la posibilidad de que en algunos casos solo unos pocos, los más favorecidos económicamente, pudieran costearse el precio de ciertos tratamientos médicos mientras que el resto no podría hacerlo, aumentándose así la desigualdad socioeconómica preexistente. Así pues, el fenómeno de la medicalización *podría* generar un problema de justicia distributiva. Sin embargo, esto por sí solo no justifica una valoración negativa del fenómeno de la medicalización: que los recursos sean limitados no implica que debamos dejar de hacer uso de ellos, lo que debemos hacer es encontrar una manera justa de distribuirlos.

La sanitización de la sociedad y una mayor dependencia por parte de la población hacia la medicina es otro de los fenómenos parejos al proceso de medicalización (Márquez y Meneu, 2007, p.81; Orueta Sánchez et al., 2011b, p.212). Si bien esto es cierto, puede contestarse que desde el siglo XX toda la población occidental es sumamente dependiente de la electricidad y, no obstante, no parece que nadie pretenda rechazar la *electrificación* de la sociedad al tiempo que asume la consecuencia lógica de dicho rechazo, vivir su día a día sin electricidad.

Se dice también que la medicalización produce cierta obsesión en la población por lograr una salud perfecta y, al contrario, miedo y angustia frente a la enfermedad (Orueta Sánchez et al., 2011a, p.151). Por lo que refiere a esta consecuencia, no niego que el proceso de *medicalización* pueda producir cierta *obsesión* en la población por su estado de salud. Ahora bien, el problema está en que, para evitar esta *obsesión*, tendríamos que eliminar la posibilidad de ofrecer soluciones médicas, posiblemente eficaces, a problemas que afectan a la población; con lo cual, además de caer en una actitud paternalista,¹² tendríamos, quizás, una población *aparentemente* menos angustiada, pero también una población más incapaz de dar respuesta a aquellas situaciones que cree conflictivas. Puede darse la misma respuesta a otra de las consecuencias que se derivan del proceso de la medicalización; a saber: el clasificar como enfermos a personas que antes de la medicalización podríamos considerar sanas (Cerecedo Pérez et al., 2013, p.435; Márquez y Meneu, 2007, p.81).

2.3. Consecuencias negativas propias de la medicalización lucrativa

La consecuencia principal de lo que he denominado *medicalización lucrativa* es la existencia de tratamientos y/o intervenciones médicas sin ningún tipo de interés en la efectividad que éstos tienen para solucionar el problema o situación a la que pretenden hacer frente. Esto hace que la gran mayoría de tratamientos y/o intervenciones médicos surgidos a raíz

12 Pues, por decirlo de manera directa, se prohíbe a la población una alternativa posible de afrontar sus problemas con el mero pretexto de que “no se obsesionen demasiado”.

de un proceso de *medicalización lucrativa* no tengan la más mínima efectividad e, incluso, que puedan resultar nocivos para la salud del individuo. Es innegable, por tanto, que la *medicalización lucrativa* es un fenómeno negativo y que debe ser evitado.

Es importante distinguir entre, por un lado, aquellos tratamientos y/o intervenciones médicas que forman parte de lo que he denominado *medicalización lucrativa* y, por otro lado, aquellos tratamientos y/o intervenciones médicas que reportan ingresos económicos. El punto a destacar es que el hecho de que un tratamiento médico reporte beneficios económicos no lo convierte automáticamente en un caso de *medicalización lucrativa*; solo será un caso de *medicalización lucrativa* si se deja a un lado la cuestión por lo que he llamado *el cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* y si su única y exclusiva motivación es la de obtener beneficios económicos.

Por otro lado, parece claro que no hay ningún proceso de medicalización que, pública y abiertamente, se justifique por el interés exclusivo de lucrar a quien la promueve. Los colectivos que promueven estos procesos de *medicalización lucrativa* suelen enmascarar su verdadero interés lucrativo haciéndolo pasar por un interés científico. A pesar de que este tema no será objeto de análisis en este artículo, cabe decir que una de las estrategias más utilizadas para este fin es la *compra* de expertos y de comités aparentemente científicos por parte de los colectivos que promueven estos procesos de *medicalización lucrativa* (Molina, 2013). De esta manera, estos colectivos consiguen dotarse de una aparente credibilidad científica con la que enmascarar sus verdaderos intereses lucrativos.

Además de intentar conseguir esta aparente credibilidad científica, para llevar a buen puerto un proceso de *medicalización lucrativa* se lleva a cabo un conjunto de acciones y estrategias por parte del colectivo que pretende lucrarse del mismo. Entre estas estrategias pueden destacarse las siguientes: tomar un síntoma común que puede significar cualquier cosa y hacerlo aparecer como el signo de una enfermedad seria; exagerar conscientemente los beneficios de un tratamiento médico, al tiempo que se obvian las desventajas y posibles efectos secundarios; manipular las estadísticas, estableciendo que hay un número de individuos que puede requerir de la solución médica mucho mayor que del que realmente hay (Vara, 2008, p.130; Moynihan et al., 2002, p.886).

3. Conclusión: algunos procesos de medicalización constituyen un fenómeno positivo

Llegados a este punto deberíamos preguntarnos si el fenómeno de la medicalización trae consigo alguna consecuencia positiva. Creo que la respuesta es afirmativa, siempre y cuando se dé un contexto en el que, por un lado, el individuo esté lo suficiente informado y goce de la libertad necesaria para poder escoger él mismo entre una manera médica y una manera no-médica de afrontar sus problemas y, por otro lado, que lo que he venido llamando a lo largo de este artículo como *cálculo entre la efectividad y los efectos secundarios de la propuesta médica* presente un valor positivo. Una vez que esto ocurre, el proceso de medicalización pone a disposición de la población una nueva y eficaz manera –de carácter médico– de solucionar sus problemas, por lo que éstos tienen una alternativa más, y una mayor variedad de opciones es siempre algo positivo. La presencia o inexistencia de estas condiciones parece constituir, además, un criterio efectivo para diferenciar entre procesos

de medicalización que podríamos valorar de *positivos* y procesos de medicalización que podríamos calificar de *negativos*.

Además, es posible que el fenómeno de la medicalización produzca un impulso a las investigaciones en medicina y, con él, un avance en la efectividad de las propuestas médicas y una reducción de sus posibles efectos secundarios negativos.¹³ Por lo que es probable que la población tenga a su disposición un número cada vez mayor de propuestas médicas adecuadas para lidiar con sus problemas; y esto, siempre y cuando se den las condiciones previamente señaladas, es algo positivo. En cualquier caso, y para evitar malentendidos, cabe decir que con esto no estoy suponiendo que la medicina sea una ciencia ilimitada que pueda dar respuesta a todas y cada una de las situaciones humanas que podríamos considerar conflictivas, ni tampoco que tenga siempre una efectividad total; sólo estoy diciendo que la medicina parece no estar aún agotada y que parece tener la posibilidad de seguir desarrollándose.

Bibliografía

- Cerecedo Pérez, MJ.; Tovar Bobo, M.; Rozadilla Arias, A. «Medicalización de la vida. *Etiquetas de enfermedad: todo un negocio*». *Revista de Atención Primaria*, vol. 45, 8 (2013), 434-438. Versión electrónica disponible en: <<http://zl.elsevier.es/es/revista/atencion-primaria-27/articulo/medicalizacion-vida-etiquetas-enfermedad-todo-90247085>>
- Conrad, P.; Leiter, V. «Medicalization, Markets and Consumers». *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 45, número extra (2004), 158-176. Versión electrónica disponible en: <<http://www.udel.edu/soc/tammya/socDev/conrad%20leiter%20on%20medicalization,%20markets%20and%20consumers.pdf>>
- Conrad, P. «The Shifting Engines of Medicalization». *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 46, 1, (2005), pp. 3-14. Versión electrónica disponible en: <http://psychopathology.fiu.edu/Articles/Conrad_05.pdf>
- Forcades, T. [Publicación en línea] «Una reflexión y una propuesta en relación a la vacuna del VPH». 20 de noviembre de 2012. <<http://teresafortcades.files.wordpress.com/2013/01/una-reflexic3b3-i-una-proposta-en-relacic3b3-a-la-vacuna-del-virus-del-papilc2b7loma-humc3a0-cast1.pdf>>
- Márquez, S.; Meneu, R. «La medicalización de la vida y sus protagonistas». *Eikasía. Revista de Filosofía*, vol. II, 8 (2007), 65-86. Versión electrónica disponible en: <<http://www.revistadefilosofia.org/4Lamedicalizacion.pdf>>
- Molina Pérez, A. «¿Normal o patológico? El enfermo imaginario en tierra de nadie». *Arbor*, vol. 189, número 763 (2013). Versión electrónica disponible en: <<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewArticle/1869/2018>>
- Morell Sixto, ME.; Martínez González, C.; Quintana Gómez, JL. «*Disease mongering*, el lucrativo negocio de la promoción de enfermedades». *Revista de Pediatría de Atención*

13 Incentivado por el crecimiento de la demanda de tratamientos y/o intervenciones médicas que trae consigo el propio fenómeno de la medicalización.

- Primaria*, vol. XI, 43 (2009), 491-512. Versión electrónica disponible en: <<http://www.pap.es/files/1116-930-pdf/1062.pdf>>
- Moynihan, R.; Heath, I.; Henry, D. «Selling sickness: the pharmaceutical industry and disease mongering». *British Medical Journal*, vol. 321 (2002), 886-890. Versión electrónica disponible en: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1122833/>>
- Orueta Sánchez, R.; *et al.* «Medicalización de la vida (I)». *Revista Clínica de Medicina de Familia*, vol. 4, 2 (2011a), 150-161. Versión electrónica disponible en: <http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1699-695X2011000200011>
- Orueta Sánchez, R.; *et al.* «Medicalización de la vida (II)». *Revista Clínica de Medicina de Familia*, vol. 4, 3 (2011b), 211-218. Versión electrónica disponible en: <http://scielo.isciii.es/scielo.php?pid=S1699-695X2011000300005&script=sci_arttext>
- Parens, E. «On good and bad forms of medicalization». *Bioethics*, vol. 27, 1 (2013). Versión electrónica disponible en: <<http://www.thehastingscenter.org/uploadedFiles/About/People/Staff/Good%20and%20bad%20forms%20of%20medicalization%20early.pdf>>
- Vara, AM. «Cómo medicalizar la vida diaria: la creación de enfermedades o “disease mongering”». *Evidencia –actualización en la Práctica Ambulatoria*, vol. 11, 5 (2008), 130-132. Versión electrónica disponible en: <<http://www.foroaps.org/files/ygjytkgyt.pdf>>

La crítica a la especialización científica y filosófica: reflexiones en torno a la obra de Karl R. Popper*

The critique of scientific and philosophical specialization: reflections on the work of Karl R. Popper

VICENTE ORDÓÑEZ ROIG**

Resumen: Popper se muestra muy crítico con el proceso de especialización que afecta a las ciencias y a la filosofía, proceso que interpreta como signo inequívoco de una época postracionalista y postcrítica: la especialización, junto con las modas intelectuales y el recurso a la autoridad de los expertos, amenaza seriamente al conocimiento. Analizar las causas de la especialización científica y filosófica desde la perspectiva de Popper es el objetivo principal del siguiente trabajo. Se estudian, asimismo, algunas de las alternativas a la especialización que Popper propone.

Palabras Clave: filosofía, ciencia, crítica, especialización.

Abstract: Popper was strongly critical towards the process of specialization that has affected the sciences and philosophy, process interpreted by Popper as a sign of post-rationalism and post-critical era: along with the intellectual fashions and recourse to authorities, specialization is seriously threatening the knowledge. To analyse the causes that have led to increasing specialization of the sciences and philosophy is the main aim of this study. It is also provide a path inspired by Popper to overcome the margins of specialization.

Keywords: specialization, philosophy, science, criticism.

En su obra *Médecine et médecins*, el filósofo, lexicógrafo, filólogo, periodista y político Émile Littré sostiene, quizá un tanto desafiante, lo siguiente: “es un defecto común a los espíritus encerrados estrechamente en estudios especializados el no preocuparse sino del momento actual, del punto de vista de la utilidad presente, *de su mezquino día a día, little day*, como dice Shakespeare, sin sospechar jamás las ligazones de cada ciencia con el conjunto del conocimiento, con el pasado y, yo diría, sin dudarlo, con el porvenir” (Lit-

Fecha de recepción: 15/07/2015. Fecha de aceptación: 16/10/2015.

* El siguiente trabajo fue realizado en el marco del *Programa de ayudas para estancias docentes breves del PDI en América, Asia y Oceanía* del Banco de Santander (2014-2015). El autor quiere agradecer al Grupo de Investigación Estudios Sociales de las Ciencias, las Tecnologías y las Profesiones (GESCTP) de la Universidad del Rosario (Bogotá) y, especialmente a los doctores Emilio Quevedo y Josep Simón, su apoyo y colaboración.

** vordonez@uji.es. Universidad Jaume I (Castellón). Profesor Asociado del Departamento de Filosofía y Sociología. Ha publicado recientemente “La música de Brahms en el pensamiento de Ludwig Wittgenstein” (2014), *Revista Pensamiento y Cultura*, ISSN: 0123-0999, Vol. 17-1, pp. 73-94. DOI: 10.5294/pecu.2014.17.1.4 y “Marx en perspectiva. El no-dinero como productor de valor” (2015), Barcelona, *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Barcelona, nº 17, ISSN 1699-7549. pp. 29-35.

tré, 2012, 182). Ciertamente, no es fácil encontrar en la ciencia actual quienes propongan ahondar en las relaciones existentes entre las diferentes disciplinas científicas y *l'ensemble de la connaissance*, como tampoco es sencillo toparse con figuras, digamos tan poliédricas, como la del profesor Littré. Hoy, el grado de especialización y profesionalización en el ámbito científico ha llegado a ser tan alto que resulta muy complicado el cultivo de disciplinas, conectadas entre sí, pero con problemas lógicos, epistemológicos y técnicos muy específicos. De esta dinámica se ha ido contagiando progresivamente la filosofía académica en un intento por extender la metodología científica al estudio de los problemas filosóficos. Ya en el curso de unas conferencias leídas en la Facultad de Sociología de la Universidad de Trento en 1992, señala Feyerabend esta suerte de nuevo escolasticismo en el que conviven kantianos, hegelianos, heideggerianos, kuhnianos, wittgensteinianos, popperianos, neoaristotélicos, neotomistas, etc. (Feyerabend, 1999, 40). La situación, lejos de cambiar, se ha amplificado con el paso del tiempo. A la mayoría de estas filosofías que surgieron como intentos de poner fin a la batalla de las escuelas se han ido añadido estudios como el fenomenalismo lingüístico, el posestructuralismo, la neuroética, etc., estudios que persiguen la profesionalización de la filosofía y la alejan, irremisiblemente, de su otra tarea: la que hace de la filosofía una forma de vida, una manera crítica de estar en el mundo. Esta tensión dialéctica, lejos de ser nueva, reproduce un esquema conocido. Kant muestra, por ejemplo, la diferencia que media entre el que vive como enseña y el que sigue un método escolar que se decanta hacia la especulación. Este último es el *Künstler der Vernunft* o artista de la razón, aquel que, como Wolf, posee un saber especulativo, no arquitectónico o directivo acerca de las cosas (Kant, 1980, 8).

En las últimas décadas la tensión entre estas dos formas de entender la filosofía se ha resuelto a favor de los *artistas de la razón*; esto es: se ha resuelto a favor de quienes ven en la filosofía una profesión cada vez más especializada. Como explica Vicente Sanfélix, esta escolástica encapsulada, enrocada sobre sí misma, se mueve “alrededor de temas y problemas enormemente abstrusos que, constituyendo el pasto adecuado de los especialistas, la desvinculan de lo que husserlianamente podríamos llamar el mundo de la vida, provocando, tal y como indicó Quine, su pérdida de contacto con la gente (con los problemas de la gente, dijo precozmente y en otro tono Dewey) y su gradual irrelevancia cultural” (Sanfélix, 2012, 2). Este es, a grandes rasgos, el mapa en el que están cartografiadas las rutas por las que se mueven los filósofos profesionales. Ante esta tesitura uno se pregunta si puede o no haber alternativas a la filosofía como especializada profesión: ¿está la filosofía abocada a un ejercicio profesional delimitado por una marcada especialidad? De ser así, ¿es deseable que la actividad filosófica se vaya transformando en una suerte de topología de la especialización? ¿No hay otra vía para la filosofía que la vía académica? Voy a intentar responder a éstas y otras cuestiones tomando como punto de partida el racionalismo crítico de Popper y su llamada de atención a la creciente especialización del conocimiento científico y filosófico.

1. El enigma del mundo

En el prefacio a la edición inglesa de *La lógica de la investigación científica*, redactado en 1958, Popper alerta sobre algunos de los peligros que acechan a la filosofía y a la ciencia:

defender un dogma más es, sin embargo, lo último que quisiera hacer: incluso el análisis de la ciencia —la “filosofía de la ciencia”— amenaza convertirse en una moda, en una especialidad; mas los filósofos no deben ser especialistas. Por mi parte, me interesan la ciencia y la filosofía exclusivamente porque quisiera saber algo del enigma del mundo en que vivimos y del otro enigma del conocimiento humano de este mundo. Y creo que sólo un renacer del interés por estos secretos puede salvar las ciencias y la filosofía de una especialización estrecha y de una fe obscurantista en la destreza singular del especialista y en su conocimiento y autoridad personales: fe que se amolda tan perfectamente a nuestra época “postracionalista” y “postcrítica”, orgullosamente dedicada a destruir la tradición de una filosofía racional, y el pensamiento racional mismo (Popper, 1980, 23).

Inicialmente puede sorprender que un pensador como Popper cifre en un doble “enigma”¹ su esperanza en la no especialización a la que, según parece, están irremediabilmente abocadas ciencia y filosofía: el enigma que es ya el propio mundo, el mundo que vivimos y habitamos, y el esfuerzo de aquel que quiere esclarecer las condiciones que posibilitan el conocimiento de ese mundo velado y extraño. Sin embargo, habría que recordar que este mismo ensayo se abre con una cita de Novalis. De Novalis, modelo y arquetipo de la *contraespecialización*, que llegó a afirmar que “el poeta entiende mejor la naturaleza que la mente científica” (Novalis, 1981, 496). Frente a un saber que separa, disecciona y clasifica, la poesía, como todo lo enigmático, reúne azarosamente, tiende puentes imposibles, acerca orillas, se enseorea de mundos deshabitados para dotarlos de sentido. Con la elección del lema de Novalis Popper no pretende señalar las bondades epistémicas de la poesía. Su actitud, sin embargo, le acerca a la poesía, también a Novalis.

En términos generales el especialista, como experto en una materia específica, goza de una enorme reputación. Su figura se asemeja, cada vez más, al *hombre corrector* al que alude Gaston Bachelard en su estudio sobre Lautréamont, ese hombre elevado por los dos escalones de una cátedra. Pero, ¿por qué se confía en el especialista incondicionalmente? ¿Qué provoca que lo que le rodea esté nimbado por una aureola de incontestable verdad? La respuesta a estas preguntas, probablemente, descansa en el principio de autoridad: el especialista se convierte en la *auctoritas* al reconocerse su competencia en una determinada área del conocimiento, lo que eleva su prestigio y le confiere un crédito ilimitado. Debido al nexo causal que conecta la autoridad con el saber universalmente reconocido, se tiene una fe *quasi* religiosa en el especialista. La fe, no obstante, es convicción y persuasión, no conocimiento —pues, ¿acaso la lengua que delinea el destino de Occidente no emplea el mismo verbo para nombrar el “persuadir” y el “seducir”: *péithein*? La fe en la destreza del especialista, pese a todo, existe y se cifra en su experta autoridad. Sin embargo, la autoridad del especialista no siempre es apodíctica. Establecer un criterio de demarcación claro que distinga entre pensamiento crítico y saber especializado resulta decisivo en este caso. De lo contrario, nos arriesgamos a cometer un ligero error de apreciación, tan imperceptible y

1 El término alemán empleado por Popper es *das Rätsel*. Puede leerse este fragmento, quizá, como un posicionamiento frente a Wittgenstein, que en el *Tractatus* (6.5) había dejado escrito: *das Rätsel gibt es nicht*: no hay enigma, el enigma no existe. Sobre esta cuestión, *cfr.* Popper: 1991, 139.

oblicuo como la coma que media entre el “sí” y el “aunque”: la autoridad está del lado del especialista, *sí, aunque* su autoridad ni es infalible ni conduce necesariamente a un ensanchamiento de los dominios del saber humano. Como recalca Popper, “hay expertos, pero no autoridades” (Popper, 1992, 63).

Popper dedica en *La sociedad abierta y sus enemigos* un capítulo entero a estudiar el principio de liderazgo o conducción, principio que relaciona lógicamente con la autoridad². El problema para Popper estriba en lo siguiente: fundamentar una doctrina, un corpus teórico, el acervo cultural de todo un pueblo, etc., en la autoridad de hombres de Estado o pedagogos destruye “el espíritu científico de la investigación, ese espíritu de la búsqueda de la verdad, que tanto se diferencia de la creencia en su posesión” (Popper, 1985, 134). ¡Qué distancia media entre buscar la verdad y creer que se está en ella y ya se la posee! ¡Qué lejos queda la alusividad y circunspección de un saber crítico que no puede conocerlo todo porque entiende que el conocimiento progresa lógicamente mediante errores rectificadas, discontinuidades, conjeturas y refutaciones! Si fijamos nuestra atención en la filosofía, descubrimos que al investigar, aprender, educar o formar desde la autoridad del especialista se está olvidando que la filosofía es, antes que nada, pesquisa, sondeo, tentativa –*zetouméne epistémé* escribió en otro tiempo Aristóteles, ciencia que se trata de hallar o conseguir³. Al hablar, por tanto, de “filosofía especializada”, ¿incurrimos en una *contradictio in adjecto*? Lo que parece claro es que el trazo que conecta “especialización” con “autoridad” se quiebra en el caso de la filosofía precisamente por ser la filosofía búsqueda amistosa y esforzada del saber, no posesión del mismo o usufructo. ¿Qué autoridad cabe entonces atribuir al especialista en filosofía? Y todavía, ¿es la autoridad especializada cuestión de jerarquía, de rango o, más bien, de simetría?

2. Filosofía como profesión

En la *Ciencia como vocación*, Max Weber se pregunta por la situación de un graduado que está resuelto a consagrarse profesionalmente a la ciencia dentro de la Universidad. Podemos preguntar de forma análoga por la situación de un graduado que esté resuelto a consagrarse profesionalmente a la filosofía en el seno de la Universidad. La respuesta, en todo caso, no es difícil de anticipar: hacer hoy de la filosofía una profesión resulta, si no imposible, difícilmente realizable. ¿Por qué? Los motivos son múltiples, pero querría al menos señalar uno de ellos: el filósofo profesional debe mostrar su pericia ateniéndose a los parámetros mercantilistas de las globalizadas sociedades neoliberales, sociedades en las que la reflexión y la crítica se interpretan inequívocamente como valores a la baja. En este cosmos el rol del filósofo se diluye: su labor transita por territorios ajenos al vaivén socioeconómico que lo define. Aun así, el filósofo forma parte de ese cosmos. Él mismo es un *kósmos*, ciertamente: una bagatela, un ornamento que las esferas de la producción y

2 En una conferencia pronunciada ante la Manchester Literary and Philosophical Society en 1946, Popper subraya que *La sociedad abierta y sus enemigos* es, fundamentalmente, un libro de guerra. No debe extrañarnos que al escribir sobre la autoridad del líder emplee Popper el sustantivo alemán *das Führertum*: el caudillaje (Popper, 2010, 186).

3 Habría que precisar que, aunque Popper se siente en los antípodas de Aristóteles (Popper, 1999, 16), pueden rastrear vasos comunicantes entre ambos pensadores. A este respecto, cfr. Chillón (2015, 161-162).

el intercambio económico toleran. Por ello, al profesional que trabaja en cualesquiera de las especialidades filosóficas no se le puede atribuir la misma autoridad que al profesional especializado en un campo concreto de las finanzas, la medicina, la química, etc. Éstos, al ser instrumentos que permiten una gestión macroeconómica de la realidad, conforman, justifican, ordenan y confieren sentido a lo real. El filósofo especialista, en el otro extremo, aparece como uno más entre los elementos periféricos que configuran el espacio público, siendo su relevancia, si no fútil, sí menor. Como subraya Hayek, el porcentaje de conocimiento general que produce el especialista es mucho mayor en las ciencias naturales que en el resto de disciplinas (Hayek, 2007, 178). La especialización, por tanto, no posee siempre la misma función porque no todas las profesiones son igualmente reconocidas ni tienen el mismo impacto teórico-práctico. En el tercer tomo del *Post Scriptum a la Lógica de la investigación científica*, Popper ofrece un testimonio personal de la dificultad que tiene que hacer frente el no especialista al intentar penetrar en una rama del saber muy especializada:

el deterioro empezó con los brillantes científicos jóvenes que se vanagloriaban de su dominio de los instrumentos y nos miraban con desdén a los aficionados que teníamos que hacer un esfuerzo para comprender lo que hacían y decían. Esta actitud se convirtió en amenaza cuando se endureció hasta convertirse en una especie de ceremonia profesional. Pero los más grandes físicos entre los físicos contemporáneos no adoptaron nunca tal actitud. Esto es cierto respecto a Einstein y Schrödinger y también respecto a Bohr. Nunca se vanagloriaron de su formalismo, sino que continuaron siempre su búsqueda, demasiado conscientes de la inmensidad de su ignorancia (Popper, 1996, 172).

Popper se queja del trato recibido por los jóvenes físicos surgidos al socaire de los grandes teóricos de la energía atómica: Bohr, Heisenberg, Pauli, Born o Dirac, por una parte; Einstein y Schrödinger, por otra. La interpretación instrumentalista de las teorías científicas realizada por aquellos físicos que han crecido en un momento de súper-especialización relegan al *amateur* a un segundo plano o, llanamente, lo ignoran. Y es que, como explica Steve Fuller, las hipótesis de Popper “nunca han llevado al colapso ni siquiera han provocado una reorientación en la física” (Fuller, 2003, 78). Poco importa que uno tenga conocimientos de física teórica o que haya aportado sugerentes hipótesis en ámbitos diversos del conocimiento. Volviendo contra Popper sus propios argumentos, el científico-especialista puede afirmar de él que, en primer lugar es un filósofo; en segundo lugar que, como filósofo, desarrolla un programa metafísico que es, en sí, incontestable; por último, que su programa está aquejado del vicio de la irrefutabilidad. Lo suyo son las palabras, no las fórmulas y datos que caracterizan la filosofía natural. A los ojos del científico-especialista, Popper vendría a ser un *obstáculo epistemológico* que debe franquearse sin rozar, limpiamente⁴.

4 En relación con esta problemática, el profesor Gerhard Engel se pregunta: “¿puede el no-especialista decir algo sobre el trabajo del especialista? ¿Acaso puede criticarlo? Ciertamente es complicado, pero no imposible” (Engel, 1999, 51). Engel sitúa la cuestión en el contexto del mundo 3 popperiano: en el mundo 3 el conocimiento objetivo, en tanto consiste en el contenido lógico de teorías, conjeturas y suposiciones, se separa de las

La experiencia personal de Popper ilustra, de una parte, la relación asimétrica que existe entre ciencia y filosofía; de otra, sintetiza el talante de algunos especialistas para con aquellos que no pertenecen a su específica especialidad: al otro, al no especialista, se le puede ignorar, relegar, excluir. ¿Cómo? ¿Cuáles son los medios a su alcance? Las fórmulas imponentes, los datos impenetrables o la elaboración de un léxico alambicado son algunos de los elementos que encontramos en la caja de herramientas del especialista. Con estas herramientas a su alcance el especialista hace efectivo el *control de los discursos* del que se ha ocupado Foucault y logra, al tiempo, que se admire la labor hermética del experto, una admiración que supone resaltar por encima de todo la dificultad de expresión (Popper, 1996, 173) ⁵.

3. *Problemata*

Popper repite en numerosas ocasiones que él no estudia temas, sino problemas: los problemas van más allá de los límites de cualquier disciplina o especialidad y, por ello, pueden abordarse desde diversas perspectivas. En este sentido hace suyas las palabras de Karl Reinhardt: “la historia de la filosofía es la historia de sus problemas; si uno quiere explicar a Heráclito debe mostrar, primero, cuál es su problema” (Reinhardt, 1985, 220). Este ocuparse de los problemas del conocimiento le permite a Popper una aproximación multidisciplinar que incomoda al especialista. Porque el especialista, al contrario, considera que hay temas específicos que sólo al encararse desde una metodología especializada pueden llevar a una síntesis del conocimiento –para éste la especialización no es sino una aplicación del *modus ponens*: cultivar especializadamente una rama del saber es el antecedente que se afirma para llegar lógicamente al conocimiento. Por eso siente como una injerencia el que desde otras disciplinas se penetre en un discurso acotado por los límites de la especialización. Para Popper, sin embargo, aquella síntesis exige tanto la participación de teorías y disciplinas diversas como la aceptación de la naturaleza problemática del saber. De ahí que para aprender o comprender un problema se requiera una tenacidad que va más allá de lo generalmente aceptado:

sostengo que el tan debatido problema de la transferencia del aprendizaje de una disciplina a otra está íntimamente relacionado con el aumento de experiencia en la lucha con problemas vivos. A aquellos que sólo han aprendido a aplicar un marco teórico dado a la resolución de problemas que surgen dentro del ámbito de dicho marco, siendo solubles en él, es de esperar que su entrenamiento no les sea de mucha utilidad en otra especialidad. La situación es distinta en el caso de quienes han luchado con los problemas personalmente, en especial si su comprensión, clarificación y formulación se ha mostrado difícil (Popper, 2001, 172).

disposiciones subjetivas y queda al alcance de cualquiera que se aproxime a él respetando ciertas reglas. A este respecto cfr. Mosterín (1984, 291) y Reguera (1995), *passim*.

5 El punto de vista de Popper sobre la especialización en la ciencia y la filosofía debe contrastarse con el de algunos de sus críticos. Por ejemplo, G.S. Kirk (1960, 319).

En el texto referido palpita una suerte de tensión dialéctica entre “resolver un problema” y “habérselas uno con un problema”. Por una parte tenemos a aquellos que han sido formados en unas habilidades muy concretas, que han aprendido a resolver problemas dentro de un marco teórico específico y que, tal vez por ello, podrían encontrar dificultades a la hora de enfrentarse con problemas en otros contextos teóricos. Por otra, los que más que resolver diríase que experimentan los problemas teóricos como un vivencia y no como mera ejercitación, y desarrollan de este modo una actitud epistemológica crítica. En sus escritos Popper desplaza esa tensión hacia la ciencia: para comprender una teoría científica es necesario luchar a brazo partido con esa teoría; es decir: hay que intentar resolver los problemas que se desprenden de dicha teoría, fracasar en el empeño y volver a intentarlo una y otra vez (Popper, 1994a, 103). Sólo así es posible *conocer*. Popper considera que a quien entiende el saber como escrupulosa instrucción se le ha enseñado mal: se le ha enseñado “dentro de un espíritu dogmático: ha sido víctima de *indoctrinación*. Ha aprendido una técnica que puede aplicarse sin preguntar por qué puede aplicarse (especialmente en mecánica cuántica). Como consecuencia ha llegado a ser lo que puede llamarse un científico aplicado, en contraposición a lo que yo llamaría un científico puro” (Popper, 1975, 151). Si el científico aplicado acepta acríticamente los aspectos centrales de un sistema impuesto dogmáticamente, quiere únicamente conocer los hechos y puede atribuírsele el “principio metafísico o inductivo” al que alude Lakatos en relación al convencionalista –“lo que el grupo científico, formado por expertos, decida aceptar como 'verdad', es verdad” (Lakatos, 1987, 18)–, el científico puro pone en tela de juicio la autoridad dentro del contexto conceptual en el que provisionalmente se encuentra porque, al menos desde la universidad, se ha estimulado su pensamiento crítico. La dicotomía, aunque desfasada, ilustra lo que de algún modo ocurre en filosofía. Cada vez es más frecuente encontrarse con expertos que trabajan una temática concreta o a un pensador determinado sin salirse apenas de ese marco teórico en el que se encuadra su reflexión⁶. Debido al carácter reticular de la filosofía, no obstante, el pensamiento que aflora de ese discurso suele ser un pensamiento periclitado que se agota en su misma expresión. Hay filósofos, por tanto, que practican lo que, parafraseando a Kuhn, podríamos denominar *filosofía normal*: pensadores que forman parte de una comunidad determinada, sujetos a reglas y normas de investigación compartidas, que continúan una tradición particular sobre la base de unos temas muy concretos, etc. En el otro extremo quienes, “en lugar de transmitir dogmáticamente una doctrina (con el único fin de conservar la tradición auténtica) encontramos una discusión crítica de la misma” (Popper, 2001, 313); esto es: aquellos que se adentran en los problemas filosóficos guiados, principalmente, por su actitud crítica, conciencia del límite, percepción de su propia ignorancia, etc., y a los que no cabe adscribir a escuela o especialidad alguna. De hecho, su acción se lleva a cabo en la periferia del conocimiento especializado. A éstos, ciertamente, se les penaliza: es al reflexionar y escribir sobre temas similares o concomitantes que el filósofo logra, no sólo evitar el aislamiento, sino y sobre todo alcanzar la normalización.

6 En este contexto escribe Feyerabend: “no sólo las materias especiales están vacías de los ingredientes que hacen una vida humana hermosa y digna de vivirse, sino que estos ingredientes están también empobrecidos, las emociones se hacen romas y descuidadas, tanto como el pensamiento se hace frío e inhumano (...). Cada aspecto del profesionalismo tiene sus perros guardianes” (Feyerabend, 1989, 130).

4. Moda y marca

En la discusión que tuvo lugar tras la conferencia pronunciada por Abraham Robinson en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton en 1973, Kurt Gödel se lamenta de que la utilización de modelos no-estándar para la aritmética sea entendida como una moda en lógica matemática: “pienso que en los siglos venideros se considerará como algo sumamente extraño en la historia de las matemáticas que la primera teoría exacta de los infinitesimales se desarrollase trescientos años después de la invención del cálculo diferencial” (Gödel, 2006, 451). Las reflexiones de Gödel son oportunas porque ponen de relieve que la moda está presente incluso en las ramas más especializadas del conocimiento.

La moda es una gran tentación para aquellos que se ejercitan en cualquier área del saber. Ahora bien, ¿por qué se deja uno atrapar por las redes de la moda? En el caso de la filosofía, Popper observa que las filosofías de moda han ofrecido una suerte de método con o a través del cual producir *resultados filosóficos* (Popper, 1991, 101 nota). Deslumbrado, quizá, por el rendimiento práctico de su saber filosófico, algunos filósofos han quedado enredado en los nudos corredizos de la moda. En todo caso, no sería éste el único motivo: el desconocimiento, la frustración, el miedo, la *incompetencia profesionalizada* a la que apunta Feyerabend, etc., el caso es que no son pocos los profesionales del saber que, por razones diversas, se han colocado del lado de las corrientes de moda. Mas, como señala Popper, “las modas son estúpidas y ciegas, de modo especial las modas filosóficas” (Popper, 1977, 217). Lo que Popper no alcanza a vislumbrar es la relación de la moda con uno de los fenómenos más sorprendentes de nuestras sociedades posindustriales: la operación de marcaje o transformación del sujeto en marca comercial. La economía ha situado al mercado como el último referente, como el absoluto al que todo tiende y del que todo emana. El mercado es el ente supremo, una suerte de sustancia metafísica que, como el dios aristotélico, es intelección de la intelección, perfecto conocimiento de lo más perfecto o *noésis noéseos*. Esta dinámica mercantil exige que todo se identifique, señale o marque: nada escapa a la ley de marcaje impuesta por la economía de mercado, tampoco la filosofía. Porque el profesional de la filosofía tiene que forjarse una marca que le permita, no sólo estar en boga por algún tiempo, sino competir con el otro –con las otras marcas comerciales. La marca reifica al sujeto que, transustanciado, debe significar, afirmar y reafirmar su existencia marcada si no quiere quedar sepultado en la desmemoria. Es al darse a conocer como marca comercial que uno es entendido como creador de valor. Por eso algunas especialidades filosóficas surgidas en los últimos tiempos se publicitan y lanzan al mercado como un producto más; son fruto del diseño; apelan a la imagen; tienen en nómina a periodistas y gabinetes de comunicación; etc. No hay vasos comunicantes entre esta arbitraria concepción de la filosofía y la que hace de la misma una forma de vida.

¿Qué hacer ante esta situación? Popper explica que el antígeno para combatir el relativismo y la moda hay que buscarlo en la teoría de la verdad de Aristóteles, rehabilitada por Tarski y aplicada por Gödel a algunos problemas matemáticos (Popper, 1992, 16). Desde la perspectiva del pensador vienés, no caer en la tentación de la moda pasa inevitablemente por formular enunciados verdaderos sin perder de vista la falibilidad y el error, esto es: sin olvidar que la filosofía es, esencialmente, una aspiración a la verdad (Popper, 1994b, 65).

5. La senda segura de la ciencia

El extraordinario avance del conocimiento en el último siglo se debe, esquemáticamente, al sentimiento de dirección o movimiento hacia un objetivo determinado, la división del trabajo y la especialización de las distintas corrientes teóricas. Fruto de este desarrollo, los especialistas han podido desprenderse de una red de problemas intuitivamente transparentes pero inabarcables teóricamente para concentrarse, así, en un proceso de indagación formal. El resultado es conocido: disciplinas gradualmente diferenciadas y estructuradas que tratan desde diferentes perspectivas con las exclusivas zonas especiales sobre las que se articula su investigación (Suchanek, 1994, 37). Cabe objetar, no obstante, que al argumentar con vistas a satisfacer un problema específico se ha perdido en muchos casos una visión de conjunto que podría conferir mayor profundidad a las teorías que son diseñadas como resultado de la dirección, especialización y división del trabajo. Porque Popper recalca una y otra vez que la cantidad de conocimiento adquirido de este modo es muy poca, y que esa poca cantidad se la debemos “a personas que han trabajado en muchos campos al mismo tiempo”. Y añade: “la ortodoxia a que llevan las modas intelectuales, la especialización y el recurso a las autoridades es la muerte del conocimiento, mientras que el aumento del conocimiento depende por completo del desacuerdo” (Popper, 2005, 12). Las objeciones se dirigen tanto a la ciencia como a la filosofía, si bien esta última puede acusar todavía más, si cabe, el exceso de especialización. De hecho, Popper denuncia que la especialización es para el filósofo *eine Todsünde*, “un pecado mortal” (Popper, 1991, 175). ¿Por qué?

Inicialmente, la especialización en filosofía pudo pensarse como la alternativa a una forma de contemplar el mundo que, al menos desde el panlogismo de Hegel, había caído en la tentación de estructurar y sistematizar el conocimiento en su totalidad. Una filosofía especializada no sólo marcharía por *la senda segura de la ciencia*, sino que además permitiría filosofar con conocimiento de los hechos y tendría la ventaja de afrontar problemas acuciantes para el ser humano desde una parcela restringida. De este modo, se podría obtener un corolario variado de respuestas efectivas o, al menos, se lograría despejar algunas de las muchas incógnitas que, como una espesa niebla, envuelven al conocimiento. Para Popper esta forma de entender la filosofía, efectivamente, proporciona una relativa destreza y una peculiar habilidad en relación a objetivos muy concretos a costa de sacrificar su otra tarea: la que hace de la resolución de “genuinos problemas filosóficos” su *pièce de résistance* (Popper, 1991, 100). Frente a Wittgenstein, Popper se pregunta cuáles son esos problemas genuinos sobre los que la filosofía debe necesariamente tratar⁷. Popper explica que son aquellos que, paradójicamente, surgen fuera del ámbito de la filosofía: matemáticas, cosmología, política, etc. La filosofía que olvida sus raíces extrafilosóficas corre el riesgo de caer en el “verbalismo vacío” (Popper, 1991, 103) y la autorreferencialidad. Un sistema autorreferencial es aquel que no sólo se remite constantemente a la red de operaciones propias de ese

7 Popper afirma que, según la doctrina de Wittgenstein, no hay problemas filosóficos (Popper, 1991, 96). Habría que puntualizar, sin embargo, que en el *Tractatus* Wittgenstein no sostiene que no haya problemas filosóficos, sino que la mayoría de las proposiciones y cuestiones (die meisten Sätze und Fragen) de la filosofía carecen de sentido (4.003).

mismo sistema, sino que en rigor se reproduce a sí mismo⁸. Este aislamiento, si no incomunica, sí clausura semánticamente las cuestiones que plantea una disciplina tal, de suerte que el discurso que articula se transforma en un metadiscurso que se presupone y se cierra sobre sí, deteriorando las normas de discusión racional.

Las disciplinas se diferencian en parte por razones históricas y por razones de conveniencia administrativa (como la organización de la enseñanza y de los equipos), y en parte porque las teorías que construimos para resolver nuestros problemas tienen una tendencia a constituir sistemas unificados. Pero todas estas clasificaciones y distinciones son relativamente poco importantes y superficiales. *No estudiamos temas, sino problemas*; y los problemas pueden atravesar los límites de cualquier objeto de estudio o disciplina (Popper, 1991, 95).

Abrir nuevas vías al pensar en las que la especialización cede terreno a la interdisciplinariedad es la solución que Popper sugiere para la filosofía: como estudiante de problemas es consciente de que la clasificación en disciplinas carece de relevancia pues, aunque los problemas pertenezcan a una u otra de las tradiciones discursivas particulares, su solución requiere siempre de la intervención y participación de las más diversas áreas del saber⁹.

6. Conclusiones

Los argumentos de Popper muestran los riesgos derivados del proceso de especialización en el que filosofía y ciencia están inmersos¹⁰. Deshacer el nudo corredizo de la especialización al tiempo que acercar el conocimiento a *las mismas aguas de la vida* es posible si se respetan, según Popper, algunas condiciones. En el ensayo se han señalado principalmente tres: 1) el estudio de problemas. Los problemas van más allá de los límites de cualquier objeto de estudio o disciplina y su solución requiere la intervención de disciplinas diversas. Popper, que entiende el saber como una *aventura de ideas*, cuestiona que el conocimiento parta exclusivamente de la observación neutral de la realidad o de la experimentación y recopilación de datos y hechos analizados: el punto de partida siempre es una situación problemática, es la pregunta acerca de un fenómeno determinado la que lleva a un intento de explicación racional. 2) Alejamiento de las modas: el pensador que cae en las redes temáticas de la moda queda irremediabilmente encadenado a ella. Y quedar encadenado a la moda constituye un obstáculo para la ciencia, la racionalidad y la libertad de pensamiento. 3) Elaboración de una teoría del conocimiento crítica e interdisciplinar: desde la óptica de

8 Utilizo el concepto de “autorreferencialidad” no tanto como Gödel (1986, 362-363), sino como lo entiende Luhmann (1998, 21) y, sobre todo, Serres: “la historia de formas que adquieren sentido en un sistema por lo tanto, inesperadas, pero que a veces cobran de golpe un sentido distinto del autóctono, superando su autorreferencia interior y evolucionando así hacia el exterior del sistema, como excrecencia patológica, hacia una nueva referencia sistemática interior, como un rayo perdido en busca de su espejo” (Serres, 1996, 91-92).

9 El Project of the Rhetoric of Inquiry (POROI) de la Universidad de Iowa ha sido, quizá, el más ambicioso de entre los proyectos interdisciplinarios que se han llevado a cabo en los últimos años. Humanistas y científicos sociales que han intentado, por una parte ir más allá de la fragmentación existente entre las distintas disciplinas; por otra, atajar la creciente irrelevancia académica en el debate público (Fuller y Collier, 2004, 39).

10 Sobre este aspecto cfr. Mumford (2010, *passim*.)

Popper, ampliar el conocimiento significa fundamentarlo en la tradición racional de discusión crítica. Ello supone aceptar que los genuinos problemas filosóficos tienen siempre sus raíces en problemas que están más allá de la filosofía, y que los problemas desaparecen si sólo tratamos con una rama especializada del saber.

Referencias

- BACHELARD, G. (1995), *Lautréamont*, París, Librairie José Corti.
- CHILLÓN, J. M. (2015), “¿Popper aristotélico? Logos, crítica y sociedad abierta”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, nº 65, pp. 147-162
- ENGEL, G. (1999), “Kritischer Rationalismus und offene Gesellschaft: Zur Theorie einer demokratischen Wissensgesellschaft”, en LESCHKE, M. y PIES, I. (eds.) *Karl Poppers kritische Rationalismus*, Tübinga, Mohr Siebeck.
- FEYERABEND, P. K. (1989), *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Ariel.
- FEYERABEND, P. K. (1999), *Ambigüedad y armonía*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, M. (2002), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- FULLER, S. (2003), *Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science*, Cambridge, Icon Books.
- FULLER, S. Y COLLIER, J. H. (2004), *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge. A New Beginning for Science and Technology Studies*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associat.
- GÖDEL, K. (1986), “On undecidable propositions of formal mathematical systems”, en *Collected Works Volume I: Publications 1929-1936*, Nueva York, Oxford University Press.
- GÖDEL, K. (2006), “Declaración sobre el análisis no-estándar”, en *Obras Completas* (ed. Jesús Mosterín), Madrid, Alianza.
- HAYEK, F.A. (2007), “Das Dilemma der Spezialisierung”, en *Wirtschaftstheorie und Wissen. Aufsätze zur Erkenntnis- und Wissenschaftslehre: Gesammelte Schriften in Deutscher Sprache*, tomo 1, Tübinga: Mohr-Siebeck.
- KANT, I. (1980), “Vorlesung über Philosophische Enzyklopädie”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 29, Berlín, Walter de Guyter.
- KIRK, G. S. (1960), ‘Popper on Science and the Presocratics’, *Mind*, Vol. 69, No. 275, pp. 318-339.
- LAKATOS, I. (1987), *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos.
- LITTRE, E. (2012), *Médecine et médecins*, París, Hachette Livre-BNF [reedición de la obra publicada originalmente en 1872].
- LUHMANN, N. (1998), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos.
- MOSTERÍN, J. (1984), ‘Popper y el mundo de la cultura’, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIV, 1-2, pp. 289-298.
- MUMFORD, L. (2010), *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Logroño, Pepitas de Calabaza.

- NOVALIS (1981), *Aus dem <Allgemeinen Brouillon> 1798-1799*, en *Novalis Werke* (edición de G. Schulz), Múnich, Beck.
- POPPER, K. R., (1975) “La Ciencia Normal y sus peligros”, en Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, Barcelona, Grijalbo.
- POPPER, K. R. (1977), *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. R. (1980), *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. R. (1985), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Primera parte, Barcelona, Orbis.
- POPPER, K. R. (1991), *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós.
- POPPER, K. R. (1992), *Un mundo de propensiones*, Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. R. (1994a), *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós.
- POPPER, K. R. (1994b), *El universo abierto. Un argumento a favor del indeterminismo – Post Scriptum a La Lógica de la investigación científica*, volumen II (ed. W.W. Bartley), Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. R. (1996), *Teoría cuántica y el cisma en Física – Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, volumen III (ed. W.W. Bartley), Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. R. (1999), *El mundo de Parménides: Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Barcelona, Paidós.
- POPPER, K. R. (2001), *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. R. (2005), *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós.
- POPPER, K. R. (2010), “La teoría del totalitarismo. Una conferencia sobre *La sociedad abierta*”, en *Después de La sociedad abierta. Escritos sociales y políticos* (J. Shearmur y P. N. Turner eds.), Barcelona, Paidós.
- REGUERA, I. (1995), *El tercer mundo Popperiano*, Cáceres, Universidad de Extremadura.
- REINHARDT, K. (1985), *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann [reedición de la obra publicada originalmente en 1916].
- SANFÉLIX, V. (2012), “Crisis de la filosofía y filosofía de la crisis” (inédito).
- SERRES, M. (1996), *La comunicación. Hermes I*, Barcelona, Anthropos.
- SUCHANEK, A. (1994), *Ökonomischer Ansatz und Theoretische Integration*, Tübinga, J.C.B. Mohr.
- WEBER, M. (1994), *Wissenschaft als Beruf, 1917/1919; Politik als Beruf, 1919*, en *Max Weber Gesamtausgabe*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- WITTGENSTEIN, L. (1980), *Tractatus logico-philosophicus*, en *Schriften I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

El proyecto europeísta de la filosofía krausista

The Pro-European Project of Krausist Philosophy

DELIA MANZANERO*

Resumen: En primer lugar, este artículo se propone estudiar cómo el desarrollo de la filosofía del derecho krausista contribuyó al desarrollo político de España y cómo esta corriente iusfilosófica se constituyó como un movimiento modernizador de la Filosofía del Derecho y la Ciencia política española. En segundo lugar, profundizaremos en los principios básicos de la teoría sociológico-jurídica krausista que han constituido un factor de europeización de primer orden como son: su fondo insobornablemente liberal, su clara vocación europeísta y su profunda fe en la cultura y en las posibilidades de un cambio social a través de un cambio ético del hombre individual.

Palabras clave: Europa, universalismo, filosofía, derecho, krausismo.

Abstract: In the first place, this article aims to study how the development of Krause's philosophy of law contributed to the political development of Spain and how this legal-philosophical current was formed as a movement that modernised the Philosophy of Law and Spanish Political Science. Secondly, the article will delve into the basic principles of Krausist sociological and legal theory which have been a leading factor of Europeanisation. These factors would be the following: an incorruptible liberal background, a clear pro-European vocation and a deep faith in culture and in the possibilities of social change through an ethical change in the individual man.

Key words: Europe, universalism, philosophy, law, Krausism.

1. Introducción

El presente artículo expone algunas de las contribuciones al proceso de construcción europea que, desde los presupuestos sociológicos y jurídicos surgidos en las ideas ilustradas de raigambre alemana en el filósofo Krause, fueron proyectadas y representadas por algunos

Fecha de recepción: 16/07/2015. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Delia Manzanero es Doctora y profesora de Filosofía del Derecho. Su investigación se inscribe dentro de una Ayuda Juan de la Cierva financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad (FPDI-2013-17242) y adscrita a la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid donde actualmente enseña *Introduction to Law and Teoría del Derecho*. Asimismo este estudio se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación: "Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura" (Proyecto de investigación I+D+i: FFI2011-23682, 2012-2015) de la Universidad Pontificia Comillas, dirigido por Ricardo Pinilla Burgos y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Su formación se ha desarrollado en un marco internacional con estancias de investigación en Oxford University, New York University, U. Javeriana de Bogotá y UNAM de México. Entre sus últimas obras cabe mencionar la edición crítica con estudio preliminar al *Giner de los Ríos, Educador* de Rafael Altamira, la coedición de la obra *Philosophical Challenges of Plurality in a Global World* en Cambridge Scholar Publishing, y su último libro sobre *El legado jurídico y social de Giner*. Correo electrónico: delia.manzanero@urjc.es

de los más eminentes juristas krausistas españoles, entre los que destaca la obra de Francisco Giner de los Ríos. En efecto, en su concepción de Europa y la civilización europea se encuentran unos postulados que, a pesar de haber encontrado gran extrañeza y resistencia en su época, han pasado a ser hoy patrimonio común de la filosofía del derecho de nuestro tiempo y de las aspiraciones de nuestra sociedad.

Procedamos pues a hacer una revisión de esta tradición del pensamiento universalista europeo, iniciada por el conocido padre del krausismo, Karl Christian Friedrich Krause, que se concretó y tomó cuerpo en los tratados de derecho de krausistas europeos como Ahrens y Tiberghien, y que, como tendremos ocasión de exponer, tuvo una especial intensidad y desarrollo en krausistas españoles como Francisco Giner.

2. Contribuciones del krausismo a la europeización de España

De acuerdo con el título de este artículo, vamos a centrar nuestro estudio en el proyecto europeísta del krausismo, si bien, antes de entrar en ese tema, conviene constatar en este apartado preliminar que, al mismo tiempo que se dieron sustanciosas aportaciones de la teoría sociológica y jurídica del krausismo español al proceso de construcción de Europa, la doctrina krausista también contribuyó de modo notable a la europeización de España¹. Un buen ejemplo de ello son los viajes que Francisco Giner realizó por diferentes países europeos para escudriñar las novedades pedagógicas que coadyuvaron a la renovación pedagógica de la nación y a la importación de adelantos científicos y técnicos de gran valor para su aplicación a nivel nacional. En efecto, puede decirse que España estuvo en contacto cultural con Europa especialmente cuando las derivaciones del krausismo maduraron. De ello es una excelente muestra el empeño que los krausistas pusieron en empresas de gran trascendencia nacional como la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, la cual supuso un aumento de las traducciones de obras filosófico-jurídicas y de los manuales europeos más relevantes, el contacto con los movimientos europeos de vanguardia, y, en definitiva, la llegada al fin de los intelectuales españoles a la meta europea que durante tanto tiempo había venido preparando el movimiento krausista.

La proyección internacional que encontramos en la vida y obra de estos autores, trajo consigo una serie de contactos muy fecundos con universidades europeas y americanas; particularmente, gracias a la labor de la JAE, cuya labor facilitó en España la recepción de las principales corrientes europeas de pensamiento vigentes y de la ciencia más avanzada en el primer tercio del siglo XX. Tal y como se puede constatar en las fuentes epistolares y los testimonios en la correspondencia hasta hace unos años inédita entre Giner y Sanz del Río con los krausistas alemanes sacada a la luz por los profesores Ureña y Vázquez-Romero (2003), queda de manifiesto la poderosa proyección internacional que tuvo el movimiento intelectual europeísta krausista durante la Edad de Plata española. Fueron numerosos los krausistas españoles que mantuvieron contactos serios y profundos con el estado del pensamiento en Europa y con las corrientes jurídicas europeas modernas. Así puede constatar,se,

1 Véase un encuadre de la filosofía krausista en el marco europeo y la modernidad en el libro *La actualidad del krausismo en su contexto europeo* de ÁLVAREZ LÁZARO y MENÉNDEZ UREÑA (1999); de éste último autor también (1989: 163-174), el estudio sobre «El krausismo como filosofía de la Modernidad»; y el artículo «Las ilustraciones del krausismo» de SANCHEZ CUERVO (2007: 151-163).

por ejemplo, la influencia de la filosofía de Krause en los *Principios de Derecho Natural* de Giner:

Este libro representa, sin duda, el contacto más directo del pensamiento español con el pensamiento jurídico de Krause, y es bien sabido, salvo por los que no quieren enterarse o hacen como que no se enteran –cuanto se estima hoy entre los pensadores de Alemania, la concepción jurídica y social del filósofo de Heidelberg y de su escuela– Ahrens, sobre todo. La relación de los Principios con el movimiento krausista alemán, se ha reconocido expresamente hasta por los de allá. El insigne Röder hizo, en 1878, una traducción alemana de este libro, que luego se publicó por los doctores P. Hohlfeld y A. Wünsche. (Posada, 1916, XIII).

Este contacto con las principales universidades europeas y americanas, no se entiende sin la importante función de la Junta para Ampliación de Estudios y su política de pensionados en el extranjero: «sébase también cuántos filósofos académicos del Derecho se beneficiaron entre 1907 y 1936 de las becas de la Junta, con las que pudieron irse al extranjero, sobre todo a Alemania, a estudiar junto a los pensadores más punteros de la especialidad: por lo menos, F. Rivera Pastor, B. Ramos Sobrino, L. Recaséns Siches, E. Luño Peña, L. Legaz Lacambra, J. Corts Grau o F. González Vicén» (Rivaya, 2009, 545).

De ese contacto con la filosofía jurídica europea se hizo eco y es una buena muestra la obra del krausista Adolfo Posada, con su traducción al español del libro *La lucha por el Derecho* de Rudolf Von Ihering (1921), una obra con la que se propiciaba una progresiva emancipación del formalismo positivista imperante de la época. En efecto, Ihering representa una nueva vía antiformalista, que fue muy fecunda y apreciada por los juristas del krausismo español. Su adscripción a la tradición teleológica del *Interessen Jurisprudenz*, que caracterizaba al derecho como algo que existe para garantizar y proteger los intereses de la vida, para realizar determinados fines y valores, tuvo una gran repercusión en el movimiento iusfilosófico del krausismo. La doctrina de los fines es pues de suma importancia para la *teleología jurídica* krausista. Lo primero que debemos advertir en la concepción krausista del fin, es que lejos de ser algo exterior al sujeto, a la institución o a su relación misma, el fin es, en expresión de Ahrens, la esencia interna de la cosa recibida en el pensamiento tal y como tiende a realizarse en la vida. En otras palabras, el fin es la naturaleza de la cosa misma y lo que le procura su fuerza más íntima y su proyección. Aquí conviene advertir que la noción de *naturaleza* krausista no parte de asumir acríticamente postulados ahistóricos o deterministas, sino que viene a subsanar los excesos del iusnaturalismo puramente teórico y dogmático propio de la filosofía del derecho del siglo XVIII, que, aún compartiendo con el krausismo algunos argumentos, reducía el derecho natural al supuesto de un estado humano perfecto y formal ante el que los krausistas supieron mantenerse alerta:

También el Derecho natural vislumbró esta idea, aunque confusamente: pues trató de deducir el Derecho de la naturaleza del hombre. Erró tan sólo al creer que podía alcanzar el conocimiento de ésta, a partir de un “estado natural” o mediante algunos conceptos antropológicos superficiales o con el mero auxilio de fórmulas lógicas.

Este Derecho natural se arruinó ciertamente; pero subsiste la necesidad formulada en su concepto fundamental. (Ahrens, 1878-1880, 111).

En su lugar, los krausistas exponen la evolución del ideal del derecho en la historia, como vida del derecho. Una vez más, Giner sigue en estos planteamientos a Heinrich Ahrens, quien a su vez cuenta con dos claros precursores, primero en Krause y luego en Stahl, cuyas teorías vinieron a aportar un mayor dinamismo a su exposición de la teleología jurídica y su defensa de la necesaria investigación de los fines en el Derecho. Así, dice Ahrens que «hay inmediatamente sólo dos teorías filosófico-jurídicas que hayan hecho resaltar la necesidad de la investigación de los fines del Derecho: primero, la de Krause y después la de Stahl, que prefiere la expresión “determinación o destinación” (*Bestimmung*)» (Ahrens, 1878-1880, 26).

Ahrens distingue así en toda génesis o elaboración del Derecho un doble principio: el *fundamento real* (objetivo, la forma), y la *causa eficiente* (subjética, la materia, el fin ético), la cual sólo puede hallarse en la total complejidad de las relaciones éticas de la vida y en la consideración a los fines capitales que constituyen el fondo de las relaciones de la vida (1878-1880, 107 y ss.). El objetivo de esta metodología basada en los fines y valores del Derecho no es sino el de analizar las posibilidades de una concepción normativa del Derecho que sea compatible con la Sociología y la Filosofía jurídica, que son las que, en efecto, pueden dotarle de plena legitimidad. Esta transición de lo jurídico a lo sociológico, es retomada en los estudios sociológicos de uno de los más aventajados discípulos de Giner, por ejemplo, en el texto que reproducimos a continuación del *Tratado de Derecho Político* de Posada, en que puede apreciarse la utilización que hace Adolfo Posada de la doctrina de Ihering, cuyas implicaciones sociales y políticas para el derecho internacional trataremos de analizar con mayor detenimiento:

La *representación del Estado* –y por ende, *su idea*– no se alcanza claramente abstrayendo de la realidad en que se produce el aspecto *normativo*, o de orden de la conducta humana. Esta abstracción, excelente quizá como *método* para determinar el Estado y definir su *técnica* –jurídica–, conducirá, por exceso de realismo abstracto, a la construcción puramente formal de una teoría del Estado, sin contenido, sin palpaciones humanas, que son las que constituyen la esencia misma del Derecho. La concepción del Estado como un sistema de *puras normas*, y del Derecho como *puro orden objetivo*, puede, llevada a ciertos extremos, abrir las puertas del Derecho político al espíritu “curialesco” y “escolástico” a que Leopoldo Alas se refiere en su prólogo a mi traducción de *La Lucha por el Derecho*, de Ihering. No lo olvidemos: el Derecho –el llamado *objetivo* por Ihering– “es obra humana, es producto de las generaciones, dice Alas, y, ante todo, producto de su energía, de su sangre...”. [...] Tienen, a nuestro juicio, profunda significación estas palabras de Ihering: “El Derecho, que es, por un lado, la prosa, se traduce en la lucha por la idea en poesía, porque la lucha por el Derecho es, en verdad, *la poesía* del carácter”. Aunque el Estado, como venimos sosteniendo –siguiendo la orientación de Krause, Ahrens, Giner–, se conciba como la expresión del orden jurídico, ni por un momento puede olvidarse que la razón y el objetivo inmediato y final –el contenido de las normas– son las necesidades, anhelos y aspiraciones humanos, y que la vida humana, con

su dramatismo, ético, jurídico, estético, económico, religioso tiene su asiento y –escenario, su *medio*, en la naturaleza, que no es, en manera alguna, meramente receptora y pasiva, sino *dinámica*–. (Posada, 2003, 139).

Semejante comprensión del concepto de Derecho como un mero sistema normativo nos conduce –según señala Posada en este texto– al sometimiento de todos a formas de burocratización y de legalización formal que no permiten una libertad racional en términos sustantivos como la que promueven los krausistas, sino a modos de vida metódicos vacíos que conllevan un escepticismo frente al progreso y, en última instancia, a la pérdida de sentido de unas esferas que quedan escindidas de valor. Una ciencia jurídica así entendida, carecería de sentido para los krausistas, pues no tendría respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué se debe hacer y cómo se debe vivir; cómo dijera Max Weber en su ensayo «La ciencia como vocación», retomando aquí esas palabras de Tolstoi: «¿cuál es el sentido que hoy tiene la ciencia como vocación? La respuesta más simple es la que Tolstoi ha dado con las siguientes palabras: “La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir”» (Weber, 1988, 208-211). Esta crítica krausista a la ciencia jurídica positivista que se presenta como mera técnica y que no toma en consideración los sistemas de acción racional con respecto a fines ni se pregunta por el sentido que tiene el adoptarlos o asumirlos, entronca con las teorías críticas del derecho contemporáneas que denuncian las insuficiencias del proyecto moderno y que admiten, en este mismo sentido, que «ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican directamente con el verdadero progreso de la humanidad. Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente. Ciencia y técnica son solo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquellas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; que el individuo como tal sea anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio» (Horkheimer, 2003, 278).

Dicho planteamiento escéptico respecto a los progresos de la modernidad entendida como un progreso meramente científico-técnico, que parte de la crítica al cientificismo y a la presunta quiebra del racionalismo técnico, se encuentra en correlación con el fenómeno de la crítica a la filosofía jurídica derivada de este proceso de burocratización de la administración del derecho y de la aplicación mecanicista de las normas jurídicas:

Otro tanto ocurre con la jurisprudencia, que se limita a constatar lo que es válido según las reglas del pensamiento jurídico, en parte estrictamente lógico y en parte vinculado por unos esquemas convencionalmente contruidos. Su función es la de determinar cuándo son obligatorias determinadas normas jurídicas y determinados métodos para su interpretación. No responde, en cambio, a la cuestión de si debe existir el Derecho o de si deben establecerse precisamente esas normas y no otras; sólo puede indicar que si quiere obtenerse tal fin, el medio apropiado para alcanzarlo, de acuerdo con las reglas de nuestro pensamiento jurídico, es tal o cual norma. (Horkheimer, 2003, 208-211).

El texto de Weber se remite a una tradición de pensamiento positivista que considera la lógica y la metodología como medios objetivos para la determinación del concepto del Derecho. Ahora bien, según la crítica realizada por la filosofía krausista, debemos preguntarnos si es realmente suficiente esta aproximación metodológica para tener una visión completa de las ciencias. En otras palabras, la cuestión crucial que aquí se plantea es si es posible, por ejemplo, entender la Medicina sin la deontología del corpus hipocrático. En la experiencia cotidiana, vemos con frecuencia que esa reflexión sobre la finalidad de la medicina y el tratamiento al paciente, se muestra tan necesaria como el uso del bisturí. Cabe pues preguntarse si este proceso de *desmagificación* o desencantamiento del racionalismo occidental que señalaba Weber y el consiguiente pesimismo por la tecnificación y la metodología logicista a la que la jurisprudencia quedó reducida, tiene o debe tener algún sentido que trascienda de lo puramente práctico. Para muchos autores la respuesta es ciertamente negativa y, para ellos, la practicidad y la utilidad deben imperar en el Derecho, el cual sólo debe atender a su propia normatividad y procedimientos. Sin embargo, encontramos una línea de pensamiento en el krausismo que continúa aquella tradición de pensamiento crítico hacia estos intentos de aislar ficticia y formalistamente el Derecho positivo vigente. Para los krausistas, detrás de todo Derecho positivo hay siempre una teoría de la justicia, es decir, una concepción del mundo, un sistema de valores jurídicos determinados, y negarse rotundamente a tratar de ellos, supondría fraccionar arbitrariamente esa totalización en que se expresa la realidad jurídica como realidad social.

Por lo tanto, si nos dejamos guiar por un positivismo ciego a los fines, –sentencian los krausistas– nuestros enormes tratados de «dogmática jurídica», nuestras clases universitarias, nuestros sistemas, no serán sino colosos de pies de barro, hermosas construcciones edificadas sobre una base de arena movediza e inestable. En este mismo sentido se pronunciaba también Giner contra una educación vacía que dejaba en el olvido el cultivo de las cuestiones jurídicas fundamentales: «La política entre nosotros era, sigue siendo aún, todo literatura: política de oradores, escritores, de poetas, de periodistas, de abogados... a veces también, de financieros –decía Giner ya en su época–, que sólo sirven por lo común para más embastecerla y depravarla» (Giner, 1888, 23).

En la línea de esta jurisprudencia de los fines, los krausistas vienen a plantear con esta crítica la necesidad de reflexión sobre los fines del derecho, pues éstos son determinantes para elegir los medios y la metodología del Derecho. De hecho, hoy en día es casi imposible imaginar un jurista que no sea al propio tiempo filósofo del Derecho, a menos que esa sociedad o ese jurista pretendan desviar deliberadamente su atención de los problemas que de modo inevitable le plantea su actividad cotidiana. Los krausistas nos dirían que, dado que ningún jurista, científico o especialista, tiene la posibilidad de escapar, de modo duradero, a una toma de posición más allá de su propia ciencia, no cabe realmente otra actitud razonable para el jurista que la de hacer lo más honestamente posible aquello que no tiene libertad de no hacer. Más vale pues que los juristas hagan conscientemente filosofía, en lugar de hacerla inconscientemente, ya que su trabajo teórico y su experiencia práctica, de modo inevitable, les llevará a hacerla. Es, por lo tanto, más inteligente tomar partido con lucidez, que hacerlo bajo el impulso de impresiones y sentimientos no controlados. Hacerse consciente de ese sistema de valores que está presente en la ciencia jurídica, comprometerse y declararse a

favor de alguna visión del mundo, por parcial y provisional que ésta sea, tal sería la razón de ser de la filosofía del derecho y de la sociología krausista.

En resumen, el espíritu krausista parte pues de esa irrenunciable aproximación a Europa y a las corrientes de pensamiento más críticas de los modelos anclados en un desarrollo meramente técnico. No hay, por lo tanto, que olvidar este poderoso impulso de acercamiento a Europa de impronta krausista y su influencia en lo que fue una profunda y completa renovación de la cultura española. Valga pues este breve excurso para situar las tesis del krausismo en el diálogo que mantuvieron con diferentes tradiciones de pensamiento en el contexto europeo y su reivindicación de unos principios de justicia, que coadyuvaron a la modernización y europeización de España. Estos principios de justicia no sólo nos resultan enormemente útiles para entrar en el análisis y revisión que los krausistas hacen del formalismo jurídico, sino que también nos pueden ayudar a contextualizar y comprender su propuesta de un derecho internacional basado en nociones moralmente densas como las del armonicismo y la solidaridad, que trataremos de abordar con mayor detenimiento en el siguiente apartado y que quizá representan una de las más notables contribuciones del krausismo al proceso de construcción de Europa.

3. Contribuciones del krausismo al proceso de construcción europea

En las primeras décadas del siglo XX se produce en Europa lo que se ha denominado como un auténtico *asalto a la razón*, un movimiento que estuvo a punto de arrojar a nuestra civilización al sumidero de los nacionalismos identitarios en estado de revancha, a la feroz estética de los pueblos elegidos y a una mitología instalada en el lugar donde debería hallarse la razón. La universalidad reivindicada por la filosofía racional de la Ilustración fue desapareciendo gradualmente en los grandes relatos de la filosofía de la historia y fue reemplazada por los particularismos románticos que apostaban por la singularidad de la cultura y por una defensa casi visceral de lo irracional que, por encima de toda consideración razonada, hizo primar el sentimiento frente a la razón. El Derecho era, sobre todo, expresión de este «espíritu nacional» (*Volksgeist*) que emanaba de la idea romántica de la colectividad considerada como organismo:

Cada pueblo es una individualidad portadora de un espíritu singular, que es la fuente de todo lo que constituye la cultura de ese pueblo: el lenguaje, el arte, las costumbres, el Derecho. Este no es el producto de la razón ni de la voluntad; no es una pura obra intelectual ni menos un fruto del arbitrio; su fuente está en la convicción jurídica del pueblo, que es una intuición emocional de lo que debe ser la regulación de la convivencia humana. (Legaz, 1961, 98).

El peligro teórico que llevaba consigo esta sustanciación de lo colectivo en una conciencia o espíritu colectivos radicaba en la facilidad con que ciertos sectores de la sociedad o ciertos individuos se arrogaron interesadamente el derecho a constituirse en los intérpretes, líderes o guías únicos y más fidedignos (no otra cosa significa el término *Führer*) en los que se personifica esa conciencia nacional. Este dominio de la cultura y de la identidad étnica de la nación en la codificación de las leyes que llegó a colonizar por completo el sistema

jurídico, facilitaba indudablemente todo tipo de manipulaciones interesadas, de tal manera que todo aquel que discrepara del programa político del *Führer* podría ser automáticamente considerado como un auténtico enemigo de la nación. En tal modelo, el ciudadano quedaba pues anulado por ser considerado moralmente inferior a una comunidad que exige silenciarlo para hablar en su nombre.

Este era el contexto reinante en Europa, un contexto en que imperaba un planteamiento básico que consistía en la reivindicación del componente nacional y de lo particular frente a lo universal, todo lo cual venía, en última instancia, a legalizar las divisiones étnicas y culturales, produciendo rigideces inútiles e inicuas en la política local, nacional e internacional. Ese desprecio de toda fundamentación universal no ocultaba en el fondo sino un rechazo por todo aquello que pudiera ser sospechoso de haberse inspirado en las ideas ilustradas, cuyas formas políticas liberales clásicas eran manifiestamente incoherentes e incompatibles con las tesis del nacionalismo imperialista y la sociedad que pretendía organizar. Todo ello se desarrolló además en una coyuntura económica marcada por la contracción finisecular del capitalismo europeo, la cual encontró una alianza con esta oleada del nacionalismo imperialista y su intensa búsqueda de mercados.

En este contexto tan delicado se sitúan las acerbas críticas de Giner y Posada a la proliferación de estas doctrinas europeas del nacionalismo imperialista, de esa omnipotencia del Estado fundada sobre la devastación universal. Sus impugnaciones al nacionalismo se van a dirigir fundamentalmente a remediar ese sesgo conflictivo que la exaltación imperialista había ido generando en toda Europa, y en particular en España, durante estas décadas, pues como afirmó Giner de los Ríos (1921, 68): «ciertamente, la razón se oscurece; pero jamás se pierde por completo». Los krausistas españoles tuvieron pues un papel muy importante al liderar algunas de las críticas más duras que, desde presupuestos fundamentalmente internacionalistas, trataban de combatir esa orientación imperialista que se ocultaba bajo las doctrinas nacionalistas del decisionismo y el totalitarismo político. La postura pacifista y la tendencia armnicista característica del krausismo fueron defendidas con especial ardor por Adolfo Posada, quien, durante la guerra europea exhibió siempre un antibelicismo incondicional, gracias al cual acertó a dar una visión muy actual del problema de la guerra.

De manera consecuente con este principio pacifista, Posada se enfrentó expresamente a teorías como la de Carl Schmitt, para quien la esencia de la relación política se mantenía en la referencia a una contraposición o lucha concreta, y cuya última consecuencia era un agrupamiento del tipo *amigo-enemigo*. En esta conocida teoría de Schmitt, lo político es una conducta determinada a partir de la posibilidad real y efectiva de lucha, más concretamente, de guerra abierta o revolución. La guerra sería pues el *pre-supuesto*, en tanto posibilidad real permanentemente existente, que define la acción y el pensamiento político. Esta posibilidad real del combate –según indica Schmitt– refiriéndose tanto a la *guerra civil* como a la guerra entre unidades organizadas de pueblos (Estados o Imperios), siempre tiene que estar presente para que pueda hablarse de política «Porque recién en el combate real –dice Carl Schmitt– queda demostrada la consecuencia extrema del agrupamiento político en amigos y enemigos. Es desde esta más extrema posibilidad que la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*» (Schmitt, 1999, 20). Posada rehusó y criticó con fuerza estos planteamientos de Schmitt y su caracterización del medio político como el espacio para esos combates concretos; en su lugar, lo que mantuvo Posada en todo momento y hasta los

últimos días de su vida, fue la defensa de un mundo más humano, desarmado y educador; una respuesta coherente con la tendencia armonicista del krausismo que había aprendido de su maestro, Giner de los Ríos:

porque los problemas de la guerra y los de la etapa presente de paz enconada parecen hallar en los ideales de Giner la solución más armónica y elevada. Las doctrinas que Giner combatió han dado fruto de tragedia. Los horrores de la lucha, el nacionalismo agresivo de esta tregua imperialista y sus ensayos de dictadura, se nutren con la idea hegeliana del poder absoluto del Estado nacional, a la cual Giner oponía la soberanía inviolable de individuos, familias y regiones y el supremo límite de una Sociedad de Naciones abarcando a la Humanidad entera. (Castillejo, 1926, VI).

Resulta interesante comparar estas expresiones del armonicismo y pacifismo krausista con la literatura europea de la época, pues nos muestran cómo en este contexto de enconadas disputas ideológicas, los krausistas mantuvieron posiciones decididamente liberales al conservar su fe en la razón y proponer una nueva vía política que, vista desde nuestra atalaya, se revela como más coherente, atractiva y libre que la que tomó Europa en estos años. Sólo los efectos más espantosos de aquel infame asalto a la razón, sólo las masacres de los inocentes a manos de proyectos totalitarios en los que se manifestaban los peores desequilibrios de una patología social, pudieron devolvernos el sentido de la orientación que habíamos perdido. Es, por lo tanto, importante constatar que, en un contexto histórico de grandes conflictos, los juristas y sociólogos provenientes del krausismo fueron coherentes y no variaron su ideario antibelicista ni sus esquemas de actuación.

4. La idea de Europa en la doctrina universalista krausista

Tras esta presentación del contexto y de las líneas maestras en que se encuadran los principales debates mantenidos entre los krausistas españoles con algunas de las corrientes de pensamiento más representativas del momento, procedamos ya a examinar en qué consiste concretamente el ideal krausista de Europa. Realizaremos a continuación una revisión de esta tradición del pensamiento universalista europeo que, como es bien sabido, fue iniciada por el conocido padre del krausismo, K. C. F. Krause. Nos ocuparemos especialmente de cómo se concretó y tomó cuerpo la filosofía krauseana en los tratados de derecho de krausistas europeos como Ahrens y Tiberghien, cuyas obras tuvieron una especial intensidad y desarrollo en krausistas españoles como Giner.

Lo primero que habría que indicar es que la proyección de la filosofía jurídica y socio-lógica krauseana tuvo en España el vigor y la forma de todo un proyecto de renovación nacional. Las propuestas krausistas fueron un esfuerzo por contribuir al proyecto de conseguir una España más europea y universal que, en coherencia con la teoría social krausista, no se limitara a una mera preocupación por lo nacional, sino que fuera totalmente solidaria con la democracia y el pleno desarrollo cultural y material en los países. Esta influencia de la doctrina universalista krausista fue especialmente significativa para combatir el clima político imperante en el periodo de la crisis del colonialismo español, en concreto, cuando las sucesivas insurrecciones de las colonias españolas desembocaron en el desastre y España

terminó perdiendo sus colonias, y, con ellas, también se fueron al traste la imagen de la grandeza y el protagonismo de España en los destinos de la civilización. En pleno fervor imperialista, esta pérdida de las colonias provocó en España un fenómeno generalizado de pesimismo que desembocó en muchos casos, y en paralelo con lo que sucedía en Europa, en aptitudes peligrosamente irracionales de desconfianza hacia toda política, de ataque al parlamentarismo y de supresión del diálogo político, para apostar por posturas decisionistas y poco deliberantes. En algunos sectores de la sociedad española se dio a parar en fórmulas presidencialistas para salir del estado de decadencia en que se encontraba España o en propuestas antiliberales que llevaban a la institucionalización de la hegemonía de algunas culturas e incluso la discriminación legal de una cultura en contra de otra.

Esto hacía aún más delicado el tema de las relaciones de España con las naciones americanas. Ante este pesimismo generalizado provocado por la contundencia del golpe moral del 98, se sumaba además, desde el otro lado, la desconfianza con que las naciones americanas miraban a España, una España cada vez más influida por el nacionalismo imperialista predominante en el marco de Europa. En esta tesitura en que la ideología imperialista y belicista comenzaba a invadir Europa, y a su través, a España, los krausistas españoles adoptaron una postura realmente opuesta a lo que sería esa tendencia mayoritaria europea. Como puede apreciarse en el papel que tuvieron algunos krausistas en la formación de la Sociedad de Naciones, hay en su filosofía jurídica un fondo insobornablemente liberal, una clara vocación europeísta y una profunda fe en la cultura y en las posibilidades de un cambio social a través de un cambio ético del hombre individual, posiciones que no encuentran parangón en una época que, como la suya, estaba marcada por el decisionismo político y la falta de esperanza en la regeneración de España.

Muestra de ello fue su marcado americanismo; véase a tal efecto el artículo «El krausismo español ante la pervivencia del colonialismo» de Sánchez Cuervo, (2008, 81-99) donde se expone cómo algunos esfuerzos para impedir la legitimación de la colonización imperial tomaron su base en la doctrina krausista. Entre sus más frecuentes representantes se encuentran autores como Labra, Altamira o Posada quienes, basándose en el proyecto krauseano de solidaridad entre los pueblos, defendieron la nuda y simple hermandad de naciones, oponiéndose así implícitamente a las relaciones paternalistas. Con esta defensa krausista de una sociedad mundial, plenamente humanizada, liberada, fraterna y pacífica, se estaba poniendo la primera piedra de un importante movimiento hispanoamericanista: el de los intelectuales liberales de la España del siglo XX.

Esta impronta antiimperialista también estaba presente en su visión de la tendencia política unificadora de Europa y su concepción del derecho internacional como un proceso de crecimiento hacia la mundialización, que ya no se centraría meramente en pueblos, Estados o clases sociales, sino que, comenzando por el individuo, abarcaría armónicamente a todos los grupos sociales intermedios, los cuales son rebasados en un segundo momento hacia la unión mundial. En este sentido, es interesante subrayar esta presencia de huellas antiimperialistas en el pensamiento ilustrado del krausismo español y en su modo de concebir al Estado y la Sociedad de las Naciones, cuya finalidad era, según expuso Rafael Altamira y Crevea en su libro *La Sociedad de las Naciones y el Tribunal Permanente de Justicia Internacional*:

poner la vista, por encima de los límites territoriales de las naciones, en las grandes autoridades que por su representación ética y jurídica se colocan sobre la diferencia política de los pueblos, [lo cual] es dar la garantía más grande de que ellas responderán a un principio de sanción en que la justicia sea la base fundamental. (Altamira, 1931: 17).

Todo ello apuntaba a la estimación krausista de que los conflictos que habrían de plantearse el día de mañana en la Sociedad de las Naciones, no deberían plantearse en un terreno puramente político –que sólo tuviera en cuenta los intereses de viejos regímenes cuyo fracaso era ya bien ostensible– sino que debían plantearse en el terreno jurídico, como cuestiones de Derecho entre las sociedades que los planteen, pero también a nivel social y educativo donde se entre a considerar cuestiones educativas y de reforma social.

En virtud de la definición krausista del Derecho se pone así el valor del individuo en sí mismo, de modo tal que el proceso de juridificación y reconocimiento de los Derechos Humanos puede realizarse no sólo a través de los textos constitucionales de cada Estado, sino a través de dos desplazamientos que suponen una reducción notable de la soberanía absoluta y unitaria de los Estados nacionales:

a) de una parte, con un movimiento hacia abajo, hacia la autonomización local, que consiste en descentralizar los poderes estatales hacia los individuos (de acuerdo con la teoría del Estado individual gineriano) y hacia las entidades sociales (*personas sociales totales y especiales* krauseanas), a través del reconocimiento de los derechos humanos en todos los hombres por su condición humana, de tal manera que no sólo los estados, sino también sus ciudadanos resultan partes constitutivas de organismos supranacionales. Así lo expresaba el jurista y profesor de Derecho Natural y Romano en la Universidad de Madrid, José María Maranges, coautor de una obra con Giner en que comparten también estos términos krausistas:

El estado de la persona individual cumple de por sí el derecho de la total esfera de su vida (soberanamente) [...] El estado nacional acepta, o debe aceptar, la esfera jurídica de cada persona (individual o social), sin hacer más que reconocerlos en su legitimidad jurídica y de hecho (“los hechos consumados”). (Maranges, 1895, 244).

b) de otra parte, y, en sentido opuesto, con un movimiento hacia arriba dirigido a la internacionalización de la política, en el cual se transfieren los poderes estatales a organizaciones políticas y económicas supranacionales a través de la internacionalización y la universalización de los derechos humanos, estableciendo los límites de validez de estas leyes en tratados que obligan a los Estados como sujetos del Derecho Internacional.

Esta relativización del papel tradicional de los Estados nacionales se ha visto incrementada en nuestros días con la globalización, creándose lo que ha sido denominado como una soberanía «nueva, supraestatal, difusa y policéntrica» (se ha hablado incluso de un fenómeno de *post-soberanía*, vid. Maccormick, 2000: 37-57), que encaja muy bien con la idea del Derecho internacional vislumbrada por los krausistas: «Vemos, pues, –asienta Sanz del Río– que la fundamentalidad, la principalidad y la suficiencia interior del Derecho, como una idea madre de la vida, es reconocida en general y es aplicada más o menos, a sabiendas, a toda la vida humana, en individuos y pueblos y en pueblos de pueblos» (Sanz del Río, 1882, 42).

En definitiva, a través de estos dos movimientos en su concepción de una soberanía plural, los juristas y sociólogos krausistas ponían así la meta ideal del Estado, no en el nacional, sino en un Estado humano universal. Así lo expresaba José María Maranges:

Las relaciones entre personas sustantivas, como tales, como miembros de la Humanidad, no como miembros de un Estado particular, las realiza el Estado humano universal: hoy, el nacional, como él (históricamente) superior. [...] Esto pide un código universal humano, bajo el cual descubran su riqueza de vida a las leyes particulares de los Estados subordinados. (Maranges, 1895, 119).

Con esta nueva dimensión, que descompone o incluso supera la noción de Estado nacional, realizan los krausistas una doble detracción de competencias al Estado centralizador y nacional. Esta propuesta de un Estado Federal implicaba, primordialmente, una marcada acentuación del concepto de autonomía frente al concepto clásico de soberanía, y suponía la posibilidad de simultanear la calidad de miembro y la calidad de soberano en cada persona individual y social, estableciendo un auténtico *self-government* multiestatal, lo cual redundaba sin duda alguna, en una mejor representatividad y, por ende, en un aumento de la libertad. Se basaba pues en «cierta idea del Estado, que se ha estimado muy krausista, y, según la cual, aquél se concibe como conjunto complejo, orgánico, de personas individuales y sociales y de instituciones diversas» (Posada, 1916, IX).

Esta vinculación entre el federalismo y la libertad en la refundición de un nuevo concepto pluralista de la soberanía, ha sido el espíritu que movió a los fundadores del federalismo americano, y cuyo impulso también es compartido y proseguido por los krausistas:

James Madison, uno de los auténticos creadores del federalismo –tanto como para ser coautor de un libro clásico que llevará por título *The Federalist Papers*–, apuntaba poco después de la aprobación de la Constitución (federal) de Filadelfia que él, entre otros, había contribuido a redactar: Cuanto más pequeña es una sociedad, más escasos serán los distintos partidos e intereses que la componen; cuanto más escasos son los partidos e intereses que la componen, más frecuente es que el mismo partido tenga la mayoría; y cuanto menor es el número de individuos que componen esa mayoría y menor el círculo en que se mueven, mayor será la facilidad con que podrán concertarse y ejecutar sus planes opresores. Ampliad la esfera de acción y admitiréis una mayor variedad de partidos e intereses; haréis menos probable que una mayoría del total tenga motivos para usurpar los derechos de los demás ciudadanos; y si ese motivo existe les será más difícil a todos los que lo sienten descubrir su propia fuerza y obrar todos de concierto. La reflexión de Madison, producto sin duda de la prudencia que dominó en general la experiencia constituyente americana, pone en directa relación federalismo y libertad y sirve para entender que el primero nació al servicio de la conservación de la segunda (Blanco, 2012, 16-17).

En este sentido, conviene recordar que Krause fue un ardoroso creyente en la Unión de Europa, y que los krausistas españoles fueron francos defensores de uniones entre Estados o de Estados supranacionales. En particular, las dos formas que proponen los krausistas para

la superación definitiva del marco nacional, que fueron consideradas como más idóneas para la unión de los pueblos de Europa y de la Humanidad bajo el ideal del Derecho, son: por un lado, el Estado federal, como pluralidad de Estados asociados, de acuerdo al caso norteamericano, que suscitó un gran entusiasmo en krausistas españoles como Adolfo Posada; y, por otro lado, el modelo de la Sociedades de Naciones, que implicaba una asociación más amplia y un acercamiento mayor a ese Ideal del Estado humano krauseano.

La fecunda personalidad estos filósofos y juristas krausistas no se agota pues en una corriente federalista, sino que apunta al proyecto más ambicioso, de acuerdo con su idea de una civilización *universal*, y que representa sin duda su propuesta más internacionalista: la creación la Sociedad de Naciones, donde la labor de promoción y la participación de krausistas españoles fue crucial.

5. Observaciones finales

A estos y otros problemas sobre la identidad europea y las insuficiencias de la modernidad, son a los que la filosofía del derecho krausista proporciona respuestas valiosas, por ejemplo, al hacer hincapié en que quizá lo más propio de la identidad Europea ha sido, según los krausistas, *el haberse despertado primeramente en ella la idea de civilización universal* y haber aportado buena parte de los universales mismos: el de justicia, civilización, democracia, tolerancia, derechos humanos, que partían a su vez del ideal de la razón ilustrada. Sin embargo, la recuperación y profundización en estos universales, que a primera vista podrían constituir los elementos comunes de la identidad cultural europea, no sería ya posible circunscribirlo al ámbito europeo puesto que el éxito de Europa en proyectar esos universales a escala mundial ha sido tal, que ya no sirven para definir un *propium* europeo; en otras palabras, los logros más significativos de Europa ya no pueden defenderse como una propiedad específicamente europea. De ahí que la ambiciosa apuesta krausista por la universalización tenga sentido y vigencia en la medida en que superan las tesis elitistas de la cultura europea basadas en la exclusión del otro y la afirmación frente a la diferencia.

Este es en realidad el legado de la ilustración y lo realmente característico de la cultura europea: su apertura crítica a otros modelos, a otras culturas. Es la razón crítica que exige despertar del sueño dogmático en que se sumergen los fundamentalismos y, al mismo tiempo, fomenta la capacidad de encuentro, de diálogo, de asociación, que dirán los krausistas, empezando con las culturas no hegemónicas que se encuentran en su interior o que están a las puertas de Europa. En ello radica pues el ideal krausista de Europa, un ideal basado en el asociacionismo del que se deducen interesantes líneas de acción para los retos que se plantean en el delicado contexto de la Europa de hoy y en las sociedades modernas a escala global.

Referencias

Ahrens, Heinrich (1878-1880), *Enciclopedia Jurídica o Exposición orgánica de la ciencia del derecho y del estado*, versión directa del Alemán, con notas críticas y un estudio sobre la vida y obras del autor por Francisco Giner, Gumersindo de Azcárate y Augusto G. Linares, 3 tomos, Madrid, Victoriano Suárez.

- Altamira y Crevea, Rafael (1931), *La Sociedad de las Naciones y el Tribunal Permanente de Justicia Internacional*, Madrid, Publicaciones del Instituto de Derecho Comparado hispano-portugués-americano, 319 pp.
- Álvarez Lázaro, Pedro. F., y Menéndez Ureña, Enrique (eds. lit.) (1999), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, 16, Madrid, Editorial Parteluz, Fundación Duques de Soria, Universidad Pontificia Comillas, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, 352 pp.
- Blanco Valdés, Roberto L. (2012), *Los rostros del Federalismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Castillejo y Duarte, José (1926), «Introducción», en: Giner de los Ríos, Francisco; Calderón Arana, Alfredo, *Resumen de Filosofía del Derecho, por Francisco Giner, profesor en la Universidad de Madrid y en la «Institución libre de Enseñanza», y Alfredo Calderón, doctor en Derecho*, Tomo I, t. XIII, OO.CC., Madrid.
- Giner de los Ríos, Francisco (1888), «Notas Pedagógicas. Sobre el estado de los estudios jurídicos en nuestras universidades», *BILE [Boletín de la Institución Libre de Enseñanza]*, XII, tomo I, pp. 22-26.
- Giner de los Ríos, Francisco (1921) «La política antigua y la política nueva», [obra escrita entre 1868-1872 y publicada en *Revista de España*, 1869, t. 10, n° 38, pp. 192-197], citamos por la reimpresión en: *Estudios jurídicos y políticos*, OO.CC., t. V., Madrid, Imprenta de Julio Cosano, 1921.
- Horkheimer, Max (2003), *Teoría crítica*, tr. Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores.
- Ihering, Rudolf Von (1921), *La lucha por el Derecho*, versión española de Adolfo Posada, profesor en la Universidad de Madrid, con un prólogo de Leopoldo Alas (Clarín), Madrid, Nueva Edición.
- Legaz Lacambra, Luis (1953), *Filosofía del Derecho*, (2.^a ed., 1961), Barcelona, Bosch.
- Maccormick, Neil (2000), «Ethical Positivism and the Practical Force of Rules», en: Campbell, T.; Goldsworthy, J. D., (eds.), *Judicial Power, Democracy and Legal Positivism*, Aldershot- Brookfield, Ashgate Dartmouth Publishing, pp. 37-57.
- Posada, Adolfo (1916), «Prólogo», en: Giner de los Ríos, Francisco; Calderón, Alfredo, *Prolegómenos del derecho. Principios de derecho natural, sumariamente expuestos por Francisco Giner, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid, y Alfredo Calderón, alumno de la misma*, OO.CC., t. I, Madrid.
- Posada, Adolfo (2003), *Tratado de Derecho Político*, Edición y Estudio Preliminar de José Luis Monereo Pérez, Granada, Comares, Colección Crítica del Derecho.
- Rivaya, Benjamín (2009), «Historia política de la filosofía del Derecho española del siglo XX», en: *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 32.
- Sánchez Cuervo, Antolín (2007), «Las ilustraciones del krausismo», en: *Cuaderno de historia de las ideas*, vol. 8, pp. 151-163.
- Sánchez Cuervo, Antolín (2008), «El krausismo español ante la pervivencia del colonialismo», en: *Solar*, Lima, n.º 4, año 4, pp. 81-99.
- Sanz del Río, Julián (1882), «El Derecho como idea fundamental en la vida», *BILE*, VI, tomo I, pp. 41-42.
- Schmitt, Carl (1999), *El concepto de lo político texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, versión de Rafael Agapito, Madrid, Alianza editorial.

- Maranges, José María (1895), «Relaciones del Estado con las demás esferas e instituciones derecho de la vida», *BILE*, XIX, tomo I, pp. 117-119.
- Ureña, Enrique M. (1989), «El krausismo como filosofía de la Modernidad», en: Hugo BIAGINI (Comp.), *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, Buenos Aires, Fundación Friedrich Ebert, Ed. Legasa, pp.163-174.
- Ureña, Enrique M., Vázquez Romero, José Manuel (2003), *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes correspondencia inédita. Con introducción, nota e índices*, Presentación de José Manuel Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 384 pp.
- Weber, Max (1988), «La ciencia como vocación», en: *El político y el científico*, Alianza, Madrid.

Habermas y Marcuse contra la ideología tecnocrática. Divergencias en la Teoría Crítica

Habermas and Marcuse against Technocratic Ideology. Divergences in the Critical Theory

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE*

Resumen: el presente trabajo pretende aportar, partiendo de la discusión en torno al papel ideológico que cumplen las fuerzas productivas en las sociedades industriales avanzadas, un rastreo genealógico de algunos de los conceptos fundamentales de la propuesta teórica de Jürgen Habermas**. El análisis partirá de la original propuesta normativa, en términos de una formación discursiva de la voluntad política, con que Habermas trata de superar la conciencia tecnocrática, distanciándose de este modo de la primera Teoría Crítica, y más específicamente de Marcuse.

Palabras clave: Habermas, Marcuse, fuerzas productivas, ideología, técnica.

Abstract: the aim of this paper is to offer, based on the discussion about the ideological function of productive forces in advanced industrial societies, a genealogical research of some of the basic concepts of Jürgen Habermas's theory. The research shall include the original normative proposal, in terms of discursive formation of a common political will, with which Habermas tries to overcome the technocratic consciousness. Doing that, Habermas distances himself from the first generation of Critical Theory, specifically from Marcuse.

Keywords: Habermas, Marcuse, productive forces, ideology, technology.

Introducción

Uno de los rasgos más particulares del pensamiento de Jürgen Habermas es esa ininterrumpida tendencia a formular sus propias tesis en el contexto de discusiones con teorías que le preceden. A este ejercicio parecen subyacer dos intenciones: la de introducir el aguijón crítico en la propuesta teórica de la que se parte, mostrando su insuficiencia para dar cuenta

Fecha de recepción: 24/07/2015. Fecha de aceptación: 14/03/2016.

* Personal Investigador en Formación en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia. Correo electrónico: cesar.ortega@uv.es Líneas de investigación: teoría crítica de la sociedad, ética del discurso, teoría moral, filosofía política. Publicaciones recientes: "¿Naturalizar la idea de justicia? Una respuesta crítica desde la teoría moral de Jürgen Habermas". *Pensamiento*, 72 (273), 2016, 827-848. "¿Naturalismo blando? En torno al estatuto epistemológico de la teoría moral de Jürgen Habermas", *Anuario Filosófico* (Aceptado. Pendiente de publicación).

** Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

de un determinado estado de cosas; y la de fundamentar en tal insuficiencia la necesidad de una nueva aportación conceptual, que viene a complementar lo que de correcto había en la teoría criticada.

La discusión con Niklas Luhmann y su posterior apropiación de conceptos de la teoría de sistemas (Habermas, 2000, 309-419); la controversia con Gadamer y su asimilación de los conceptos hermenéutico-filosóficos (Habermas, 2000, 218-275); o la discusión con Hannah Arendt, de la que Habermas extrajo un poderoso instrumental conceptual en torno a las ideas de comunicación y poder (Habermas, 2000 a, 205-226), constituyen solamente algunos de los ejemplos más significativos. Por lo demás, esta “apropiación crítica de lo heredado” se muestra de una forma particularmente nítida en la estimulante discusión que entre los años sesenta y setenta del pasado siglo Habermas mantuvo con la tradición marxista (Habermas, 1989; 1992; 2000; 2000a; 2002; 2009).

En lo que sigue nos proponemos abordar un tema muy específico de esta discusión, a saber, la disputa mantenida en el seno de la Teoría Crítica en torno a la ideologización de que son objeto la ciencia y la técnica, y por tanto las fuerzas productivas –en tanto aquéllas representan hoy “el verdadero motor del despliegue” de éstas (Habermas, 1992, 49)–, en las sociedades del capitalismo tardío o capitalismo posliberal organizado. El núcleo del debate consistía en discernir hasta qué punto las fuerzas productivas seguían representando en la nueva sociedad el potencial emancipador que Marx les había reservado en las sociedades del capitalismo liberal.

Nuestra intención pasa por reconstruir cuidadosamente esta disputa, de suerte que termine por mostrarse como un ejemplo del típicamente habermasiano ejercicio de “apropiación crítica” de la tradición filosófica. Entender este ejercicio *permanentemente discursivo* como algo característico del pensamiento de Habermas puede ofrecer un adecuado punto de vista desde el que leer la hoy ya consolidada propuesta teórica del autor. Sólo si se logra comprender la teoría discursiva de Habermas como el resultado de una formación evolutiva que arranca con los debates *dentro* de la Teoría Crítica, tal es nuestra tesis, puede garantizarse una correcta aproximación a las discusiones que surgen hoy dentro de la propia teoría de Habermas.

Dado que un tal análisis no puede emprenderse de forma general, vamos a limitarnos a uno de los lugares en que esta problemática queda expuesta más nítidamente, a saber, la discusión entre Habermas y Marcuse acontecida durante los años sesenta. Por otra parte, el presente trabajo tampoco pretende leer dicha disputa bajo la óptica de la ahora mucho más refinada teoría habermasiana. Esta tarea ha sido ya realizada con creces tanto desde dentro de nuestras fronteras (Cortina, 2008; Ureña, 2008; Gabal, 1980; Boladeras, 1996) como desde fuera (McCarthy, 1987; Wellmer, 1990; 1979). Nuestra intención es más bien la inversa: mostrar cómo el análisis de una determinada discusión mantenida por Habermas hace ahora casi medio siglo consigue alumbrar un momento germinal de su posterior aparato teórico, toda vez que el esquema fundamental que se esbozara en aquellos años por vez primera, es decir, el “esquema de las dos dimensiones” (Ureña, 2008, 115) –la dimensión técnica o trabajo y la dimensión comunicativa o interacción en el proceso de autoconstitución de la especie–, no ha sido ya abandonado desde entonces. La ética discursiva, la política deliberativa y, en fin, la teoría de la acción comunicativa en que ambas se sustentan, no pueden comprenderse hoy sin atender a la vez a las antiguas discusiones que, por así decir, constituyen su raíz.

Para cumplir con este objetivo se tratará de localizar, en primer lugar, la denuncia de Habermas contra la conceptualización marxiana de las fuerzas productivas, denuncia que puede entenderse como una continuación de la crítica de la razón instrumental emprendida por la primera generación de la Escuela de Frankfurt –Adorno, Horkheimer y Marcuse. En segundo lugar se expondrá la teoría del capitalismo tardío y su renovado fundamento ideológico realizada por Herbert Marcuse en los años sesenta. Se estudiará tras ello el momento exacto en que Habermas, discutiendo con Marcuse, avanza desde la postura tradicional de la Teoría Crítica hasta un nuevo punto de apoyo desde el que emitirá su posterior teoría. A fin de corroborar nuestra tesis, trataremos de leer en cuarto y último lugar algunos conceptos fundamentales de la teoría moral habermasiana a la luz de la problemática dibujada en los puntos anteriores.

I. La crítica habermasiana al reduccionismo de Marx

Una de las claves de la ruptura de la Escuela de Frankfurt con respecto a la ortodoxia marxista fue el cuestionamiento, en vistas de los hechos acontecidos hacia el final de la República de Weimar –estalinización del socialismo soviético, ascenso del fascismo en Alemania, etc.–, del papel que las fuerzas productivas habrían de ocupar en el proceso de emancipación. Si en gran parte de la sistemática marxiana las fuerzas productivas se consideraban factores *inmediatamente emancipadores*, los textos del *Institut für Sozialforschung* a partir de los años treinta (Marcuse, 1968, 1985; Horkheimer, 2010, 2008; Adorno, 1975) muestran en qué sentido dichas fuerzas, encabezadas por la tecno-ciencia, habían perdido su “candidez ideológica” (Habermas, 1992, 49).

Se ha solido definir este tránsito (Cortina, 2008, 55-70; Dubiel, 2000: 79-89; Ureña, 2008: 21-31; Wellmer, 1979: 137-157) como un paso desde la crítica de la economía política marxista, donde el objeto de la crítica ideológica continuaba siendo la falsa conciencia burguesa de “la justicia inherente al intercambio de equivalentes” (Habermas, 1975, 39), hasta una crítica de la razón instrumental, encaminada a mostrar el reduccionismo con que el positivismo y la tecnocracia alcanzaban a eliminar todo resquicio de racionalidad en las cuestiones prácticas, encumbrando así ese tipo de razón que Horkheimer había llamado “instrumental”, Marcuse “unidimensional”, Adorno “identificante” y Habermas “técnico-estratégica”. El triunfo del positivismo, que Marcuse define como una suerte de “sadomasoquismo académico, autohumillación y autodenuncia intelectual” (Marcuse, 1985: 200), y en definitiva como la forma más avanzada de ideología, implica una derrota de la que los frankfurtianos consideraban “auténtica filosofía” (Horkheimer, 2010: 163). Este “culto a los hechos” implica que la filosofía “pierde su talante caudal crítico, ya que la razón se reduce a un mecanismo para adaptarse a lo que hay” (Conill, 1991: 101).

La culminación de este tránsito hacia la crítica de la razón instrumental ha sido filosóficamente representada por la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 2003). A su vez, tal dialéctica ha encontrado su *histórica culminación* en la “barbarie de la aniquilación industrial de los hombres a mediados del siglo XX” (Dubiel, 2000: 81).

Aunque resultaría cómodo ubicar dentro de esta misma deriva todos los textos producidos por la primera generación de la Escuela a partir de 1941, y en cierto modo el común denominador de la crítica contra el positivismo y la asunción de una filosofía negativa de la

historia otorgan cierta legitimidad a dicho gesto, ocurre que el pensamiento de uno de estos autores, Herbert Marcuse, supone un cierto cambio de paradigma en la Teoría Crítica. Dicho de una manera evidentemente simplista, pareciera como si Marcuse no se conformara con la postulación de una opresión sistémica total, sino que considerara necesaria la introducción de una teoría sobre las “alternativas reales” al dominio descrito, ya fuera en la forma de una técnica no represiva (Marcuse, 1985), ya en la de una teoría de los impulsos, de tintes freudomarxistas, encaminada a mostrar la existencia de una “represión sobrante” (Marcuse, 1968).

Acaso sea por esto que Habermas, al menos tan interesado como Marcuse en escapar a la encrucijada de la *Dialektik der Aufklärung*, eligió un fragmento de *El hombre unidimensional* para, discutiendo al mismo tiempo que asumiendo las tesis allí aparecidas, avanzar en su particular y quizás más refinada propuesta normativa para la eliminación de la falsa conciencia. Naturalmente que esta eliminación –la crítica de las ideologías– es un elemento capital para comprender la totalidad de la propuesta habermasiana, y en tal sentido nuestras afirmaciones de la introducción. Pero antes de abordar esta discusión es preciso definir todavía la tradicional crítica frankfurtiana al objetivismo de la ortodoxia histórico materialista desde las categorías de Habermas.

Desde sus textos más tempranos, especialmente *Teoría y Praxis, Ciencia y Técnica como ideología, La reconstrucción del materialismo histórico y Conocimiento e Interés*, Habermas ha mostrado, inserto en el paradigma de la crítica al positivismo, que existe en el interior del pensamiento de Marx una suerte de *tensión irresuelta* fundamental, desde luego no exenta de consecuencias tanto para la teoría del conocimiento que en dicho pensamiento subyace, como para la posterior apropiación política de su teoría (Wellmer, 1990: 16-18). Habermas muestra cómo la crítica de la economía política, y la teoría histórico-materialista a ella asociada, requieren para sí un concepto de praxis que no se corresponde con los supuestos antropológicos y epistemológicos del pensamiento del propio Marx. Tales supuestos, aparecidos en los *Manuscritos* (Marx, 1984), habían reducido la praxis a la dimensión del trabajo, es decir, al despliegue de las fuerzas productivas. Expliquemos esto más detenidamente.

Marx había localizado el mecanismo del progreso, es decir, “la superación de una forma de vida petrificada en positividad” (Habermas, 1989, 56), en el despliegue de las fuerzas productivas. Sin embargo, su propia teoría histórico-materialista advertía de que la cientificación de la producción era por sí misma incapaz de garantizar un progreso emancipatorio: la teoría de Marx reconocía que la autoproducción del hombre no se agotaba en el progreso científico-técnico –ámbito del trabajo–, sino que exigía además una modificación de las relaciones de producción, es decir, de las “relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí” (Habermas, 1989, 60). En este punto Marx cuenta ya con un concepto de interacción no reducido a la actividad productiva; es decir, distingue claramente entre acción instrumental y acción comunicativa. Mientras la sociedad debe emanciparse del “sometimiento exterior a la naturaleza” mediante la intensificación científico-técnica de la acción instrumental en los procesos de trabajo, la emancipación de la “coerción de la naturaleza interna” –represión social– debe realizarse mediante una sustitución de las instituciones dominantes por una “organización de la interacción social que sólo esté vinculada a una comunicación libre de toda dominación” (Habermas, 1989, 62). Esto último no puede derivarse simplemente de la actividad productiva, sino que exige un concepto de praxis no reducido en términos objetivistas.

Por otra parte, Habermas muestra cómo los supuestos antropológicos marxianos incurrir precisamente en esta reducción objetivista del concepto de praxis. A juicio de Habermas, Marx termina por equiparar su teoría de la sociedad con una ciencia de la naturaleza, de suerte que el proceso práctico-emancipador se realiza bajo la forma tecnocrática de un control instrumental de las relaciones de producción (Habermas, 1989, 56). Este reduccionismo queda finamente expresado por Habermas cuando afirma que *la revolución misma se convierte en una fuerza productiva*. Según Albrecht Wellmer, esta tendencia terminó por orillar, a través de la relectura de Engels, en una recepción determinista del marxismo. Dicha recepción olvidó el aspecto práctico-comunicativo –el aspecto genuinamente crítico– que sin embargo constituía una pieza clave en la crítica de la economía política marxiana (Wellmer, 1990, 20).

Es justamente contra este reduccionismo contra el que Habermas reacciona. A su juicio, “Marx no explica la conexión entre trabajo e interacción, sino que bajo el rótulo inespecífico de práctica social reduce lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la instrumental” (Habermas, 2009, 49). En el seno de su reconstrucción del materialismo histórico, Habermas responderá a esta carencia afirmando que los acontecimientos “evolutivamente trascendentes” (Habermas, 1992, 11) no sólo se dan en las fuerzas productivas –trabajo–, sino también en los procesos de interacción. Este concepto de “racionalización doble”, donde el acento recae en la *re-colonización* de la acción comunicativa bajo el imperativo del consenso, constituye uno de los núcleos de la posterior teoría de Habermas. Adela Cortina ilustra este giro refiriendo un cambio “desde la utopía del trabajo a la utopía de la comunicación” (Cortina, 2008, 113).

Enunciada la crítica habermasiana, formulemos ahora la muy aguda apreciación de Marcuse, que Habermas hereda, sobre la ideología tecnocrática.

II. Herbert Marcuse ante la ideología tecnocrática

Una breve enumeración de las distintas fases que atravesó el pensamiento de Herbert Marcuse ayudará a ubicar el momento en que se emiten las tesis de la disputa que nos interesa. Dicho sucintamente, podemos diferenciar tres grandes etapas en la filosofía de Marcuse: una primera marcada por las categorías de Heidegger, de quien fue discípulo (Marcuse, 2010; 2011); una segunda, donde el joven Marcuse se convierte en un activo colaborador del círculo reunido por Max Horkheimer en Nueva York hacia los años treinta (Marcuse, 1968a, 1971b); y una tercera, que, permaneciendo dentro de la nueva orientación que había asumido la Teoría Crítica –es decir, en el marco de la crítica de la razón instrumental, que en esos años culminaba con la publicación de *Dialektik der Aufklärung* y *Eclipse of Reason*–, pretendía sin embargo un doble gesto: continuar la crítica a la “totalización de la razón instrumental”, y proponer alternativas reales a dicha totalización (Marcuse, 1968; 1985; 1971).

Esta última fase, donde la Teoría Crítica ya había abandonado su esperanza en la función inmediatamente emancipadora de las fuerzas productivas, da cuenta de aquella apreciación que hacíamos en el capítulo precedente. En efecto, el pensamiento de Marcuse, a diferencia del, por decirlo groseramente, *pesimismo* de Horkheimer y Adorno, no se limita a “circunscribir lo inexpresable” (Habermas, 2000a, 284) de un dominio sistémico postulado como insuperable, sino que persigue una formulación específica de alternativas futuras. Por cierto

que este difícil juego de equilibrista entre la tesis de la unidimensionalidad de la conciencia y la postulación de alternativas posibles surgidas *desde dentro* de dicha unidimensionalidad ha sido objeto de críticas difícilmente soslayables (Offe, 1969, 72-86; Habermas, 2002, 326).

Este cariz a la vez crítico y esperanzador se observa en textos como *Eros y Civilización* –donde una relectura de la teoría freudiana de las pulsiones expone la posibilidad de una sustitución del *principio de realidad* por un renovado *principio del placer*, de suerte que “el trabajo socialmente útil [llegue a ser] a la vez la transparente satisfacción de una necesidad individual” (Marcuse, 1968, 195)–; “Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber” –donde Marcuse desmonta la lectura weberiana de la racionalidad del capitalismo, según la cual la razón formal se encuentra en sí misma conectada con el dominio (Marcuse, 1971, 130-140) –; o *El hombre unidimensional* –donde Marcuse expone su crítica al papel ideológico de las fuerzas productivas en las nuevas sociedades. Es preciso analizar las tesis defendidas en este último libro con algo más de detenimiento, puesto que en ellas queda representado claramente el núcleo de nuestra discusión.

A nuestro modo de ver, la obra puede ser leída desde dos tesis fundamentales. La primera de ellas, enunciada ya al comienzo del prefacio, pone de manifiesto la forma de instauración de un dominio racionalizado en las sociedades industriales avanzadas, dominio que encuentra su base legitimadora, y por tanto la ocasión para perpetuarse, en la oferta de un nivel de vida creciente de acuerdo con los progresos de la tecno-ciencia –como motor primero del sistema productivo. La segunda formula la posibilidad de cancelar esa inmunización que el sistema capitalista hace de sí mismo; es decir, enuncia, mediante una crítica ideológica, la posibilidad de la transformación social. Adherida a esta segunda tesis se halla el presupuesto fundamental de la obra, sin el cual no puede comprenderse la formulación de alternativas históricas: la sociedad industrial avanzada, y la estructura científico-técnica en que se basa, es un *proyecto histórico* concreto.

En la primera tesis, Marcuse muestra cómo la creciente satisfacción de necesidades garantizada por la organización técnica de la sociedad tiene como correlato la exigencia de una aceptación ciega del *principio de realidad* en que aquélla se asienta –es decir, “la suma total de normas y valores que dominan en una sociedad” (Marcuse, 1976, 5). Este principio es bautizado en *Eros y Civilización* como “principio de actuación”, y definido como la estratificación de la sociedad “de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros” (Marcuse, 1968, 54). Dadas las condiciones de un nivel de vida creciente, dice Marcuse, la disconformidad con el sistema que garantiza tal crecimiento aparece como una actividad socialmente inútil: la satisfacción material impide que el sujeto encuentre razones para interesarse por una autónoma autodeterminación, y esto se convierte en la “base racional y material para [...] la conducta unidimensional” (Marcuse, 1985, 81).

La imposición por parte del sistema de unas necesidades en realidad heterónomas consigne a la vez una interiorización individual de las mismas y una perpetuación de la represión que su aceptación implica: cultura de la competencia, de la lucha por la existencia, de la miseria, de la injusticia. La forzada identificación de los individuos con aquellas necesidades que eternizan el propio sistema implica una hasta ahora inédita relación del sujeto consigo mismo: el sujeto “ha llegado al extremo de estar alienado de su propia alienación” (Ureña, 2008, 58). ¿Cuál es en este sentido el objetivo de una teoría crítica de la sociedad? Naturalmente, el despertar de la conciencia adormecida, la crítica ideológica: “la sustitución de las

necesidades falsas por otras verdaderas, el abandono de la satisfacción represiva” (Marcuse, 1985, 37).

Es importante observar el giro que opera aquí el concepto clásico de ideología. En las sociedades industriales avanzadas “el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes. Los logros del progreso desafían tanto la denuncia como la justificación ideológica; ante su tribunal, la “falsa conciencia” se convierte en verdadera conciencia. [...] La ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción” (Marcuse, 1985, 41). La alienación “pierde su forma, económicamente evidente, de miseria” (Habermas, 2002, 216), de suerte que “el manipulado consumo de cultura confirma tan sólo de una nueva forma, ciertamente más agradable, una antigua relación de poder” (Habermas, 2002, 223).

Por otra parte, Marcuse formula su presupuesto fundamental con las siguientes dos afirmaciones: primero, que “el *a priori* tecnológico es un *a priori* político” (Marcuse, 1985, 181); segundo, que dicho *a priori* responde a un *proyecto histórico* determinado, es decir, es fruto de una “decisión”. La primera tesis significa que la ciencia y la técnica aportan los instrumentos para la “dominación del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza” (Marcuse, 1985, 186). ¿Cómo acontece este dominio? “La naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos al mismo tiempo que los subordina a los dueños del aparato. [...] La tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la reificación: la reificación en su forma más madura” (Marcuse, 1985, 193-196).

La razón científica, dice Marcuse, *permaneciendo pura y neutral*, se pone al servicio de la razón práctica política, se hace dominio. En lugar de negar la legitimidad de la dominación, la racionalidad de la ciencia contribuye a proteger esa misma legitimidad: “el horizonte instrumentalista de la razón se abre así a una sociedad racionalmente totalitaria” (Marcuse, 1985, 186). Esta *historización* del aparato científico técnico, en el sentido de una *desnaturalización* de dicho proyecto –es decir, en el sentido en que Marx entendió la crítica como *desfetichización* de la mercancía y las relaciones burguesas (Marx, 1980)– autoriza a Marcuse a proponer alternativas *igualmente históricas*. Tales alternativas exigen subvertir los fines específicos que el progreso técnico ha adquirido en *esta* sociedad, y por tanto pasan por construir una técnica y una ciencia “cualitativamente” diferentes –no al servicio de la revalorización del capital, sino de la pacificación de la existencia en base al desarrollo técnico mismo. Aquí queda ya claramente alumbrada la confrontación con los presupuestos antropológicos de Marx: el despliegue de *estas* fuerzas productivas, la *praxis* en términos de *trabajo*, lejos de ser inmediatamente emancipatorio, constituye la legitimación ideológica del dominio.

Aunque el “proyecto” define el “rango de posibilidades abiertas e impide las posibles alternativas incompatibles con ella” (Marcuse, 1985, 247), la sociedad así establecida “se enfrenta siempre al peligro” de la formulación de proyectos alternativos. Para medir la viabilidad e idoneidad de los nuevos proyectos Marcuse propone dos criterios normativos: la adecuación con las posibilidades reales de la sociedad y la demostración de un grado de racionalidad más elevado que el proyecto establecido, de acuerdo con los criterios de “una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia” y un “libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas” (Marcuse, 1985, 248). Estos *innegociables* criterios, esta

apelación casi idealista a la racionalidad de ciertas relaciones humanas, ha sido defendida por Marcuse desde sus programáticos textos de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. En “Filosofía y Teoría Crítica”, Marcuse defiende la existencia de determinadas verdades universales: “que el hombre es un ser racional, que su esencia exige la libertad, que su felicidad es un bien supremo, todas estas son generalidades que, precisamente a causa de su generalidad, encierran una fuerza progresista. La generalidad las dota de una pretensión casi subversiva: no es éste o aquél, sino todos los individuos deben ser racionales, libres, felices” (Marcuse, 1968a, 92). El interés emancipatorio de la Teoría Crítica se fundamenta en la creencia filosófica de que el hombre debe ser algo más que un medio en el proceso productivo (Marcuse, 1968a). En el último punto mostraremos cómo el universalismo moral subyacente a la ética discursiva puede entenderse también a la luz de estas tesis.

Pero si el propio progreso técnico se ha convertido en legitimación del dominio, entonces la crítica debe apuntar a la *dirección* que ha tomado tal progreso. Esto es lo que Marcuse llama “cambio cualitativo” de la sociedad: el progreso técnico orientado a la pacificación de la existencia, a la consecución de una vida organizada en torno a un “tiempo libre sobre la base de necesidades vitales satisfechas” (Marcuse, 1985, 259). Lejos de querer prescindir del progreso científico-técnico, la propuesta de Marcuse exige la culminación de tal progreso, aunque regido por valores diferentes. Por eso dice Marcuse que “la consumación de la realidad tecnológica” no sólo sería el prerequisite, sino también “lo racional para trascender la realidad tecnológica” (Marcuse, 1985, 259).

La relectura habermasiana de este pensamiento, que mostrará uno de los tránsitos clave desde la primera hasta la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, ejemplificará meridianamente el gesto de apropiación crítica de lo heredado a que nos referíamos en la introducción. Es justamente de este tránsito, tal es nuestra hipótesis, del que no debe prescindirse si quiere abordarse adecuadamente la teoría de Habermas.

III. Jürgen Habermas: pensar con Marcuse contra Marcuse

Tal y como hiciéramos con Marcuse, quizás resulte adecuado exponer brevemente las fases fundamentales en que puede dividirse el pensamiento de Jürgen Habermas. Basándonos en el modelo que propone Enrique M. Ureña (Ureña, 2008, 1983-1995), hablaríamos primero de una fase que iría desde la publicación de su primera gran obra en 1962, *Historia y crítica de la opinión pública*, hasta finales de los años setenta, y en donde la lucha contra el positivismo y las tentativas de construir una teoría crítica de la sociedad ocupan el lugar protagonista. En segundo lugar encontraríamos la fase iniciada con la fundamental *Teoría de la Acción Comunicativa*, publicada en 1981, y que pasando por textos como *Conciencia moral y acción comunicativa*, *Aclaraciones a la ética del discurso* o *Facticidad y validez* llegaría aproximadamente hasta mediados de los noventa; aquí el acento recaería en los problemas derivados de una “colonización del mundo de la vida”, así como en los conceptos de ética discursiva y política deliberativa. Localizaríamos por último una tercera fase, que incluiría textos como *El futuro de la naturaleza humana* o *Entre naturalismo y religión*, y en donde Habermas se centraría bien en el interior del mundo de la vida –y en los problemas derivados de sus diversas “doctrinas comprensivas” (Rawls) o “éticas de máximos” (Cortina)–, bien en la difícil relación de los Estados en el nuevo escenario posnacional.

La discusión que a nosotros nos ocupa, ubicada evidentemente en la primera fase, encuentra su formulación más específica en *Ciencia y Técnica como ideología*. Analicemos pues cuidadosamente las tesis allí expuestas en relación con nuestro problema.

En su relectura crítica de Marcuse, Habermas parte de dos tesis fundamentales: en primer lugar, que Marcuse acierta al localizar en la institucionalización del progreso científico técnico el núcleo de la ideología tecnocrática del capitalismo tardío, y por tanto en su crítica al concepto weberiano de “racionalización”; en segundo lugar, que se equivoca al proponer como forma de combatir dicha ideología el modelo de una ciencia y una técnica “cualitativamente diferentes” a las de hecho existentes –que no respalden la legalidad de la opresión de clase, sino que ejerzan un *dominio liberador* sobre la naturaleza; pues la idea de Marcuse es precisamente la de que “en el a priori material de la ciencia y de la técnica se encierra un proyecto del mundo determinado por intereses de clase y por la situación histórica” (Habermas, 2009, 59).

El ataque habermasiano al supuesto fundamental de la tesis de Marcuse, es decir, al carácter histórico del aspecto dominador de la racionalidad científico técnica, y consecuentemente su ataque a la solución en dicho supuesto fundamentada –la posibilidad de prescindir de tal racionalidad científico técnica en pos de otra cualitativamente diferente–, comienza mostrando qué es exactamente lo que supone su formulación. Naturalmente, no otra cosa que la exigencia de una revolución de la ciencia y la técnica mismas (Habermas, 2009, 59). Tres cosas parecen poder objetarse a esta exigencia: en primer lugar, la cuestionable posibilidad de pensar un “proyecto” histórico alternativo al actualmente establecido –pues sólo bajo la posibilidad de pensar alternativas puede afirmarse la historicidad de la ciencia–; en segundo lugar, el anterior problema se extiende también a la técnica. Como consecuencia de estos dos problemas aparece la tercera objeción. Siguiendo a Arnold Gehlen, Habermas afirma que existe una conexión inmanente entre nuestra técnica y la estructura de la acción racional con respecto a fines. Como es sabido, la pretensión de fundamentar dicha relación entre las distintas ciencias –empírico-analíticas, hermenéuticas y críticas– con tres intereses del conocimiento –técnico, práctico y emancipatorio– es el objetivo del influyente *Conocimiento e Interés*. Si la evolución de la técnica obedece pues a una lógica de la acción racional con respecto a fines regulada por el éxito –y ésta es la estructura del trabajo, dice Habermas–, entonces no podemos renunciar a nuestra técnica mientras la existencia del ser humano siga dependiendo del trabajo social (Habermas, 2009, 62).

Partiendo de estas objeciones, Habermas relea la problemática de la ideología tardocapitalista desde sus propias categorías. En primer lugar, y con objeto de reformular el concepto weberiano de “racionalización”, que había sido a su vez blanco de la incisiva crítica de Marcuse, Habermas propone una distinción entre *trabajo e interacción*. Por *trabajo o acción racional con respecto a fines* entiende o bien la acción instrumental –guiada por reglas técnicas–, o bien la elección racional –guiada por estrategias–, o bien una combinación de ambas. Su validez depende de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos. La *acción comunicativa* es una interacción simbólicamente mediada, orientada “de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento” reconocidas por al menos dos sujetos. Su validez se funda en la “intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones”, y queda asegurada por “el reconocimiento general de obligaciones” (Habermas, 2009, 69). Esta categorización, que resulta evidentemente central en

el pensamiento de Habermas, sólo puede apresarse en toda su complejidad si se dilucida al mismo tiempo el contexto de su aparición, tal y como tratamos de probar.

En función de esta tipología Habermas distingue dos sistemas sociales: el *marco institucional* del mundo social de la vida, compuesto por normas que dirigen las interacciones simbólicamente mediadas; y el *sistema*, donde se encuentran los dos subsistemas de acción racional con respecto a fines, a saber, el económico y el estatal.

Mediante ciertos trazos premonitores de su posterior teoría de la evolución social –expuesta algunos años después en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y *La reconstrucción del materialismo histórico*–, Habermas analiza en función de las categorías señaladas las distintas formas de legitimación política, desde las sociedades tradicionales hasta las sociedades tardo-capitalistas, pasando por la ideología burguesa del capitalismo liberal. A su juicio, las tendencias del capitalismo tardío certeramente localizadas por Marcuse –intervención del Estado en el mercado con el fin de garantizar su estabilidad e institucionalización de la ciencia y la técnica como primeros motores de las fuerzas productivas– hacen imposible que la crítica ideológica siga presentándose bajo los parámetros marxistas. Esta cercanía entre Habermas y Marcuse ha sido definida en el primer punto, exponiendo en qué sentido la crítica habermasiana al reduccionismo marxista quedaba inscrita en la tradicional crítica frankfurtiana a la razón instrumental.

Habermas llega de esta forma a una tematización original de la ideología del capitalismo tardío, a la que denomina “ideología tecnocrática”: en las sociedades industriales avanzadas, la formación democrática de la voluntad política en relación con las cuestiones prácticas se sustituye por decisiones técnicas. “La fuerza ideológica de la conciencia tecnocrática queda demostrada precisamente en el encubrimiento que produce de esa diferencia” (Habermas, 2009, 91). La cosificación se lee ahora como colonización del mundo de la vida por parte del sistema (Habermas, 1981); esto es, como “subordinación de ámbitos de la vida cada vez más amplios bajo los imperativos sistémicos” (Gómez Ibáñez, 1995, 105). El diagnóstico marcusiano sobre la conciencia unidimensional se convierte así en una crítica a la conciencia tecnocrática y al privatismo civil.

En un texto dedicado a Arnold Gehlen, y recogido en sus *Perfiles filosófico-políticos*, Habermas expone, alejándose de la ortodoxia marxista, cómo la emancipación de los individuos humillados exige hoy algo más que la liberación económica de sus vidas. Hoy puede eliminarse la explotación económica y mantenerse aún la falta de libertad, en tanto dicha falta de libertad se sostiene ideológicamente apelando a los valores del privatismo civil –aumento de la capacidad de consumo, reducción de la participación en la vida política pública. En este sentido, el dominio o exclusión de los ciudadanos de una genuina participación democrática, esto es, la opresión política, quedaría legitimado “pretendiendo que la eliminación del hambre significa ya la realización de la libertad y que la superación de la pobreza de las masas significa ya la emancipación de esas masas” (Habermas, 2000a, 109).

Con relación a esto, y frente a la solución esbozada por Marcuse, la propuesta de Habermas pasa por mantener separados dos conceptos diferentes de racionalización, a saber, la racionalización en el nivel de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y la racionalización en el nivel del marco institucional. Sólo si la primera no sustituye a la segunda, así rezaría la tesis de Habermas a este respecto, el despliegue de las fuerzas productivas podría actuar como potencial de liberación. Esto significa que el propio proceso

científico técnico exige una politización de sus fines, politización que ha de depender de una formación discursiva de la voluntad del público de ciudadanos; o dicho de forma más sencilla, de la posibilidad o no que tengan dichos fines para responder a intereses generalizables (Habermas, 2009, 107).

IV. Rastreo genealógico de algunos conceptos fundamentales

Aunque es claro que la particularidad del pensamiento de Habermas aparece justamente allí donde se distancia de Marcuse –y en general de la primera Teoría Crítica–, no lo es menos que fueron precisamente estas tempranas discusiones las que conformaron los cimientos de la hoy sólida arquitectónica habermasiana. Por eso un rastreo genealógico de los conceptos –como el que acabamos de realizar– resulta de la mayor utilidad a la hora de interpretar, por ejemplo, ciertos contenidos de la teoría moral de Habermas.

En el intento por superar determinadas “aporías hermetizantes” (Maestre, 1989, 235) de la primera Teoría Crítica adquiere sentido el ya célebre “giro lingüístico”, del que Habermas es un importante representante, y que en este contexto no significa sino la remisión del *fundamento normativo* de la crítica a la formación discursiva de la voluntad política. Vamos a analizar este fundamental desplazamiento en relación con algunas ideas rectoras de la ética discursiva, de suerte que ésta pueda ser conceptualizada como una evolución crítica de los conceptos cardinales discutidos más arriba.

Si Marcuse había definido la tarea de la crítica como un intento por “sustituir las necesidades falsas por otras verdaderas” (Marcuse, 1985, 37), Habermas se cuestionará sobre el lugar específico desde el cual puede hoy una teoría crítica de la sociedad identificar la verdad de dichas necesidades. Ciertamente que Marcuse apelaba a un determinado fundamento, a saber, la demostración de un grado de racionalidad más elevado que el proyecto establecido de acuerdo con los criterios del libre desarrollo de las facultades y la pacificación de la existencia (Marcuse, 1985, 248). Pero Habermas entiende que sólo mediante la institucionalización de discursos prácticos podrán ser los propios afectados los que, ilustrándose a sí mismos, expliciten el *contenido específico* de ese “libre desarrollo de necesidades y facultades”. Las normas fundamentadas en el discurso práctico, es decir, las normas *morales*, ofrecen el marco *sine qua non* para la construcción de ese espacio de libre desarrollo de necesidades. Sólo la fundamentación de una moral universalista, posconvencional, puede recurrir justificadamente a esos ideales de los que el propio Marcuse se había servido, y que desde luego encierran en sí una pretensión progresista –“casi subversiva”, dice Marcuse. Tanto en Habermas como en Marcuse el interés emancipatorio se fundamenta en una creencia filosófico moral, a saber, la de que la existencia humana ha de trascender la condición de medio para devenir fin en sí misma. Por supuesto que Habermas se mueve en el marco de un “pensamiento postmetafísico”. Sólo en tanto sujeto capaz de hablar y de actuar, es decir, en tanto sujeto capaz de pronunciarse afirmativa o negativamente ante las pretensiones de validez de los demás, el hombre forma parte de una comunidad moral *que es* universal.

El universalismo moral de la teoría habermasiana encuentra sus fundamentos, por así decirlo, al mismo tiempo en Kant y en Marx. Por ello la reconstrucción detallada de estos debates, igual que la apelación a las discusiones en torno al deontologismo kantiano (Habermas, 2000b, 13-33; 2008, 14-29) o al cognitivismo de la psicología evolutiva (Kohlberg,

1971; 1992; Habermas, 1992, 67-74; 2000b, 84-105; 2008, 121-175; 2011, 267-272), por nombrar sólo algunas de las fuentes tradicionales, puede ayudar a localizar los lugares germinales desde los que leer hoy la teoría. El entrecruzamiento entre Marx y Kant, por lo demás, se hace de lo más explícito cuando en sus *Aclaraciones a la ética del discurso* Habermas reivindica la siguiente frase de Horkheimer, aparecida en *Materialismus und Moral*: “para superar el carácter utópico de la noción kantiana de una Constitución perfecta se necesita la teoría materialista de la sociedad” (Habermas, 2000b, 33).

La disputa sobre los fundamentos normativos de la crítica, que supone un momento especialmente significativo de este rastreo, encuentra un estimulante testimonio en la entrevista mantenida entre Habermas y Marcuse durante el verano de 1977 (Habermas, 2000a, 237-283). Ante los reiterados intentos de Habermas por hacer que su interlocutor responda a la controvertida pregunta de en función de qué criterio puede el teórico crítico definir *lo* racional, Marcuse recurre una y otra vez al mundo cotidiano de la vida, donde a su juicio pueden encontrarse conceptos con los que formular juicios de valor –libre desarrollo de las facultades, pacificación de la existencia–, y a la teoría freudiana de las pulsiones. Pero la abstracción de tales principios, tal es la objeción de Habermas, hace imposible la tarea de identificar los intereses *realmente* universalizables –es decir, racionales– de la sociedad. Aunque Marcuse acepta la consigna habermasiana de que sólo los propios afectados pueden determinar la generalizabilidad de los intereses, es Habermas, y no Marcuse, quien hace de este hecho el fundamento normativo de su crítica: lo racional no reside en la vida cotidiana y las pulsiones, sino más bien en la “organización de una formación de la voluntad sin coacciones y general, esto es, en el *telos* de la intersubjetividad de un acuerdo no distorsionado por la coacción de la fuerza” (Habermas, 2000a, 261). En la teoría crítica de Habermas la “perspectiva del observador”, en la que se incluye la figura del propio teórico crítico, queda sustituida por la perspectiva del participante. Desde el punto de vista de esta sustitución, que se ve nítidamente en el debate con Marcuse, adquiere la mayor significatividad el núcleo de la teoría moral habermasiana.

La ética del discurso ofrece, “desde los presupuestos comunicativos universales de la argumentación” (Habermas, 2000b, 127), una reconstrucción racional del kantiano “punto de vista moral”. Tan pronto como se entiende este punto de vista moral, que encarna el discurso racional, como el lugar crítico, imparcial, desde el que discutir la universalizabilidad de los intereses de la sociedad “trascendiendo el contexto social e histórico de la forma de vida específica” en que los sujetos habitan (Habermas, 2000b, 132), la teoría de Habermas se convierte en una *teoría de la justicia* con pretensiones *universalistas*. Esta teoría responde por lo demás a la *misma* problemática a que trató de contestar la tradición crítica de la que ella misma surge, a saber, a la posibilidad de una *organización racional de la sociedad*. La ética discursiva, por así decirlo, localiza el núcleo normativo de la crítica en la *moral posconvencional* que trata de reconstruir el discurso racional: sólo desde aquí es posible diferenciar “la validez que reclamamos para nuestras concepciones de la mera validez social de una praxis habitual” (Habermas, 2008, 29); o dicho de otra forma, sólo desde aquí pueden diferenciarse las normas *fácticamente* reconocidas de las normas *merecedoras* de reconocimiento.

El cambio de acento que opera Habermas con respecto a esta tradición puede rastrearse en algunos de sus textos más tempranos. Ya en *Teoría y Praxis* el autor avanza una concepción de la crítica manifiestamente separada de la de sus predecesores: “la crítica conceptúa

el hecho de que su pretensión de validez sólo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración, y esto significa: en el discurso práctico de los afectados” (Habermas, 2002, 27). Sólo apelando a un consenso racional que parta de un reconocimiento recíproco de pretensiones de validez, pretensiones que deberán problematizarse argumentativamente a fin de comprobar su *generalizabilidad*, puede todavía hoy, a juicio de Habermas, hablarse de corrección normativa. Como es sabido, Habermas explica este concepto (*Richtigkeit*) en analogía con el concepto de “verdad” (*Wahrheit*). Con esta analogía se explicita la fundamental concepción cognitivista de la moral que caracteriza a la ética del discurso: “la capacidad de distinguir juicios verdaderos de juicios tenidos por verdaderos se corresponde claramente con la capacidad de distinguir juicios morales válidos de juicios morales simplemente vigentes *de facto*” (Habermas, 2011, 268).

El discurso práctico, en tanto eleva al nivel de la reflexividad y de la crítica pretensiones de validez y certezas presupuestas con las que los sujetos se encuentran ya operando en el mundo de la vida, esto es, en tanto convierte toda certeza normativa meramente presupuesta en un enunciado hipotético sobre cuya validez sólo pueden pronunciarse las buenas razones, requiere “la idealización de las condiciones de justificación”; es decir, requiere suponer una “situación ideal de habla” cuya estructura “garantiza la posibilidad de un consenso que hay que alcanzar discursivamente” (Habermas, 2002, 29). A juicio de Habermas, la propia acción de argumentar *obliga* a los participantes a presuponer contrafácticamente determinadas condiciones, tales como la inclusión, la participación de todos los afectados o la inmunización frente a las coacciones (Habermas, 2011, 249). La ética discursiva consigue así derivar la estructura de una moral universalista “de los presupuestos universales de la argumentación”. Evidentemente que la propia “idealización de las condiciones de justificación” entraña importantes problemas teóricos, ante los cuales Habermas y Apel, y también los máximos representantes de la ética discursiva en España (Cortina, 1994; García-Marza y Cortina, 2003), llevan años respondiendo. Pero éste no es ya el tema de este trabajo.

Nuestro propósito es sencillamente tratar de argumentar en qué sentido esta justificación discursiva de determinadas certezas problematizadas puede leerse bajo los parámetros que se han establecido en los capítulos precedentes; es decir, en qué medida puede decirse que esta prueba crítico-argumentativa, que pretende desprenderse de las normas *falsamente universalizadas*, es heredera de la conocida *crítica de las ideologías*. Por lo pronto, baste con afirmar, como resultado de la discusión anterior, que la lectura habermasiana de Marcuse oferta unos parámetros normativos desde los cuales superar, de una forma más concreta y desarrollada, la falsa conciencia de una racionalidad instrumental que se basta a sí misma. La tematización de dicha racionalidad se la debe Habermas a los viejos frankfurtianos. Pero si Horkheimer y Adorno agotaron sus esfuerzos en exponer la dialéctica negativa que opera en Occidente, y terminaron por resignarse a un concepto de libertad prácticamente “transformado en una categoría escatológica” (Wellmer, 1990, 29); y si Marcuse pretendió dar un paso más hacia la propuesta de alternativas posibles, pero desde unos fundamentos normativos nebulosamente delimitados, Habermas intenta al mismo tiempo conservar la intención crítica de la vieja tradición de Frankfurt y avanzar hacia una definición rigurosa de los fundamentos normativos desde los que hoy, todavía, puede discutirse sobre la organización racional de la sociedad.

Conclusión

Con este trabajo se ha pretendido ofrecer un punto de vista desde el que alumbrar genealógicamente la teoría de Jürgen Habermas. Hemos intentado, con más o menos éxito, demostrar que el debate en torno al papel que cumplen las fuerzas productivas en las sociedades tardo-capitalistas arroja una interesante luz sobre los orígenes del pensamiento de Habermas. Este debate termina por delinear claramente las divergencias entre Marx y la primera Teoría Crítica –que en este artículo ha sido representada por Marcuse–, por una parte, y entre ésta y la teoría de Habermas, por la otra.

En efecto, Marcuse hereda del materialismo de Marx la concepción de que la sociedad racional exige la culminación de las fuerzas productivas, pero entiende, por contra, que dicha culminación no resulta inmediatamente emancipadora en la sociedad industrial avanzada, pues las propias fuerzas productivas han asumido tareas ideológicas. Por su parte, Habermas comparte esta tesis sobre el carácter ideológico del progreso científico-técnico, pero propone una salida diferente a la solución de Marcuse, y desde luego se aleja de la deriva, en términos de una ideologización sin fisuras, que representa la *Dialektik der Aufklärung*. A su modo de ver, la reorientación de una técnica que hoy cumple funciones ideológicas –o dicho en sus propias palabras: de una “política tecnificada”– en la dirección de una sociedad emancipada exige una racionalización práctica destinada a sustituir las instituciones espontáneamente dominantes por “una organización de la interacción social sólo vinculada a la comunicación libre de todo dominio” (Habermas, 1989, 62).

Esta explicitación del característico gesto habermasiano de la apropiación crítica de lo heredado, pues la nueva lectura surge desde luego de la propia discusión con la tradición marxista, alumbrá así un momento germinal de lo que posteriormente será la teoría de la acción comunicativa y las formulaciones adheridas a dicha teoría.

Aunque lo dicho más arriba pretendía una clara diferencia entre las posturas de Habermas y Marcuse con relación al problema de las fuerzas productivas y los fundamentos normativos de la crítica, quisiera terminar señalando la existencia de un punto extremadamente fundamental en el que las dos teorías se tocan. Ambos autores toman como motor de su crítica una experiencia idéntica: es la experiencia del sinsentido; es decir, la experiencia del sufrimiento injustificable de los más desfavorecidos. Uno se ve casi obligado a terminar estas páginas recordando aquellas palabras con que Marcuse, sólo unos días antes de morir, se despidiera de su amigo Habermas, y que éste recuerda en un artículo de 1980 (Habermas, 2000a, 283-296): “¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus [1966].
 Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2003), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta [1947].
 Boladeras, M. (1996), *Comunicación, Ética y Política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos.
 Conill, J. (1991), *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos.

- Cortina, A. (1994), «Ética del discurso y bioética», en: D. Blanco Fernández et al. (eds.): *Discurso y realidad, en debate con K. O. Apel*, Madrid, Trotta, pp. 75-89.
- Cortina, A. (2008), *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid, Síntesis.
- Cortina, A. (2009), «La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites», *Revista de Estudios Políticos*, nº 144, 2009, pp. 169-193.
- Cortina, A. y García-Marzá, D. (2003), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos.
- Cristobo, M. (2013), «Notas sobre el desarrollo del conocimiento “técnico” aplicado en los procesos de trabajo», *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, nº 7/2, pp. 37-48.
- Dubiel, H. (2000), *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, México, Plaza y Valdés.
- Feenberg, A. (2009), «Radical philosophy of technology», *Radical Philosophy Review*, nº 12, pp. 199-217.
- Gabal, R. (1980), *Jürgen Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel.
- Gómez Ibáñez, V. (1995), «Mundo administrado o colonización del mundo de la vida. La depotenciación de la Teoría Crítica de la sociedad en Habermas», *Daimon* (Murcia), nº 10, pp. 103-113.
- Habermas, J. (1975), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu [1973].
- Habermas, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, G. Gili [1962].
- Habermas, J. (1988), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus [1981].
- Habermas, J. (1989), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus [1968].
- Habermas, J. (1992), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus [1976].
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta [1992].
- Habermas, J. (2000), *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
- Habermas, J. (2000a), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus [1971].
- Habermas, J. (2000b), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta [1991].
- Habermas, J. (2002), *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos [1963].
- Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós [2005].
- Habermas, J. (2008), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta [1983].
- Habermas, J. (2009), *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos [1968].
- Habermas, J. (2010), *El futuro de la naturaleza humana, ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós [2001].
- Habermas, J. (2011), *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta [1999].
- Horkheimer, M. (2008), *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu [1968].
- Horkheimer, M. (2010), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta [1947].
- Kohlberg, L. (1971), «From Is to Ought», en: T. H. Mishel (ed.): *Cognitive Development and Epistemology*, New York, 1971, 151-236 [1971].
- Kohlberg, L. (1992), *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer [1984].
- Maestre, A. (1989), «¿El fracaso de la Teoría Crítica?», *Daimon* (Murcia), nº 1, pp. 225-236.
- Marcuse, H. (1968), *Eros y Civilización*. Barcelona, Seix Barral [1953].
- Marcuse, H. (1968a), *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sur [1965].

- Marcuse, H. (1971), «Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber», en: T. Parsons (ed.): *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1971, pp. 123-144 [1964].
- Marcuse, H. (1971). *Razón y revolución*. Madrid, Alianza.
- Marcuse, H. (1976), *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria [1975].
- Marcuse, H. (1985), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta [1964].
- Marcuse, H. (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder.
- Marcuse, H. y Romero Cuevas, J. M. (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. México D. F., Plaza y Valdés.
- Marx, K. (1980), *Contribución a la crítica de la economía política*, Mexico, Siglo XXI [1859]
- Marx, K. (1980), *El capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI [1867]
- Marx, K. (1984), *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza [1932]
- McCarthy, Th. (1987), *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos [1978]
- McCarthy, Th. (1990) «Filosofía y Teoría Crítica en los Estado Unidos. Foucault y la Escuela de Fráncfort», *Isegoría* (Madrid), nº 1, pp. 49-84.
- Offe, C. (1969), «Técnica y unidimensionalidad. ¿Otra versión de la tesis de la tecnocracia?», en: J. Habermas (ed.): *Respuestas a Herbert Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 72-86.
- Rawls, J. (2003), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica [1993].
- Romero Cuevas, J. M. (2014), «La historicidad de la crítica. Un esbozo de la cuestión», *Daimon* (Murcia), nº 61, pp. 93-111.
- Ureña, E.M. (2008), *La teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos [1978].
- Wellmer, A. (1979), *Teoría Crítica de la Sociedad y Positivismo*, Barcelona, Ariel [1969].
- Wellmer, A. (1990), «Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la teoría crítica», *Isegoría* (Madrid), nº 1, 1990, pp. 15-48.

El ‘empresario de sí mismo’: el olvido de Antonio Negri

The Entrepreneur of Himself: What Antonio Negri Missed

ANTONIO GÓMEZ VILLAR*

Resumen: Antonio Negri es un gran conocedor de la obra del filósofo francés Michel Foucault. Su diálogo con él y con el post-estructuralismo francés es amplio y sostenido. Sin embargo, existe una importante omisión en la obra de Negri que este artículo pretende problematizar: la figura del ‘empresario de sí mismo’, tratada por Foucault en *El Nacimiento de la biopolítica*. Nuestra hipótesis es que la razón de dicha omisión la encontramos en la ‘ontología del hacer’ que atraviesa toda la obra de Negri. Atender a esta ausencia no es un fin en sí mismo. Nos interesa en tanto el ‘empresario de sí’ se nos presenta como una figura fundamental con la que entender los procesos de subjetivación propios del neoliberalismo; y en tanto encarna la temporalidad propia de la lógica de la explotación neoliberal.

Palabras claves: M. Foucault, A. Negri, empresario de sí mismo, fuerza de trabajo.

Abstract: Antonio Negri is an expert on the work of the French philosopher Michel Foucault. His dialogue with Foucault and French post-structuralism is broad and sustained. However, Negri made a significant omission regarding the ‘entrepreneur of himself’, a figure introduced in *The Birth of Biopolitics*. This article seeks to problematize what Antonio Negri missed. Our hypothesis is that the reason for the omission can be found in the ‘ontology of doing’ that traverses the work of Negri. Addressing this absence is not an end in itself. We are interested in both the ‘entrepreneur of himself’ as a fundamental figure through which we understand the processes of subjectivisation inherent to neoliberalism as well as the way in which the figure embodies the temporality of neoliberalism’s logic of exploitation. This is not about the capturing of past antagonistic struggles, as Negri proposes, but rather the objectification of future time in the present in order to dispose of it in advance.

Keywords: M. Foucault, A. Negri, Entrepreneur of Himself, workforce.

Introducción

La argumentación del artículo está dividida en cinco partes: en primer lugar, contextualizaremos el encuentro que tuvo lugar en los años ’70 entre los pensadores pertenecientes al *operaismo* italiano y al post-estructuralismo francés. Expondremos los principales lazos

Fecha de recepción: 31/07/2015. Fecha de aceptación: 23/01/2016.

* Universitat de Girona (UdG), profesor asociado. E-mail: antonio.gomez@udg.edu. Líneas de investigación: filosofía política, filosofía contemporánea, movimientos sociales, biopolítica. Dos publicaciones recientes: “El abandono: el lugar (des)habitado por las vidas precarias”. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*. 1 - 16, pp. 113 - 136. 21/03/2016. ISSN 1578-8946; “Paolo Virno, lector de Marx: general Intellect, biopolítica y éxodo”. *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*. 50, pp. 343 - 357. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía, 2014. ISSN 1130-2097

teóricos entre ambas corrientes de pensamiento, y prestaremos especial atención a la relación de Antonio Negri con Michel Foucault y Gilles Deleuze. En segundo lugar, atenderemos al concepto de ‘lo común’ en la obra de Negri, crucial para entender el porqué de la ausencia de la figura del ‘empresario de sí mismo’. El modo en que Negri entiende la explotación postfordista, como expropiación de ‘lo común’, se nos revela fundamental. En tercer lugar, examinamos la relectura negriana de los conceptos de ‘biopoder’ y ‘biopolítica’ de Foucault, también decisiva, en la medida en que nos sitúa en esa ontología del hacer que recorre toda la obra del pensador italiano. A partir de la dimensión biopolítica de la ‘composición técnica’ del trabajo hoy; y de su concepción de ‘lo común’, siempre presentado como una relación positiva, habremos abonado el terreno para entender el porqué de la omisión antes referida. En cuarto lugar, expondremos nuestra crítica al planteamiento de Negri: el problema radica en la determinación ontológica en la que inscribe su concepción de ‘lo común’, en el hecho de que obvie que cada sujeto posee un capital, que el individuo se ha convertido en un espacio gestionable. Y, al tiempo, impugnaremos esa determinación ontológica a través de la concepción del neoliberalismo de Foucault, esta es, como modo de gubernamentalidad en el que las personas se rigen a sí mismas. Por último, sostendremos que desde la figura subjetiva del ‘empresario de sí mismo’, se rompe la lógica temporal en la que Negri inscribe su narrativa para comprender el campo social desde una perspectiva antagonista: la de un presente fundado en un pasado de luchas. Por el contrario, el ‘empresario de sí’ no expresa la captura de un tiempo pasado; sino la objetivación, en el presente, del tiempo futuro con el objetivo de disponer de él de antemano.

El encuentro entre autonomismo italiano y el post-estructuralismo francés

A partir de 1977, los pensadores de la *operaismo* italiano –Antonio Negri, Paolo Virno, Franco Berardi “Bifo” y Maurizio Lazzarato, entre otros– entran en contacto con el post-estructuralismo francés a través de Foucault, Deleuze y Guattari. El exilio que emprendieron muchos de sus miembros a finales de los años setenta a París es sin duda un hecho biográfico fundamental que posibilita el contacto entre ambas corrientes. El momento clave fue septiembre de 1977¹, en Bolonia:

Había tanques en la ciudad... algunos intelectuales franceses vinieron a Italia, estaban Deleuze, Foucault, toda la izquierda intelectual que se oponía a la represión [...] con la entrada de los tanques en pleno centro de Bolonia para rodear el barrio de la Universidad, y con varias muertes entre los manifestantes en Bolonia y en Roma. Un grupo de intelectuales franceses organiza un coloquio sobre la represión en Bolonia, en septiembre. Foucault, Deleuze y Guattari toman posición a favor del “laboratorio político” italiano y denuncian vehementemente la violencia del Estado (Negri, 2003, 27).

1 Tuvo lugar, en ese momento, una correspondencia entre la filosofía francesa y aquello que acontecía en Italia desde un punto de vista político. Es por ello que nos parece del todo oportuna la reflexión de Michael Hardt (Hardt, Virno, 1996), quien ha escrito que mientras la Francia del siglo XIX hizo política y Alemania hizo metafísica; en el siglo XX, Francia hizo metafísica e Italia política.

A pesar de que las contingencias biográficas, marcadas por la fuerte represión sobre muchos de los miembros del *operaismo* italiano y la experiencia del exilio, están claramente a la base del encuentro entre ambas corrientes de pensamiento, consideramos que el encuentro no ha sido una mera casualidad motivada por estos acontecimientos políticos y biográficos. Antes bien, lo que abre la verdadera posibilidad de encuentro entre ambas corrientes son los lazos teóricos profundos que preexistían a la contingencia de dicho encuentro. En este sentido, el cruce entre el *operaismo* italiano y el post-estructuralismo francés es tanto un proyecto para reunir ambos pensamientos, como un proceso de revelamiento de resonancias previas. Desde esta perspectiva, podríamos hablar de una relación simbiótica entre la experiencia italiana y francesa, entre la *French Theory* y la *Italian Theory*².

Los principales lazos teóricos entre ambas corrientes versan, sobre todo, en torno al rechazo de la consecuencialidad determinista entre la estructura del presente y la forma posible del futuro; la concepción del capital como relación social y no como cosa; la creencia en la autonomía singular como fuerza de enunciación, de creación y liberación; y el planteamiento del problema social como un problema de la autonomía y como posibilidad de una subjetivación autónoma.

En lo referente a la relación de ambas tradiciones con el pensamiento marxiano, hemos de apuntar que aunque las fuentes del pensamiento post-estructuralista y las del *operaismo* son radicalmente distintas –las fuentes francesas eran Baruch Spinoza, Henri Bergson, Sigmund Freud, etc.; y el *operaismo* comenzó con Karl Marx–, Deleuze y Guattari también articularon su pensamiento dentro de un dominio marxista. Más en concreto, desarrollaron sus conceptos en el contexto de una problemática marxista –de hecho, Deleuze nunca se enfrentó directamente con el marxismo, sino más bien con el estructuralismo–, a pesar de que ese dominio de pensamiento y esa problemática no era ni primordial ni consustancial a la formación intelectual de ambos.

En lo que a las transformaciones de ese origen marxiano del *operaismo* se refiere, el encuentro de la corriente *operaista* con la lectura marxiana en clave post-estructuralista tuvo como resultado la transformación de la corriente de pensamiento italiana en, lo que podríamos llamar, un 'pensamiento comunista de la diferencia'. En relación a ello, Negri sostiene que ni él ni Guattari abandonaron nunca el marxismo, porque no creían en una filosofía política que no estuviese centrada en el análisis del capitalismo como sistema inmanente que no cesa de repeler sus propios límites y que se los vuelve a encontrar en una escala ampliada, porque el límite siempre es el propio capital (Negri, 1993, 16).

Foucault, y con él Deleuze y Guattari, nos pusieron en guardia contra esta deriva. Eran revolucionarios. Cuando criticaban el estalinismo y las prácticas del "socialismo real" no lo hacían como hipócritas y fariseos, como "nuevos filósofos" del liberalismo, sino afirmando que sería posible expresar una nueva "potencia" del proletariado contra el "biopoder" capitalista. La resistencia al biopoder y la construcción

2 *Italian Theory* es el nombre acuñado por la academia angloparlante, al igual que sucedió antes con el término *French Theory*. Se considera el libro editado por Paolo Virno y Michael Hardt, *Radical Thought in Italy*, en 1996, como la irrupción oficial del *operaismo* italiano en el mundo académico norteamericano.

de nuevos estilos de vida no aparecerían, pues, alejadas de la figura de la militancia comunista (Cocco, Negri, 2003, 260).

Otro aspecto importante que nos permite alumbrar el encuentro entre ambas corrientes es su oposición general al pensamiento hegeliano: “encontrar el pensamiento de Deleuze y Guattari, adquirir su modo de operar los conceptos y las palabras, ha significado para mí emprender una larga marcha de liberación de Hegel” (Bifo, 2013, 59). La oposición al pensamiento hegeliano está a la base del rechazo de ambas corrientes a un fundamento trascendental, planteando, por el contrario, un fundamento inmanente; así como un rechazo a un fundamento teleológico determinado, alumbrando, en cambio, un fundamento material y abierto. Frente a Hegel, desarrollan una concepción no dialéctica de la negación, el antagonismo.

En este sentido, la liquidación de toda concepción trascendental, la crítica de la causalidad determinista y la desmitificación de la teleología histórica que introduce el *operaismo*, abre un espacio de problematización que lo acerca al post-estructuralismo. En efecto, el problema consiste en cómo restaurar la subjetividad, cómo colocarla en un plano de inmanencia, sin fines externos a sí misma, y reinterpretar la dimensión biopolítica como terreno de los dispositivos constituidos, o sea, el campo de inmanencia como campo biopolítico.

Antonio Negri y el post-estructuralismo francés

Negri es uno de los autores que más se dejó afectar por el encuentro con los teóricos post-estructuralistas. Cuando se exilia a Francia, comienza a trabajar y ejercer como docente en el *Collège International de Philosophie* de la Universidad París VIII (Saint Denis), donde entra en contacto con Foucault, Deleuze y Guattari. Ya desde los años setenta Negri venía enfrentándose con el corpus teórico tradicional de los intelectuales del PCI:

Enjuagar la ropa íntima en el Sena, se trataba de confrontar el *operaismo* italiano y el pensamiento post-estructuralista francés, y de procurar así un cortocircuito entre Foucault y Deleuze por un lado, y las luchas obreras que se habían desarrollado en Italia –y no solo el pensamiento que habían producido–, por el otro. [...] Pero si esta situación representaba una hipótesis, el problema consistía en “encarnar” la filosofía francesa en la práctica italiana y, por consiguiente, sondear en la ontología teórica de la liberación en busca del contenido destructivo de la práctica (Negri, 2003, 18).

De entre los pensadores post-estructuralistas franceses, Toni Negri encuentra en Deleuze su interlocutor privilegiado: “no hay duda de que Deleuze y Guattari constituyen un referente decisivo en mi *passe-partout* de posmodernidad” (Casarino, Negri, 2011, 147). Por un lado, Negri intenta ir más allá de Marx; y, por otro, recoge la aportación deleuziana, traduciendo las implicaciones políticas de este planteamiento. El encuentro de Negri con Deleuze está mediado por Spinoza. La relación teórica de Negri con Deleuze comienza precisamente con la obra de este último sobre Spinoza, dado que el filósofo italiano no había leído ninguna de sus obras anteriores. En Negri, el paso de Hegel a Spinoza, la afirmación de la diferencia, supone el paso del sujeto antagónico al sujeto constituyente; del sujeto que se reapropia

al sujeto que despliega su potencia. El esfuerzo de Negri se ha concentrado en conciliar el materialismo histórico, es decir, una determinada lectura no dialéctica de Marx con el pensamiento de la multiplicidad y la diferencia.

El encuentro de Negri con el post-estructuralismo francés es inconcebible sin la introspección filosófica que realiza, a finales de los setenta, en la cárcel, que da lugar a una "vuelta a Spinoza", y tuvo como resultado su obra *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Su objetivo fue el de volver a hallar un asidero ontológico, materialista, una operación filosófica que marcará su obra posterior. Si su temprana formación jurídica había estado acompañada de una subjetividad trascendental y de una dialéctica –hegeliana y marxista–, a partir de finales de los setenta su pensamiento se orienta hacia un materialismo constituyente de las multitudes signado por la presencia de Maquiavelo, Spinoza y Marx. Negri seguirá a Althusser en la búsqueda de ese linaje materialista rastreando las huellas de los tres autores mencionados.

La originalidad de Negri radica, en buena medida, en haber sido capaz de enlazar la ontología sustancialista spinoziana con el materialismo histórico marxista. Con esta operación, Negri intenta rescatar a Marx de los límites impuestos por la filosofía idealista de la dialéctica. Y para ello, vincula a Marx con Spinoza al tiempo que esquiva a Hegel. La novedad filosófica sobre la que pone luz Negri es el hallazgo de una cierta homología entre el materialismo productivo, formulado por Spinoza en un nivel propiamente ontológico; y el mismo materialismo productivo, formulado por Marx no en un nivel ontológico, sino en el nivel de la historia.

Volviendo a la influencia de Deleuze en Negri, hemos de señalar que lo que más le sorprendió de Deleuze fue su capacidad para dar conceptualmente forma a ese conjunto de potencias. Dicho en otros términos: le sorprendió su capacidad para deshacer el horizonte estructural. En *Imperio*, Hardt y Negri reconocen explícitamente su deuda con la obra de Deleuze y Guattari *Mil Mesetas*. El trabajo de los filósofos franceses se le presenta a Negri y Hardt como desmitificador del estructuralismo y de todas las concepciones filosóficas, sociológicas y políticas que hacen de la fijación del marco epistemológico un punto de referencia ineludible:

Hasta aquel momento, aun dentro de la izquierda *operaista*, las definiciones de fuerza, de tendencia y de lucha se expresaban solo en función de una prefiguración general del sistema y dentro de ella. La estructura se hallaba siempre prefigurada. La acción de clase y, lo que era aún más importante para nosotros, las acciones de grupo y fuerzas sociales específicas emergentes, se entendían siempre dentro de una teleología necesaria y estructural [...] Pues bien, durante ese período pude decir que tuve que abandonar mi pensamiento, reescribirlo en francés. Mi encuentro con Deleuze me permitió superar esas limitaciones y supuso un cambio radical en mi investigación (Casarino, Negri, 2011, 153).

A partir de la lectura de Spinoza cobra fuerza en la obra de Negri su marcado carácter de rechazo al pensamiento de la trascendencia. El inmanentismo de la ontología materialista de Spinoza es la respuesta a la visión hegeliana de la historia como el despliegue de las fuerzas trascendentales. Su proyecto propone la elaboración de una genealogía materialista

de las potencias constituyentes capaz de comprender las formas subjetivas que se producen en el antagonismo contra los poderes constituidos: “todo esto se inserta en la gran tradición materialista que va de Maquiavelo a Spinoza y a Marx y que solo nos dice una cosa: el deseo de liberación tiene una lógica ontológica irreductible. La inmanencia es este reino de posibilidades. Un *telos* no clásico sino ilustrado, no renacentista sino barroco, no moderno sino posmoderno” (Negri, 2006, 83).

En este sentido, Negri realiza una lectura del marxismo como pensamiento inscrito en una dialéctica no negativa, una dialéctica en la que no hay resolución –contrario al *Aufhebung* hegeliano–, no hay una superación de la contradicción. Es una lectura del marxismo como pensamiento sobre la ruptura de los términos que son puestos en relación; como pensamiento de la diferencia respecto de todo pensamiento de la identidad. Cuando la dialéctica es conceptualizada desde el antagonismo –entendido éste como lógica de la separación–, entonces la dialéctica es lucha entre contrarios, afirmación/negación. Si, por el contrario, la dialéctica fuese entendida en forma hegeliana, esto es, como síntesis, entonces ya no se presentaría como enfrentamiento, sino como negación de la negación, o sea, como superación de la relación antagonista. Para Negri, Spinoza funda el materialismo moderno, una filosofía inmanente, el ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ‘ser’. Plantea el problema de la democracia sobre el terreno del materialismo, como crítica de toda mistificación jurídica del Estado. La democracia es política de la multitud organizada de la producción.

En lo que a la relación de Negri con Foucault se refiere, podemos afirmar que estuvo marcada por cierta ambivalencia. Por una parte, Negri defendió la metodología foucaultiana como esencial para la desmitificación de las instituciones jurídico-políticas de la modernidad y para el análisis de la fenomenología del poder; pero, por otra, llegó a la conclusión de que en Foucault, al final de su arqueología, no pudo aparecer un efectivo proceso de poder (Negri, 1982). Desde la perspectiva negriana, la principal limitación del proyecto foucaultiano radica en que el proyecto arqueológico siempre fue movido desde arriba hacia abajo, mientras que la preocupación de Negri es pensar la oposición desde el movimiento de abajo. Escribe Negri: “escuché sus conferencias un par de veces en el *Collège de France*, y sus argumentos eran casi los de un historiador. Foucault siempre me dejaba profundamente insatisfecho” (Casarino, Negri, 152). Negri entiende que Foucault era perfectamente consciente de estas limitaciones. Y de ahí el giro que toman las investigaciones del filósofo francés a mediados de los años setenta, según Negri. Será en la obra de Deleuze, *Diferencia y Repetición*, sostiene Negri, donde por primera vez se confrontan y resuelven los problemas que dificultaban el proyecto de Foucault.

La misma definición de biopolítica que Negri halló en Foucault no se encuentra, en última instancia, presente en su obra. Antes bien, serán Deleuze y Guattari quienes, a su juicio, ofrecen una comprensión propiamente post-estructuralista de la biopolítica, capaz de renovar el materialismo histórico anclándolo en la cuestión de la producción del ser social. La inspiración inicial y el punto de partida de la investigación de Negri sobre la biopolítica fue, pues, la lectura que Deleuze hizo de Foucault³.

3 Para Negri, las principales corrientes de la interpretación de Foucault no comprenden adecuadamente la naturaleza dual de la biopolítica. Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Barcelona: Herder, 2009)

Si bien Negri reconoce su deuda con *Mil Mesetas*, y en relación al poder entiende que siempre resta potencia a la vida, esta vida no la concibe como algo personal o como un flujo –razón por la cual es en gran medida antibergsoniano. Su concepción de la vida no es vitalista. Concibe la vida, más bien, como multitud de singularidades, que se juntan o se separan y, al hacerlo, constituyen, producen juntas el momento de la constitución. Una multitud que se halla continuamente sometida a la sustracción de poder.

Con todo, en el planteamiento de Negri siempre permanecen diferencias importantes y sustanciales que separan sus posiciones de las de los filósofos franceses. En *Marx más allá de Marx*, Negri señalaba las limitaciones de la corriente post-estructuralista que, en última instancia, radicaban en el hecho de no identificar un poder constituyente. En efecto, si para Deleuze el sujeto es siempre un residuo dejado por el deseo, una forma de dominio, para Negri el sujeto es el lugar de la identidad entre la fuerza productiva del ser y su constitución misma. Deleuze y Negri parten de una misma raíz spinoziana, pero adquieren dos enfoques distintos: para Deleuze, la ontología como experimentación liberadora; para Negri, la ontología como fenomenología de la praxis constitutiva del sujeto colectivo, es decir, 'lo social' debe ser pensado como un sujeto constituyente.

'Lo común' en la obra de Antonio Negri

El concepto de 'lo común', tal como es presentado en *Commonwealth* por Hardt y Negri, toma forma dentro de la crisis de la medida del valor en Marx: la producción de la 'fábrica-social'⁴ no se puede medir, y el tiempo ya no es la unidad de medida de tal producción.

A diferencia del régimen de fábrica, en el postfordismo, "las formas centrales de la cooperación productiva ya no las crea el capitalista como parte del proyecto de organización del trabajo sino que, cada vez más, emergen de las energías productivas del trabajo mismo" (Hardt, Negri, 2004, 143). Esta es, de hecho, la característica clave del trabajo inmaterial para Negri: producir comunicación, relaciones sociales y cooperación. El aspecto central del paradigma de la producción inmaterial sobre el que Negri pone luz es el de su estrecha relación con la cooperación, la colaboración y la comunicación: en suma, su fundamento en 'lo común' (Hardt, Negri, 2004, 178). En el postfordismo, 'explotación' es expropiación de 'lo común'. En otras palabras, 'lo común' se ha convertido en el locus de la obtención de plusvalía:

La explotación consiste hoy en la apropiación privada de una parte o de la totalidad del valor producido en 'común'. Las relaciones y la comunicación producidas son 'comunes' por su propia naturaleza, pero el capital consigue la apropiación privada

analiza el terreno de la biopolítica principalmente desde el punto de vista de la gestión normativa de las poblaciones; y Giorgio Agamben, *Ensayos sobre biopolítica* (Paidós: Argentina, 2007) acepta que la biopolítica es un terreno ambiguo y de conflicto, pero concibe que la resistencia actúa solo en su límite más extremo, en los márgenes de una forma totalitaria de poder, al borde de la imposibilidad.

4 Para el *operaismo*, el capital se ha convertido en una 'fábrica-social', ha extendido los procesos de valorización al conjunto de la sociedad. La 'subsunción real' marxiana no solo implica que los trabajadores se han convertido en parte de la máquina –o son, en sí mismos, la máquina–, sino que toda la sociedad es subordinada al movimiento expansivo e ilimitado del capital.

de parte de su riqueza: lo elaborado en ‘común’ pasa al dominio privado (Hardt, Negri, 181-182).

El capitalismo postfordista no es tanto una estructura de explotación que se pueda comprender exclusivamente en relación al concepto de plusvalía, sino un dispositivo de captura y apropiación de una producción social. La tesis que formula Negri es que la explotación es precisamente la captura y la expropiación de formas del producto de la cooperación social. El capital es un virus que vive del trabajo ajeno, solo puede sobrevivir parasitando el cuerpo social de la producción; el capital vive del trabajo como un virus del ADN. En este sentido, el capital, más que un ‘leviatán’, es una relación social: no produciría riqueza si no pudiese extraerla, si no pudiese expropiársela al trabajo vivo:

En todo momento del desarrollo del modo de producción capitalista, el capital ha propuesto siempre la forma de la cooperación. Esta forma tenía que ser funcional a la forma de explotación, cuando no realmente inherente a la misma. Del mismo modo, durante el período de la acumulación primitiva, cuando el capital englobó y construyó a las formas preexistentes de trabajo a su propia valorización, fue el capital quien impuso la forma de cooperación, consistiendo ésta en el vaciamiento de las conexiones preconstituidas de los sujetos trabajadores tradicionales. En la actualidad, por el contrario, la situación ha cambiado completamente. El capital se ha convertido en una fuerza hipnotizadora, hechizadora, en un fantasma, en un ídolo: a su alrededor giran procesos radicalmente autónomos de autovalorización y únicamente el poder político logra forzarlos, con la zanahoria o con el palo, para que comiencen a amoldarse a la forma capitalista. La transferencia de lo económico a lo político, que se produce en la actualidad, y en dimensiones globales a la vida social productiva, se produce no porque lo económico sea ahora un determinante menos esencial, sino porque únicamente mediante medios políticos puede substraer a la actividad económica de la tendencia que le lleva a mezclarse con lo social y a realizarse en la autovalorización. Lo político se ve forzado a ser la forma-valor de nuestra sociedad (Guattari, Negri, 1999, 102).

Se podría decir que el capital opera como una máquina de captura de un sustrato –la cooperación social–, que mantiene una situación de anterioridad ontológica, porque la cooperación social comienza fuera de la empresa. Es, pues, un proceso previo e inmanente al mismo tiempo: se da en el interior de la relación capitalista, pero el capital no lo produce.

En los modos de producción postfordistas, la fuerza de trabajo se encuentra en el interior de la sociedad del capital. En el curso de su desarrollo, el capital la ha reconducido de modo creciente bajo su dominio. El control capitalista sobre esta nueva fuerza de trabajo se ejerce *a posteriori*: ya no en la determinación de los presupuestos organizativos que posibilitaban la productividad social, sino a través de la expropiación de una productividad que continuamente desborda los límites de la valorización. El trabajo asalariado es hoy un campo de heterogeneidad que no puede ser definido únicamente por la relación de subordinación a un empleador, sino también por las diversas conexiones con el afuera de la empresa.

Si en el capitalismo industrial el control de las máquinas era una condición para la acumulación, en el capitalismo postfordista la acumulación se funda en la apropiabilidad y en

el control del saber y el conocimiento social. En otras palabras, el conocimiento social –es decir, el *general intellect*– constituye hoy el eje del proceso de creación de riqueza. Para Negri, las transformaciones de las modalidades que adopta la explotación descrita no excluye la afirmación marxista central: que solo la fuerza de trabajo produce plusvalor y riqueza.

La lectura negriana de los conceptos de 'biopolítica' y 'biopoder' en la obra de Michel Foucault

De la obra de Foucault, Negri ha prestado especial atención a los conceptos de 'biopoder' y 'biopolítica'. Sin embargo, toma esta lectura en una dirección diferente, pues el concepto de 'biopolítica', a su juicio, necesita en última instancia encarar y abordar la cuestión del trabajo. La necesidad de abordar los conceptos desde la cuestión del trabajo, una ontología del hacer, está siempre presente en la obra de Negri, es una constante que nace de su definición como marxista, y, como tal, de la idea siempre vigente de que el mundo se construye a partir del trabajo vivo.

En este sentido, entiende su definición de la 'biopolítica' como una ampliación de la investigación que Foucault había emprendido: en lugar de hacer caso omiso o dejar de lado la elaboración que Foucault hizo de la 'biopolítica' en el contexto del ejercicio de la sexualidad, adoptó esa elaboración y la amplió a fin de dar cuenta de la construcción general del cuerpo en los ámbitos indistinguibles de la producción y la reproducción, es decir, en el ámbito del trabajo inmaterial. Esa ampliación de la investigación le permitió también clarificar algo que en Foucault había quedado, a juicio de Negri, relativamente indefinido: la relación entre 'biopolítica' y 'biopoder'.

Si permanecemos demasiado atados a un análisis filológico de los textos de Foucault, nos advierte Negri, podríamos pasar por alto la cuestión central: sus análisis del 'biopoder' apuntan no solo a una descripción empírica de cómo funciona el poder para y a través de los sujetos, sino también al potencial de producción de subjetividades alternativas, indicando de tal suerte una distinción en la afirmación de Foucault según la cual la libertad y la resistencia son precondiciones necesarias para el ejercicio del poder (Hardt, Negri, 2011, 100). Para Negri, Foucault reinserta la ontología de la producción dentro del tejido biopolítico. La arqueología y la genealogía foucaultianas se convierten en parte de una teoría de la producción del ser.

Para Negri, en tanto la vida se ha vuelto enteramente productiva, interpreta la 'biopolítica' no como un flujo paralizante sobre el conjunto de la sociedad, sino como la apertura de nuevas posibilidades de combinar creación y resistencia. Así, identifica el 'biopoder' con la nueva figura de la soberanía y del mando sobre el trabajo –el mando financiero, por ejemplo. El 'biopoder' es el poder sobre la vida, se configura sobre la reproducción del individuo y sobre la potencia 'biopolítica' de los cuerpos. La 'biopolítica', por el contrario, la identifica con las potencias productivas de la vida: la producción de afectos, de lenguajes a través de la cooperación social, la interacción de cuerpos y deseos.

También afirma Negri que la 'biopolítica' es "la creación de nuevas subjetividades que se presentan a la vez como resistencia y como desubjetivación" (Hardt, Negri, 2011, 77). Es el terreno sobre el que la fuerza de trabajo ejercita a la vez su capacidad de producción y de resistencia. El campo de inmanencia es propuesto como el terreno biopolítico creativo.

Es la expresión del deseo vital de los sujetos que se enfrenta con el ‘biopoder’. Decir que la vida resiste significa afirmar su potencia, es decir, su capacidad de creación, de invención, de producción y de subjetivación. Es lo que Negri llama ‘biopolítico’: la resistencia de la vida al poder, dentro de un mismo poder que ha investido la vida.

En la ontología de Negri, por un lado, hay una potencia que crea, produce, constituye – lo que Deleuze y Guattari llaman ‘deseo’–; y, por otro, hay un poder que resta y ciega. Siempre que describe las diversas formas que adopta el poder –la dominación del Estado o el poder de la explotación del capital, etc. – lo hace en términos negativos, privativos, que sustraen. Es decir, parte del dualismo spinozista, que está estructurado por una potencia productiva –nuestro deseo–; y, por otro, por un poder negativo, el momento en el que nuestro deseo deja de expandirse. Nuestro deseo siempre alcanza un límite, que Negri identifica con el Estado, con el capital, etc.

La ‘empresarialización de la vida’: el olvido de Antonio Negri

En nuestra opinión, desde la concepción de ‘lo común’ de Negri es imposible rastrear los modos en que los individuos interiorizan las necesidades del capital, como elemento fundamental en los procesos de subjetivación postfordistas. Esta deficiencia que hallamos en el análisis de Negri imposibilita, a nuestro juicio, el abordaje del neoliberalismo como modo de gobierno, como dispositivo de control de la subjetividad y de formas de vida. Consideramos, pues, que es del todo pertinente impugnar y complementar el análisis negriano desde la figura propuesta por Foucault del ‘empresario de sí’.

Y es que para Negri, en la producción biopolítica el capital no determina la disposición cooperativa, sino que el trabajo mismo produce cooperación autónomamente respecto al poder de mando capitalista. A su juicio, la fuerza de trabajo biopolítica está tornándose cada vez más autónoma, mientras que el capital se limita a gravitar sobre ella de forma parasitaria a través sus aparatos de captura, sus mecanismos de explotación y redes financieras.

‘Lo común’ siempre es presentado por Negri como una relación positiva y cualitativa-nueva entre el trabajo y el capital, a través de la cual el trabajo siempre se convierte en una labor autónoma, autoorganizada, productora de cooperación social. Para Negri, todas las actividades que tienen lugar en el marco de la producción postfordista se crean de forma interna al trabajo y de forma externa al capital. Una relación que, además, siempre contiene la posibilidad de desarrollar formas cooperativas de trabajo. Desde nuestra perspectiva, el problema de esta concepción negriana radica en considerar que el desarrollo de la cooperación social es siempre un proceso autónomo y autoorganizado. En *Commonwealth*, Negri redefine la materialidad de las transformaciones postfordista para comprender ‘lo común’ como algo que no existe, sino que se crea, se produce. De ahí que Negri no hable del ‘común’ sino de ‘lo común’. Su concepción de ‘lo común’ parte de concebir el marxismo como una forma ontológica, una acción ontológica que genera el proceso histórico por medio del conflicto que crea, determina y produce. Negri conceptualiza el mundo como un proceso material y afirmativo de constitución.

Desde la perspectiva negriana, en la medida en que la producción deviene cada vez más inmaterial, lo fundamental es cómo escapar a la captura que realiza el capital de la riqueza producida. En lo fundamental, consideramos que Negri acierta en proponer la explotación

postfordista como expropiación y captura. Sin embargo, nos parece que no siempre la formación de 'lo común' y la organización del trabajo contienen la anterioridad ontológica al proceso de captura que él describe. Y es que el proceso que Negri siempre presenta como anterior y autónomo, muchas veces es un proceso que contiene una anterioridad ontológica bien distinta, esta es, la interiorización por parte de la fuerza de trabajo de las necesidades del capital⁵. Sucede entonces que el proceso de producción es, en efecto, inmanente –el postfordismo es un plano de inmanencia– en el cual se produce no un desarrollo de la cooperación social, determinada por una lógica propia, que luego es capturada y expropiada por el capital, sino un desarrollo automático de la interiorización de las necesidades del capital y la lógica del mando. Dado que la producción de la cooperación social está estructurada en beneficio de la acumulación, no siempre el trabajo puede tener ese carácter autónomo que señala Negri. Existe un compromiso subjetivo de la fuerza de trabajo con el capital.

Desde esta perspectiva, entendemos que Negri no utilice la figura del 'empresario de sí mismo' de Foucault –a pesar de ser un gran conocedor de su obra– como figura fundamental en el análisis de la naturaleza de la fuerza de trabajo en el postfordismo⁶. Al presentar Negri 'lo común' siempre como una anterioridad ontológica autónoma, no tiene necesidad alguna de rastrear en 'lo común' los procesos de subjetivación que comporta la necesaria adecuación a las necesidades del capital que ha de asumir la fuerza de trabajo.

Así, Negri obvia que el trabajo inmaterial contiene elementos de autoempresa, que el objetivo de la regulación empresarial de la vida es que cada pequeño aspecto de la cotidianidad sea comprensible como relación empresarial, y no como un proceso cooperativo y autónomo. Por una parte, es cierto que el trabajo, en el postfordismo, está inserto en una producción común, cooperativa; pero, por otra, es cierto también que el trabajador es hoy un 'empresario de sí mismo', en la medida en que pone en juego un capital de conocimientos.

Con ello, no queremos negar validez al proyecto negriano –y por extensión autonomista– a la posibilidad de articular una socialización autónoma, al margen de la valorización capitalista, a partir de nuevas institucionalidades fundadas en la fuga y el éxodo. Por el contrario, nuestra crítica se dirige a la determinación ontológica en la que Negri inscribe su

5 Escribe Silvia Federici (2013, 200-201) al respecto: "lo común no puede ser producido cuando tenemos que ofrecerles bebidas a los clientes sin importar sus posibles problemas de hígado o si debemos convencerles de comprar un vestido, un coche o unos muebles que puede que no sean capaces de pagar, sin escatimar en hincharles el ego, dando consejos y comentarios según prescripciones previas".

6 Figura que sí es utilizada en las reflexiones de otros autores (*post*)*operaistas*, sobre todo por Maurizio Lazzarato, quien elabora una fuerte crítica a la ontología de raíz hegeliana y apuesta por una ontología pluralista partiendo de la filosofía de la diferencia. Su diálogo con los otros autores (*post*)*operaistas* es permanente, con los que además comparte una larga trayectoria intelectual y política, pero discrepa –fundamentalmente con Negri y Virno– del proyecto de reactualización del marxismo. Sus críticas siempre permanecen en el interior de la corriente, señalando los posicionamientos filosóficos que no logran liberarse de la dialéctica amo/esclavo y su sometimiento a la lógica de la totalidad; si bien por momentos Lazzarato fideliza con el proyecto deleuziano sin necesidad de diálogo con *el* (*post*)*operaismo*. Así, el acercamiento de Lazzarato a la obra de Marx no es a partir de la relación capital/trabajo, entendida como origen y fuente del mundo y de las relaciones de poder, sino a partir de todos los dispositivos, siendo el trabajo un dispositivo más entre otros. Para captar la dinámica del capitalismo postfordista no se refiere a las fuerzas "inmensas, exteriores y superiores" de la dialéctica capital/trabajo, sino a las fuerzas multiplicadas, infinitesimales e internas. A partir de la obra de Deleuze establece la ruptura entre el marxismo y el pluralismo, es decir, entre una ontología de la producción y una ontología de la creación.

concepción de ‘lo común’, al hecho de que obvie que cada sujeto posee un capital propio, que el individuo se convierte en un espacio gestionable. Todo el esfuerzo teórico negriano está basado en encontrar –inventar– una forma social en la cual la productividad pueda ser puesta en acto. Pero Negri obvia que esa potencia, anterior al acto, las singularidades de la cooperación social, se manifiestan también como ‘yo empresa’, como autogestión declinada al modo de ‘empresario de sí mismo’. En las teorías del capital humano, el individuo se comporta como un capital. De este modo, conduce a

multiplicar el modelo económico para hacer de él un modelo de relaciones sociales, un modelo de existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con el entorno, con su futuro, con la familia, con su pareja, sus seguros y su jubilación, se convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple (Foucault, 2008, 277).

Desde el punto de vista del trabajador, el salario ya no es solo el precio de venta de su fuerza de trabajo; es un ingreso de su capital, esto es, de un capital humano indisociable de quien lo posee: trabajador y capital son una y la misma cosa. En el texto de Foucault del año 1979, *El Nacimiento de la biopolítica*, aparece plasmada una nueva concepción de lo social y de la fuerza de trabajo. Muestra en este seminario los procesos que han consolidado la privatización de lo social y el surgimiento del hombre ‘empresario de sí mismo’: “es el hombre empresario de sí mismo, siendo él su propio capital, siendo para él mismo su propio productor y siendo para él mismo la fuente de sus ingresos” (Foucault, 2008, 265).

Foucault describe la transformación del trabajador en ‘capital humano’: debe garantizarse a sí mismo la formación, el crecimiento, la acumulación, el mejoramiento y desarrollo de sí como capital. El trabajador ya no es un mero factor de producción. Es, en sentido estricto, una fuerza de trabajo, un capital-habilidad, una máquina de habilidades. Para analizar al trabajador ‘empresario de sí mismo’, es necesario, pues, pasar al exterior del trabajo: abandonar el análisis de las estructuras del proceso económico, y centrarnos en el análisis del individuo, de su subjetividad y de las condiciones de producción de vida. Trabajo sin fin, y construcción sin fin de sí mismo. De hecho, en el postfordismo, la línea divisoria entre el hecho de trabajar y buscar trabajo se ha disuelto: buscar un trabajo es también estar ya trabajando.

Se trata, pues, de interrogar ese ‘afuera’, porque la empresarialización de la vida no se deriva de las formas de racionalidad internas a la lógica de la producción, sino de una racionalidad externa a ella y que Foucault llama “el gobierno de los hombres”. Esta es la novedad que Foucault introduce en la historia del capitalismo, y que hoy adquiere relevancia: “el problema de la relación entre economía y política se resuelve mediante técnicas y dispositivos que no proceden ni de la política ni de la economía. La economía se transforma en economía de las conductas, en “economía de las almas”” (Lazzarato 2005, 24).

Ir más allá de la racionalidad interna a la lógica de la producción es un límite que encontramos en la obra de Negri, porque su concepción de la producción es autoprodutiva y autorrefencial, por lo que carece de todo exterior. Y es que existe una constante que acompaña siempre el pensamiento de Negri: siempre procura referir todo concepto a la cuestión del trabajo. En la obra de Negri, el trabajo no es un aspecto entre otros, sino la actividad social que constituye a la sociedad capitalista como tal. Negri redefine la noción de trabajo

de Marx y la adecúa, en un sentido ontológico, a las nuevas dimensiones de la producción postfordista. Interpreta el trabajo vivo en términos de una verdadera refundación ontológica. Para Negri, la explotación de la fuerza de trabajo colectiva sigue siendo el eje básico que define el antagonismo social. Desde la perspectiva negriana, es claro que el dualismo que constituyen el trabajo y el capital no es en absoluto un dualismo metafísico, sino un dualismo empírico y materialista que no puede ser superado. Por ello, la explotación es siempre una máquina de producción de subjetividad, un proceso de formación de sujetos a través de la lucha de clases. Negri siempre retorna al análisis y la crítica del trabajo con el objeto de identificar las razones de la explotación, sin abandonar nunca la perspectiva marxiana.

Por el contrario, y haciendo estallar los límites del pensamiento negriano, para Foucault el neoliberalismo constituye un nuevo modo de gubernamentalidad en el que las personas se rigen y gobiernan a sí mismas. Foucault resume en el concepto de 'movilización' el compromiso y la activación de la subjetividad por las técnicas de gestión empresarial y el gobierno social. Desde esta nueva perspectiva, no es que la vida sea puesta a trabajar –el devenir biopolítico que señala Negri–, es que la vida misma deja de ser un dato objetivo para convertirse en algo subjetivo: vivir es trabajar nuestra propia vida, o dicho más claramente, vivir es gestionar nuestra propia vida. No es necesario que uno cree su pequeña empresa individual para ser 'empresario de sí mismo': basta con comportarse como si lo fuera, adoptar su lógica, sus actitudes, su manera de relacionarse con el mundo, consigo mismo y con los otros. El individuo, entendido como empresario de sí mismo, es la culminación del capital como máquina de subjetivación. En cambio, la subjetividad en Negri siempre está atravesada por una dinámica, una construcción: el *conatus* del trabajo vivo.

La temporalidad propia del 'empresario de sí mismo': de la captura del pasado antagonista a la objetivación del tiempo futuro

La metodología autonomista está fundada en la 'revolución copernicana' que inaugura la obra de Mario Tronti *Obreros y Capital*⁷. Negri, siguiendo la metodología *operaista*, da cuenta de cómo diferentes luchas a lo largo de la historia han sido el antecedente a un cambio radical en el modo de producción. Dicho en otros términos, el capital nunca pasa voluntariamente a una fase superior de modo de producción. La innovación capitalista es

7 Esta obra, de 1969, marca la ruptura teórica que inaugura el *operaismo*. Partiendo de una reelaboración filosófica de la relación entre el marxismo y Hegel, que por aquellos años era lugar común en cualquier posicionamiento teórico, Tronti expresó la llamada 'revolución copernicana' con aquél "primero las luchas, luego el desarrollo capitalista". El primer número de la revista *Classe Operaia*, cuyos números siempre tenían una orientación monográfica, *Lenin in Inghilterra*, comenzaba con el famoso artículo homónimo de Tronti, en el que exponía con claridad el giro radical en el análisis teórico de la relación entre luchas obreras y desarrollo capitalista. Para Tronti, la resistencia siempre es anterior en relación al poder; las revueltas de la clase trabajadora anteceden y prefiguran los desarrollos posteriores del capital. En otras palabras, las revueltas constituyen una fuerza creativa que, incluso si no sale inmediatamente victoriosa, determinará los modos de desarrollo futuro del capital. Esta proposición hace hincapié en la potencia y en la creatividad de la lucha, reconoce la primacía constituyente de la clase obrera. Los trabajadores no son, pues, un elemento pasivo de los designios capitalistas, "la víctima reactiva pasiva", sino los sujetos activos de la producción, la fuente de innovación de la cual depende el capital. La clase obrera no es solo el sujeto de la explotación, sino también el sujeto de poder; no es solo el sujeto pasivo construido mediante los dispositivos de la dominación capitalistas, sino el sujeto activo que se constituye a sí mismo.

siempre producto, compromiso o respuesta de una innovación y construcción derivada del antagonismo de los trabajadores. Los contenidos de los dispositivos de captura no surgen de la nada, existe una configuración previa por el ejercicio del poder constituyente antagonista. Así, “toda innovación es la secularización de la revolución” (Guattari, Negri, 93). Para Negri, por tanto, el poder constituyente –la multitud social– siempre precede al poder constituido –las instituciones.

Negri lee los desarrollos del capital en términos de una relación constante, mutuamente determinante, entre estructuras de gobierno capitalistas y las luchas por la liberación. Una relación que no es dialéctica, pues no hay resolución sintética –*aufhebung* hegeliano. El movimiento propuesto por Negri siempre es el mismo: las luchas de los trabajadores determinan la reestructuración del capital; y, a su vez, esta reestructuración condiciona los términos de las luchas futuras. En otras palabras, en cada ciclo de acumulación capitalista, con cada transformación de la ‘composición técnica’⁸ del trabajo, los trabajadores usan los medios a su disposición para inventar nuevas formas de rebelión y autonomía respecto del capital; y, en respuesta a esto, el capital es forzado a reestructurar las bases de la producción, explotación y control, lo cual determina, a su vez, una nueva transformación de la ‘composición técnica’. Y, nuevamente, los trabajadores habrán de descubrir nuevas armas con las que subvertir el nuevo orden.

Como vemos, la narrativa que Negri construye para comprender el campo social desde una perspectiva antagonista, es la de un presente fundado en un pasado de luchas recientes, en el antagonismo. El capital es una máquina de captura de luchas y formas de vidas que son previas. Y es que para que el dispositivo pueda capturar, necesita de algo que sea generativo, productivo, ontológicamente anterior a él. Y ese ‘origen’, para Negri, solo puede ser constituyente. La resistencia es siempre anterior y supone una afirmación libre. La desobediencia, que inaugura el poder constituyente, solo afirma la dimensión anticipatoria de la resistencia en su dimensión productiva constituyente. Al señalar que las luchas preceden y determinan al desarrollo capitalista, lo que propone es un dispositivo material al que corresponde una serie de actos constitutivos.

En lo que sigue, a modo de conclusión, queremos argumentar que la figura del ‘empresario de sí mismo’ rompe la lógica temporal de la captura capitalista tal como la presenta Negri. No se trataría ya de la captura de un tiempo pasado, sino de la objetivación, en el presente, del tiempo futuro con el objetivo de disponer de él de antemano.

A partir de las ideas que hemos desarrollado de Foucault, podemos decir que en los modos de producción postfordistas, ‘ser’ consiste en proyectarse, en invertirse. Bajo el sustrato de la teoría del capital humano, cada individuo se ve compelido a asumir su cuerpo como un empresario que gestiona los recursos de los que dispone para producir. La ‘empresarialización de la vida’ es un proceso de subjetivación acorde al mercado, configura un individuo gobernable en el sentido de la economía del *laissez-faire*. Dirá Lazzarato: “la

8 El autonomismo italiano, en la década de los ‘60 y ‘70, realizó una distinción que es decisiva para exponer los objetivos de esta investigación. Trazó la distinción entre la ‘composición técnica’ de clase y la ‘composición política’. Por ‘composición técnica’ se entiende la relación que la clase obrera tiene con las máquinas, su condicionamiento, las formas tecnológicas de la producción y de la organización del trabajo; y, por ‘composición política’, las relaciones fundamentales para determinar las formas de organización del proletariado, la historia de sus luchas políticas, de sus organizaciones y la mutación de sus necesidades y deseos.

economía debe transformarse en economía de las conductas, economía de las almas (¡la primera definición del gobierno de los padres de la Iglesia vuelve a ser actual!)” (Lazzarato, 2005, 21).

Decíamos antes que Foucault resume en el concepto de ‘movilización’ el compromiso y la activación de la subjetividad por las técnicas de gestión empresarial y el gobierno social. En relación al concepto de ‘movilización’, Santiago López Petit sostiene que la propia vida deja de estar ligada a un lugar para convertirse en una vida en viaje. La vida se hace radicalmente nómada: al teléfono, navegando por internet, en coche, en avión. Tenemos una vida desterritorializada del espacio y del tiempo (López Petit, 2009). Pero lo paradójico es que el viaje insertado en la vida no lleva a ningún lado, no importa el hacia dónde, solo cuenta el movimiento: “la cultura moderna del riesgo se caracteriza porque no moverse es sinónimo de fracaso, y la estabilidad parece casi una muerte en vida. Por lo tanto, el destino importa menos que el acto de partir” (Sennett, 2000, 91). La vida en viaje es la expresión de un puro ‘movilismo’ que atraviesa nuestras vidas hasta rehacerlas para adecuarlas al propio movimiento: “más que un cuerpo vibrátil, nos convertimos en un cuerpo oscilante “moviéndose siempre para no llegar” (Guattari, Rolnik, 2006, 103).

En los modos de producción postfordistas, se lleva a cabo una ‘movilización total’ de la fuerza de trabajo, con el objeto de que active sus capacidades intelectuales y los residuos de creatividad. Se trata de subsumir al capital la dimensión existencial de la misma fuerza de trabajo; de identificar la subjetividad del trabajo con la subjetividad del capital. En relación con la ‘movilización total’, tiene lugar una empleabilidad absoluta de la fuerza de trabajo, esto es, la posibilidad permanente de ser movilizados –puestos a trabajar. Los seres humanos somos una posibilidad general, hemos devenido una capacidad productiva general.

En relación a esta dimensión temporal del ‘empresario de sí mismo’ que señala Foucault –‘ser’ como invertirse y proyectarse hacia el futuro; la ‘movilización’ como modo de vida en el presente– el ‘empresario de sí’ es una figura subjetiva fundamental de una técnica securitaria de gobierno tendente a reducir la incertidumbre de las conductas de los gobernados. Al disciplinar a éstos para ‘prometer’ que serán recompensados en el futuro al comportarse como empresa, el capitalismo dispone de antemano del futuro, porque las obligaciones propias del ‘empresario de sí’ le permiten prever, calcular, medir, establecer equivalencias entre las conductas actuales y las venideras.

A través de la ‘figura del empresario de sí mismo’ se articula un dispositivo singular de sujeción de los modos de producción postfordistas, pero inscrita, a su vez, en una lógica invariable, según la cual el capitalismo determina el desplazamiento del presente hacia el futuro como su única razón de ser:

Una lógica de inversión y maximización de beneficios que es también una lógica de hipotecas ontológicas. En este marco, el presente se ve descapitalizado a favor de un futuro que lo es todo. Estrictamente, el presente se des-capitaliza quedando como una inversión necesaria y prescindible, al servicio de un producto ulterior que es la única realidad relevante. El presente, diríamos, se consume (Martínez Rodríguez, 2001, 5).

Así, ‘la empresarialización de la vida’ se acomoda a la lógica de la plusvalía y se ve reducida al cálculo de un beneficio. La explotación del futuro distingue al ‘empresario de

sí mismo' de cualquier forma de intercambio mercantil de la fuerza de trabajo que hayamos conocido hasta ahora. La economía neoliberal es una economía del tiempo: el neoliberalismo es una economía vuelta hacia el porvenir. Devenir 'empresario de sí mismo' no tiene más que una finalidad: objetivar el futuro para poder disponer de él de antemano.

En conclusión, Negri está convencido de que en el interior del sistema siempre hay recursos para generar algo nuevo desde una concepción revolucionaria de la política, desde la perspectiva de las políticas emancipatorias. La fuerza del capitalismo es también la creatividad de la multitud. Desde esta perspectiva, el antagonismo siempre presenta dos caras de la misma moneda de un mismo fenómeno: la cara opresiva, en un lado; y la cara emancipatoria, en el otro. Si bien no se trata de una unidad dialéctica en un sentido hegeliano, encuentra algo estructural en el movimiento de la emancipación que hace que no haya necesidad de acontecimiento.

En el materialismo histórico en el que Negri inscribe su filosofía sobrevienen instancias dialécticas cargadas a menudo de tensiones deterministas, no hay horizonte intempestivo. No existe la posibilidad de las creaciones absolutas, intempestivas, imprevisibles, porque ya están dadas o implicadas en la estructura. La ontología de Negri encierra la posibilidad de la novedad, del acontecimiento y los sujetos en una relación preconstituida: la relación dialéctica entre capital y trabajo ostentaba el monopolio de la invención y de los procesos de subjetivación.

Es por ello que se hace difícil pensar la inclusión de la figura del "empresario de sí mismo" en el seno de la ontología negriana sin que ésta sea puesta en jaque. La determinación ontológica en la que Negri inscribe su concepción de 'lo común' choca con una figura que es, ante todo, una vuelta al porvenir, una explotación de un tiempo futuro que desconoce cualquier determinación previa en la que encontrar una explicación causal. Es esta dimensión temporal propia del "empresario de sí mismo", la explotación de un tiempo futuro que no encuentra su origen en un pasado antagonista, la que hace a Negri poner entre paréntesis las reflexiones foucaultianas al respecto.

Bibliografía

- Berardi, F. (Bifo) (2013), *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*, Buenos Aires, Cactus.
- Casarino, C., Negri, A. (2011), *Elogio de lo común*, Barcelona, Paidós.
- Cocco, G., Negri, A. (2003), *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Paidós.
- Deleuze, G. (1994), *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Federicci, S. (2013), *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (2008) *El Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*.
- Guattari, F., Negri, A. (1999), *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente y comunismo*, Madrid, Akal.
- Guattari, F., Rolnik, S. (2006), *Micropolíticas. Cartografías del deseo*, Buenos Aires, Tinta Limón.

- Hardt, M., Negri, A. (2000), *Imperio*, Barcelona, Debate.
- Hardt, M., Negri, A. (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate.
- Hardt, M., Negri, A. (2011), *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.
- Lazzarato, M. (2005) "Biopolitique/Bioéconomie", *Multitudes*, núm. 22.
- López Petit, S. (2009), *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Martínez Rodríguez, A. (2011), "Capitalizar la experiencia: mesianismo, capital y modernidad", en Bermejo Salar, A. (ed.) *Umbrales filosóficos: posicionamientos y perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Murcia, Editum.
- Negri, A. (1982), *Macchina tempo: rompicapi, liberazione, costituzione*, Milàn, Feltrinelli.
- Negri, A. (1993), "Entrevista de Guilles Deleuze con Toni Negri", *Magazín Dominical*, núm. 511.
- Negri, A. (2003), *Del retorno. Abecedario biopolítico*, Barcelona, Debate.
- Negri, A. (2006), *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Madrid, Akal.
- Sennett, R. (2000), *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- Tronti, M. (2001), *Obreros y capital*, Madrid, Akal.

Heterotopías urbanas: una mirada foucaultiana a las favelas cariocas*

Urban heterotopies: a Foucauldian gaze to the favelas in Rio de Janeiro

OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO**

Resumen: Las grandes ciudades contemporáneas son espacios dinámicos en constante transformación. Sus espacios se modifican a cada momento, no solamente en sentido físico sino también a un nivel simbólico. El entorno urbano es un espacio poliédrico que, sometido al análisis filosófico, se revela como un ámbito de poder y contrapoder, de normatividad y resistencia, y el pensamiento de Foucault ofrece un marco muy útil para entender esos entornos. Partiendo de estos supuestos, este trabajo presenta los resultados de una investigación realizada en las favelas de Río de Janeiro (Brasil), que teoriza sobre la realidad social de estos barrios a partir de las categorías foucaultianas de heterotopía, panoptismo y resistencia.

Palabras clave: Brasil; Favela; Foucault; Heterotopía; Panoptismo; Poder; Resistencia.

Abstract: Large contemporary cities are dynamic spaces in constant transformation. These spaces are always changing, not only in a physical way but also in a symbolic level. Urban environment is a polyhedral space that, when subjected to philosophical analysis, emerges as a field of power and counter-power, of regulation and resistance, and Foucault's thought provides an useful framework for understanding those contexts. Under these assumptions, this paper presents the results of a research conducted in the favelas of Rio de Janeiro (Brazil), which theorizes about the social reality in these neighborhoods with the frame of foucauldian categories of heterotopy, panopticism and resistance.

Keywords: Brazil; Favela; Foucault; Heterotopy; Panopticism; Power; Resistance.

“Esse povo que a sociedade chama de fora da lei vive com dignidade sem levar vida de rei”

Quantos morros já subi (samba)

Fecha de recepción: 05/09/2015. Fecha de aceptación: 16/05/2016.

* Esta investigación ha sido desarrollada en el Laboratório de Filosofia Contemporânea de la Universidade Federal do Rio de Janeiro, y financiada con una Beca Santander Iberoamérica de Jóvenes Profesores e Investigadores.

** Profesora asociada del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de La Rioja. E-mail: olaya.fernandez@unirioja.es Líneas de investigación principales: Filosofía francesa contemporánea y Estudios de género. Publicaciones recientes: Fernández Guerrero, O. (2015): «Mirada y poder. Una interpretación post-estructuralista del mito de Perseo», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32, n. 2, pp. 543-565. Fernández Guerrero, O. (2015): «Sexual desire as an experience of alterity», *E-Logos, Electronic Journal for Philosophy* (Praga), vol. 22, pp. 49-58.

Michel Foucault aborda en su obra una amplia reflexión sobre el poder, el cuerpo y el territorio que ofrece elementos útiles para entender los cambios y devenires de las sociedades contemporáneas. Entre otras aplicaciones, las herramientas conceptuales desplegadas por Foucault resultan apropiadas para analizar las favelas de Río de Janeiro y los procesos de identidad y subjetividad que emergen específicamente en esos entornos urbanos. Michel Misse, de la Universidade Federal do Rio de Janeiro, ha señalado que las grandes ciudades de Brasil están viviendo procesos de modernización muy complejos y contradictorios que las convierten en objeto privilegiado de reflexión sobre los temas y cuestiones propuestos por Foucault (Misse, 1998, 163). Partiendo de estos precedentes que ya han hallado inspiración en Foucault para esbozar interpretaciones de distintas realidades sociales, el presente trabajo se basa en las nociones de heterotopía, panoptismo y resistencia al poder, a las que Foucault dedicó varios textos de su última etapa, ya que se ha podido constatar la pertinencia de esos conceptos para trazar un marco teórico adaptado al contexto urbano de las favelas.

Si bien Foucault nunca pretendió que sus teorías fuesen aplicadas a un estudio empírico como el que aquí se presenta, y en este sentido esta investigación fuerza una interpretación del pensamiento foucaultiano que trasciende los límites que el propio autor francés establece en su obra, ha resultado llamativo comprobar que algunas de las reflexiones teóricas de este filósofo concuerdan con los testimonios recabados durante este proyecto investigador desarrollado en Río de Janeiro entre 2013 y 2014¹.

Este estudio analiza, entre otras cuestiones, los mecanismos de exclusión, el poder y sus resortes, o la seguridad. Se ha empleado una metodología miscelánea que combina el enfoque teórico propio de la reflexión filosófica con otras técnicas menos presentes en la filosofía, como por ejemplo la entrevista en profundidad, lo que ha permitido una comprensión más amplia de los procesos de articulación de la identidad de los individuos y grupos humanos en el contexto concreto de las favelas cariocas.

I. La favela, heterotopía del ‘asfalto’

Hay lugares que son absolutamente diferentes, que se oponen a todos los demás y que están destinados a difuminarlos, neutralizarlos o purificarlos, que son ‘contra-espacios’. Así define Foucault (2009a, 24) las heterotopías. Son una suerte de no-lugares, lugares cuya espacialidad y/o temporalidad funcionan de modo diferente al del resto. Como ejemplos de heterotopía propias de nuestra cultura cita las bibliotecas y los museos, que suponen un intento de “detener el tiempo, o sobre todo de dejarlo depositado hasta el infinito en un cierto espacio privilegiado” (Foucault, 2009a, 30), aunque el mayor ejemplo de heterotopía que puede concebirse es un barco (Foucault, 2009a), espacio físico cuya principal característica es su movilidad constante; estar en un barco supone estar en cualquier parte y cualquier punto indeterminado del espacio, ya que lo característico del barco es que siempre está en movimiento, y niega así la posibilidad de poder determinar su posición exacta sobre el plano. El barco funciona como una localización dis-localada y des-localizada, es un espacio hetero-

1 El proyecto de investigación “La categoría foucaultiana de ‘poder’ aplicada al análisis de la situación de las mujeres residentes en favelas en Río de Janeiro (Brasil)” fue desarrollado entre julio de 2013 y marzo de 2014 en la Universidade Federal do Rio de Janeiro. El trabajo de campo incluyó la realización de diez entrevistas en profundidad a mujeres residentes en cinco favelas de la ciudad brasileña.

géneo con respecto a todos los demás precisamente porque su ubicación es móvil y lo es, además, en un sentido radical. Las heterotopías, en tanto que espacios de alteridad radical, son siempre definidas en clave relacional, en contraposición a otra localización establecida como ‘lo Uno’, el centro, tomado como superior a todas las demás localizaciones que son automáticamente etiquetadas como periféricas. Así, entre la heterotopía y el *topos*, entre el no-lugar y el lugar, se establece un correlato, una ineludible polaridad dicotómica que adquiere carácter dialéctico.

La tesis que planteamos aquí es que los barrios de favelas de Río de Janeiro han sido articulados simbólicamente como espacios heterotópicos, no-lugares que adquieren su sentido a partir de toda la carga de negatividad que el imaginario colectivo les atribuye, pues la favela es situada “en el lugar de ‘lo otro’ de la ciudad (en el límite de la sociedad)” (Fridman, 2008, 83). Resulta paradójico que estos espacios tan visibles geográficamente –pues ocupan las zonas más elevadas del municipio– sean ‘invisibilizados’ en sentido simbólico, una invisibilidad que afecta a todos esos barrios y por extensión a sus habitantes, cuyo “confinamiento geográfico les cercena también la palabra” (Machado da Silva, 2008, 15). Los favelados y faveladas habitan ‘no-lugares’ que no forman parte de la ciudad ordenada, son considerados como un ‘afuera’ con respecto al resto de la ciudad, de ahí se sigue que estas personas no forman parte de la ciudadanía, y mediante ese silogismo falaz se ha legitimado su exclusión social y se han justificado diversas iniciativas públicas emprendidas en distintos momentos del siglo XX destinadas a acabar con estos barrios pobres.

En ese dualismo jerarquizado y maniqueo la favela encarna lo contrario del ‘asfalto’, término que hace referencia a los barrios ricos de la ciudad. El asfalto representa el orden, la civilización, la seguridad, el desarrollo y, en último término, el bien, mientras que la favela, en tanto que heterotopía del asfalto, se asocia con todos los valores opuestos: el desorden, el atraso, la inseguridad, e incluso la inmoralidad. De ese modo, la favela se satura simbólicamente de referentes negativos y desencadena fobias irracionales, convirtiéndose en “uno de los fantasmas predilectos del imaginario urbano: como foco de enfermedades, generador de epidemias mortales, como sitio por excelencia de maleantes”. (Zalvar y Alvito, 2006, 14). La ciudad de Río es mundialmente conocida, entre otras cosas, por sus favelas, que se insertan “constantemente en la parte negativa de su identidad” (Almeida Carvalho, 2009, 140). De hecho, y debido al control del territorio ejercido por bandos de narcotraficantes durante las últimas décadas, los habitantes de esos barrios populares han visto agravada su situación de marginalidad, pues “según la visión hegemónica, son vistos como cómplices de los bandos de traficantes” (Machado y Pereira, 2008, 49). La inseguridad y violencia que el narcotráfico llevó a las favelas cariocas han afectado a sus habitantes en diferentes modos, en primer lugar en sentido literal, ya que han sufrido y todavía sufren en algunos de estos barrios la presencia cotidiana de narcotraficantes armados, persecuciones policiales, etcétera, pero además porque tienen un impacto en la construcción simbólica del favelado o favelada, término cargado de connotaciones negativas.

Las heterotopías son espacios ‘absolutamente otros’ cuyos confines están cuidadosamente delimitados por “un sistema de apertura y cierre que las aísla con relación al espacio circundante” (Foucault, 2009a, 32). Esta construcción del límite se aprecia de modo claro en los barrios pobres de Río, por cuyas calles poca gente ajena se atreve a transitar. El sentido peyorativo que las favelas tienen para la sociedad de Brasil hace que estos espacios sean

considerados tabú, territorio prohibido que genera gran temor incluso después de la puesta en marcha de procesos de ‘pacificación’ que, en los últimos años, han promovido la instalación de comisarías de policía en las principales favelas de Río y han logrado expulsar casi por completo a las redes de narcotraficantes que controlaban esas áreas urbanas.

Foucault explica que “hay heterotopías que parecen abiertas, pero a las que solo entran los iniciados” (2009a, 33), y parece que la favela se ajusta bien a esa definición. El poder lleva a cabo “la distribución de los individuos en el espacio; [...] exige el cierre, la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás” (Foucault, 1975, 166), y las favelas son uno de esos espacios cerrados, apartadas del resto del entorno urbano porque se asume que en ellas hay una violencia descontrolada que solo se combate a través de más violencia, ejercida bajo el modo del control policial. La fuerte asociación entre pobreza y crimen ha dado pie a diferentes prejuicios y ha originado, entre otras cosas, “las rutas estereotipadas de la policía, que desde el principio del siglo concentra sus atenciones sobre las poblaciones estigmatizadas de las ciudades” (Misse, 1998, 172), entre las que se incluye a todos los núcleos de población favelada.

En la época contemporánea los dispositivos de poder más desarrollados han adoptado la forma del ‘biopoder’, por seguir con la terminología foucaultiana. Ese biopoder “regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola” (Hardt y Negri, 2002, 38) y amenaza con llegar a ejercer su dominio sobre todos los entresijos de la existencia, ya que su fin último es “gobernar la vida entera” (Ugarte, 2005, 8). En estos contextos Foucault identifica dos estrategias básicas de control de la población: “la administración de los cuerpos y la gestión de la vida” (Foucault, 1992, 169). La tesis central es que en las sociedades actuales el poder se inscribe directamente en los cuerpos de modos que no habían existido en épocas anteriores, dando origen a un complejo fenómeno de administración exhaustiva de la vida que se identifica como ‘biopoder’ y que se manifiesta de múltiples modos, que se dispersa porque está en todas partes, carece de núcleo identificable y únicamente es perceptible a través de su inscripción en cada existencia concreta, ya que se hace patente en las estructuras de poder –jerárquicas y asimétricas– en las que los individuos y colectividades están inmersos.

Partiendo de la premisa de que “podemos clasificar las sociedades a partir de las heterotopías que construyen” (Foucault, 2009a, 26), se sigue que la heterotopía de los barrios pobres es un fenómeno típicamente contemporáneo, en concreto este proceso de ‘favelización’ se aceleró a mediados del pasado siglo, cuando millones de infraviviendas comenzaron a agolparse en los suburbios de las grandes ciudades de todos los países del mundo. La favela es una manifestación más de esa ‘geografía de la pobreza’ que emerge en las inmediaciones de la riqueza, como la cara negativa que inherentemente prolifera al margen de lo normativo, por decirlo con Foucault. La favela –al igual que las ‘villas miseria’ de Buenos Aires o los barrios pobres que abundan en las afueras de México DF, Caracas, Lima o Bogotá– es uno más de los efectos colaterales del capitalismo. La aparición de este tipo de asentamientos está motivada por el desplazamiento de amplias masas de población, proveniente de regiones empobrecidas, que migran a las grandes ciudades en busca de mejores oportunidades laborales. La precariedad económica de estos grupos de desplazados les lleva a ocupar terrenos baldíos y a construir en ellos sus viviendas, utilizando materiales de desecho y sin seguir planificación urbanística alguna. Esta es una de las razones por las que, en principio, estas

áreas carecen de servicios básicos como agua potable, alcantarillado o suministro eléctrico, aunque recientemente han surgido políticas públicas orientadas hacia la urbanización de esos barrios que empiezan a dar resultados. La mejora en las condiciones materiales de las principales favelas de Río, y el aumento de la seguridad tras las políticas de ‘pacificación’, no ha logrado en cambio acabar con la visión negativa que gran parte de la población tiene de las favelas, y de hecho se percibe en distintos estudios que la segregación geográfica influye “en la discriminación social, el prejuicio y la estigmatización de los habitantes de esos territorios” (Machado da Silva, 2008, 16). Estas afirmaciones concuerdan con las declaraciones recabadas en esta investigación: “Então nós somos bairros, mais tachados como de exceção. Exceção de que? De negros, analfabetos, pobres...”²; “A gente tem que parar com a ideia de que o pobre não entende nada, que o pobre é burro”³. La población favelada es sistemáticamente inferiorizada cuando se la compara con los habitantes de las zonas ricas, aunque esta percepción es prejuiciosa y errónea. De hecho, es evidente que los favelados no tienen una subcultura de tradicionalismo ni de pobreza, sino que sus aspiraciones son las mismas que las de la clase media, e incluyen el deseo de habitar en una vivienda digna, alcanzar el bienestar económico y tener garantizado el acceso a los servicios básicos de educación y atención sanitaria (Perlman, 1981). Aunque en la práctica no hay diferencias notables entre los proyectos vitales de quienes viven en favelas y quienes habitan otras zonas de la ciudad, los estereotipos persisten y lastran las oportunidades de desarrollo de las personas que proceden de barrios pobres.

Además, como ya desveló Foucault, “el poder produce el saber” (1975, 36), genera discursos hegemónicos que sirven como pauta para determinar lo que es lícito e ilícito, normal o desviado. “El saber es un ‘dispositivo’ de enunciados y visibilidades” (Deleuze, 2004, 58) que produce la verdad a través del lenguaje y que, mediante ese mecanismo, crea ‘etiquetas’ y fija las categorías a partir de las que se capta la realidad. En esa administración de los saberes el lenguaje funciona como una retícula en la que se van insertando diferentes elementos, ajustándose a cada una de las celdas de esa matriz discursiva. Todo lo que no encaja en esa matriz queda fuera, forma parte de lo no verbalizable y, en definitiva, lo que no se puede decir acaba recluido en la invisibilidad; los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo, como destacó Wittgenstein, y todo lo que se sitúa más allá de esos límites es como si no existiera, pues al carecer de formato expresivo resulta ininteligible e incommunicable. La población favelada, perteneciente a un sector marginado de la sociedad, no tiene acceso a los mecanismos de producción discursiva de la ‘verdad’ sino que, por el contrario, experimenta un proceso de heterodesignación contra el que se rebela y ejerce resistencia, como se verá luego. El favelado o favelada es definido como ‘lo Otro’ con respecto a lo Uno, fijado por quienes ocupan posiciones de mayor poder social y se toman a sí mismos como norma y patrón universal. Avanzando en esta reflexión en clave foucaultiana, se sigue que la favela es heterotopía, al menos, en dos sentidos. En primer lugar, en un sentido espacial: las favelas son lugares físicamente diferenciados del resto de la ciudad, sus viviendas son de peor calidad y presentan numerosas carencias de todo tipo. Asimismo, la favela es una heterotopía también en sentido lingüístico y simbólico, en la medida en que vivir en una

2 G. S., 33 años, soltera y con un hijo, residente en la favela Manguinhos. Entrevista realizada el 30/08/2013.

3 M. B., 43 años, casada y madre de tres hijas, residente en la favela Borel. Entrevista realizada el 4/09/2013.

favela señala a los individuos con un estigma que provoca rechazo y exclusión social de manera casi automática. Tener domicilio en la favela equivale a estar fuera de la ciudadanía, fuera de la comunidad de personas ‘de bien’ que conforman la élite de la sociedad urbana carioca. Los favelados y faveladas son considerados delincuentes y criminales, moralmente inferiores al resto de la población, y esta construcción peyorativa ha servido como argumento para legitimar su exclusión de los ámbitos de poder formal y de los espacios discursivos en los que se lleva a cabo la producción discursiva de la verdad, incluida la ‘verdad’ sobre las favelas que, como se ha visto, está teñida de heterodesignaciones y plagada de prejuicios.

II. Panoptismo y regímenes de visibilidad

‘Panoptismo’ significa, literalmente, verlo todo. Guarda por tanto una estrecha relación con la visibilidad, un concepto que Foucault entiende en un sentido radical hasta el punto de afirmar que uno de los resortes de poder más importantes en las sociedades contemporáneas se basa en la jerarquía de la mirada, esto es, en la creación e implantación de regímenes de visibilidad que se aplican directamente sobre los cuerpos y las almas de los individuos y que giran en torno a la polaridad de ver y ser visto, pues “el sujeto que ve es él mismo un lugar dentro de la visibilidad, una función derivada de la visibilidad” (Deleuze, 2004, 64). De ello se colige que quien tiene a su alcance la opción de actuar sin ser visto y observar cómo actúan los demás –es decir, quien administra un régimen de visibilidad pero no se somete a él– ocupa una posición de poder superior a la de los individuos que únicamente están a merced de las miradas ajenas pero carecen de la posibilidad de desplegar una mirada propia, de ‘verlo todo’.

La idea del panóptico no es original de Foucault sino que está inspirada en Bentham, filósofo utilitarista inglés que a finales del siglo XVIII ideó un centro penitenciario imaginario que permitiese rentabilizar al máximo la vigilancia. En *Surveiller et punir*, Foucault retoma esta idea de Bentham y la asocia a su reflexión sobre el funcionamiento de la disciplina y el castigo en las sociedades modernas. Según la lectura foucaultiana, en la época actual se ha producido una profunda transformación de las instituciones penitenciarias que ha dejado obsoleto el castigo físico aplicado directamente sobre los cuerpos y que ha reducido al máximo la violencia explícita; esta ha sido sustituida por regímenes de disciplina y vigilancia que operan a un nivel más abstracto y que tienen como finalidad que los individuos interioricen las normas ‘correctas’ de conducta sin necesidad de infligir castigos.

Estas nociones, inicialmente planteadas a propósito del análisis de las transformaciones históricas de la gestión de las prisiones, acaban siendo extrapoladas a otros ámbitos de la sociedad y así, en las últimas páginas de su texto, Foucault hace referencia a la ‘ciudad carcelaria’ como uno de los espacios de producción de subjetividades más característicos de la época actual (1975, 360). De hecho, en la era de la sociedad del riesgo global vivimos en “una época de incertidumbres fabricadas” (Bech, 2002, 6) en la que cualquier elemento que desestabilice el orden establecido puede ser descrito en términos de amenaza por parte del discurso dominante. Una vez llevada a cabo esa articulación simbólica de lo ‘peligroso’, la pretendida preservación de la seguridad es fácilmente esgrimida como argumento para que el derecho a la intimidad de los individuos pase a un segundo plano y pueda ser vulnerado en cualquier momento. Nuevamente, la noción foucaultiana de panoptismo resulta oportuna

para entender la dinámica de estos procesos de institucionalización de la seguridad, que implican la consolidación de regímenes de visibilidad permanente que garantizan el funcionamiento efectivo de las normas y leyes. “Quien es sometido a un campo de visibilidad, y lo sabe, interioriza las constricciones del poder” (Foucault, 1975, 236). Estos dispositivos de visibilidad sirven para organizar las colectividades humanas y administrar sus vidas de formas cada vez más eficaces, su objetivo principal es que todos los individuos acaten e interioricen las reglas comunes de tal manera que cada sujeto “deviene el principio de su propia sujeción” (Foucault, 1975, 236). El panoptismo, un resorte de poder basado en el riesgo constante de ser captado *in fraganti* cometiendo una infracción, garantiza la máxima eficacia de la norma, que deviene implícita y se inscribe en los cuerpos y las almas de los individuos, diluyéndose e interactuando en ellos con total intensidad hasta llegar al extremo de que “la presencia de la ley consiste en su disimulación” (Foucault, 2009b, p. 33). La ley más poderosa será aquella que no se verbalice, que no aparezca escrita en ningún lugar, pero que todos cumplan... Según este análisis toda institución tiene dos polos, uno basado en la mirada y otro basado en el lenguaje, ya que toda institución organiza y determina “las grandes visibilidades, los campos de visibilidad, y las grandes enunciabilidades, los regímenes de enunciados” (Deleuze, 2004, 83). No obstante, hay que recordar que Foucault no reduce el poder a su dimensión institucional, no lo concibe como estructura que dimana de un único foco centralizado sino que lo interpreta en sentido más general como “una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 1992, 113). El poder es un entrecruzamiento de posiciones jerarquizadas que se da en todas las colectividades humanas y que lo abarca todo. Se trata de un fenómeno que se da a escala micro y macro y cuyos dispositivos son tan omnipresentes que consiguen penetrar incluso en la psique de los individuos y orientar sus comportamientos para ajustarlos a las normas que cada contexto sociocultural prescribe. Como resultado, el poder produce al sujeto (a la vez que produce su subjetividad) al introducirlo de lleno en los campos de visibilidad y enunciabilidad. Por otra parte, Foucault afirma que “no se puede gobernar sin entrar, de un modo u otro, en el juego de la verdad” (2012, 14). Tener poder equivale a ejercer la hegemonía sobre la producción de los saberes y discursos que categorizan y clasifican la realidad.

En las últimas décadas, en las favelas de Río han surgido diversos mecanismos de vigilancia que pueden interpretarse a la luz de esta noción foucaultiana de panoptismo. “Entre finales de los 60 y principios de los 70, la mayoría de las favelas de Río de Janeiro empezaron a tener puestos policiales” (Perlman, 1981, 172), un proceso que se ha acelerado con las nuevas políticas de ‘pacificación’ implantadas por el gobierno local en el último lustro. Según datos de 2010, la ciudad de Río de Janeiro cuenta con una población aproximada de 6,3 millones y casi el 20%, más de un millón de personas, vive en alguna de las 168 favelas que hay en el municipio⁴. En 2009, la Prefeitura de Río de Janeiro puso en marcha un plan de pacificación mediante el que el BOPE (Batallón de Operaciones Especiales de la Policía Militar de Río de Janeiro) comenzó a entrar por la fuerza en las favelas para expulsar a los narcotraficantes que se habían instalado en ellas durante la década de 1980. Posteriormente se crearon comisarías en las favelas, denominadas UPP (Unidades de Policía Pacificadora),

4 Datos tomados de la página web del Instituto Pereira Passos, organismo dependiente del gobierno del Estado de Río de Janeiro. Cfs. www.ipprio.rio.rj.gov.br. Recuperado 27 oct. 2013.

con los objetivos de impedir el regreso de las mafias de la droga y garantizar la seguridad de los habitantes, según describe la página web oficial del gobierno local de Río de Janeiro⁵.

Según diversos estudios realizados en las favelas (Zalvar y Alvito, 2006; Machado da Silva, 2008), antes de la pacificación había constantes enfrentamientos entre bandos armados y policía que hacían peligroso el tránsito normal por el barrio, algo que relatan también algunas entrevistadas: “Cansei de sair desesperada atrás porque começava o tiroteio”⁶; “A comunidade melhorou muito depois que a UPP entrou, porque eu moro aqui desde criança”⁷; “A favela está pacificada. Nós não temos mais o trafico armado”⁸.

Se percibe por tanto que esa actuación ha permitido mejorar en parte las condiciones de vida en las favelas, al incrementar los niveles de seguridad de su población. Sin embargo, ese sometimiento a un régimen de constante vigilancia policial tiene también su parte negativa, y resulta molesto para algunos habitantes que perciben que el hecho de proceder de estos barrios ya los pone bajo sospecha, debido a la identificación de favela con delincuencia. Ese imaginario legitima la administración en exclusividad de la violencia por parte del poder político, la policía funciona como dispositivo de confinamiento, “muro de contención” (Machado da Silva, 2008, 14) que impide que esa violencia descontrolada atribuida a las favelas acabe extendiéndose y ‘contaminando’ otras zonas de la ciudad. Es decir, en estos barrios se ha establecido un ‘panoptismo’ asentado sobre la creencia de que el único modo de garantizar la seguridad y prevenir la delincuencia es instalar comisarías en cada favela (algo que no sucede en las zonas ricas de Río) y someter a su población a un confinamiento que en ocasiones llega a extremos abusivos. Por ejemplo en la favela Rocinha, con más de 100.000 habitantes y considerada la más grande de América Latina, se ha detectado que “la violencia policial contra la población local gradualmente aumentó a lo largo del último tercio del siglo XX” (Almeida Carvalho, 2009, 154-155). La policía trata muchas veces a los habitantes de la favela como criminales en potencia y esto genera malestar entre ellos, que “no pueden confiar en una política de seguridad que no los contempla, en agentes del Estado que no reconocen en ellos la dignidad intrínseca a la ciudadanía” (Machado da Silva y Pereira, 2008, 62). Los ciudadanos pobres son considerados de segunda categoría, y las instituciones más conservadoras que “instrumentalizan la seguridad para obtener réditos políticos” (Fridman, 2008, 78) encuentran en esos barrios un ámbito adecuado para instaurar regímenes de control que fomentan el miedo y el silencio.

Las políticas públicas concebidas específicamente para las favelas tienen un enfoque preventivo, “presuponiendo que quienes viven en favelas son todos, por vivir allí, criminales en potencia” (Machado da Silva y Pereira, 2008, 50). Se comprueba además que “los discursos sobre la ‘tranquilidad’ en ciertas favelas tienen una función de control social” (Mattos Rocha, 2008, 218-219), tal y como declaran las entrevistadas. Algunas se refieren veladamente a la represión sobrevenida tras la pacificación: “Eu acho que antes a gente tinha

5 Información completa sobre el proyecto de pacificación de las favelas disponible en <http://uppsocial.org>

6 M. B., 43 años, casada y madre de tres hijas, residente en la favela Borel. Entrevista realizada el 4/09/2013.

7 R. G., 28 años, casada y con un hijo, residente en la favela Providencia. Entrevista realizada el 5/09/2013.

8 M. S. M. D., 44 años, casada y con dos hijos, residente en la favela Santa Marta. Entrevista realizada el 12/08/2013.

muita mais liberdade”⁹; “No final de semana tinha baile, forró”¹⁰. Bailes como la samba o el forró forman parte de la idiosincrasia de estos barrios de Río y con la ‘pacificación’ se ha limitado su celebración, bajo el argumento de que pueden comprometer la seguridad del barrio. No obstante, muchos habitantes consideran que el baile forma parte de su identidad y la prohibición no se legitima suficientemente desde el discurso de la seguridad, sino que es interpretada como una desvalorización de la cultura popular de la favela.

III. Las favelas como entornos de resistencia

En su última etapa, Foucault estudia las resistencias en todas sus dimensiones y rescata “el lugar y el papel de los individuos, de los individuos éticos, sensibles y racionales, en el marco de las luchas políticas” (Castelo Branco, 2001, 243). A todo ejercicio de poder siempre se contrapone algún modo de resistencia, entre ambos hay una relación de simultaneidad que provoca que, junto con cada nuevo dispositivo de poder, emerjan paralelamente nuevas posibilidades de sustraerse a este y a la dominación que intenta desplegar. “Donde hay poder hay resistencia, no se da uno sin la otra” (Foucault, 1992, 116). Los individuos no aceptan indefinidamente las normas que se les imponen desde fuera, heterónomamente, ya que en ese caso se estaría defendiendo un determinismo social del que el filósofo francés quiere desmarcarse. Así, a pesar de que el poder pone en juego múltiples y potentes dispositivos que permean todos los estratos de la psique de los individuos, dando lugar a “una subjetividad sujeta, normalizada, controlada por las técnicas del poder” (Castelo Branco, 2013, 17), surgen distintas opciones de rebeldía, de resistencia a ese control que intenta administrar la vida en todas sus facetas.

La posibilidad de resistencia viene dada por el hecho de que los individuos preservan siempre su libertad, que fundamenta todo acto de transgresión de las normas y todo proceso de transformación social. Para Foucault el cambio siempre tiene un componente de creatividad, pues cuestiona el orden establecido y propone sustituirlo por algo nuevo que todavía está por venir, que aún no se ha materializado sino que es todavía intangible. La resistencia tiende siempre hacia un doble horizonte que se perfila como heterotopía (aún no está en ningún lugar) y como heterocronía (porque el tiempo de ese cambio aún no ha llegado). Todo acto de resistencia, así concebido, supone la apertura de un ámbito de heterogeneidad con respecto al orden establecido, pero esa heterogeneidad es interpretada en sentido positivo en tanto que está preñada de posibilidades apenas intuitas, implícitas en el estado de cosas actual, que no están predefinidas de antemano sino que se dan como regiones de la existencia que pueden ser exploradas creativamente. “Las resistencias, como el poder, son también irregulares [...] Es la codificación de esos puntos de resistencia lo que hace posible la revolución” (Foucault, 1992, 117). Resistir implica que la propia vida que prolifera en toda su complejidad se rebele contra los dispositivos que intentan someterla, hasta el punto de que se puede afirmar que la principal lucha del actual momento histórico es la lucha por la vida y “por el poder-vivir” (Castelo Branco, 2008, 85), manteniendo la riqueza y multiplicidad de las formas de vida que son expresión de distintas identidades individuales y colectivas que

9 S. P. S., 41 años, casada y con un hijo, residente en la favela Cantagalo. Entrevista realizada el 11/09/2013.

10 M. B., 43 años, casada y madre de tres hijas, residente en la favela Borel. Entrevista realizada el 4/09/2013.

han ido configurándose históricamente y que los poderes hegemónicos más conservadores intentan ahora neutralizar.

Esta forma de resistencia, articulada como una demanda de reconocimiento de la diferencia y de valoración de la pluralidad de modos de vida, ha animado en parte los procesos reivindicativos protagonizados por la población favelada. Gradualmente, estos grupos han ido tomando conciencia de que no están separados del sistema, “sino que están estrechamente ligados a él de una forma muy asimétrica” (Perlman, 1981, 235), por lo que en décadas recientes han surgido en estos barrios de Río múltiples movimientos asociativos que denuncian la discriminación que han sufrido las favelas y que solicitan cambios sociales y políticos que contribuyan a mejorar las condiciones de vida en esas áreas, ya que “el déficit de derechos civiles y políticos es lo que más obstaculiza la integración” (Baumann Burgos, 2006, 26) de esos colectivos.

Frente a los discursos estereotipados que afirman que en las favelas solamente hay personas marginales, su población reivindica el valor de su identidad individual y colectiva, y acoge con agrado a cualquier persona interesada en conocer de cerca la vida cotidiana de las favelas. Así, esas personas combaten activamente los prejuicios que todavía pesan sobre ellas y que les impiden alcanzar un pleno reconocimiento como individuos y ciudadanos. La favela deviene un espacio de resistencia frente al poder, es una heterotopía que pugna por resignificarse, que no quiere seguir siendo identificada como ‘lo opuesto’ al asfalto sino que trabaja para construir nuevas asociaciones simbólicas que superen su conceptualización como un espacio de inseguridad y crimen. La alternativa pasa por “inventar nuevos modos de subjetividad, nuevos estilos de vida, nuevos vínculos y lazos comunitarios” (Castelo Branco, 2001, 246), además de reforzar los vínculos ya existentes y darles mayor notoriedad en el espacio público.

En las favelas existen redes de solidaridad muy potentes entre sus habitantes, tanto en sentido formal, a través de asociaciones vecinales que representan al barrio ante las instituciones locales y regionales, como de modo más informal, por ejemplo mediante la organización de eventos deportivos o culturales que contribuyen a fomentar la interacción social. “La favela es un complejo dotado de cohesión, fuerte en todos los niveles sociales: familia, asociación voluntaria y vecindad” (Perlman, 1981, 170). Su propia configuración espacial contribuye a esa sociabilidad, ya que las viviendas están muy próximas unas de otras y suelen estar habitadas por familias numerosas que comparten pocos metros de superficie, por lo que se hace imprescindible la utilización de la calle para realizar muchas actividades cotidianas. Estas observaciones concuerdan con los testimonios de nuestras entrevistadas, que han puntualizado que la solidaridad está muy presente en las favelas: “Eu vejo muita solidariedade”¹¹; “A pessoa quanto menos renda tem, mais solidaria ela fica”¹²; “Tem muita amizade aqui, muito calor humano”¹³.

La cohesión entre la población de estos barrios incentiva la creación de redes vecinales y el surgimiento de procesos reivindicativos que han comenzado a dar frutos. La presión ejercida por asociaciones de vecinos y oenegés que desarrollan proyectos de cooperación

11 R. G., 28 años, casada y con un hijo, residente en la favela Providência. Entrevista realizada el 5/09/2013.

12 M. B., 43 años, casada y madre de tres hijas, residente en la favela Borel. Entrevista realizada el 4/09/2013.

13 R. A., 48 años, soltera y madre de siete hijos, residente en la favela Manguinhos. Entrevista realizada el 30/08/2013.

en las favelas ha contribuido a poner de manifiesto las grandes carencias que afectan a estos barrios y ha llamado la atención de los poderes públicos, que en los últimos años han intervenido para mejorar las condiciones de vida de sus habitantes.

Más allá de las mejoras en el plano material, esas personas solicitan que se superen estereotipos y que sus barrios sean vistos positivamente como parte integrante de la identidad de la 'cidade maravilhosa'. Muchas entrevistadas mencionaron los prejuicios con respecto a la favela que aún hoy persisten en algunos sectores de la sociedad brasileña, y manifestaron su deseo y su compromiso personal y colectivo para modificar esa visión peyorativa y desplegar modelos de identidad más positivos, asociados a la cultura y formas de vida específicas de las favelas: "Quando eu desvalorizo a minha comunidade, estou-me desvalorizando e desvalorizando as pessoas que moram aqui"¹⁴; "Eu sou daqui mesmo, do Rio de Janeiro, e eu sou uma favelada. [...] Eu vou lutar pela melhora da minha comunidade, eu quero que minha comunidade seja reconhecida"¹⁵; "A força que nós temos, independentemente da cor, independente da classe social... Esse é um dos nossos maiores desafios"¹⁶. Estos testimonios reflejan el esfuerzo por erradicar la estigmatización de las favelas y que sean consideradas como un espacio de creación de subjetividad tan válido como cualquier otro del entorno urbano de Río.

Asimismo, se reivindica la originalidad de las tradiciones culturales presentes en las favelas cariocas. La convivencia entre la población de origen nordestino con raíces portuguesas, grupos de descendientes de esclavos afro-brasileños y otras minorías étnicas de origen indígena ha dado pie a que en las favelas haya un eclecticismo cultural a todos los niveles (musical, gastronómico, religioso...) que no se percibe entre las clases altas de la sociedad carioca, mucho más homogéneas. Así, no es de extrañar que sea en las favelas donde han surgido y donde se mantienen más vivas las tradiciones vinculadas a la samba, el candomblé y otras manifestaciones culturales de gran interés.

El deseo de que las favelas sean reconocidas desde nuevos parámetros asociados a la cultura y al turismo, uno de los principales motores de la economía local, fue expresado también en las entrevistas: "Nós também podemos oferecer muita cultura, nós podemos mostrar que em favela não tem só bandido, não tem só miséria"¹⁷; "Eu prefiro estrangeiro, turista, o turista também porque ele valoriza muito mais, entendeu? A comunidade"¹⁸. Frente a los discursos que menosprecian la favela, se demanda mayor presencia en el espacio público, y se presupone que dar a conocer los modos de vida y las costumbres a los visitantes, principalmente extranjeros, puede ayudar a revertir la visión negativa de la favela en la sociedad brasileña. Esta estrategia puede resultar un tanto paradójica, pues elude la confrontación directa con los prejuicios que permean el imaginario colectivo de Brasil y busca aliados allende las fronteras del país, ya que la actitud con la que se acercan a las favelas las per-

14 E. C. A. S., 26 años, casada y con dos hijas, residente en la favela Borel. Entrevista realizada el 4/09/2013.

15 S. P. S., 41 años, casada y con un hijo, residente en la favela Cantagalo. Entrevista realizada el 11/09/2013.

16 G. S., 33 años, soltera y con un hijo, residente en la favela Manguinhos. Entrevista realizada el 30/08/2013.

17 M. S. M. D., 44 años, casada y con dos hijos, residente en la favela Santa Marta. Entrevista realizada el 12/08/2013.

18 S. P. S., 41 años, casada y con un hijo, residente en la favela Cantagalo y propietaria de un establecimiento de hostelería en el barrio. Entrevista realizada el 11/09/2013.

sonas de otras nacionalidades resulta, en líneas generales y según manifiestan los propios residentes en estos barrios, menos hostil que la que muestran muchos de sus compatriotas.

No obstante, este intento de acabar con la visión negativa que pesa sobre la favela puede ser concebido también como una forma de resistencia en sentido foucaultiano, ya que “la vida deviene resistencia al poder cuando el poder toma por objeto la vida” (Deleuze, 2004, 98). Ante las disciplinas de vigilancia y control implantadas en las favelas, desde el núcleo mismo de esos espacios se despliegan nuevas estrategias que buscan sustraerse a ese poder o, como mínimo, cuestionarlo. Las favelas utilizan su recién estrenada ‘seguridad’ para atraer turistas a estos barrios que hasta hace poco eran considerados muy peligrosos. De este modo la presencia policial se interpreta de manera ambivalente, ya que por un lado incomoda y por otro se utiliza como reclamo para que los visitantes puedan pasear tranquilamente por la favela, e incluso hospedarse allí...

IV. A modo de conclusión

Heterotopía, panoptismo y resistencia se articulan y retroalimentan, se interconectan en un proceso dinámico que siempre está en devenir y que va dando lugar a distintos equilibrios y desequilibrios de poder, ese poder que Foucault describió como multiplicidad que se inscribe en los cuerpos y las psiques y que se presta a infinitas interpretaciones e infinitos devenires. En estas páginas se ha planteado una interpretación parcial de esa noción de poder aplicada al contexto de las favelas de Río de Janeiro, siguiendo la tesis de que muchos de los rasgos que Foucault atribuye a la heterotopía, a los regímenes de visibilidad y a los procesos de resistencia se ajustan a las características de estas áreas urbanas, como se ha intentado mostrar en este estudio. Lo que aquí se ha presentado es uno más entre los múltiples recorridos que pueden hacerse hoy desde el pensamiento de Foucault. Por supuesto, este trabajo no pretende agotar esos posibles itinerarios sino únicamente bosquejar una ruta más para continuar indagando en la utilidad de estas herramientas conceptuales de la filosofía foucaultiana para comprender mejor las diferentes realidades y procesos de cambio a los que asistimos en nuestro tiempo.

Bibliografía

- Almeida Carvalho, S. (2009), «A vida lá dentro é uma loucura. Violência e política na favela da Rocinha», en: VV. AA.: *Violência na história*, Rio de Janeiro, FAPERJ y Fundação Chagas Filho de Amparo à Pesquisa, pp. 137-158.
- Baumann Burgos, M. (2006), «Dos parques proletários ao favela-bairro. As políticas públicas nas favelas do Rio de Janeiro», en: Zalvar, A., y Alvito, M. (orgs.), *Um século de favela*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, pp. 25-60.
- Beck, U. (2002), *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI.
- Castelo Branco, G. (2001), «As resistências ao poder em Michel Foucault», *Trans/Form/Ação* (São Paulo), vol. 24, pp. 237-248.
- Castelo Branco, G. (2008), «Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência», en: Castelo Branco, G. (org.), *Poder, normalização e violência. Incursões foucaultianas para a atualidade*, Belo Horizonte, Autêntica, pp. 83-89.
- Castelo Branco, G. (2013), «Agonís-

- tica y palabra: Michel Foucault», *ser y estar. Revista de filosofía* (Buenos Aires), vol. 1, pp. 13-24.
- Deleuze, G. (2004), *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1992), *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2009a), *Le corps utopique. Les hétérotopies*, Clamecy, Lignes.
- Foucault, M. (2009b), *La pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana.
- Foucault, M. (2012), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Gallimard.
- Fridman, L. C. (2008), «Morte e vida favelada», en: Machado da Silva, L. A. (org.), *Vida sob cerco. Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 77-98.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002), *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- Machado da Silva, L. A. (2008), «Introdução», en: Machado da Silva, L. A. (org.), *Vida sob cerco. Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 13-26.
- Machado da Silva, L. A. y Pereira, M. (2008), «Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?», en: Machado da Silva, L. A. (org.), *Vida sob cerco. Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 47-76.
- Mattos Rocha, L. (2008), «Uma favela sem tráfico? Os limites da ação e da opressão do tráfico?», en: Machado da Silva, L. A. (org.), *Vida sob cerco. Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 191-225.
- Misse, M. (1998), «O final da cadeia. Interpretações da violência no Rio», en: Castelo Branco, G. y Neves, L. F. B. (orgs.), *Michel Foucault. Da arqueologia do saber à estética da existência*, Rio de Janeiro, CEFIL, pp. 159-180.
- Perlman, J. (1981), *O mito da marginalidade. Favelas e política no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Paz e terra.
- Ugarte, J. (comp.) (2005), *La administración de la vida*, Barcelona, Anthropos.
- Zalvar, A., y Alvito, M. (orgs.) (2006), *Um século de favela*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

Charles Darwin y el “desencantamiento” weberiano

Charles Darwin and Weberian “Disenchantment”^{**}

BÁRBARA JIMÉNEZ PAZOS^{**}

Resumen: Este artículo pretende poner de manifiesto la interrelación permanente entre dos metáforas darwinianas como “la orilla enmarañada”, presente en *On the Origin of Species*, y la relativa al “daltonismo”, mencionada en *Autobiography*, para demostrar la dudosa consistencia de interpretaciones que detectan un “encanto” secular latente en la Teoría de la Evolución y descartan un “desencantamiento”, en términos weberianos (*Entzauberung*).

Palabras clave: Darwin, *Entzauberung*, naturaleza, percepción de la naturaleza, estética, sublime.

Abstract: The aim of this article is to reveal the permanent interrelation between two Darwinian metaphors like the “entangled bank” in *On the Origin of Species*, and the one concerning the “color-blindness” mentioned in *Autobiography*, in order to demonstrate the doubtful consistency of interpretations which detect a latent secular “enchantment” in the Theory of Evolution, and reject a “disenchantment”, in weberian terms (*Entzauberung*).

Keywords: Darwin, *Entzauberung*, nature, perception of nature, aesthetics, sublime.

1. La orilla enmarañada, metáfora del desencantamiento positivo¹

Wie die Rococo-Gartenkunst entstand, aus dem Gefühl „die Natur ist hässlich, wild, langweilig, – auf! wir wollen sie verschönern (embellir la nature)!“ – so entsteht aus dem Gefühl „die Wissenschaft ist hässlich, trocken, trostlos, schwierig, langwierig, – auf! Lasst uns sie verschönern!“ immer wieder Etwas, das sich *die Philosophie* nennt (Fr. Nietzsche, *Morgenröthe*, §427)

Fecha de recepción: 18/09/2015. Fecha de aceptación: 15/10/2015.

* Este artículo se ha realizado gracias a una beca predoctoral concedida por la UPV/EHU (PIF UPV 012/2011).

** Doctora en Filosofía e investigadora postdoctoral en la Universidad del País Vasco, Departamento de Filosofía (San Sebastián). E-mail: barbara.jimenez@ehu.eus. Líneas de investigación: Darwinismo e Imagen del Mundo, Romanticismo Inglés, Percepción y Descripción del Paisaje Natural, Historia de las Ideas, Historia de la Ciencia. Publicaciones recientes: “Metaphysics in the Work of Charles Darwin”, in *Metaphysics or Modernity*, edited by S. Baumgartner, T. Heisenberg and S. Krebs, Bamberg, University of Bamberg Press, 2013; “Percepción, Descripción y Explicación en la Obra de Alexander von Humboldt”, *Ideas y Valores* 165 (en prensa, diciembre de 2017).

1 Abreviaturas: Teoría de la Evolución: TE.

El último párrafo de *On the Origin of Species* (1859) resulta clave para un estudio centrado en la percepción darwiniana de la belleza natural:

It is interesting to contemplate an **entangled bank**, clothed with many plants of many kinds, with birds singing on the bushes, with various insects flitting about, and with worms crawling through the damp earth, and to reflect that these elaborately constructed forms, so different from each other, and dependent on each other in so complex a manner, have all been produced by laws acting around us [...] There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved²

Las múltiples interpretaciones expertas con respecto al sentido de las palabras del naturalista han oscilado, lógicamente, entre la defensa de una visión mecanizada del mundo fundada en las leyes que componen la Teoría de la Evolución (TE) darwiniana, y una posición que pretende destacar la maravillosa “grandeza” y “belleza” que alberga la naturaleza con orillas enmarañadas, “cubiertas con plantas de varios tipos, pájaros cantando en los arbustos, diferentes insectos revoloteando, y con gusanos arrastrándose por la arena húmeda”. Sin embargo, las leyes que fundan la TE, traídas hasta las líneas finales del *Origen* y enumeradas una a una (“Crecimiento con Reproducción”, “Herencia”, “Variación”, “Proporción del Aumento”, “Lucha por la Vida”, “Selección Natural”, “Divergencia de Caracteres”, “Extinción”³) parecen susceptibles de interpretaciones dicotómicas como las que defienden un encanto implícito en la TE, por un lado, y por otro, las que destacan la preponderancia del carácter científico de forma exclusiva, derivable en un posible efecto desencantador. El “desencantamiento” (*Entzauberung*) que en *Wissenschaft als Beruf* (1919) Max Weber atribuye a la explicación racionalizada del mundo que proporcionan las ciencias naturales, radicaría en la capacidad de acceso al conocimiento racional y sometido al cálculo de forma voluntaria y en cualquier momento, indudable desencadenante del desvanecimiento de la creencia en explicaciones mágicas sobre el funcionamiento del mundo:

La creciente racionalización e intelectualización *no* significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se vive [...] significa el conocimiento o la fe de que, si *se quisiera, se podrían* conocer en todo momento esas condiciones; significa, por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo sino que, en principio, se pueden *dominar* más bien todas las cosas mediante el *cálculo*. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo⁴.

2 Darwin, Ch., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1859, pp. 489-490. Para referirme a la obra *On the Origin of Species* utilizaré la abreviatura *Origen*.

3 Ídem.

4 Weber, M., *La Ciencia como Profesión*, traducción y edición de Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 67. Cursivas en el original. Utilizaré el término “desencantamiento” (y no el de “desmagificación”, propuesto

George Levine adopta una posición media entre una interpretación estricta del racionalismo científico darwiniano y su lado más poético. Asimismo, caracteriza la Selección Natural como “re-encantadora”, manifestante de leyes diferentes a las divinas que permiten una nueva visión de la sublimidad en la naturaleza, la del movimiento incesante de seres vivos y conexión de fuerzas invisibles aunque latentes y ejecutoras sobre éstos. Levine deshace el desencanto que la teoría de Darwin pudiera suscitar a sus conocedores y propone nuevas formas de encanto secular obtenido a partir de la conciencia “de un mundo abrumadoramente complicado, ‘enmarañado’, y maravilloso más allá de la imaginación humana”⁵. La posición de Levine es aquélla que recupera el encanto que supuestamente arrebataría una fijación exclusiva sobre el carácter mecánico de la TE.

Uno de los ejemplos más manifiestos de interpretación “desencantada” de la teoría de Darwin es la de Daniel C. Dennett. Este autor presenta “la peligrosa idea de Darwin”⁶ como un “ácido universal” que corroe el entramado de ideas tradicionales y ofrece una nueva visión revolucionaria del mundo basada en la “selección natural” considerada como un “algoritmo” mecánico que prescinde de una racionalidad intrínseca y controladora de su propio mecanismo. Levine, como contraste, defendería la importancia de la apreciación romántica de la visión del mundo de Darwin: una nueva experiencia del mundo explicada en términos evolucionistas, “más fascinante, más interesante, más bella”⁷.

Ciertamente, las interpretaciones que se centran en la racionalidad científica no se detienen sobre la belleza o encanto de la teoría evolutiva darwiniana, y no se muestran receptivas frente a un vocabulario descriptivo que incluya la reverencia o el asombro frente a las fuerzas que funcionan en la naturaleza como características o criterios a tener en cuenta a la hora de observarla y analizarla. Sin embargo, estos aspectos no deben comprenderse como restrictivos y excluyentes. Se tomaría por defecto el indiscutible interés de las teorías de Darwin frente a otro tipo de explicaciones alternativas con base en lo sobrenatural. El carácter enriquecedor de la argumentación científica y la visión del mundo que ésta permite alcanzar, ofrecerían una nueva experiencia cognitiva, admirable en sí misma y cuyo interés habría sido pensado en considerable profundidad.

Levine concede especial importancia a los últimos apuntes del *Origen*, tomados como referencia clave para vislumbrar una cierta permanencia de lo sublime en las palabras de Darwin sobre la grandeza que percibe en la visión del mundo que propone⁸, y empleados como referencia para disipar todo tipo de interpretación científica árida de las leyes enumeradas⁹ y excluyente de un encanto que el propio Darwin desearía transmitir. Sin duda, Levine no desea emitir un mensaje sobre una interpretación encantada de las leyes evolutivas en

por algunas traducciones), ya que es el que generalmente se atribuye a la eliminación de “poderes ocultos imprevisibles” descrita por Weber, así como a su efecto de desengaño ilustrado en el ser humano. El desencanto surgiría por la asimilación de que la ciencia moderna no estaría orientada ni habilitada para conferir “sentido” al mundo. *Ibíd.*, pp. 69-74.

5 Levine, G., *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton (N.Y.), Princeton University Press, 2008, p. 168.

6 Dennett, D. C., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon & Schuster, 1995.

7 Levine, *Darwin Loves You*, op. cit., p. 248.

8 “There is grandeur in this view of life”. Darwin, *Origen*, p. 490.

9 “These laws...” *Ibíd.*, 489.

un sentido estricto, sino que destaca la fascinación que la propia ciencia puede producir sin apelar a explicaciones sobrenaturales. La percepción estética de la naturaleza se vería incluso incrementada, no disminuida, gracias al enfoque científico, promotor de nuevas, profundas y más nítidas aproximaciones al mundo.

Tales ideas ya habían sido avanzadas por Richard Dawkins en su crítica al poeta romántico John Keats y su descontento con las ideas desplegadas en la *Óptica* (1704) de Newton. Según Keats, la reducción explicativa del arcoíris en términos de longitudes de onda habría despojado de toda poesía al fenómeno lumínico y destruido todo misterio que se pudiese hallar en su contemplación. Dawkins arremete en contra de esta particular comprensión de la *Óptica* newtoniana, extrapolándola hasta la más general comprensión de la actividad científica hoy en día, y alega a favor de la “purga del empalagoso falso propósito” y el “descrédito del sentimentalismo cósmico”¹⁰. En términos de Dawkins, “la ciencia es, o debería ser, la inspiración para la buena poesía”¹¹, ofrecería un abanico infinito de posibilidades inspirativas, a cada cual más espectacular y con origen en un misterio ya resuelto, desprendido de toda teleología, sensiblería y oscuridad epistemológica, e inundado de la necesaria claridad explicativa científica que permite desplegar en unidades lo que en un inicio se presentaba caótico y desordenado. Así, Dawkins apuesta por “un universo ordenado, indiferente a las preocupaciones humanas [...] un lugar más bello y maravilloso que un universo embaucado con magia caprichosa y *ad hoc*”¹². La óptica científica, al igual que la newtoniana, conformaría un potenciador idóneo de la percepción estética del mundo, ampliando las sensaciones, aumentando el conocimiento, ofreciendo una belleza más profunda. En último término, mostrando el mundo tal y como esencialmente es, y no tal y como se percibe.

Retrocediendo un paso más en la escala temporal, y pasando por alto múltiples alusiones que cabría tener en cuenta, cabe destacar las palabras de Alexander von Humboldt en su introducción a la obra *Kosmos*¹³. Humboldt, basándose en su propia experiencia como naturalista, refuta la extendida idea que sostiene una pérdida de encanto como consecuencia del aumento de conocimiento, propugna la conciliación entre una aproximación científica rigurosa al mundo y el posterior relato que dé cuenta de las impresiones humanas frente a la magnificencia de la naturaleza. El goce obtenido a partir de la observación de la naturaleza podría, según Humboldt, dividirse, por un lado, en un deleite intenso aunque primario frente a la percepción de la existencia de un *Todo* animado y armónico compuesto de unas leyes físicas intrínsecas cuyo funcionamiento permanecería desconocido para el observador; por otro lado, se encontraría el goce generado a partir del conocimiento exacto y reglado de las características del paisaje, así como de las leyes naturales que operan incesantemente. Considerando ambos tipos de disfrute estético y epistemológico como partes de una progresión necesaria, Humboldt apuesta por el solapamiento de partes en donde deleite estético y conocimiento científico interactúan para generar un tercer tipo de goce, con intensidad racional y estética aumentada.

10 Dawkins, R., *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1998, p. ix.

11 *Ibid.*, p. x.

12 *Ibid.*, p. xi.

13 von Humboldt, A., *Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Vol. I (publicado en cinco volúmenes), Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1845-1862, pp. 3-48.

El deleite científico, ya sea promovido por la persistencia romántica según Levine o la potencia explicativa según Dawkins, descansaría en el segundo tipo de goce descrito por Humboldt. La yuxtaposición del conocimiento científico y el goce cognitivo, derivable en una percepción estética potenciada, compone la base sobre la que Darwin apoyaría el peso de la enumeración de sus leyes al final del *Origen*. La orilla enmarañada a la que Darwin se refiere, constituiría una metáfora de una particular recomposición de elementos que daría cuenta de la existencia del *Todo* armónico humboldtiano, que ofrecería una explicación racional de las partes y que se detendría para remarcar la grandeza de la visión de la vida que se propone en la obra. El re-encanto que Levine plantea supondría el rechazo de un infundado desencanto por parte de interpretaciones marcadamente científicistas, reacias a una apreciación más romántica del texto de Darwin. De forma análoga, propugnaría el descrédito de un supuesto desencanto darwiniano destructor de todo sentido y valor en la vida y apoyaría, por el contrario, el encanto secular inherente a la actividad científica. Independientemente del enfoque a partir del cual se estudie la obra de Darwin (el enfoque estrictamente científico o el enfoque filo-romántico), se habría de suponer la existencia de un encanto científico perpetuo y latente en el relato de la TE, no comprendido en un sentido mágico estricto.

Las palabras de Levine se podrían reformular en un sentido inverso, quizás más acorde con el entramado de ideas de Darwin. La TE darwiniana sí ofrece una visión del mundo desencantada, en un sentido estricto del término. El conocimiento de las leyes evolutivas permitiría la observación del mundo a través de un filtro cristalino, con una óptica aumentada, que desmitificaría lo observado y le añadiría valor intelectual y estético, al mismo tiempo. Este desencantamiento habría de comprenderse como una característica favorable para un proceso de reinterpretación de todo lo observado, lejano ya de toda presuposición que implique el uso de imágenes espirituales, mágicas, oscuras desde el punto de vista epistémico, encantadas, en definitiva.

Suponer, a partir de aquí, la existencia de un propósito específico implícito en las palabras que cierran el *Origen*, implica un cierto riesgo hermenéutico. Sin embargo, las sospechas tienden, obviamente, a relacionar las alusiones a la belleza y el carácter maravilloso de las “infinitas formas” surgidas a partir de un “simple inicio”¹⁴ con el sentimiento de lo sublime en la percepción estética de la naturaleza, en el caso de Darwin, generado a partir de la práctica científica y el hecho de asumir sus resultados. La negatividad que generalmente acompaña al término “desencantamiento” provendría de una asimilación equívoca de las implicaciones que supone el planteamiento de una Teoría como la de Darwin, transgresora por definición, quebrantadora de viejas concepciones del mundo, así como de aceptación de la sospecha de la invasión de un nuevo materialismo adverso a toda metafísica sobrenatural. Según Richard Holmes, “el proceso de evolución por ‘selección natural’ reemplazó cualquier necesidad de ‘diseño inteligente’ en la naturaleza. Darwin ciertamente había escrito un nuevo Libro del Génesis”¹⁵. Comprensiblemente, la recepción de tales ideas, dentro de un marco general, no reparaba en apreciaciones de carácter estético a partir de un análisis semiótico del

14 “from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being evolved”. Darwin, *Origen*, p. 490.

15 Holmes, R., *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science*, London, Harper Press, 2009, p. 451.

léxico darwiniano. No obstante, la presunción de la permanencia de un poderoso sentimiento estético proyectado sobre la visión del mundo propuesta por Darwin, habría de permanecer igualmente dudosa.

Existe una evolución de ideas y estilos narrativos fácilmente visible mediante un paralelo avance progresivo y cronológico en la obra de Darwin. La obra *Journal of Researches* (1839)¹⁶ representaría un inicial planteamiento, con una narrativa más próxima a la humboldtiana, de lo que culminaría de forma magistralmente desarrollada en el *Origen* como la TE, planteada con un lenguaje marcadamente científico y no opuesto, aunque sí acentuadamente distante con respecto al del *Diario*. Simétricamente, las alusiones, características del *Diario*, a la impresión causada en el observador por ciertas escenas destacadas de la naturaleza y los sentimientos generados al respecto, disminuyen notoriamente en el paso de una obra a la otra. Si las últimas palabras del *Origen* realmente indican la persistencia y estabilidad de un cierto sentimiento romántico de lo sublime generado, no obstante, a partir de un análisis minucioso del entorno natural, no deberían interpretarse, a mi juicio, como re-encantadoras sino como positivamente desencantadoras y sugerentes de una nueva forma de percepción de la belleza en la naturaleza. El carácter contraintuitivo de la persistencia de un reducto romántico en una progresión visiblemente científicista, habría de disiparse forzosamente en el caso de que tal vestigio fuese fácilmente proyectable en obras posteriores al *Origen* y que permitiesen vislumbrar la conformidad del autor con la postura anímica sugerida mediante la metáfora de “la orilla enmarañada”.

La comprensión positivamente desencantada que propongo para las últimas líneas del *Origen* no implica, sin embargo, continuidad prolongada a lo largo del resto de obras de Darwin, sino la percepción de una maniobra ideológica progresivamente opuesta. Las confesiones hechas en *Autobiography*¹⁷ indican el deterioro de la forma vívida de percepción estética de la naturaleza, íntimamente ligada a las palabras del *Diario* e inmortalizada en el *Origen* mediante ideas evolutivas maduradas. El texto autobiográfico de Darwin revela una angustia frente a un tipo específico de pérdida que él identifica de forma intuitiva como pérdida perceptiva y cuyas implicaciones se situarían cercanas a una comprensión del desencantamiento como proceso negativo, generador de un tipo particular de “daltonismo”, que dificultaría la usual forma de aproximación estética al paisaje natural.

2. El “daltonismo”, metáfora del desencantamiento negativo

Algunas afirmaciones de Darwin en la *Autobiografía* con respecto a su cambio en la forma de percibir las “escenas” de la naturaleza son especialmente significativas:

I well remember my conviction that there is more in man than the mere breath of his body. But now the grandest scenes would not cause any such convictions and feelings

16 Para referirme a la obra *Journal of Researches* utilizaré el término *Diario* como forma abreviada de la traducción *Diario del Viaje de un Naturalista alrededor del Mundo*. No debe confundirse, sin embargo, con las publicaciones de los diversos diarios que Darwin completó en su viaje a bordo del *Beagle*.

17 La *Autobiografía* de Darwin se publica por primera vez como parte de la obra editada por su hijo: *The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter*, edited by Francis Darwin, London, John Murray, 1887.

to rise in my mind. It may be truly said that I am like a man who has become **colour-blind**, and the universal belief by men of the existence of redness makes my present loss of perception of not the least value as evidence¹⁸

El recuerdo de Darwin pertenece a la convicción relatada en el *Diario*, surgida a partir de la observación de escenas elementalmente opuestas, aunque ambas potencialmente generadoras del sentimiento de lo sublime en el observador. La riqueza de formas y elementos que ofrece un paisaje como el de la selva brasileña y el predominio de la “Muerte y Deterioro” de las vastas soledades de Tierra del Fuego, constituyen una evidencia suficiente para afirmar convincentemente la imposibilidad de permanecer impasible frente a tales escenas “y no sentir que hay algo más en el ser humano que el mero aliento de su cuerpo”¹⁹. Para asombro de Darwin, lo que años atrás se presentaba como un mecanismo mental automático de observación, percepción y posterior asimilación de lo sublime en la naturaleza, con el paso del tiempo se degrada en lo que el propio autor diagnostica como “daltonismo” perceptivo, una ceguera sentimental cuyos síntomas requieren de un análisis temporal retrospectivo que se retrotrae precisamente a la lectura poética.

El cambio mental del que Darwin se percata²⁰ se manifiesta, en primer lugar, en una insólita percepción de la poesía como algo aburrido e incluso nauseabundo, en el caso de Shakespeare²¹. La alteración mental destacada parece encontrar una mención definitiva como “pérdida del gusto”, hallada esta vez en la pintura y la música²². El género poético, la apreciación pictórica y el gusto musical forman un conjunto que ejerce como preludio de la mención acerca de la percepción paisajística, sobre la cual, Darwin afirma mantener cierto gusto por refinados escenarios naturales. Sin embargo, a su vez, asevera haber perdido la sensación de “deleite exquisito” que tales escenas le solían provocar²³. La enumeración de ejemplos posee un propósito delimitador centrado sobre la “pérdida de los gustos estéticos más elevados/finos” que, en contraposición con el interés mantenido por lecturas centradas en historia, relatos biográficos, literatura de viajes y ensayos de todo tipo, se calificaría de “curiosa” y “lamentable”²⁴. La curiosidad y angustia mencionadas y, a su vez, proyectadas sobre las palabras de Darwin se deben unir al contenido entre paréntesis²⁵, mencionado sutilmente pero cuya presencia no debe pasar desapercibida y exige de reflexión.

Resulta comprensible que se dé en Darwin un deleite por ciertos tipos de narrativa (más ligera, tal vez), no por su contenido científico exclusivamente, sino por constituir un buen

18 Barlow, N. (ed.), *The Autobiography of Charles Darwin., 1809-1882*, New York, W.W. Norton & Company, 2005, p. 76.

19 Darwin, Ch., *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Various Countries Visited by H.M.S. Beagle round the World, under the Command of Capt. Fitz Roy, R.N.*, London, Henry Colburn, 1839, p. 605.

20 “my mind has changed during the last twenty or thirty years”. Barlow (ed.), *Autobiography*, op. cit., p. 112.

21 “I have tried lately to read Shakespeare, and found it so intolerably dull that it nauseated me”. *Ibíd.*, p. 113.

22 “I have also lost my taste for pictures or music”. *Ídem.*

23 “I retain some taste for fine scenery, but it does not cause me the exquisite delight which formerly did”. *Ídem.*

24 “This curious and lamentable loss of the higher aesthetic tastes is all the odder, as books on history, biographies, and travels (independently of any scientific facts which they may contain), and essays on all sorts of subjects interest me as much as they did”. *Ídem.*

25 “independently of any scientific facts which they may contain”. *Ídem.*

método de entretenimiento. No obstante, la permanencia del gusto por un tipo específico de narrativa que no es el conjunto de las artes más finas como la poesía, la música, la pintura o el paisajismo, permite distinguir un sentimiento de aturdimiento y deseos de hallar agudeza explicativa sobre lo que le está ocurriendo. A partir de un desconocimiento manifiesto por parte de Darwin, se encuentra en la obra una búsqueda de discernimiento tentativa en la alusión a la posibilidad de hallar un fondo científico en las lecturas sobre las que aún soporta centrarse, un contenido de interés invariable para el autor a lo largo de los años y que conduce hacia la detección de una “atrofia” cerebral parcial, así como a relacionarla con la práctica científica tomada como método exclusivo.

La transformación mental a la que Darwin se refería al inicio de su análisis fáctico recapitulador, consistiría en una supuesta mecanización de la mente, convertida ésta, según sus propias y duras palabras, en “una especie de máquina moledora que extrae leyes generales a partir de una gran recopilación de evidencias”²⁶. No obstante, la “parálisis cerebral” vinculada a los gustos más altos, producida aparentemente por una sobre-dedicación al estudio científico, se mantiene como indicio incomprensible²⁷, inductor de un desconcierto tan pronunciado que lleva a Darwin a elucubrar sobre posibles métodos que hubiesen evitado el estado de declive perceptivo y emocional que se describe, tales como un acercamiento más regular a la música o la poesía²⁸.

Una de las hipótesis más desarrolladas para constituir una estable base explicativa al desorden perceptivo de Darwin, adopta, precisamente, la convicción de que la sobre-concentración en el estudio científico conformaría una de las causas principales de tal desequilibrio. Sin embargo, lo que la aceptación de esta interpretación específica no contempla es el lógico desconcierto del autor frente a las implicaciones explicativas derivadas que tal admisión conllevaría. Aceptando la sobre-dedicación científica como causa de la “atrofia cerebral” de Darwin, habría de argumentarse, en consecuencia, el motivo por el que dicha práctica científica resulta exclusivamente nociva para los gustos más elevados y no para la apreciación y deleite con temas históricos, biográficos o literarios. Esta particular lectura, cegada tal vez por el influjo de la idea weberiana sobre el desencantamiento, resulta resolutivamente tan ineficaz como los vagos intentos del propio Darwin por considerar el seguimiento reglado de hábitos musicales y de lectura poética como base precavida y temporalmente adelantada para eludir todo tipo de atrofias mentales por desuso. El vocabulario del naturalista, no obstante, transmite una potente connotación dubitativa²⁹, que deja de ser notoria en la alusión al único conocimiento que parece resultar seguro, a saber, que “la pérdida de estos gustos [los más elevados] es una pérdida de felicidad, y posiblemente sea perjudicial para el intelecto,

26 “My mind seems to have become a kind of machine for grinding general laws out of large collections of facts”. Ídem.

27 “why this should have caused the atrophy of that part of the brain alone, on which the higher tastes depend, I cannot conceive”. Ídem.

28 “if I had to live my life again, I would have made a rule to read some poetry and listen to some music at least once every week; for perhaps the parts of my brain now atrophied would thus have been kept active through use”. Ídem.

29 “why [...] I cannot conceive”; “perhaps”. Véase nota 29 y nota 30.

y probablemente más para el carácter moral, por la debilitación de la parte emocional de nuestra naturaleza”³⁰.

La segunda hipótesis que más atención experta ha recibido por ser, quizás, la que mejor da cuenta, precisamente, del origen de la destacada “debilitación de la parte emocional”, es la que se centra en el estudio de la modificación de las creencias religiosas del autor. Darwin rememora en su *Autobiografía* su absoluta convicción de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma citando un pasaje del *Diario* en donde se destaca el surgimiento de unos sentimientos de “asombro, admiración y devoción” en la selva brasileña de una vehemencia tan pronunciada, que se evadirían de toda descripción ajustada³¹. La incapacidad expresiva, romántica en esencia, frente a la grandeza sublime de la naturaleza, estaría íntimamente ligada al sentimiento de la existencia de “algo más en el ser humano que el mero aliento de su cuerpo”. Sin embargo, el “daltonismo” del que Darwin afirma padecer, habría bloqueado el proceso de percepción estética de la naturaleza y posterior brote de sentimientos religiosos.

Las experiencias relatadas en el *Diario* estarían sustentadas por el clásico vínculo entre el sentimiento de lo sublime y el sentimiento religioso³², especialmente encumbrado en las descripciones de la naturaleza del período romántico, un apoyo que habría de desmoronarse con el paso de los años y la progresiva evolución del pensamiento de Darwin. En consecuencia, podría considerarse válida la suposición que contempla el término de un proceso “romántico” de percepción y descripción de la naturaleza dado el análogo fin de la creencia en Dios. Si lo sobrenatural resulta ser el único recurso que puede dar cuenta de lo experimentado frente a ciertas escenas de la naturaleza capaces de generar un sentimiento de sublimidad, y Darwin alude a una irremediable supuesta pérdida de fe, habría de considerarse definitivamente insuficiente una hipotética y deseada constancia, trasladada, en este caso, a la práctica de la observación paisajística, tal y como se sugería para la música y la poesía. No existiría respuesta lógicamente satisfactoria que argumentase cómo un hábito constante en la contemplación estética de la naturaleza habría de deshacer el sentimiento de irreligiosidad manifestado en Darwin.

Deduzco, por consiguiente, la existencia de dos tipos de “pérdidas” perceptivas no contrapuestas, sino solapadas, que permiten vislumbrar fácilmente la presencia de una transición perceptiva y sentimental en Darwin. En primer lugar, se detectaría la referente a la “atrofia cerebral”, erróneamente atribuida a una sobre-dedicación a la actividad científica. Por otro lado, se destacaría la producida por un desencantamiento negativo con respecto a la percepción estética paisajística, es decir, un “daltonismo” derivado de la pérdida de creencias religiosas. Matizando este último eslabón del conjunto, cabría precisarlo como modificación de la percepción y habría de desplazarse su comprensión como pérdida. La alteración mental

30 “The loss of these tastes is a loss of happiness, and may possibly be injurious to the intellect, and more probably to the moral character, by enfeebling the emotional part of our nature”. Barlow (ed.), *Autobiography*, op. cit., p. 113.

31 “In my Journal I wrote that whilst standing in the midst of the grandeur of a Brazilian forest, “it is not possible to give an adequate idea of the higher feelings of wonder, admiration, and devotion, which fill and elevate the mind””. *Ibíd.*, p. 76.

32 “The state of mind which grand scenes formerly excited in me, and which was intimately connected with a belief in God, did not essentially differ from that which is often called the sense of sublimity”. *Ídem.*

de Darwin manifestada en una análoga alteración de la percepción del paisaje natural no es interpretada en la *Autobiografía* como algo positivo o beneficioso, sino todo lo contrario, a saber, como una variación “perjudicial para el intelecto, y probablemente más para el carácter moral”. El desencantamiento que Darwin experimenta, el cese de la creencia en lo religioso, aparentemente acerca al naturalista a una visión más próxima al desencantamiento de connotación negativa sugerido por Max Weber: “atrofia” y “daltonismo” no son términos compatibles con una completa, intensa y positivamente desencantada percepción estética del paisaje, o de forma más específica, con la grandiosa visión del mundo propuesta por Darwin, tal y como se evoca en las líneas conclusivas del *Origen*.

John A. Campbell hace una lectura de las líneas de la *Autobiografía* introductoras de la confesión de un declive perceptivo y afectivo basada en una interpretación sostenida en la dicotomía arte/naturaleza que acepta un intenso debilitamiento del interés artístico, pero no del interés por la naturaleza. La nueva visión del mundo basada en la TE habría llevado al naturalista a encontrar un nuevo tipo de grandeza en el análisis minucioso y diferenciado de los elementos de la naturaleza y sería fácilmente observable en el lenguaje empleado en las descripciones de Darwin, revelador de “una relación con sus objetos de estudio que es personal y afectiva”³³, humildemente respetuosa con todos los elementos componentes de la naturaleza. La posición de Campbell podría equipararse a la de G. Levine y su insistencia por afirmar que “lo maravilloso para Darwin permanece *en* el mundo natural y en su experiencia de ello”³⁴. Si han de considerarse seriamente las propuestas de ambos autores, habría que ofrecer, por un lado, respuesta al motivo por el que una alusión, por mínima y cautelosa que fuese, al surgimiento de sentimientos de admiración y belleza, modificados en base a una nueva concepción del mundo, permanece ausente en la *Autobiografía*. Por otro lado, partiendo del supuesto de que Darwin se percatase de la creciente intensidad que su visión del mundo pudiese aportar a la percepción estética de la naturaleza, la explicación de la aflicción de Darwin debería resultar considerablemente llamativa.

En suma, la metáfora de “la orilla enmarañada” desarrollada en las últimas líneas del *Origen*, reflejo de una visión *estrictamente y positivamente desencantada*, está en equilibrio y colisión al mismo tiempo con una visión *estrictamente aunque negativamente desencantada*, representada por la metáfora del “daltonismo” en la *Autobiografía*. El desencantamiento weberiano no sería aplicable, aparentemente, al caso de Darwin, ya que este oscilaría entre la percepción de lo sublime perceptible gracias a actividades científicas y un irresoluble sentimiento de perceptibilidad estética parcial. Sin embargo, las interpretaciones que contemplan al naturalista como “intrínsecamente Romántico” a pesar de haberse separado del Romanticismo irracional³⁵, no podrían extrapolarse del texto del *Diario* en donde sí se muestra (en ocasiones) una visión intrínsecamente “encantada” de la naturaleza. Por una parte, el *Origen* muestra una clara sensibilidad estética desencantada surgida a partir de un tipo de fuentes de inspiración tales como la consciencia de una actividad vital infinita en apariencia y minuciosa en esencia, no contemplada comúnmente por autores románticos. Por otra, el testimonio sobre la “atrofia” en una parte del cerebro y un supuesto indicio de “daltonismo”

33 Campbell, J. A., «Nature, Religion and Emotional Response: a Reconsideration of Darwin’s Affective Decline», *Victorian Studies* Nº18 (2), Indiana University Press, 1974, pp. 161-162.

34 Levine, *Darwin Loves You*, op. cit., p. 146. Cursiva en el original.

35 Ídem.

indicarían, en consecuencia, un sentimiento que en apariencia no se correspondería con lo expresado mediante la metáfora de “la orilla enmarañada”.

Que la ciencia actual puede generar sentimientos de asombro y admiración del mundo gracias a que ofrece nuevas ópticas para aproximarse a él y comprenderlo mejor, no cabe duda. No obstante, la transición de Darwin a lo largo de su actividad científica que propongo, partiendo de una visión parcialmente “encantada” (en el *Diario*), pasando por un desencantamiento positivo (en el *Origen*) hasta alcanzar un desencantamiento negativo (en la *Autobiografía*), obligaría a asumir un proceso definitivamente unidireccional que hubiera partido de lo positivo y culminado en lo negativo. La disyuntiva (*Entzauberung* sí o no) en la interpretación de la percepción darwiniana de la naturaleza quedaría resuelta en la medida que se aceptara la imposibilidad de atribución de una única forma de percepción a Darwin, tanto la que enaltece la práctica científica para la percepción de lo sublime, como la que lo refuta.

Las últimas líneas del *Origen* confirman la capacidad de Darwin para percibir grandeza y belleza en la naturaleza³⁶, compatible con la visión del mundo dada por la TE. Este hecho muestra, sin embargo, una contradicción con los pasajes de la *Autobiografía* sobre su “daltonismo”³⁷ perceptivo y su supuesta “atrofia cerebral”³⁸. La sorprendente explicación de Darwin de estos dos fenómenos se podría deber a una incompleta o deficiente interpretación de sus estados mentales: dada la correlación entre la percepción, en la naturaleza, de la belleza, de lo sublime en ella, y del consiguiente sentimiento de lo sobrenatural, inferida a través de la rememoración del pasaje del *Diario*, que desvela la “convicción de que hay algo más en el ser humano que el mero aliento de su cuerpo”³⁹, la pérdida del sentimiento religioso, en conjunción con la detección de una “atrofia” con respecto a las artes más finas, podría haber llevado a Darwin a deducir, tal vez erróneamente, una análoga pérdida de la capacidad de percepción estética en general, en lugar de considerarla como *modificación* de la percepción. No sólo el pasaje del “daltonismo”, sino también el de la “atrofia cerebral” podría estar relacionado con la pérdida de percepción de lo sobrenatural en la naturaleza. Esto podría haber provocado en Darwin la sensación de haber perdido la sensibilidad estética. Sin embargo, esta hipótesis no excluye sostener que Darwin acabara teniendo, al final de su vida, una visión “desencantada” del mundo, en sentido weberiano.

Referencias

- Barlow, N. (ed.) (2005), *The Autobiography of Charles Darwin., 1809-1882*, New York: W.W. Norton & Company.
- Campbell, J. A. (1974), «Nature, Religion and Emotional Response: a Reconsideration of Darwin’s Affective Decline», *Victorian Studies* N°18 (2), Indiana University Press.
- Darwin, Ch. (1859), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray.

36 “There is grandeur in this view of life [...] endless forms most beautiful and most wonderful”. Darwin, *Origen*, p. 490.

37 “I am like a man who has become colour-blind”. Barlow (ed.), *Autobiography*, p. 76.

38 “why this should have caused the atrophy of that part of the brain alone”. *Ibid.*, p. 113.

39 “I well remember my conviction that there is more in man than the mere breath of his body”. *Ibid.*, p. 76.

- Darwin, Ch. (1839), *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Various Countries Visited by H.M.S. Beagle round the World, under the Command of Capt. Fitz Roy, R.N.*, London: Henry Colburn.
- Darwin, Ch. (1887), *The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter*, edited by Francis Darwin, London: John Murray.
- Dawkins, R. (1998), *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, Boston: Houghton Mifflin Company.
- Dennett, D. C. (1995), *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York: Simon & Schuster.
- Holmes, R. (2009), *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science*, London: Harper Press.
- Humboldt, A. von (1845-1862), *Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Vol. I (publicado en cinco volúmenes), Stuttgart und Tübingen: Cotta.
- Levine, G. (2008), *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton (N.Y.): Princeton University Press.
- Weber, M. (1992), *La Ciencia como Profesión*, traducción y edición de Joaquín Abellán, Madrid: Espasa Calpe.

¿Es actual la filosofía política de Ralph Miliband? Algunas propuestas en torno al laborismo, el estado y la democracia

Is Ralph Miliband's Political Philosophy currently valid?
Some proposals on labour, state and democracy

RAFAEL RODRÍGUEZ PRIETO*

Resumen: Ralph Miliband fue uno de los principales representantes del pensamiento marxista en la última parte del siglo XX, en especial por su análisis del partido laborista, el estado, el análisis de clase y la participación política. Analizo si sus trabajos continúan siendo influyentes en el siglo XXI. Trazo una breve semblanza del desarrollo de su pensamiento sociológico e identifiqué tres temas claves (la crisis del laborismo, el estado en la sociedad capitalista y la democracia socialista). Los examino y evaluo. El trabajo finaliza con una reflexión crítica sobre la actualidad del legado de Miliband.

Palabras clave: marxismo, democracia, laborismo, neoliberalismo, estado.

Abstract: Ralph Miliband was a leading contributor to the development of Marxist theory of the state in the late twentieth century, particularly on the labour party, state, class analysis and political participation. I analyse if his writings remain influential in twenty-first century. I trace briefly the development of Miliband's sociological thought and identifies three key themes and debates. I examine and evaluate the central themes in Miliband's work: the crisis of labourism, the state in the capitalist society and democratic socialism. The paper finishes with a critical reflection on Miliband's legacy.

Keywords: marxism, democracy, labourism, neoliberalism, state.

“Entre la justicia y mi madre, opto por mi madre”
Albert Camus

1. Introducción

El nombramiento de Gordon Brown como Primer Ministro, en sustitución de Tony Blair, devolvió el apellido Miliband a la actualidad periodística del Reino Unido. David Miliband, destacado colaborador de Tony Blair, fue designado jefe de la política exterior del gabinete

Fecha de recepción: 21/09/2015. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Universidad Pablo de Olavide. Subdirector del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas, rrodpri@upo.es. Actualmente trabaja sobre relaciones de poder en Internet y filosofía política contemporánea. Ha publicado recientemente el libro *Poder e Internet. Un análisis crítico de la Red* (Cátedra, 2016-con Fernando Martínez) y ha coordinado el libro colectivo *Videojuegos. La explosión digital que está cambiando el mundo* (Héroes de papel, 2016).

de Brown. Después de la derrota laborista de mayo de 2010, David compitió con su hermano menor, Edward o Ed –como es conocido popularmente– por el liderazgo de los laboristas. Esta carrera por la sucesión de Brown finalizó con la elección de Ed como líder del laborismo en Manchester y candidato a Primer Ministro. Finalmente, fue derrotado por David Cameron y abandonó su puesto como líder del laborismo británico. David y Ed son hijos de Ralph Miliband, uno de los sociólogos e intelectuales marxistas más relevantes de la historia de Gran Bretaña. Su protagonismo en los años de la *New Left* fue extraordinario. Criticó tanto el socialismo real de la URSS (en el que perdió definitivamente su confianza después de los sucesos de Checoslovaquia), como la hegemonía capitalista. Entre sus obras más destacadas se encuentran: *Parliamentary Socialism: A Study of the Politics of Labour* (1961), *The State in Capitalist Society* (1969), *Marxism and Politics* (1977), *Capitalist Democracy in Britain* (1982), *Class Power and State Power* (1983), *Divided Societies: Class Struggle in Contemporary Capitalism* (1989) y *Socialism for a Sceptical Age* (1994)¹.

Ralph Miliband tuvo una dilatada carrera por universidades de Gran Bretaña, EE.UU. y Canadá. Hijo de emigrantes judíos, trabajó en centros como la London School of Economics o la Universidad de Brandeis, donde el profesor David G. Gil le recuerda por su coherencia e interés en los colectivos sociales del área de Boston. Terminaría recalando en la City University de Nueva York, una de las instituciones educativas más críticas de los EE.UU. Se autodenominaba como un sociólogo marxista independiente. El marxismo era un marco de análisis, pero *no una biblia*. En *Marxism and Politics* señala, refiriéndose a un análisis marxista de los problemas que aquejan a países empobrecidos, que las categorías marxistas deberían aplicarse partiendo de la experiencia y singularidad del lugar y, en consecuencia, algunas podrían ser tomadas en cuenta y otras modificadas e incluso descartadas (Miliband, 1997, 15-16).

En Miliband observamos tanto la reflexión teórica reposada como el compromiso con los problemas de su sociedad y del mundo, como se reflejó en su debate sobre el estado de Israel con su amigo Marcel Liebman (Achcar, 2006, 65)². Redactó profundos estudios en las décadas de los setenta y ochenta justificando las razones por las que el laborismo británico se podría convertir en una opción política verdaderamente transformadora. Una idea que repitió con vehemencia fue que el Partido Laborista no era realmente un partido socialista, ya que los revisionistas habían alcanzado los centros de decisión (Miliband, 1964, 348-349). Ralph Miliband mantuvo hasta su último libro –corregido en la cama del hospital donde falleció– la necesidad de reformas profundas en materia económica y social, que dotaran a la ciudadanía de poder y limitaran la influencia de las corporaciones. Presentó su alternativa bajo la idea de democracia socialista y concentró gran parte de su pensamiento en la necesidad de avanzar hacia un modelo de economía mixta, que acabara con la influencia de las grandes corporaciones y respetara los derechos fundamentales. Otra de las contribuciones relevantes de Miliband fue el estudio de la teoría del estado.

1 El presente estudio se enmarca dentro del proyecto de investigación de excelencia RASEGUR, Plan Nacional de I+D+I (Ref.: DER2015-65906-P) y de la Red de Excelencia del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2013-2016 (DER15-69273-RED).

2 Miliband y Liebman sostuvieron un interesante debate sobre Israel, cada uno con posiciones diferentes, pero desde la coincidencia que les otorgaba tanto su militancia socialista como su procedencia. Finalmente, ambos adoptaron la tesis de los *dos estados*.

Toda esta labor teórica se completa con la fundación junto con John Saville de la revista *The Socialist Register*, que aún continúa publicándose bajo la codirección de uno de sus discípulos, Leo Panitch.

Sin embargo, su legado intelectual parece haber quedado olvidado. La publicación de una biografía (Newman, 2002) y de un volumen colectivo (Wetherly, 2007) o el acto de la LSE, en el que se presentó la biografía citada, con la intervención de personalidades como Anthony Giddens, Mary Kaldor, Leo Panitch, Tony Benn o Hilary Wainwright, son magras muestras de las raquílicas referencias que, en los últimos años, hemos podido encontrar del sociólogo británico. Recientemente, se ha publicado un estudio sobre su debate con Poulantzas (Barrow, 2016)³.

Este trabajo se propone analizar el pensamiento político de Miliband; una reflexión política y social desarrollada, sobre todo, a lo largo de los setenta y ochenta. Interesa además la posible contribución de su legado intelectual a la triple crisis actual que engloba a la socialdemocracia, al estado y a la representación política.

2. El legado de Ralph Miliband: laborismo, estado y democracia

El 18 de septiembre de 2014 se celebró un referéndum sobre la independencia de Escocia. Una de las principales bazas que jugaron los nacionalistas fue la promesa de revertir en el nuevo estado las políticas neoliberales aplicadas en los últimos decenios en Escocia. Meses después, el “brexit” significó la victoria de un nacionalismo que garantizaba la “tierra prometida” fuera de la UE, aprovechando la frustración social después de años de depauperización de la clase trabajadora. Ambos son salidas erradas a un doble malestar social vinculado tanto a políticas neoliberales como al desencanto con la socialdemocracia. Movimientos nacionalistas de diverso cuño han aprovechado para reconducir parte del cuerpo electoral a sus posiciones. El propio auge de Trump en EE.UU., el lepenismo o el golpismo de los nacionalistas en Cataluña son muestra de ello.

La crisis de los partidos socialdemócratas europeos comenzó en los setenta con divisiones internas, incapacidad para evitar el paro, y el consiguiente empobrecimiento de la clase trabajadora, o el desprecio a los movimientos sociales que les conminaron a llevar a cabo procesos de participación más profundos (Rodríguez Prieto, 2012). Durante toda su vida, Ralph Miliband reivindicó, tanto la resistencia al capitalismo en el laborismo, como la necesidad de diálogo fluido en el seno del partido. Aparte de su breve pertenencia al Partido Laborista, no militó en ninguna otra organización política (Ali, 2015, xi). En un célebre debate con Robert McKenzie en 1958, Miliband reclamó la democratización del partido con la finalidad de fortalecerlo (Panitch, 2001). Miliband denunció la influencia de las tesis del capitalismo contemporáneo, desarrolladas sobre las teorías neocontractualistas de la justicia o del pensamiento comunitarista, y la consiguiente erosión del socialismo en los partidos

3 Como señala Barrow, a pesar de tales diferencias que mantuvieron y propiciaron la discusión, producto de su pertenencia a diferentes escuelas y del ambiente “althusseriano” de la Europa continental, ambos coinciden en la crítica al estado como expresión de los intereses capitalistas. Cabría señalar que ambas visiones pueden ser complementarias. A esta conclusión ha llegado una de las obras más recientes dedicadas al debate; además ambos autores reivindicaron la importancia de que el marxismo analizara con rigor el estado, cosa que desde Lenin no había sucedido (Barrow, 2016, xii y 2).

que debían representar tal opción. La impronta de pensadores liberales como John Rawls, en intelectuales pertenecientes a las órbitas de partidos socialdemócratas europeos es un buen ejemplo. Miliband analizó el pensamiento del profesor de Harvard y las críticas de los comunitaristas. Nuestro autor señala que aunque los comunitaristas reprocharon a Rawls que abstraiera al individuo del orden social, no contemplaron siquiera algo incluso peor: la invisibilización que hace Rawls de un orden social que se sustenta en la dominación y en la explotación (Miliband, 1997, 36). La crítica de la distribución no debería servir para obviar la gran relevancia que la producción tiene en la conformación del orden social. No se puede decir que una propuesta política pueda ser transformadora o social si obvia la influencia a todos los niveles de los grandes conglomerados económicos típica del capitalismo avanzado (Miliband, 1989, 231).

Miliband anticipó que la erosión de las posturas socialdemócratas y su travestimiento en un laborismo reformista, convertido en un agente conservador dedicado a frenar las demandas de la clase trabajadora, traería graves consecuencias. La aceptación acrítica de la racionalidad capitalista significó una apuesta radical contra cualquier política que supusiera un cambio de sociedad. Para Miliband el laborismo británico se centró en respuestas inmediatas a coyunturas específicas, junto con el no cuestionamiento del orden establecido (Miliband, 1983, 291-192). Con sus renuncias, la socialdemocracia quedaba en una posición muy delicada. Por un lado, debía constantemente pugnar con lo que fue su tradición para ser aceptada plenamente en la globalización; no dejar ninguna duda de que aceptaba el credo neoliberal y que no cuestionaba los fundamentos del estado pluralista. Pero por otro, debía lidiar con la sangría de votos y apoyos. Con una brecha entre sus posiciones y el electorado potencial, que les hacía desperdiciar gran parte de su capital simbólico y apoyo popular.

2.1. La crítica de Miliband al laborismo británico: laborismo sin socialismo

Ralph Miliband comienza su último libro con una aseveración que resume su posición crítica con el laborismo: “el capitalismo constituye actualmente un obstáculo de grandes proporciones para la resolución de los males que ha producido su propio desarrollo” (Miliband, 1997, 5). De esta frase el autor británico desarrolla una propuesta cimentada en la idea de que la hegemonía capitalista debe acabar en beneficio de una alternativa socialista. La microracionalidad capitalista debe ser suspendida en beneficio de la macroracionalidad de la sociedad (Miliband, 1997, 17). A juicio de nuestro autor la macroracionalidad debe ser impulsada por un partido verdaderamente socialista y transformador.

Miliband siempre criticó el laborismo por carecer de un proyecto verdaderamente socialista. El autor británico creía que el socialismo no tenía nada de lo que avergonzarse. Justo lo contrario que la derecha. Miliband, que vivió directamente la II Guerra Mundial, denunciará con acidez como *al día de hoy todo el mundo se considera demócrata*, pero recuerda que ha habido muchos respetables ciudadanos que se han expresado en un tono autoritario o semiautoritario a propósito del nazismo y el fascismo en Gran Bretaña. Conservadores, derecha, e incluso destacados periodistas o miembros de la nobleza no ocultaron su simpatía por unos gobiernos que imponían la ley y el orden y combatían sin dudar el socialismo (Miliband,

1982, 47-53)⁴. En la Europa de entreguerras se favorecieron, o al menos se entendieron como un mal menor, movimientos totalitarios que atacaron los ideales representados por la Revolución Rusa. El caso de Alemania ilustra bien este hecho. La represión del movimiento obrero en el interior precede a una crisis institucional que coincide con la minusvaloración del nazismo. En el resto de Europa no sólo no se condenaba el nazismo de forma abierta, sino que se podrían encontrar defensores y partidarios de Hitler.

En Miliband observamos tanto un orgullo por el socialismo y su historia, como una puesta en duda, cuando no crítica abierta, de las políticas laboristas de su tiempo. Desde su perspectiva, la estrategia del laborismo adolecía de un cierto complejo frente a la derecha y la aceptación de un sentido común capitalista perjudicial para la mayoría de la población. Este sentido común capitalista debe ser analizado desde la óptica gramsciana.

Siguiendo al intelectual italiano, la hegemonía, en su sentido actual, es la capacidad de la clase dirigente de inculcar sus valores a las clases subordinadas –convertirlos en el sentido común de la época– y hacerles creer que sea cual sea su diagnóstico del orden social, éste no puede ser mudado, pues no existe ninguna alternativa al mismo (Rodríguez y Seco, 2010). Miliband defendió que el orden instaurado se basaba más en la mera resignación que en el consenso (Miliband, 1997, 15-16). A su juicio, los bandazos ideológicos dados por el laborismo británico, al que nunca consideró verdadero socialismo, lo hacían presa de un nuevo revisionismo que condenaba su acción política. De acuerdo con Newman, este nuevo revisionismo, denunciado por nuestro autor, se inspiraba en tres aspectos fundamentales: la influencia de las políticas thatcheristas, la desastrosa experiencia soviética y la irrupción de nuevos movimientos sociales (Newman, 2002, 278 y ss.). Para Miliband este nuevo revisionismo evitaba que el laborismo ofreciera una alternativa real y de izquierda y consolidaba la vieja tradición del Partido Laborista de no ofrecer una alternativa real al capitalismo. Además erosionaba la centralidad de la clase trabajadora como motor de la transformación en beneficio de un postsocialismo que Miliband siempre censuró.

En su ensayo *Class and party*, Miliband concreta estas tesis y sitúa el debate sobre partido y clase social en dos coordenadas muy importantes. La primera es la necesidad de la intervención humana en la liquidación del capitalismo. Éste, a pesar de sus contradicciones, no caerá sin que la clase obrera se organice para ello. Es por ello imprescindible una organización bien engrasada, puesto que las adversidades y los oponentes de los trabajadores son amplios y poderosos (Miliband, 2004, 123). No se trataría de invocar un debate estéril entre organización y espontaneidad, sino en ofrecer una alternativa creíble y fiel a unos valores estructurados alrededor de la justicia social. La conclusión final de su diagnóstico se resume en una propuesta: una profunda e imprescindible renovación del laborismo consistente en un fortalecimiento del socialismo y de sus bases marxistas.

Pero la posición de Miliband fue objeto, al mismo tiempo, de crítica por parte de sectores del propio laborismo que entendieron que su enfoque no era el correcto⁵. El historiador Eric

4 De hecho, hubo un intento por parte de los tabloides sensacionalistas –en concreto el Daily Mail– de erosionar el liderazgo de su hijo Ed. Se sacaron de contexto unas declaraciones de Ralph Miliband y se le calificó como “una hombre que odiaba su propio país”. Hubo una reacción que se articuló tanto en la falta de veracidad de la acusación, como en el apoyo del propio periódico al fascismo antes de la II Guerra Mundial (Ali, 2015, xii)

5 Newman señala que durante los años 1983 y 1984 sostuvo este debate tanto en el ámbito público como privado –con su amigo Hobsbawm. La amistad entre ambos se resintió de manera evidente.

Hobsbawm publicó en 1978 un trabajo titulado *The forward march of labor halted?* en el que revisaba la evolución de la clase trabajadora en los últimos cien años. Las principales ideas que expresó en ese estudio se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. Hubo una creciente estratificación y división entre trabajadores con un declive de la conciencia de clase social, lo que se tradujo en una disminución de la sindicalización y del apoyo a partidos de izquierda como el laborista y el comunista.
2. El resultado fue que gran parte de la clase trabajadora perdió la fe en los partidos de masa dirigidos a la clase trabajadora.
3. En consecuencia, era necesario moderar las políticas que se ofrecían al electorado y establecer una alianza estratégica de centro izquierda contra el thatcherismo.

Como señala Newman, el historiador se alineó con aquellos sectores del laborismo que propugnaban un abandono del “bennismo”-muy combativo con Thatcher- y la construcción de una coalición moderada de fuerzas contrarias a primera ministra británica (Newman, 2002, 278).

Miliband respondió con vehemencia a esta tesis, aunque sin citar expresamente a Hobsbawm. Para Miliband el problema no era que hubiera desaparecido la clase trabajadora o que el laborismo se hubiera escorado demasiado a la izquierda. La cuestión era que la deriva derechista del partido había erosionado la calidad de vida de los potenciales votantes. Además, el auge de los movimientos sociales, partidarios de una mayor profundización en los valores de izquierda, habían colisionado con la dirección de un partido que sentía la influencia de estos colectivos como una erosión de su autoridad. Como consecuencia de ello, el Laborismo concurría a las elecciones con una dirección inmovilista y enfrentada a los movimientos sociales. Debemos señalar que aunque Miliband consideraba relevante el papel de estos últimos, continuaba considerando a la clase obrera como central para cualquier cambio. Es más: siempre fue precavido en lo que se refiere a evaluar el potencial revolucionario y los objetivos de dichos colectivos a los que consideraba incapaces de llevarlos a cabo por sí mismos. Miliband observó siempre con recelo la apelación a la identidad, iniciada en las décadas de los sesenta y setenta (Moran, 2015) y era conservador en cuestiones como las relaciones sexuales y drogas, que habían seducido a buena parte de los movimientos contestatarios de su época. Cuando el 68 fracasó a manos de la derecha, no se sorprendió (Burnham, 2008, 34-35). Nuestro autor siempre intuyó que eran estériles como mecanismos de cambio real y fácilmente asimilables al capitalismo.

Miliband realizó varias intervenciones públicas en las que insistió en que la oposición no era un mal escenario, si los colectivos podían hacerse con el partido y dar coherencia a las propuestas de la dirección y al programa con el que se concurriría a las elecciones (Newman, 2002, 279). Pero sus tesis no fueron escuchadas en el seno del laborismo; Miliband se distanció del partido de manera notable. El Laborismo moderó su discurso, pero aun así permaneció en la oposición hasta que la descomposición del thatcherismo se hizo evidente de la mano de John Major. Un joven Tony Blair terminó por consolidar el viaje del laborismo hacia la aceptación de las bases ideológicas del neoliberalismo.

La propuesta del *new labour* consistió en acomodar el estado a las exigencias de la globalización. La propuesta era adaptar los gobiernos a las nuevas circunstancias de la era global, lo que significaba que éstos debían aprender de la eficiencia de las empresas

(Giddens, 1999, 91). Se dio la espalda a la clase, entendida de acuerdo a cómo la sociedad organiza la producción, apropiación y distribución de plusvalía (Wolf y Resnich, 2002, xi). El evidente incremento de la brecha entre rentas de trabajo y de capital supuso la erosión de la socialdemocracia. Al final, los ingentes costes y pérdidas de la banca fueron pagadas por los contribuyentes (Wolf, 2012, 73). Los estados que partían de una desventaja mayor –países del sur de Europa como España– han padecido más que otros del norte el crecimiento de las rentas del capital en detrimento de las del trabajo o la brecha salarial entre los mejor y peor pagados (Navarro, 2013).

El proceso apuntado por Miliband, de plena actualidad por los recortes sociales, nos muestra que el modelo de estado pluralista, liderado por una socialdemocracia que ha traicionado a su electorado, no sólo no ha resistido el empuje de las tesis neoliberales, sino que además ha favorecido la destrucción de buena parte de las conquistas sociales propiciadas por el pacto de postguerra que dio lugar al estado del bienestar. Miliband apuntó en su célebre análisis del Estado capitalista, que estudiaremos en el siguiente epígrafe, a esta cuestión.

2.2. La crítica al estado pluralista

El núcleo de la tesis de Miliband sobre el estado se centra en el análisis y crítica del enfoque pluralista. Los defensores de esta perspectiva –por ejemplo, un autor tan relevante como Isaiah Berlin– mantienen que el poder se encuentra fragmentado y abierto a la libre competencia política. De acuerdo a esta noción del estado, la sociedad industrial ha permitido que la condición de obrero se transforme gracias a la meritocracia y la movilidad entre los diversos estratos de la pirámide social. La igualdad de oportunidades, la pluralidad de intereses económicos de las elites y la competencia entre capital y trabajo completan esta visión del estado. Este enfoque ha tenido muy destacados críticos. Bottomore señaló, en línea con Miliband, que la igualdad de oportunidades presupone una desigualdad, puesto que oportunidad significa la posibilidad de elevarse a un nivel superior en una sociedad estratificada. La igualdad de oportunidades sólo será realizable en una sociedad sin clases ni elites (Bottomore, 1995, 157). En este sentido, Marx y Engels describían su sociedad como aquella en que el 10% de los habitantes era dueño de los medios de producción. Hoy esta cifra ha caído hasta el 1%. Actualmente, al menos entre el 45%-60% de la ventaja social por riqueza pasa de padres a hijos (McChesney, 2013, 27). La escasa movilidad económica implica que sean las mismas familias las que por generaciones ocupen los puestos decisivos de poder económico y político en la sociedad capitalista, con escasas y excepcionales variaciones. Como se ha publicado recientemente, existe un ‘suelo de cristal’ que protege generación tras generación a las rentas altas. El estudio empírico de Barone y Mocetti (2016) así lo ha puesto de manifiesto para el caso de Florencia, aunque por las circunstancias de esta ciudad, los investigadores lo consideran extrapolable al mundo occidental.

En *El Estado en la sociedad capitalista*, el sociólogo británico estudia el origen social de quienes militan en la gerencia y aquellos que cuentan con altos ingresos y propiedades. El enfoque pluralista, que trataba de disociar ambos, carecería según Miliband de base real: tanto *managers* como propietarios están plenamente de acuerdo en la reproducción del orden capitalista. El pluralismo de elites significa que la diversidad de elites de la sociedad capitalista constituye una clase económica dominante con un alto grado de cohesión y

solidaridad entre sus miembros, capaz de trascender cualquier diferencia puntual entre los mismos (Miliband, 1976, 268). Esta conexión entre clase dominante y estado es denominada por Miliband como un “*partnership*” (Miliband, 1983, 72-74). Este concepto equivale a un acuerdo en el que las partes cooperan para llevar a cabo un fin común.

Miliband señala que cuando la socialdemocracia europea ha alcanzado el poder ha dedicado bastante tiempo y esfuerzo a mostrar su adhesión al modelo capitalista. Su tarea era concebida desde una perspectiva nacional, no de clase y, por consiguiente, la élite empresarial podía estar tranquila con el nuevo gobierno (Miliband, 1976, 97 y 110)⁶. Miliband considera que la clase dirigente posee e influye en medios de producción material y mental, lo que les permite ejercer un control directo sobre el estado. El estado capitalista se convierte en instrumento de la clase dominante, ya que la élite administrativa y judicial comparte su ideología y objetivos. El poder económico privado presiona estableciendo límites estructurales que reducen la acción de cualquier gobierno (Miliband, 2004, 75-77). Este análisis se corresponden con dinámicas muy conocidas y difundidas en los últimos años, como la “puerta giratoria” –el último caso ha sido el de Duraó Barroso– o el cada vez más indisoluble poder de las grandes empresas en el gobierno de los estados y de las organizaciones de integración regional –como la UE–, a través de lobbies o contribuciones a los partidos políticos. La tendencia que apuntó Miliband, hace décadas, parece haber pasado la prueba de la historia y la experiencia práctica.

La posición instrumentalista de Miliband, centrada en poner las promesas del estado liberal pluralista frente a sus contradicciones y a sus falsedades, fue criticada por Poulantzas. Para el autor griego, la metodología de Miliband es errónea, ya que los hechos extraídos de las experiencias que refiere Miliband, deben ser combatidos por otros conceptos alternativos. El sociólogo británico responde a esta crítica acusando a Poulantzas de no atender a los hechos y encerrarse en un abstraccionismo estructuralista que le impedía analizar la realidad histórica. Subrayar de forma excesiva las relaciones objetivas conduce a un superdeterminismo estructural que imposibilita cualquier estimación realista de la relación entre el estado y el sistema (Miliband, 1993, 26)⁷.

La conclusión de Miliband es que el estado en el capitalismo es necesario para el desarrollo y reproducción de un modelo social que consolida una relación de desigualdad entre clases sociales. Un modelo que se ha hecho más sofisticado con el proceso de globalización y la revolución tecnológica. El debilitamiento de los estados, aunque no su desaparición de la escena como actores decisivos en los procesos de legitimación de la reproducción del modelo capitalista, junto con el reforzamiento de las corporaciones transnacionales, ha beneficiado procesos de integración regional –UE– y la consolidación de organizaciones multilaterales como la OMC. Estos procesos han conducido a que incluso a sectores liberales, defenso-

6 La amplia victoria laborista de después de la II Guerra Mundial no significó un cambio en el sistema de poder y privilegios. Miliband señala que los laboristas contaron con un apoyo masivo que desaprovecharon.

7 Como señala Duhalde, para Miliband y Poulantzas el concepto de “clase dominante” sintetiza la relación entre un conjunto de intereses diferentes, aunque convergentes. El diferente enfoque de uno y otro autor se plasmaría en que para Miliband esta clase estaría conformada por diferentes “élites económicas” –poniendo el acento en los individuos que las integran y en las acciones de los mismos sobre las condiciones del capital y sobre el estado. Para Poulantzas estaría integrada por “fracciones de capital”, otorgando de esta manera un peso decisivo a la dimensión objetiva, y diferenciando estas fracciones no por las acciones de los sujetos sino por los intereses objetivos establecidos en el modo de producción capitalista (Duhalde, 2008).

res de la visión pluralista del Estado, los critiquen porque erosionan la legitimidad de los parlamentos y acrecientan la brecha entre representantes y representados. Esta situación ha mostrado una democracia capitalista, cada vez más capitalista y menos democrática, contra la que han reaccionado movimientos como *Occupy* o el 15M en España. En el siguiente epígrafe estudiaremos la propuesta democrática de Miliband centrada en la idea de democracia socialista.

2.3. La democracia socialista

Para Miliband la democracia, entendida como proyecto de emancipación, no presupone el capitalismo como modo de producción. De esta manera, el autor británico se situó más allá del pactismo socialdemócrata de corte reformista, pero también del socialismo real soviético. Su propuesta para transformar las relaciones sociales en occidente la denominó “democracia socialista”. En su último libro defiende la tesis de que la *democracia capitalista* es una contradicción en términos (Miliband, 1997, 41). Desde esta perspectiva, el socialismo tiene dos objetivos: (i) democratizar la sociedad más allá de los límites de la democracia representativa y (ii) atenuar la inmensa desigualdad existente en nuestras sociedades, con el establecimiento de un modelo productivo sustentado en un *programa de renovación social radical* (Miliband, 1997, 202).

Pero no será fácil. Miliband señala que la mayor parte de la izquierda ha aceptado un conservadurismo epistémico, cultivado por la derecha, sobre lo que es posible o no. No se pueden negar los problemas que engendra una construcción socialista; se trataría, más bien, de ofrecer respuestas y soluciones a los mismos. Hay tres argumentos recursivos de los inmovilistas: (i) el ingenuo optimismo respecto a las capacidades humanas para autoorganizarse y cooperar; (ii) la “ley de hierro de las oligarquías” y (iii) el problema ecológico.

Miliband replica de dos formas al primero. Por un lado, el socialismo no pretende proporcionar una solución perfecta a los problemas de la humanidad; por otro lado, si echamos un vistazo a la historia, es sencillo percatarse de que las grandes carnicerías nunca han sido resultado de una acción puramente espontánea desde abajo. La falsa noción de “todos somos culpables” enmascara la realidad. Han sido las minorías gobernantes las que han diseñado y organizado matanzas masivas. No es una fantasía pensar que los crímenes colectivos e individuales bajo condiciones sociales distintas pudieran convertirse en un fenómeno marginal (Miliband, 1997, 68-72). La segunda dificultad sería la denominada por Michels “ley de hierro de las oligarquías”. El socialismo aspira a que el poder se distribuya con el fin de generar un genuino autogobierno. Las teorías elitistas niegan esta posibilidad. Para superar este obstáculo será necesario que cambie el contexto económico, social, político y moral en el que se ejerce el poder. Si los ciudadanos son más iguales y más conscientes de sus derechos, es más complicada la oligarquización (Miliband, 1997, 73-75). El tercer argumento que frenaría las expectativas socialistas sería el de los problemas ecológicos que han surgido en las últimas décadas y que han propiciado perspectivas neomathusianas y ecologistas. Miliband cuestiona este tipo de aproximaciones simplistas a problemas de extraordinaria complejidad. El autor británico se pregunta hasta qué punto los problemas mediomambientales pueden ser resueltos en un contexto de hegemonía de los imperativos capitalistas. El socialismo propondría atacar el problema ecológico de raíz (Miliband, 1997, 75-76).

En cualquier caso, para Miliband, los cambios no están exentos de problemas como el propio Marx puso de manifiesto, mediante la idea de que eran inevitables defectos en la primera fase de la nueva sociedad. Hay que ser realistas y distinguir entre lo que se puede esperar a corto y mediano plazo y a largo plazo, con generaciones educadas en un sentido común diferente que prime la cooperación, el igualitarismo, la democracia y la sociabilidad (Miliband, 1997, 78). El también sociólogo David Gil, colega de Miliband en Brandeis University, se sitúa en una posición semejante. Cuando en su teoría de la justicia social analiza la idea de cambio afirma que para evitar desmanes es imprescindible ser pacientes y entender que los cambios profundos no se dan de un día para otro, sino que implica procesos a largo plazo (Gil, 2008).

Democracia, igualdad y cooperación son los principios éticos sobre los que debe pivotar el socialismo. El hecho de que un puñado de personas se apropie de los recursos y de los medios de producción es una injusticia social inadmisibles para Miliband. Como señala en su obra *Divided Societies*, el desarrollo del capitalismo contemporáneo se materializa en un enorme poder sobre los recursos ejercido por un número muy reducido de individuos, lo que implica situarse en una posición estratégica para el control de la sociedad (Miliband, 1989, 213).

Miliband no subestima al capitalismo. Es consciente de las resistencias que una transformación real de la sociedad encontrará. En su compilación de artículos publicada en 1983 bajo el título *Class Power & State Power* –y reeditada en 2015 con un prólogo de Tariq Ali– Miliband diferencia entre lucha de clases y guerra de clases. Cuando los hombres con poder real creen que confrontan una amenaza relevante desde abajo, toman decisiones excepcionales que implican diferentes estrategias de lucha. Este nuevo conjunto de iniciativas se identifican con la guerra de clases, puesta en marcha cuando la amenaza afecta a pilares fundamentales del sistema. Chile había conocido la lucha de clases en el marco de las democracias capitalistas; con la llegada de Allende las fuerzas conservadoras convirtieron la lucha de clases en guerra de clases (Miliband, 82-83). Para ilustrar el apoyo que los golpistas tuvieron en el exterior, trae a colación una editorial del diario *The Times* en el que se llegaba a decir que las circunstancias eran tales que un militar razonable podría haber pensado de buena fe que su deber constitucional era intervenir (Miliband, 1983, 80-81). Una vez más se repitió en Gran Bretaña algo similar a lo visto con Hitler.

El control de los medios claves en la economía se traduce en influencia política y apoyo mediático. Por tanto, el proceso político y participativo que propone Miliband no tendría sentido sin un cambio a nivel económico. Para nuestro autor, el socialismo tiene en la abolición del trabajo asalariado su meta. Lo probable es que sea un proceso largo. La sociedad no es tan fácilmente maleable como pensaron algunos marxistas. El socialismo constituiría un nuevo orden social marcado por continuidades y discontinuidades. Para Miliband la democracia socialista implica tanto la extensión de la capitalista, como su superación. Esta extensión y superación se fijaría en dos grandes renovaciones: la que afecta a la participación de los ciudadanos en la política o la reforma del estado y los cambios en el modelo productivo. Ambas para Miliband son interdependientes e imprescindibles (Miliband, 1997, 81).

Miliband plantea una reforma del estado que, mediante una serie de cambios institucionales, condujera a la democracia socialista. Considera que algunos elementos del liberalismo –principio de legalidad, la separación de poderes el pluralismo político, la sociedad civil

activa— deberían permanecer en una democracia sin capitalismo. Se incluiría la separación de poderes y se prestaría especial atención a la formación de las personas para participar activamente en el autogobierno del estado. En lo que respecta a la organización administrativa estatal, era partidario de un equilibrio entre poder central y periferia y de sistemas proporcionales de representación (Miliband, 1997, 89-94).

Miliband se oponía a la concentración de poder. La democracia socialista censuraría cualquier proceso de culto a la personalidad y fomentaría la devolución de responsabilidad en la gestión de los asuntos públicos, a las organizaciones de base. En el resto de los sectores de la sociedad —fábricas, oficinas y lugares de trabajo— se apostaría por un control sustentado en la participación y gestión activas, en la medida de lo posible, de los trabajadores que se encuentran en ellas (Miliband, 1997, 94-97).

Miliband afirmó que “la banca y las finanzas son asuntos demasiado serios para dejarlos a merced de banqueros y financieros”. Hay que impedir que este sector obstaculice las medidas de renovación social legitimadas por el proceso democrático. La desaparición del control empresarial sobre los principales medios de la actividad económica significaría una transformación radical de la misma. El principio organizador de una economía socializada sería la satisfacción de necesidades individuales y colectivas. Las prioridades para la satisfacción de las mismas serían determinadas democráticamente (Miliband, 1997, 117 y 139). Miliband apuesta por la autogestión y la democratización de la producción, a la vez que recrimina a los partidos socialdemócratas su rechazo de la nacionalización; a su juicio, no es la solución mágica a los problemas, pero puede ser una herramienta adecuada en determinadas circunstancias. Su negación absoluta significa que los partidos socialdemócratas han abandonado la posibilidad de realizar una transformación profunda. Todo ello es consecuencia del clima de hostilidad generado contra cualquier experiencia de propiedad pública. El giro ideológico en la izquierda implicó un desarme de la misma y de sus propuestas. El sociólogo británico cita trabajos en que se demuestra de forma fehaciente que la empresa pública puede ser tan eficiente como la privada. Una economía socializada constaría del sector público, —predominante y variado—, sector cooperativo —sustancial y en expansión— y, finalmente, el de la propiedad privada compuesto principalmente por pymes (Miliband, 1997, 104 y ss.). Miliband no condena la empresa privada; lo que pretende limitar es la influencia y poder de las grandes corporaciones.

En definitiva, nuestro autor desarrolla una idea de democracia que va más allá de un enfoque reduccionista. Pretende extender la participación a todas las esferas de la vida y, al mismo tiempo, no caer en los errores del socialismo real. La propuesta de Miliband es una posibilidad, que como los análisis del estado y de laborismo contiene elementos que pueden inspirarnos en el análisis de los desafíos actuales y en la búsqueda de estrategias que nos permitan caminar hacia una sociedad mejor.

3. ¿Es actual el legado intelectual de Miliband?

Los temas centrales de la obra de Miliband crecen en interés si observamos la forma en que se han desarrollado los procesos sociales en las últimas décadas. El estudio de sus aportaciones críticas al laborismo, la teoría del estado o la democracia nos permite extraer una serie de tesis que debemos contrastar con los procesos sociopolíticos contemporáneos

en Europa a fin de evaluar la actualidad de su pensamiento político. Los recortes sociales refuerzan las tesis de Miliband, que demostró empíricamente la existencia de clases y los mecanismos que facilitan la cohesión económica de los capitalistas y su vinculación con el estado (Barrow, 2016, 23).

La primera de la tesis apunta directamente a la rendición de los partidos socialdemócratas. Los partidos socialdemócratas han entrado en un proceso evidente de asunción de las tesis neoliberales. Las políticas de recorte del gasto público y privatización de otros partidos socialdemócratas del norte y del sur de Europa atestiguan esta dinámica de forma fehaciente. De esta carencia de proyecto se contagiaron también los partidos comunistas (Rodríguez, 2013, 44). Los graves problemas económicos generados por la especulación financiera y los recortes en los derechos sociales han provocado graves tensiones en Europa que se han reflejado a su vez en una crisis de los partidos socialdemócratas. El descontento de una mayoría de los ciudadanos con sus instituciones y con sus políticos es hoy un síntoma evidente de que algo no funciona bien. Los partidos socialdemócratas han defraudado las expectativas del electorado. En vez de defender el estado del bienestar han optado por asumir el discurso de las privatizaciones y los recortes. En Francia, el descontento ha sido reconducido hacia el voto ultranacionalista que representa por el Frente Nacional; en España o el Reino Unido lo ha sido, en parte, hacia movimientos separatistas o populistas.

La posición de Miliband, en torno a la necesidad de que los partidos de la izquierda asumieran un programa realmente transformador, ha sido uno de los elementos que más controversia generó en sus días. Esta cuestión continua vigente. La pregunta se plantearía en términos de si los partidos de izquierda pierden apoyo electoral por ser demasiado de izquierdas o justo por lo contrario. Para Miliband, la renuncia de los partidos socialdemócratas a un ideario transformador los condenaba a que su electorado potencial les diera la espalda.

Esta idea no ha podido ser falsada por la realidad de los últimos años. Los partidos socialdemócratas han perdido elecciones y afiliados. La crisis del partido conservador post-thatcher fortaleció al laborismo, pero de manera ilusoria, hasta que un candidato joven destronó al gobierno de Gordon Brown en 2010. En el caso de España, el PSOE ha obtenido los peores resultados de su historia en las últimas elecciones generales.

El desengaño del electorado laborista ha provocado abstención o fuga de votos a otras opciones. Las políticas del nuevo laborismo –en realidad el triunfo de las tesis de Howsbawn– implicaron un progresivo descenso del apoyo. El 43.2% de la primera elección dejó paso a un 35.3% de la última y al descenso y estancamiento con Brown y Ed Miliband. Solo un candidato del ala izquierda del partido –Corbyn– pudo el 8 de junio de 2017 alterar esta tendencia con un 40.3%, lo que en cierta medida constituye un refrendo de las ideas de nuestro autor.

El descrédito de la socialdemocracia puede también explicar el auge de movimientos como el 15M, cuyo surgimiento tiene lugar con un gobierno del PSOE, que había participado en la reforma del art. 135 de la Constitución Española. Un vistazo a sus propuestas nos muestra un ideario transformador que se sitúa en una dinámica antagónica a las políticas aplicadas por partidos socialdemócratas en las últimas décadas. Si además añadimos la implicación de políticos socialdemócratas en la construcción de una Europa neoliberal desde el Colegio de Comisarios, se comprende con mayor claridad el desencanto de un buen número de ciudadanos con la UE y con estos partidos. La consecuencia de todo ello es que

Miliband hizo el análisis correcto. Sólo con partidos socialdemócratas que prometan y, sobre todo, actúen de forma que se desarrolle la justicia social, se logrará un apoyo parlamentario y extraparlamentario que los fortalecerá.

La segunda tesis se centra en la presunta neutralidad del estado y su consideración como factor decisivo en la promoción de los intereses capitalistas. El estado pluralista ha agudizado los problemas que Miliband detectó en su trabajo de 1969⁸. Preocupaciones como la puerta giratoria *–revolving door–* o la creciente influencia de los lobbies a nivel estatal y supranacional, son muestra de ello. El caso de Goldman Sachs y su influencia en los gobiernos de occidente ha salido a la palestra con motivo de la crisis financiera. Políticos directamente implicados en la gestión de la misma como Lucas Papademos, primer ministro de la Grecia desde el 2011, han trabajado para Goldman. Otros casos famosos son los de Robert Rubin, Robert Zoellick o Romano Prodi, aunque son sólo unos ejemplos, ya que existe un elevado número de casos.

La tercera tesis es la necesidad de desarrollar un modelo democrático que profundice en la participación en todas las áreas y niveles. Ya en 1994, el propio Miliband puso sobre la mesa uno de los actuales problemas de la Unión Europea, cuando se refirió a las limitaciones que cualquier estado miembro de esta organización tendría que afrontar. El hecho de que en Europa se propusiera un Banco Central y una moneda única ejemplificaba según Miliband el compromiso de la construcción europea con la agenda neoliberal. Esta alianza se traducía en que el gobierno económico y financiero futuro no sería elegido por los ciudadanos y podrían sustraerse de controles democráticos (Miliband, 1997, 202-203). Desgraciadamente las predicciones de nuestro autor no han podido ser falsadas por la realidad. Los ciudadanos perciben la democracia como un rito periódico incapaz de contrarrestar un nivel de desencanto creciente (Navarrete, 2013). La propuesta de Miliband se centraría en la participación radical y en la democratización del aparato productivo como pilares esenciales de cualquier transformación. Estas ideas se encuentran muy cerca de las propuestas que colectivos críticos como el 15M llevaron a las plazas y a las redes sociales en 2011 y que hoy parecen muy lejanas.

Un balance de la actualidad del pensamiento político de Miliband nos arrojaría dos conclusiones: por un lado es un trabajo imprescindible para comprender las dinámicas del Estado pluralista y su conexión con el capitalismo en los tiempos de la globalización; por otra parte, sus tesis pueden ayudarnos a encontrar vías de análisis de los retos actuales.

4. Conclusiones: Ralph frente a Ed en 2016

Quizá, si Ralph Miliband volviera a la tierra en 2017 no se llevaría demasiadas sorpresas, si exceptuamos las relativas a la familia y al avance tecnológico. Probablemente no se asombraría mucho de la evolución de los partidos socialdemócratas en Europa. Como hemos estudiado, ya analizó esta tendencia en varios de sus estudios y éstas sólo se han agudizado en el siglo XXI. La participación de políticos de dichos partidos en las políticas neoliberales

8 El sentido final de la obra de Miliband fue explicar por qué un estado nominalmente democrático respondía a los intereses las élites capitalistas en vez de a los de la inmensa mayoría de la ciudadanía (Barrow, 2016, 6) y la unidad de los capitalistas, por encima de credos y naciones, es una fuente explicativa destacada.

de la UE ha sido una consecuencia lógica de la conversión neoliberal de sus propios partidos políticos. El crecimiento de la desigualdad y el alejamiento de los ciudadanos de la política han sido los efectos previsibles. El imaginario encuentro entre padre –intelectual marxista– y su hijo –frustrado líder laborista– ejemplifica con gran nitidez la brecha que se ha abierto en Europa entre una posición que ha transigido con las tesis neocontractualistas de la justicia y otra que las criticó con rigor.

Observaría un mundo donde el significante “crisis económica” no es más que una argucia para ocultar una nueva acumulación de capital, ligada a una devaluación salarial. Le llamaría la atención que las pérdidas provocadas por la burbuja financiera hayan sido, en primera instancia, socializadas y, posteriormente, convertidas en una crisis de deuda. Probablemente sonreiría con amargura al recordar sus estudios sobre el estado al ver un gráfico de la evolución de la deuda pública española antes y después del salvamento de la banca. Sin duda se interesaría por el uso que se hace de ella para forzar la privatización de servicios públicos. Quizá se sorprendería del grado en que se han recortado derechos sociales en toda Europa en los últimos años, especialmente después de la aprobación del Tratado de Lisboa o de la situación griega después del referéndum y el giro a la derecha de Syriza.

Como han puesto de manifiesto autores no socialistas, pero muy críticos con las consecuencias de este proceso, actualmente los Estados ya no son soberanos, sino juegan a serlo, que es diferente, mientras que el individuo es adoctrinado en una enfermiza desconfianza, cuyo núcleo central se resume en que es razonable ser egoísta. Los criterios de eficiencia de la cadena de montaje fordista se han trasladado a lo social y a la constitución de un estado *de mercado de la información* a imagen de la evolución y necesidades del capitalismo contemporáneo (Schirmacher, 2014, 237).

Los parlamentos nacionales pierden competencias en beneficio de instancias escasamente sujetas al escrutinio ciudadano. El desarrollo y evolución de la UE ha dado la razón a Miliband. Su análisis del estado en la sociedad capitalista no sólo no ha perdido vigencia sino que además sus tendencias se han agudizado. El creciente uso de la puerta giratoria, que une altos responsables del estado a directivos de altas empresas, la composición de los entes supranacionales diversos como la UE o la OMC no permiten falsar el pensamiento de Miliband que cuestiona la neutralidad del análisis pluralista. Estos vicios pueden ser aplicados a la UE. La influencia de lobbies o la cesión de políticas monetarias al BCE son muestras de un parlamentarismo reducido.

En respuesta a ello, la idea de la democracia socialista de Miliband podría ser una herramienta factible de cambio. No se trata de vetar instituciones que unan Europa, sino que éstas representen los intereses de la mayoría de la ciudadanía. Los procesos democráticos y de participación deben servir para construir una sociedad europea justa y democrática. Esta democracia se sustentaría en (i) la idea de poder constituyente como proceso inmanente de conocimiento de la realidad desde las condiciones materiales; (ii) la idea de hegemonía como condición para la transformación de la sociedad, desde los planos simbólico, desde el plano socio-económico y tecnopolítico (construcción y acceso al conocimiento, aprovechando los recursos que Internet pone a nuestra disposición); (iii) y la re-humanización de la sociedad fomentando relaciones significativas y cooperativas.

El análisis de Miliband está de plena actualidad en la medida que los acontecimientos actuales ha reforzado sus conclusiones y sus diagnóstico relativo a la transformación social.

El mismo 15M coincidió en sus propuestas con algunas recetas que presentó décadas antes. Su enfoque transformador, comprometido con la clase social como categoría central, y las propuestas vinculadas al partido, estado y democracia permitirían construir una Europa sustentada en pilares como la justicia social, la utilidad social de la producción y la democracia.

Cuando un periodista afeó a Camus su falta de apoyo al FLN argelino éste contestó que entre la justicia y su madre, prefería a ésta última⁹. Camus fue, como Miliband, de los primeros en criticar tanto capitalismo como comunismo soviético. Un intelectual reacio a cualquier credo totalizador y excluyente. Un “*génie libertaire*” comprometido en la lucha contra la injusticia. Miliband nos muestra una vía política, que aunque distinta, sitúa lo humano y sus necesidades en su centro. Es el principal valor de un legado que permanece vivo.

Referencias Bibliográficas

- Ali, T. (2015), Introduction, en Miliband, R. *Class War, Conservatism and Other Essays*. London: Verso.
- Achcar, G. (ed.) (2006), *The Israeli Dilemma. A debate between two left-wing jews. Letters between Ralph Miliband and Marcel Liebman*. Monmouth, Merlin Press.
- Barone G., Mocetti, S. (2016), Intergenerational mobility in the very long run: Florence 1427-2011. Working Paper. Banca d'Italia, 1060 – April.
- Barrow, C. W. (2016), *Toward a Critical Theory of States: The Poulantzas-Miliband Debate After Globalization*. New York: State University of New York Press.
- Barrow, C. W. (2002), “The Miliband–Poulantzas Debate: An Intellectual History” Aronowitz, S. Bratsis, P. (ed.). *Paradigm lost. State Theory Reconsidered*. Minneapolis, Minnesota University Press.
- Bottomore, T. (1995), *Élites y sociedad*. Madrid, Talasa.
- Duhalde, S. (2008), “Un debate epistemológico sobre el “Estado capitalista. La polémica Miliband Poulantzas”. *Kairos: Revista de temas sociales* 21: <http://philpapers.org/rec/DUHUDE>
- Giddens, A. (1999), *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid, Taurus.
- Giddens, A. (1996), *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las sociedades radicales*. Madrid, Cátedra.
- Gil, D. (2008), Discurso de aceptación del Premio Noam Chomsky, Washington (cita tomada por el autor).
- Gunn, S. (1989), *Revolution of the Right*. London, Pluto.
- Hobsbawm, E. (1978), “The Forward March of Labour Halted?”. *Marxism Today*. Consulta 12 de septiembre de 2012. (http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/mt/pdf/78_09_hobsbawm.pdf)
- McChesney, R. W. (2013), *Digital Disconnect. How Capitalism is turning the Internet Against Democracy*. New York, The New Press.
- Miliband, R. (2004), *Marxism and Politics*. London, The Merlin Press.
- Miliband, R. (1997), *Socialismo para una época de escépticos*. México, Siglo XXI.

9 El FLN estaba llevando a cabo atentados en tranvías en Argel, lo que ponía en peligro a la madre de Camus.

- Miliband, R. (1989), *Divided Societies. Class Struggle in Contemporary Capitalism*. Oxford, Oxford University Press, Oxford.
- Miliband, R. (1983), *Class Power & State Power. Political Essays*. London, Verso.
- Miliband, R. (1982), *Capitalist Democracy in Britain*. Oxford, Oxford University Press.
- Miliband, R. (1976), *El Estado en la sociedad capitalista*. México, Siglo XXI.
- Miliband, R. (1973), "The Coup in Chile". *The Socialist Register* 10: <http://socialistregister.com/index.php/srv/issue/view/406#.VCwdChbNIGZ>
- Miliband R. (1964), *Parliamentary Socialism. A Study in the Politics of Labour*, London, Merlin Press.
- Moran, M. (2015), *Identity and Capitalism*, London: Sage.
- Navarro, V. (2013), "El crecimiento de las desigualdades de rentas: causas y consecuencias". *Revista digital Sistema* 5 de julio.
- Navarrete, R. (2013), "Análisis del Desencanto". *Agenda Pública* 22 de julio. Consulta 3 de septiembre de 2013 (http://www.eldiario.es/agendapublica/nueva-politica/Analisis-desencanto_0_156434823.html)
- Newman, M. (2002), *Ralph Miliband and the Politics of the New Left*. London, Merlin Press.
- Panitch, L., Leys, C. (2001), *The End of Parliamentary Socialism. From New Left to New Labour*, London, Verso.
- Rodríguez, J. C. (2013), *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo. Teoría, literatura y realidad histórica*. Madrid, Akal.
- Rodríguez Prieto, R. (2012), "De la socialdemocracia al socialliberalismo. La socialdemocracia en la encrucijada: declive, renuncias y alternativas". *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXVIII.
- Rodríguez Prieto, R. Seco Martínez, J. M. (2010), *¿Por qué soy de izquierdas? Por una izquierda sin complejos*. Córdoba, Almuzara.
- Wetherly, P., Barrow, C. W., Burnham, P. (ed.). (2007), *Class, Power and the State in Capitalist Society. Essays on Ralph Miliband*. London, Palgrave Macmillan.
- Wolf, R. (2012), *Democracy at Work. A Cure for Capitalism*. Chicago, Haymarket Books.
- Wolf y Resnich, (2002), *Class Theory and History: Capitalism and Communism in the USSR*. New York, Routledge.

La visión pragmatista de C.S. Peirce sobre la aserción

C.S. Peirce's pragmatist view of assertion

JAIME ALFARO IGLESIAS*

Resumen: C.S. Peirce defendió una visión pragmatista de la aserción en términos de su efecto normativo. El presente artículo tiene dos objetivos. El primero es reconstruir y evaluar el argumento de Peirce a favor de la tesis de que aseverar una proposición es hacerse responsable de su verdad. El segundo es argumentar que Peirce interpretó “responsabilidad por la verdad” como la adquisición de un compromiso dialógico, a saber, el deber de defender la proposición aseverada dando razones ante desafío.

Palabras clave: pragmática de la aserción, pragmatismo, semántica dialógica.

Abstract: C.S. Peirce defended a pragmatist view of assertion in terms of its normative effect. This paper has two goals. First, to reconstruct and assess Peirce's argument for the thesis that to assert a proposition is to make oneself responsible for its truth. Second, to argue that Peirce interpreted “responsibility for truth” as the acquisition of a dialogical commitment, namely, the duty to defend the proposition asserted by giving reasons upon challenge.

Key words: pragmatics of assertion, pragmatism, dialogical semantics.

Aseverar es parte de nuestra vida cotidiana. Solemos aseverar mediante el uso de oraciones declarativas tales como “Está lloviendo” o “Dos más dos es igual a cuatro”. Pero no toda enunciación de una oración declarativa es un acto de aserción. Al decir “Volveré mañana”, por ejemplo, uno podría estar haciendo una promesa en vez de una aserción. Así, cabe preguntar: ¿qué hace alguien cuando *asevera* una proposición?¹ Un tipo de respuesta a esta pregunta es la llamada visión del “compromiso” de la aserción, la cual caracteriza los actos asertivos tales como afirmar, admitir, concluir, etc., en términos de su efecto normativo.² El origen de esta visión, influyente en el debate contemporáneo sobre la aserción,³ se encuentra en la filosofía de C.S. Peirce, quien argumentó que “to assert a proposition is to make oneself responsible for its truth” (CP 5.543).⁴

Fecha de recepción: 23/09/2015. Fecha de aceptación: 30/05/2017.

* Departamento de Filosofía, Universidade de São Paulo (Brasil). Investigador postdoctoral. Sus líneas de investigación son filosofía del lenguaje, filosofía e historia de la lógica y filosofía política. E-mail: alfaro@usp.br

1 Para una exposición panorámica del debate contemporáneo sobre la aserción, véase (Brown & Cappelen, 2011).

2 Para una introducción a la teoría del compromiso de la aserción, véase (MacFarlane, 2011).

3 Robert Brandom, por ejemplo, sostiene que “to treat a performance as an assertion is to treat it as the undertaking or acknowledging of a certain kind of *commitment* [...]” (Brandom, 1994, 142). Por su parte, Searle sostiene que “asserting commits the speaker to the truth of the proposition asserted” (Searle, 2001, 147). Véase también (Wright, 1992).

4 Usaré las siguientes abreviaciones estándares para referirme a las ediciones de la obra de Peirce: CP (seguido del número de volumen y número de sección) = *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*; EP (seguido del

La visión de Peirce sobre la aserción y su argumento a favor de ésta son importantes por al menos dos razones. Por un lado, el debate contemporáneo sobre la aserción ha introducido visiones antagónicas a la visión del compromiso tales como la de que aseverar no tiene un efecto normativo, defendida por Peter Pagin (Pagin, 2004), y la de que no existe un acto de habla como la aserción, argumentada por Herman Cappelen (Cappelen, 2011).⁵ Por lo tanto, entender las razones de Peirce para defender la visión del compromiso puede contribuir a robustecer la situación dialéctica de dicho debate. Por otro lado, el concepto de aserción juega un rol central en la lógica deductiva de Peirce. Según Peirce, la hoja de aserción (*sheet of assertion*) representa el universo del discurso y las fórmulas que los lógicos inscriben en dicha hoja constituyen un signo que puede ser aseverado o, en términos de Peirce, una “proposición” (CP 4.430).⁶ Por lo tanto, esclarecer el significado de su visión sobre la aserción puede contribuir a una mejor comprensión de su lógica.

Sin embargo, la visión de Peirce sobre la aserción y sus razones en favor de ésta no han sido discutidas detenidamente por estudiosos de la filosofía de Peirce ni por filósofos del lenguaje. Así, el presente artículo tiene dos objetivos: (1) reconstruir y evaluar el argumento de Peirce para defender la visión del compromiso y (2) esclarecer la interpretación peirceana de la expresión “responsabilidad por la verdad”.

Para la consecución de (1) y (2), procederé del siguiente modo. En la primera sección, me ocuparé del argumento de Peirce tal como éste es presentado en (CP 5.546).⁷ En particular, dada la exposición compendiosa de Peirce, explicaré algunas de las premisas y asunciones del argumento que requieren mayor elaboración. Finalmente, en la segunda sección, basado en la semántica dialógica para los cuantificadores existencial y universal expuesta por Peirce en (EP 2.168), argumentaré que Peirce interpretó “responsabilidad por la verdad” en términos dialógicos, es decir, como la adquisición del deber de defender la proposición aseverada dando razones ante desafío.

1. El argumento de Peirce en (CP 5.546)

Peirce defendió la tesis de que aseverar tiene un efecto normativo. Según Peirce, esta tesis significa que cuando uno asevera una proposición p , uno se hace responsable por la verdad de p . Según Peirce, el tipo de argumento adecuado para establecer la plausibilidad de esta tesis es el examen de un caso paradigmático de aserción. Peirce introdujo dicho argumento de la siguiente manera:

número de volumen y número de página) = *The Essential Peirce*; W (seguido del número de volumen y número de página) = *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*.

5 No hace parte del objetivo de este artículo presentar nuevas réplicas a estas visiones. Para una respuesta al argumento de Pagin, véase (Pagan, 2009). Para una respuesta a los argumentos de Cappelen, véase (Montgomery, 2014).

6 Asimismo, Peirce desarrolló una semántica para los cuantificadores existencial y universal en términos de diálogos asertivos (EP 2.168).

7 Si bien Peirce usa un acercamiento similar en (EP 2:140) y (EP 2:312), el manuscrito en el cual se basa el presente artículo presenta la exposición más clara y detallada sobre la naturaleza de la aserción ofrecida por Peirce en su filosofía madura.

What is the nature of assertion? We have no magnifying-glass that can enlarge its features, and render them more discernible; but in default of such an instrument we can select for examination a very formal assertion, the features of which have purposely been rendered very prominent, in order to emphasize its solemnity. If a man desires to assert anything very solemnly, he takes such steps as will enable him to go before a magistrate or notary and take a binding oath to it. (CP 5.546)

Peirce pensó que las aserciones formales, tales como prestar juramento, son las candidatas naturales a aserciones paradigmáticas. A este respecto, Hilpinen menciona: “In his discussion of the nature of assertion Peirce adopted an interesting methodological view: to understand the nature of an assertion, we should study ‘exaggerated’ assertions in which the main features of the assertion are presented or displayed as clearly as possible.” (Hilpinen, 1995, 273)⁸ Hilpinen destaca la visión metodológica de Peirce y la considera “[...] superior to the attempts to characterize concepts by necessary and sufficient conditions: the latter method has often prompted philosophers to be excessively concerned about ‘difficult’ and borderline cases, which has sometimes hampered fruitful philosophical theorizing.” (Hilpinen, 1995, 274)

Si bien, como señala Hilpinen, el acercamiento de Peirce evita el excesivo énfasis en la discusión de casos límite, éste asume que los casos ordinarios se asemejan suficientemente a sus paradigmas. ¿Es plausible asumir que las aserciones ordinarias se asemejan suficientemente al acto de prestar juramento? Para responder a este interrogante, tomemos como punto de partida un ejemplo. Suponga que Adriana enuncia las siguientes oraciones en circunstancias adecuadas:

- (a) Juro que Andrés robó mi bolso.
- (b) Afirmando que Andrés robó mi bolso.

La presunción inicial de Peirce es que la enunciación de (a) y la de (b) constituyen diferentes formas de realizar el mismo acto de habla, esto es, aseverar la proposición de que Andrés robó el bolso de Adriana. Verbos tales como ‘jurar’ y ‘afirmar’ pertenecen a la categoría de los verbos asertivos. Algunos de los verbos en español que funcionan como verbos asertivos son los siguientes: afirmar, declarar, informar, predecir, admitir, concluir, asegurar, certificar, testimoniar y jurar.⁹ La categoría de los verbos asertivos reúne verbos mediante los cuales los hablantes confieren a lo que dicen un carácter factual. Sin embargo, estos verbos se diferencian entre sí en su fuerza asertiva. Por ejemplo, es claro que una aserción formal como (a) es más fuerte que una aserción ordinaria como (b). De hecho, verbos como ‘jurar’ y ‘testimoniar’ son asertivos fuertes mientras que verbos como ‘afirmar’ y ‘sostener’ son asertivos normales. Los verbos asertivos fuertes tienen una fuerza asertiva prominente y, como dijo Peirce, son usados cuando los hablantes desean enfatizar la solemnidad de un acto asertivo. De este modo, aunque los verbos asertivos se distinguen respecto a su fuerza,

⁸ Véase también (Hilpinen, 1982) y (Hilpinen, 1992).

⁹ Para una lista comprehensiva de verbos asertivos, véase (Searle & Vandervaken, 1985). Véase (Hooper, 1975) para un tratamiento de los verbos asertivos desde un punto de vista lingüístico.

todos estos son usados para hacer aserciones.¹⁰ Por lo tanto, es aceptable suponer que las aserciones ordinarias se asemejan suficientemente a sus paradigmas.

Retomo el argumento. Peirce pensó que las aserciones formales, las cuales están revestidas de un carácter solemne, son más adecuadas para examen que las aserciones ordinarias. Como mencioné anteriormente, dentro del conjunto de aserciones formales, Peirce seleccionó para examen un caso familiar, a saber, prestar juramento. Peirce continuó:

Taking an oath is not mainly an event of the nature of a setting forth, *Vorstellung*, or representing. It is not mere saying, but is *doing*. The law, I believe, calls it an “act.” At any rate, it would be followed by very real effects, in case the substance of what is asserted should be proved untrue. This ingredient, the assuming of responsibility, which is so prominent in solemn assertion, must be present in every genuine assertion. (CP 5.546)

El punto de Peirce es claro: tomar un juramento no es simplemente *decir* sino *hacer* con lo que se dice. Suponga, por ejemplo, que María jura que Sócrates es barbado. Es claro que mediante este acto ella está representando a Sócrates de una determinada manera, a saber, teniendo pelo en las mejillas y la barbilla. En otras palabras, ella está *diciendo* algo acerca de Sócrates. Por lo tanto, si uno jura una proposición, entonces uno *dice* algo. Sin embargo, tomar juramento no consiste meramente en representar personas u objetos de cierta manera. Quien jura una proposición se convierte en un *agente* en virtud de ejecutar dicho acto y, dado que todo agente es responsable por las consecuencias de sus actos, quien toma juramento es responsable por lo que dice. Por ejemplo, suponga que Adriana testifica bajo juramento que Andrés le robó el bolso y, como resultado, Andrés es detenido. Suponga ahora que Andrés no robó el bolso de Adriana. ¿Cuáles son los “efectos reales” de que la proposición aseverada por Adriana sea falsa? Evidentemente, el juez habría tomado la decisión errada de detener a Andrés. Por lo tanto, Adriana habría cometido perjurio y sería legal y moralmente punible. Tal como lo ilustra el ejemplo, es claro que el estatus normativo de Adriana cambió en virtud de haber proferido un juramento y, consecuentemente, ella adquirió una responsabilidad manifiesta respecto a la proposición que juró, a saber, se hizo responsable de su verdad.

El punto de Peirce es que los hablantes que aseveran son *agentes* y, en esa condición, son responsables por sus actos dentro de la comunidad lingüística. A este respecto Karl Otto Apel comentó:

Ceremonious statements that explicitly take responsibility for their content, such as an oath before a court, merely make visible, as through a magnifying glass, the willful, morally relevant, active aspect that is inherent in every assertion [...]. Not just the oath as a legal act, but every assertion that implicitly claims truth is an action by which the one making the assertion enters into reality in a causal, dynamic way and becomes engaged morally in the communication community. (Apel, 1981, 163)

¹⁰ Por supuesto, es posible reconocer verbos asertivos débiles tales como ‘conjeturar’, ‘especular’, etc., cuya fuerza asertiva es menor que la de los verbos asertivos normales.

Según Apel, Peirce pensó que los hablantes se convierten en agentes morales cuando participan del discurso asertórico. Por lo tanto, las aserciones de los hablantes pueden ser evaluadas como correctas o incorrectas y, de este modo, los hablantes *qua* agentes deben asumir una responsabilidad moral por sus afirmaciones. Así, según Peirce, aseverar no es mero decir, pues este acto coloca al hablante en un escenario moral dentro de la comunidad comunicativa. Sin duda, estas consideraciones otorgan suficiente plausibilidad a la premisa de que si un hablante jura una proposición, entonces el hablante es un agente moral.

En suma, Peirce infirió que quienes prestan juramento son responsables a partir de la premisa de que quienes juran son agentes morales. Dado que los hablantes juran proposiciones y las proposiciones son falsas o verdaderas, es claro que cuando un hablante jura una proposición, éste se hace responsable de la verdad de dicha proposición. Y todo agente moral es punible mediante crítica por los efectos negativos de sus acciones. Por lo tanto, quien asevera es punible si asevera una proposición falsa. Examinemos con mayor detenimiento este punto.

Peirce afirmó que el *acto* de tomar juramento tiene efectos reales en caso de que la proposición aseverada sea falsa. ¿Qué significa esta afirmación? ¿A qué clase de “efectos reales” se refiere Peirce? La inspección de Peirce de prestar juramento muestra que mediante la aserción formal que *p*, quien asevera respalda *p* e insta al oyente a asentir a *p*. Por “asentir”, Peirce entendió “[...] an act of the mind by which one endeavors to impress the meaning of the proposition upon his [the addressee’s] disposition, so that it shall govern his conduct, including thought under conduct [...]” (EP 2.278). Esto significa que si uno asiente a una proposición, uno está dispuesto a usarla en las circunstancias adecuadas. En otras palabras, al realizar una aserción formal, quien asevera aprueba la proposición aseverada y, de este modo, recomienda abiertamente al oyente a creer esta proposición. Por lo tanto, es claro que quien jura que *p* avala *p* ante su interlocutor. Esto significa que el primero da al último derecho a re-aseverar que *p*, aseverar cualquiera de sus consecuencias, y, por lo tanto, tomar *p* como base para el razonamiento práctico y la acción.¹¹

El punto de Peirce es que si el interlocutor tiene derecho a usar la proposición aseverada por su contraparte para efectos de su razonamiento práctico y acción, entonces quien asevera es punible mediante crítica moral por los daños o efectos negativos que podrían ser evitados en caso de que la proposición aseverada sea falsa. Peirce escribió:

But if a lie would not endanger the esteem in which the utterer was held, nor otherwise be apt to entail such real effects as he could avoid, the interpreter would have no reason to believe the assertion. Nobody takes any positive stock in those conventional utterances, such as “I am perfectly delighted to see you,” upon whose falsehood no punishment at all is visited. (CP 5.546)

11 Debo señalar que Peirce no introdujo explícitamente la distinción entre los *compromisos directos e indirectos*. Suponga que Elena afirma que la rosa es roja. Se sigue de lo que Elena afirmó que alguna rosa es colorida. Decimos entonces que Elena está *directamente* comprometida con la proposición de que la rosa es roja e *indirectamente* comprometida con la proposición de que alguna rosa es colorida. En general, se dice que cuando uno afirma que *p*, uno está indirectamente comprometido con las consecuencias de *p*. Para esta distinción, véase (Brandom, 1994).

Por mor del argumento, suponga que quienes aseveran no son moralmente punibles por “los efectos reales” que podría causar a sus interlocutores creer una proposición falsa. Según Peirce, si esto fuera el caso, se seguiría que los interlocutores son indiferentes acerca de los efectos desafortunados que se pueden derivar de creer una proposición falsa. Por ejemplo, los jueces serían indiferentes si enviasen a alguien a la cárcel con base en falsos testimonios, el común de las personas sería indiferente si recibiese direcciones equivocadas, los matemáticos serían indiferentes si sus colegas usasen conjeturas a manera de premisas en las pruebas, etc. Queda claro que la conclusión de que los interlocutores son indiferentes respecto a creer una proposición falsa es inaceptable por sus efectos cognitivos y prácticos. Por lo tanto, quienes aseveran son punibles mediante crítica moral si las proposiciones que aseveran son falsas (a menos que tengan una excusa adecuada). En suma, quienes aseveran son susceptibles de crítica moral si aseveran una proposición falsa debido al daño que podría causar a sus destinatarios creer tal proposición.

No obstante, cabe señalar que existen casos en que un hablante asevera una proposición falsa y no es moralmente punible. La razón de esto es que un hablante puede ofrecer una excusa suficiente para haber aseverado incorrectamente. Una comparación con el acto de prometer puede ofrecer luz sobre este punto.¹² Suponga, por ejemplo, que Elena se compromete a cuidar del gato de Julia mientras ésta se va de vacaciones. Sin embargo, Elena olvida alimentar al gato y finalmente el gato muere de inanición. Es claro que Elena es punible mediante crítica moral *simpliciter*. Suponga ahora que Elena olvida alimentarlo debido a una amnesia transitoria ocasionada por un golpe en su cabeza. La situación ha cambiado drásticamente, pues ahora Elena tiene una excusa válida. Así, se dice que Elena es responsable, al menos retrospectivamente, pero no punible. Asimismo, ser responsable por la verdad de una proposición no implica punibilidad: es posible que quien ha aseverado una proposición falsa tenga una excusa adecuada para haberlo hecho. Al incluir esta salvedad, la visión de Peirce sobre la aserción involucra al acto de retractación, esto es, el acto de revocar lo dicho, el cual es consistente con nuestras prácticas comunicativas ordinarias.

De este modo, Peirce concluyó que la adquisición de la responsabilidad por parte de quien asevera, el cambio en su estatus normativo, es el efecto esencial de tomar juramento. Dado que las aserciones ordinarias se asemejan suficientemente a sus paradigmas, se sigue que la tesis de que aseverar tiene un efecto normativo es plausible. Presento a continuación una reconstrucción sucinta del argumento de Peirce:

- (i) Las aserciones ordinarias se asemejan suficientemente a sus paradigmas.
- (ii) Si un hablante h jura una proposición p , entonces h es un agente.
- (iii) Si h es un agente en virtud de jurar p , entonces h es responsable por la verdad de p y punible mediante crítica si p resulta ser falsa (a menos que h tenga una excusa suficiente).

Por lo tanto,

¹² Para un análisis comparativo de los actos de aseverar y prometer, véase (Watson, 2004).

(C) Aseverar tiene un efecto normativo: Si h asevera que p , h es responsable de la verdad de p .

Podría objetarse que el tipo de argumento propuesto por Peirce no puede proporcionar una prueba concluyente de que aseverar tiene un efecto normativo. Una respuesta a esta objeción es que el argumento de Peirce no pretende ofrecer tal prueba. El propósito del argumento de Peirce es establecer la *plausibilidad* de la tesis de que aseverar tiene un efecto normativo. Por lo tanto, la imposibilidad de proporcionar una prueba para esta tesis no constituye un problema.

Finalmente, es pertinente mencionar que, aunque el argumento reconstruido establece la conclusión de que aseverar tiene un efecto normativo, este argumento no establece directamente la afirmación de que la aserción debe ser caracterizada en términos de dicho efecto.¹³ Esto no debe sorprendernos, pues Peirce adoptó el principio del pragmatismo como un principio metodológico tácito. Tal principio dice que existe una conexión entre el contenido de un concepto y sus efectos prácticos (EP:346). Así, siguiendo el principio del pragmatismo, la visión de Peirce sobre la aserción puede ser formulada de la siguiente manera:

(A) Un hablante h asevera una proposición p si y sólo si h se hace responsable por la verdad de p .

Sin embargo, dado que los hablantes no tienen ninguna influencia en la verdad de las proposiciones, el significado de la parte derecha de (A) requiere mayor elaboración: ¿en qué sentido un hablante es “responsable por la verdad” de una proposición? En la siguiente sección me ocuparé de este interrogante.

2. ¿Qué significa “responsabilidad por la verdad”?

Tomaré como punto de partida para esclarecer el significado de la expresión “responsabilidad por la verdad” la visión de Peirce sobre el concepto de verdad. Peirce no intentó responder las preguntas clásicas “¿Qué es la verdad?” o “¿Cómo establecer que una determinada creencia es verdadera?” Por contraste, Peirce se ocupó de la siguiente pregunta: ¿qué *hacemos* al tomar una proposición como verdadera? Considérese el siguiente fragmento:

[...] You only puzzle yourself by talking of this metaphysical “truth” and metaphysical “falsity,” that you know nothing about. [...] if by truth and falsity you mean something not definable in terms of doubt and belief in any way, then you are talking of entities of whose existence you can know nothing, and which Ockham’s razor would clean shave off. Your problems would be greatly simplified, if, instead of saying that you

13 Tal como (Chauiviré, 1979) sugiere, la visión de Peirce sobre la aserción es un buen ejemplo de cómo él usó su célebre principio del pragmatismo. Este principio dice que uno debe analizar los conceptos en términos de sus efectos prácticos concebibles (EP 1:132; EP 2:346). Sin embargo, debo recalcar que Peirce no fue explícito en su uso del principio del pragmatismo para efectos de establecer su visión de la aserción. Para un estudio de las diversas formulaciones de este principio y su lugar en la filosofía de Peirce, véase (Hookway, 2012).

want to know the “Truth,” you were simply to say that you want to attain a state of belief unassailable by doubt. (EP 2.336)

Aquí Peirce rechaza todas las teorías de la verdad con arraigo metafísico, por ejemplo, versiones de la teoría de la correspondencia, pues estas teorías presuponen una perspectiva *sub specie aeternitatis* para ser inteligibles. Esta presuposición significa que la verdad es una relación, entre nuestras afirmaciones y la realidad, totalmente independiente de nuestra vida cognitiva. Según Peirce, el problema con dicha presuposición es que de ella se sigue la imposibilidad de confrontar nuestras afirmaciones con una realidad a la que no tenemos acceso.

Peirce propone entender la noción de verdad a partir de la interacción dialéctica entre creer y dudar. Peirce caracterizó “creer” como un estado de estabilidad en el cual uno está dispuesto a usar sus creencias casi irreflexivamente en el razonamiento y la acción. Evidentemente, si uno encuentra evidencia recalcitrante contra una creencia, la duda surge impetuosamente. Así, Peirce caracterizó dudar como un estado de perturbación e irritación, un estado en el que el razonamiento y la acción ya no se acoplan a la creencia (W 3: 246). Como resultado, si uno duda, entonces uno desea poner fin a la perturbación mediante la fijación de una creencia. En otras palabras, uno está dispuesto a actuar para alcanzar un estado imperturbable por la duda. Según Peirce, la *actividad* más adecuada para alcanzar dicho estado es la investigación (*inquiry*). Peirce interpretó “investigación” como una actividad social, pues es llevada a cabo por la comunidad de investigadores; y normativa, pues tiene por finalidad evaluar la corrección de nuestros estados doxásticos estableciendo de forma crítica si las proposiciones que creemos son indubitables. Para Peirce, dicho aspecto crítico, el cual consiste en el embate entre razones para creer y razones para dudar, es el que confiere idoneidad a la investigación como método de fijación de creencias. Consecuentemente, según Peirce, una proposición verdadera es aquella que es indudable al final de la investigación (EP 2.204; 336, 347).¹⁴

La visión de Peirce sobre la verdad sirve de trasfondo para entender la noción de responsabilidad por la verdad presentada por Peirce al final de (CP 5.546): “[...] every assertion involves an effort to make the intended interpreter believe what is asserted, to which end a reason for believing it must be furnished” (CP 5.546).¹⁵ Peirce pensó que, en una comunidad de hablantes, hacerse responsable de la verdad de una proposición es comprometerse a *hacer* algo, a saber, defender dicha proposición ofreciendo razones. A la luz de este pasaje, podemos reformular (A) del siguiente modo:

(A¹) Un hablante *h* asevera una proposición *p* si y sólo si *h* se compromete a defender *p* dando razones.

Considérense dos casos para ilustrar (A¹). En el primer caso, María asevera que el gato está en el sofá. Si Orlando le pregunta: “¿Cómo lo sabes?”, ella puede honrar su responsabilidad por la verdad de la proposición aseverada respondiendo “Acabo de ver al gato” o

¹⁴ Para un estudio de la visión de Peirce sobre la noción de verdad, véase (Misak, 1991).

¹⁵ A la luz de este pasaje, la conexión entre aseverar e investigar radica en que ambas son prácticas socio-normativas de dar y pedir razones propias de la comunidad de hablantes y de investigadores.

“¡Ven aquí y mira!”. En el segundo caso, un matemático afirma que la ecuación $x^n + y^n = z^n$ no tiene solución en los números enteros cuando n es mayor que 2, a menos que $xyz = 0$. ¿Qué debe hacer el matemático para honrar su responsabilidad por la verdad? Presentar una prueba de dicha proposición.

Sin embargo, la anterior interpretación de “responsabilidad por la verdad” presenta una dificultad. Si aceptamos que (A) es equivalente a (A¹), entonces tendremos que aceptar que Peirce desdibujó la diferencia entre los conceptos de verdad y justificación. Siguiendo a Putnam (1981: 55), debemos caer en la cuenta de que una proposición puede estar justificada en determinado momento y a la postre resultar falsa. Por ejemplo, hace tres mil años alguien podía comprometerse a dar razones en favor de la proposición de que la tierra es plana a partir de los estándares científicos de la época. Sin embargo, no consideramos que dicha proposición era verdadera hace tres mil años y hoy es falsa. Mientras justificar una proposición es algo relativo a diversos factores tales como la disponibilidad de evidencias y lo que en cada contexto cuente como evidencia admisible, la verdad de una proposición no es relativa a esos factores. Por lo tanto, “es justificado” y “es verdadero” no son expresiones sinónimas. De este modo, asumiendo que Peirce no confundió los conceptos de verdad y justificación, cabe preguntar: ¿propone la visión de Peirce sobre la aserción un compromiso con la verdad objetiva de la proposición aseverada o con la capacidad de justificarla adecuadamente?

Para responder esta pregunta es necesario considerar los aspectos social y normativo de la aserción. No cabe duda de que Peirce sostuvo que una proposición es verdadera o falsa y que no tenemos ninguna injerencia sobre la verdad o falsedad de una proposición (EP 2.224). Sin embargo, Peirce ofreció una importante salvedad respecto a este punto de vista: una proposición no puede *per se* proporcionar razones para considerarla verdadera o falsa (EP 2.276). En otras palabras, Peirce consideró que no debemos diseccionar la noción de verdad y, luego, escoger entre el aspecto objetivo y el cognitivo de la verdad. Si bien no debemos renunciar a pensar que una proposición verdadera lo es de manera objetiva, tampoco debemos renunciar a pensar que necesitamos razones para considerarla verdadera.

No es sorprendente, a la luz de las anteriores consideraciones, que Peirce intentara sintetizar los aspectos objetivo y cognitivo del concepto de verdad en su visión sobre la aserción. Y dicha síntesis tiene lugar en la noción de *evaluación*. Ahora, antes de abordar esta noción, es pertinente distinguir dos sentidos de evaluación respecto al acto de aseverar.

En primer lugar, mediante una *evaluación normativa*, podemos preguntar si un acto de aserción es correcto en el sentido de si el hablante tiene permitido hacerlo en virtud de tener razones para defender la proposición. Por ejemplo, considérese de nuevo a María aseverando que el gato está en el sofá. María asevera correctamente si está en capacidad de dar razones en favor de lo que dice, es decir, si está en capacidad de mostrar el gato en el sofá. No obstante, pese a que su acto es normativamente correcto, es posible que la proposición aseverada por María sea falsa en virtud de la información de que dispone en el momento de aseverar o, simplemente, porque María está equivocada.

En segundo lugar, mediante una *evaluación objetiva*, podemos preguntar si un acto de aserción es correcto en el sentido de si la proposición aseverada es verdadera, es decir, en el sentido de si las cosas son tal como se dice que son. Permítaseme detallar esta noción

considerando la dirección de ajuste (*direction of fit*) del acto de aseverar una proposición.¹⁶ El acto de aseverar tiene dirección de ajuste de palabra a mundo, porque la aserción correcta de una proposición debe coincidir con el mundo. Dado que los hablantes aseveran proposiciones, que pueden ser verdaderas o falsas, el valor de verdad de una proposición debe originarse en la frontera donde el lenguaje se encuentra con el mundo. Para Peirce esa frontera es la acción:

Every proposition refers to some index: universal propositions to the universe, through the environment common to speaker and auditor, which is an index of what the speaker is talking about. But the particular proposition asserts that, with sufficient means, in that universe would be found an object to which the subject term would be applicable, and to which further examination would prove that the image called up by the predicate was also applicable. (CP 2.369)

Como sugiere este pasaje, la evaluación objetiva no consiste en asignar valores de verdad a las proposiciones sino en señalar el modo correcto de *aplicar* expresiones a los miembros de un conjunto de cosas y no a los de otro. Peirce pensó que un hablante asevera correctamente si es posible mostrar que el uso del predicado aplicado al objeto (u objetos) de la proposición en cuestión se ajusta al mundo. Por ejemplo, volviendo al caso de María, el acto de aserción sería objetivamente correcto si fuese posible comprobar que María aplicó correctamente el predicado “está en el sofá” a Ferio, el gato de casa, en el momento de su aserción.

La evaluación normativa y la evaluación objetiva son inteligibles para Peirce en un escenario *dialógico*. Dichos sentidos de evaluación son correlativos al contraste de perspectivas entre la primera y la segunda persona. La perspectiva de la segunda persona es aquella que *TÚ* y *YO* adoptamos cuando evaluamos la corrección de un acto, en este caso un acto de aserción.¹⁷ Estas perspectivas no presuponen una meta-perspectiva que acceda, como el “ojo de Dios”, a una realidad en sí. Las perspectivas de la primera y la segunda persona cooperan (antagónicamente) para evaluar la corrección *objetiva normativa*, por así decirlo, del acto de aserción.¹⁸ Este punto, tal como mostraré a continuación, es soportado y ejemplificado por la semántica para los cuantificadores universal y existencial propuesta por Peirce en términos de diálogos asertivos.

Peirce interpretó el cuantificador universal y el cuantificador existencial de la siguiente manera: “‘Some’ means that the speaker is to select an instance, while ‘Every’ or ‘Any’ means that a second person is to perform the selection” (CP 2.523).¹⁹ Así, la semántica dialógica de Peirce para los cuantificadores puede ser introducida informalmente a seguir: *P* simboliza el proponente en tanto defensor y *O* simboliza el oponente en tanto atacante.

16 Como (Searle, 1979), quien a su vez sigue a (Anscombe, 1963), entiendo por “dirección de ajuste” la dirección de acople entre el mundo y un acto de habla de aserción que se requiere para que este último sea correcto.

17 Para un estudio de la perspectiva de la segunda persona, véase (Darwall, 2006).

18 (Brandom, 1994) emplea la noción de evaluación objetiva normativa. No obstante, tal como (Habermas, 2000) ha argumentado, la visión de Brandom presenta problemas ya que sustituye el rol de la segunda persona por el de la tercera persona.

19 (Marion, 2012) ofrece una breve introducción a la semántica dialógica y presenta a Peirce como uno de los pioneros de este acercamiento.

El diálogo comienza con P aseverando una oración cuantificada y O desafiándola, con los interlocutores alternando turnos. Las reglas que capturan el significado de los cuantificadores son las siguientes: cuando P asevera $\forall xF(x)$, O selecciona un valor para x y entonces P debe mostrar que el predicado F aplica al valor seleccionado para x . Cuando P asevera $\exists xF(x)$, O solicita a P que elija un valor para x para el cual el predicado F aplique. Aclararé el importe de estas reglas y su relación con la noción de responsabilidad por la verdad mediante el siguiente ejemplo ofrecido por Peirce:

[...] If I guarantee to find a miserable sinner, of course, I guarantee *there is* a sinner in the world. But if I turn the responsibility of picking out the sinner to you, I do not guarantee you can find one. I only say if you do find one, he will turn out miserable. This is the distinction between Universal and Particular propositions. (CP 2.453)

Nótese que Peirce usa las expresiones “if I guarantee” y “if I turn the responsibility of picking up the sinner to you”, las cuales ejemplifican cómo el hablante y su interlocutor alternan roles en aras de evaluar la aserción de una proposición cuantificada. Adaptaré el ejemplo de Peirce a un contexto específico. Suponga que un sacerdote y una feligresa conversan tranquilamente. El sacerdote asevera que *algún* pecador es infeliz. El diálogo para esta aserción inicia con la feligresa ejerciendo su derecho a desafiar. El sacerdote debe defender la proposición aseverada mediante la selección de un pecador que sea infeliz. Ahora, suponga que el sacerdote asevera que *todos* los pecadores son infelices. Por contraste con la primera aserción, la feligresa tiene el derecho de seleccionar un pecador arbitrario. La feligresa encuentra uno muy feliz, ella misma. El sacerdote no logra mostrar que la feligresa es infeliz. Dado que existe al menos un pecador feliz, el sacerdote se retracta de su aserción.

Según los diálogos asertivos para las proposiciones cuantificadas, el hablante que asevera y su interlocutor alternan roles en aras de evaluar si el hablante aseveró correctamente. Por lo tanto, es claro que Peirce construyó la relación entre hablante e interlocutor como una relación simétrica. Asimismo, dado que Peirce concibió el interlocutor como un oponente, quien tiene el derecho a desafiar, se sigue que Peirce construyó la perspectiva del interlocutor como una perspectiva de segunda persona. A la luz de estas consideraciones, podemos reformular (A¹) del siguiente modo:

(A²) Un hablante h asevera una proposición p si y sólo si h se compromete a defender p dando razones ante un interlocutor i que tiene el derecho a atacar p pidiendo razones.

En (A²), la noción de responsabilidad por la verdad es resignificada a partir de la diferencia de perspectivas entre la primera y la segunda persona dando lugar a la noción de *compromiso dialógico*: el hablante que asevera, el proponente, adopta el compromiso de dar razones y su interlocutor, el oponente, atribuye al proponente dicho compromiso y, por ende, tiene el derecho de pedir razones.

¿Por qué el hablante que asevera adopta un compromiso dialógico? Desde la perspectiva de un hablante en primera persona, las proposiciones justificadas son equivalentes a las proposiciones verdaderas. Quien asevera correctamente, desde la perspectiva de la primera persona, debe honrar el canon normativo de evaluación, es decir, se compromete a dar razo-

nes. Por contraste, desde la perspectiva de un interlocutor en segunda persona, del supuesto de que YO (el proponente, quien asevera) esté en capacidad de defender las proposiciones aseveradas dando razones, no se sigue necesariamente que estas proposiciones sean verdaderas. Es aquí donde el rol de la segunda persona cobra importancia. Siguiendo a Peirce en (CP 2.369), en el diálogo entre oponente y proponente, el embate entre perspectivas permite honrar el canon objetivo de evaluación y determinar si el predicado de la oración aplica al objeto referido por el nombre. Por lo tanto, las perspectivas de la primera y la segunda persona cooperan para evaluar la corrección objetivo-normativa de un acto de aserción. Esta es la interpretación *dialogica* de Peirce de “responsabilidad por la verdad”.

3. Conclusión

En la primera parte de este artículo, reconstruí y evalué el argumento de Peirce a favor de la tesis de que el efecto de los actos asertivos consiste en el cambio del estatus normativo del hablante. Basado en esta conclusión, Peirce propuso una visión pragmatista de la aserción. En la segunda parte, me ocupé de esclarecer que un hablante es “responsable por la verdad” de una proposición en el sentido de comprometerse a defender dicha proposición dando razones. Sin embargo, este sentido mostró ser problemático dada la distinción entre los conceptos de verdad y justificación. Así, apelé a la noción de evaluación de un acto de aserción, la cual tiene un aspecto normativo y un aspecto objetivo. Basado en la semántica dialógica de Peirce para los cuantificadores, argumenté que Peirce consideró que la práctica de la aserción está estructurada de manera que el hablante *qua* proponente y su interlocutor *qua* oponente puedan cooperar con el objetivo de determinar si la aserción del hablante es correcta o incorrecta. En este marco, la noción de evaluación “objetiva normativa” cobra sentido a partir del diálogo y la oposición simétrica entre las perspectivas de la primera y la segunda persona.

No cabe duda de que especificar todas las implicaciones de la visión de Peirce sobre la aserción, así como posibles objeciones a éstas, es un proyecto mucho más complejo. En el presente artículo sólo he intentado reconstruir y evaluar las razones que Peirce ofreció a favor de la visión del compromiso de la aserción y esclarecer su interpretación de ésta. Según dicha evaluación e interpretación, Peirce dio buenas razones para creer que su visión ofrece una imagen convincente de la aserción a partir de la simple idea de que los actos asertivos tienen un efecto normativo característico, a saber, la adquisición de un *compromiso dialógico* entre hablante e interlocutor.²⁰

Bibliografía

- Anscombe, E. (1963), *Intention*, 2nd Ed., Oxford: Basil Blackwell.
 Apel, K.O. (1981), *Charles S. Peirce: from pragmatism to pragmatism*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

²⁰ Agradezco a los evaluadores anónimos por sus comentarios y sugerencias a la versión anterior de este artículo. Asimismo, agradezco a Adriana Madriñán Molina por sus aportes y sugerencias idiomáticas.

- Brandom, R. (1994), *Making it explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brown, J., & Cappelen, H. Eds. (2011), *Assertion: New Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Cappelen, H. (2011), "Against assertion", in Brown, J. & Cappelen, H. (eds.) *Assertion: New Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Chauviré, C. (1979), "Peirce, le langage et l'action, sur la théorie peircienne de l'assertion", *Les Études philosophiques* 1: 3-17.
- Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Goldberg, S. (2015), *Assertion: On the Philosophical Significance of Assertoric Speech*, Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J. 2000. "From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language", *European Journal of Philosophy*, 8 (3):322-55.
- Hilpinen, R. (1982), "On C. S. Peirce's theory of the proposition: Peirce as a precursor of game-theoretical semantics", *The Monist* 65: 182-188.
- Hilpinen, R. (1992), "On Peirce's Philosophical Logic: Propositions and Their Objects", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 28 (3): 467-488.
- Hilpinen, R. (1995), "Peirce on Language and Reference", in Laine, K., (ed.) *Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries*. Fordham: Fordham University Press.
- Hookway, C. (2012), *The Pragmatic Maxim*, Oxford: Oxford University Press.
- Hooper, J. (1975), "On assertive predicates", in *Syntax and Semantics*, ed. John P. Kimball, 91-124. New York: Academic Press.
- MacFarlane, J. (2011), "What is assertion?", in Brown, J. & Cappelen, H. (eds.) *Assertion: New Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Marion, M. (2012), "Game semantics and the manifestation thesis" in Rahman, S., Primero, G., & Marion, M., Eds., *The Realism-Antirealism Debate in the Age of Alternative Logics*. Logic, Epistemology, and the Unity of Science Volume 23. Berlin: Springer, pp. 141-168.
- Misak, C.J. (1991), *Truth and the End of Inquiry: A Peircian Account of Truth*, Oxford: Clarendon Press.
- Montgomery, B. (2014), "In defense of assertion", *Philosophical Studies*, 171 (2): 313-326.
- Pagin, P. (2004), "Is assertion social? ", *Journal of Pragmatics*, 36 (5): 833-59.
- Pegan, P. (2009), "Why assertion may yet be social" , *Journal of Pragmatics*, 41(12): 2557-2562.
- Peirce, C. S. (1931-1935), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voll. 1-6. Edited by Hartshorne, C. & Weiss, P. Cambridge, MA: Harvard University Press;
- Peirce, C. S. (1958), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voll. 7-8. Edited by Burks, A. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1998), *The Essential Peirce*. Edited by Kloesel, C. & Houser, N., vol. 2. Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1982-2000), *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Ed. by Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press.
- Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Searle, J. (1979), *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. (2001), *Rationality in Action*, Cambridge: MIT Press.
- Searle, J. and Vanderveken, D. (1985), *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, G. (2004), "Asserting and promising". *Philosophical Studies*, 117 (1-2):57-77.
- Wright, C. (1992), *Truth and Objectivity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

La noción de ley en Suárez y Locke

The notion of the law in Suárez and Locke

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ*

Resumen: Se puede afirmar que la concepción voluntarista de la ley en Locke es típicamente moderna. El empleo de un léxico que enfatiza el elemento volitivo como esencia de la ley tiene su origen en teorías antropológicas, jurídicas y teológicas tardomedievales, de las que Suárez es el principal vehículo en su transmisión a la modernidad. Sea directa, sea indirectamente, el influjo de la concepción suareciana de la ley sobre Locke es incontestable. El artículo indaga, finalmente, la secuencia histórica Suárez-Grotius-Locke en la búsqueda del hilo conductor del voluntarismo de dichos autores y replantea diversamente de como habitualmente es entendida la fórmula empleada por Grotius sobre la validez de la ley natural, a saber «*etiamsi daremus non esse Deum*» («*etsi Deus non daretur*»), cuyo verdadero sentido es indicar la relativa autonomía de la ley natural respecto de la voluntad divina.

Palabras clave: Suárez, Grotius, Culverwell, Locke; Gregorio de Rimini, Gabriel Biel; nominalismo, voluntarismo; ley positiva, ley natural; *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore, Essays on natural law, De iure belli ac pacis*.

Abstract: It can be affirmed that the voluntarist sense of Locke's notion of law is typically modern. The use of a lexicon emphasizing the volitional element as the essence of law has its origin in anthropological, juridical and theological theories of the Late Middle Ages, of which Suárez is the principal vehicle of transmission to modernity. Whether directly or indirectly, the influence of Suárez's concept of law on Locke is indisputable. The last part of this article investigates the historical sequence Suárez-Grotius-Locke searching for a common, developmental thread in the voluntarism of said authors, and proposes a way to understand Grotius's expression regarding the validity of natural law, "*etiamsi daremus non esse Deum*", diverse from how it is habitually understood, whose real meaning is to indicate the relative autonomy of natural law with respect to the divine will.

Key words: Suárez, Grotius, Culverwell, Locke; Gregoy of Rimini, Gabriel Biel; nominalism, voluntarism; positive law, natural law; *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore, Essays on natural law, De iure belli ac pacis*.

En este artículo nos disponemos a estudiar el concepto de ley en Locke, así como el influjo, directo o indirecto, ejercido por Suárez y algunos otros autores sobre este autor. De otro lado, dado que Locke no ha tratado sistemáticamente de la noción de ley más que a

Fecha de recepción: 24/09/2015. Fecha de aceptación: 30/07/2016.

* Leopoldo José Prieto López es profesor en la Universidad Francisco de Vitoria Su e-mail es lprieto7@gmail.com. Actualmente trabaja en las dos siguientes líneas de investigación: los presupuestos medievales del pensamiento moderno, especialmente en metafísica, teoría del conocimiento y teoría política; y el pensamiento de Locke, con especial referencia a la temática religiosa, en particular a la *Carta sobre la tolerancia* y *La razonabilidad del cristianismo, tal como es presentado en las Escrituras*. Algunas de sus últimas publicaciones son: "Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna": *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 33/1 (2016) 33-57; "La teología de John Locke": *Revista española de teología* 72/1 (2012) 29-84.

propósito de la ley natural, nuestro acercamiento al concepto lockiano de ley no tiene más remedio que partir del concepto de ley natural expuesto en los *Ensayos sobre la ley natural*.

Pocos aspectos como el argumento de este artículo reflejan tan claramente, en mi opinión, el influjo de un pensador español allende nuestras fronteras en los albores de la modernidad. No sólo a Locke, en quien nos centraremos especialmente, sino también a Grotius, y con ellos al naciente orden jurídico moderno europeo e internacional alcanzan los ecos de la obra jurídico-política de Suárez, como es pacíficamente reconocido desde hace tiempo por los estudiosos.

Francisco Suárez, tras una larga carrera académica como teólogo transcurrida fundamentalmente en Alcalá de Henares, Roma y Salamanca, se trasladó a Portugal en 1597. Allí, en Coimbra, hasta 1617, transcurrieron los últimos años de su vida. En este tiempo trató diversas cuestiones teológicas y canónicas. Pero sobre todo se dedicó al estudio de sus grandes intereses jurídicos y políticos, expuestos en sus dos últimas grandes obras: el *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore* (1612) y la *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (1613). De ellas la que más interesa a nuestro propósito es la primera, donde aparece una noción de ley de capital importancia para la modernidad.

Michel Bastit ha llamado la atención sobre la crucial importancia de Suárez y del *De Legibus* en el nacimiento del concepto moderno de la ley. En opinión de este autor, los puntos principales de la *doctrina nominalista* de la ley se han desarrollado y transmitido a la época moderna a través fundamentalmente de Suárez. La obra de Suárez ha venido a ser así el canal principal por el que se han transmitido al pensamiento jurídico moderno los principios voluntaristas de Escoto y Ockham. En esta transmisión el pensamiento jurídico de Francisco Suárez aparece como la gran síntesis que intenta conciliar, en un imposible eclecticismo, un cierto número de elementos de la tradición realista tomista y aristotélica con la aportación del pensamiento nominalista¹.

El artículo procede del siguiente modo. Después de exponer sucintamente la noción de ley de Suárez, se prosigue con el análisis de dicha noción en los *Ensayos sobre la ley natural* de Locke. Al modo escolástico estudia Locke primero la cuestión de la *existencia* de la ley natural, resuelta afirmativamente como conclusión de cinco argumentos. Posteriormente estudia la cuestión de la *esencia*, afrontada tanto *nominal* como *realmente*. Aquí, en la *definición real* de la esencia de la ley, Locke muestra el característico *voluntarismo*, siempre moderado, de su noción de ley. En efecto, la esencia de la ley natural consiste –dice Locke– en ser «la disposición de la *voluntad* divina [...] que se expresa con la formulación de un *mandato* o de una *prohibición*». Descubierta la orientación voluntarista de la noción de ley en Locke, se analiza expresamente dicha cuestión. Pero como el voluntarismo es una nota común a la mayor parte de los tratadistas jurídicos modernos, no sólo a Suárez y Locke, se estudian así algunos aspectos de la obra de Grotius, coincidentes con el voluntarismo suareciano y lockiano. En este momento se aprovecha la ocasión para hacer un *excursus* sobre la expresión de Grotius, frecuentemente malinterpretada, sobre la validez de la ley natural *etiamsi daremus non esse Deus* (popularizada en la fórmula *etsi Deus non daretur*), que además de confirmar la concepción igualmente voluntarista de ley del filósofo holandés, está

1 Cf. M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de Saint Thomas a Suárez*, PUF, Paris 1990, 307.

pensada para dar a conocer la relativa autonomía de la ley natural como fundamento de la obligatoriedad de la ley positiva. Finalmente, retornando a Locke, el artículo concluye con el estudio del fundamento de la obligatoriedad de la ley según Locke, que viene a confirmar, si aún hiciera falta, la orientación voluntarista ya expuesta.

I. El concepto de ley en Suárez

El *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*, o simplemente el *De Legibus*, como suele citarse la gran obra de filosofía del derecho de Suárez, salió a la luz en 1612. La obra contiene un concepto de ley que todas las generaciones de juristas han estudiado con detenimiento. A diferencia de Tomás de Aquino, para hacer una comparación clásica, para quien la esencia de la ley es una *ordenación de la razón* (lo que permite de antemano excluir de la categoría de ley toda norma que atente contra el orden de la naturaleza y de la razón²), Suárez propone un concepto de ley ciertamente diferente, como «el *acto de la voluntad* justa y recta mediante el cual el superior quiere *obligar* al inferior a hacer una determinada cosa»³. Y como esta voluntad debe serle conocida al súbdito, añade Suárez, «con el nombre de ley se significa tanto el *imperio* externo como el signo ostensivo de la *voluntad del que manda*»⁴. El léxico del *De legibus*, como puede verse, pone un claro énfasis sobre la voluntad en la definición de ley.

Ha pasado ya mucho tiempo desde que Rommen advirtiera que el verdadero fundamento de la teoría jurídica y política de Suárez se encontraba en su filosofía y más en concreto en su metafísica y en su teoría del conocimiento. Una teoría del conocimiento como la del pensador granadino, que ponía el acento en el conocimiento intelectual directo (es decir, no abstractivo) de las *sustancias singulares*, fundada sobre las bases de una metafísica inequívocamente escotista, se correspondía con la tendencia a subrayar la voluntad, la libertad y la acción humanas, que operan siempre en el campo de lo singular y concreto. Sin duda que el influjo de Escoto, especialmente visible en la teoría suareciana de la *actualidad de la materia prima* (dotada, al menos un *acto entitativo*, aunque no formal)⁵, de donde a su vez procedía la tesis de la individualización de cada entidad por sí misma, modificaba el tomismo tradicional, provocando en el campo jurídico y social una acentuación de la dimensión individual y personal⁶.

2 T. DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II^{ae}, en «S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita, t. VII» (ex Typographia Polyglotta Vaticana, Romae 1892), q. 90, a. 4, co., donde Tomás de Aquino define la ley como «quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata» («una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad»).

3 F. SUÁREZ, *De Legibus*, en «R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia, t. V», (apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1856), 1, 5, 24: «[...] legem in ipso legislatore esse actum voluntatis justae et rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum». Traducción y cursivas son propias.

4 F. SUÁREZ, *De legibus*, 1, 5, 25: «Ultimo vero assero respiciendo ad nominis legis impositionem, videri prius positum, ad significandum externum imperium et signum ostensivum voluntatis praecipientis». Traducción y cursivas son propias.

5 Cf. L. PRIETO, *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid 2013.

6 Cf. H. A. ROMMEN, «Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez»: *Pensamiento* 4 (1948), 493-498, 494.

Al énfasis puesto en la voluntad, tan característico de la concepción suareciana de la ley, se ha dirigido frecuentemente el reproche de *voluntarista*. En la cuestión de la esencia de la ley, determinando si ésta consiste en un acto del intelecto o bien en un acto de la voluntad, los tomistas nunca han dudado en atribuirle un carácter intelectual, aunque de orientación práctica, claro está, mientras que los escotistas han subrayado constantemente la importancia del aspecto volitivo (o imperativo). El intento de Suárez de eludir la alternativa adoptando una tercera tesis, según la cual la ley es un acto en el que concurren ambas facultades, es claro que, dada la relevancia que en dicha definición se concede a la *voluntad legisladora*, su opinión era una modalidad de la adoptada por los escotistas⁷. Los discípulos de Suárez siempre han objetado que el peligro de voluntarismo era contrarrestado mediante el uso en la definición de ley de los adjetivos de *justa* y *recta* aplicados al sustantivo *voluntad*. Sea cual fuere la conclusión a la que se llegue en esta polémica, parece claro que para Suárez la ley no se agota en la *presentación* de un dato positivo encuadrado en un orden racional, sino que necesariamente tiene que ser acompañada del *acto imperativo de una voluntad*, puesto que el *mandato* y la *obligación* subsiguiente son los que hacen de una disposición normativa una *ley*⁸. *Y éste es precisamente el elemento de la teoría suareciana que ha pasado a la teoría moderna de la ley, y en particular a la de Locke, como vamos a ver enseguida.*

En definitiva, bajo la inspiración de la escuela nominalista, Suárez ha invertido el planteamiento tomista al considerar como fundamento de la ley no un acto de la razón, sino de la voluntad, atribuyendo así un valor tanto a la voluntad como a la libertad humanas desconocido para los autores medievales. Para Suárez la ley no es una norma universal de justicia, sino el resultado de la decisión del legislador. En congruencia con esta noción de ley, cuya esencia es puesta en una decisión de la voluntad, las nociones fundamentales de su filosofía política (como las de comunidad política, delegación del poder, constitución del Estado, etc.) eran vistas a la luz de una antropología de signo moderadamente voluntarista. Precisamente éste era el objeto de la última obra de Suárez, la *Defensio fidei* (1613), en particular de su núcleo teórico, que es el libro III.

Hasta aquí Suárez y el concepto moderno de ley a cuya forja contribuyó tan decisivamente el filósofo granadino. Pasemos ahora a estudiar el concepto de ley en John Locke.

II. El concepto de ley en Locke

Las obras más importantes de Locke a propósito del concepto de ley son los *Dos Tratados sobre el gobierno civil* (1689) y los *Ensayos sobre la ley natural* (1664). En ambas obras se afronta el estudio de la noción de *ley*, tanto *natural* como *positiva*, dando una especial relevancia a la *ley natural* como límite esencial de la fuerza vinculante de la *ley positiva*. En ambas obras aparecen repetidas veces indicaciones sobre la naturaleza, fines y límites de la ley positiva siempre en referencia a la ley natural, fuente última de obligatoriedad jurídica según Locke.

7 Cf. F. SUÁREZ, *De legibus*, I, 5, 23.

8 Cf. J. A. MARAVALL, «I pensatori spagnoli del secolo d'oro», en L. FIRPO (ED.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, Utet, Torino 1989, 611-693, 681.

Como se ha dicho antes, este estudio pretende poner de manifiesto la recepción, directa o indirecta, de algunas ideas de Suárez sobre la naturaleza de la ley por parte de Locke. El aspecto primordial de la teoría de la ley de Suárez presente en la obra de Locke es la impronta voluntarista, tan característica de la concepción moderna de ley.

Los *Dos Tratados sobre el Gobierno* son una obra compuesta de dos partes. La primera, de carácter polémico, contiene la crítica de Locke a la doctrina absolutista del derecho divino de los reyes, tal como se expresa en *El Patriarca* (1642) de Robert Filmer. La segunda expone la doctrina sobre el origen, naturaleza, fin y límites del poder político, del cual la ley positiva es su vehículo primordial. Por lo que aquí interesa hay que decir que Locke se acogía en esta obra a una tradición de pensamiento político que, por medio de Richard Hooker, llegaba hasta las fuentes del constitucionalismo medieval, cuyo fundamento último descansaba en la *ley natural*⁹. *En este sentido Locke no es un autor moderno. Precisamente el punto focal de los Dos Tratados sobre el Gobierno* es la indiscutida prevalencia de la *ley natural* sobre la *ley positiva*, aunque el tratamiento explícito dedicado a esta última resulta más bien exiguo, limitándose a exponer en los capítulos XI y XII del *Segundo Tratado* una sucinta doctrina sobre el alcance del poder legislativo y su relación con los otros poderes del Estado, respectivamente.

En el capítulo segundo del *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*, dedicado al *estado de naturaleza*, se contiene una breve descripción del contenido de la ley natural. A propósito del *derecho de punición* (que, conforme a dicha ley, reside en manos de los particulares mientras la sociedad política no ha sido constituida) explica Locke en un texto decisivo que *la ley natural es no sólo el fundamento de justicia de la legislación positiva, sino el criterio de interpretación al que se ha de acoger el juez en la aplicación de las leyes positivas*. El texto dice así:

Es cierto que existe esta ley [es decir, la *ley natural*], y que es inteligible y clara para una criatura racional [...] tanto como lo son las leyes positivas de las sociedades políticas; o incluso más que éstas, porque es más fácil entender la razón que las fantasías y las intrincadas invenciones de los hombres, que persiguen intereses contrarios y ocultos, celados bajo las palabras, pues de esta suerte son gran parte de las *leyes civiles* de algunos países, las cuales *son justas únicamente en cuanto fundadas en la ley natural, por medio de la cual deben ser aquéllas reguladas e interpretadas*¹⁰.

Pero donde verdaderamente ha realizado Locke un estudio completo y sistemático del tema que nos ocupa es en los *Ensayos sobre la ley natural*¹¹. Pasemos, pues, al estudio de

9 Cf. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, FCE, México 2006, 402-403.

10 J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, en «The Works of John Locke in Nine Volumes» (12ª ed.), vol. IV, Rivington, London 1824, II, 2, 12: «Yet it is certain there is such a law [*law of nature*], and that too, as intelligible and plain to a rational creature [...] as the positive laws of commonwealths, nay possibly plainer; as much as reason is easier to be understood, than the fancies and intricate contrivances of men, following contrary and hidden interests put into words; for so truly are a great part of the municipal laws of countries, which are only so far right, as they are founded on the law of nature, by which they are to be regulated and interpreted». La traducción es mía.

11 Cf. J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes* (ed. W. von Leyden), at the Clarendon Press, Oxford 1954, repr. 2007. Citaremos esta obra como *Eln*. Aunque existe

esta obra. Los *Ensayos sobre la ley natural* fueron escritos en latín en un período que va desde el 1660 hasta el 1664. Inéditos a la muerte de Locke, se conservaron en la *Lovelace Collection*¹², depositada en 1942 en la *Bodleian Library*, de la Universidad de Oxford, que encargó a W. von Leyden los trabajos de traducción al inglés y anotación crítica, publicados en 1954 por Clarendon Press de Oxford. La obra en cuestión se divide en ocho secciones que, expuestas al modo escolástico, se refieren a la existencia de la ley natural (sec. 1^a), su cognoscibilidad (sec. 2^a a 5^a), su obligatoriedad (sec. 6^a y 7^a) y su fundamento (sec. 8^a)¹³.

En contraste con el *pesimismo antropológico* y el *positivismo jurídico* que impregnan tan profundamente la obra de Thomas Hobbes, los *Ensayos sobre la ley natural* (escritos precisamente como respuesta a las recién publicadas obras de Hobbes: *Leviathan* [1651], *De corpore* [1655] y *De homine* [1658]), se proponen demostrar que la ley natural constituye la imprescindible norma moral, como regla del bien y del mal, de la constitución del Estado y de la estabilidad y paz sociales¹⁴. Según Locke la *ley natural* no sólo posee una precedencia temporal sobre la *ley positiva*, sino que, sobre todo, goza de una superioridad o precedencia en dignidad, de la que se deriva la inderogable necesidad de que la *ley positiva* se inspire y sea interpretada según las exigencias de la *ley natural*. *En esta inferioridad y obligada fundación de la ley civil sobre la ley natural cifra Locke, en definitiva, las bases del orden político y de la paz social*. He aquí, pues, la idea central de los *Ensayos sobre la ley natural*.

1. Existencia y esencia de la ley natural

Los *Ensayos sobre la ley natural* se inician con la cuestión general relativa a la existencia de la ley natural. El título de esta primera sección dice así: «Si existe una regla de conducta moral o ley natural: se afirma» (*An detur morum regula sive lex naturae? Affirmatur*). El estilo escolástico salta a la vista. Planteada la cuestión sobre el *an sit* (o sea, sobre la existencia) de la ley natural, responde Locke afirmativamente con una serie de cinco

una versión española, cf. J. LOCKE, *La ley de naturaleza* (ed. C. Mellizo), Tecnos, Madrid 2007, he preferido seguir la edición crítica de von Leyden, de la cual traduciré directamente del latín los textos oportunos.

- 12 La historia de la *Lovelace Collection* es la siguiente. A la muerte de Locke, la mitad de su biblioteca, así como la totalidad de sus trabajos y manuscritos fueron dados en legado a su pariente Peter King, Lord Chancellor de Inglaterra, hijo de su prima Anne King, nacida Locke. El legado permaneció en poder de la familia King hasta 1942, fecha en que el último propietario de la colección, el conde de Lovelace, depositó la mayor parte de los manuscritos, aún inéditos, y entre ellos los *Essays on the Law of Nature*, en la *Bodleian Library* de Oxford.
- 13 Las cuestiones que integran la obra son las siguientes: I. *An detur morum regula sive lex naturae? Affirmatur*; II. *An Lex Naturae sit Lumine Naturae cognoscibilis? Affirmatur*; III. *An Lex Naturae Hominum Animis inscribatur? Negatur*; IV. *An Ratio per Res a Sensibus haustas pervenire potest in Cognitionem Legis Naturae? Affirmatur*; V. *An Lex Naturae cognosci potest ex Hominum Consensu? Negatur*; VI. *An Lex Naturae Homines obligat? Affirmatur*; VII. *An Obligatio Legis Naturae sit Perpetua et Universalis? Affirmatur*; VIII. *An Privata cujusque Utilitas sit Fundamentum Legis Naturae? Negatur*.
- 14 Esta opinión es justamente la contraria de la sostenida por Hobbes, para quien en el *estado de naturaleza* no existe justicia, sino únicamente en el *estado civil* bajo la potestad de la ley y del legislador positivo. En lo relativo al *estado de naturaleza*, cf. T. HOBBS, *Leviathan*, en «The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury» (ed. W. Molesworth), vol. III, John Bohn, London 1839, cap. 13: «To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice». En lo que respecta al *estado político*, cf. TH. HOBBS, *Leviathan*, cap. 26: «As also, that laws are the rules of just, and unjust; nothing being reputed unjust, that is not contrary to some law». Ambas traducciones son propias.

argumentos. Pero, antes de exponer los argumentos sobre la existencia de la *ley natural*, es interesante hacer notar que Locke se cree en la necesidad de presentar una demostración, aunque sea breve, de la existencia de Dios. La demostración presentada se atiene al estilo de la llamada *teología física* (*Physico-Theology*), tan característica del pensamiento inglés del siglo XVII¹⁵. Locke siempre procede con orden. Así, dado que la ley natural es una ley de origen divino, primero hay que detenerse en la existencia del *legislador*, para pasar después a estudiar lo relativo a dicha *ley*, tanto en su existencia como en su esencia.

Pasando ya a considerar la *existencia* de la ley natural, Locke presenta cinco argumentos en favor de ésta, que podemos llamar así: el argumento del deber y la razón, el argumento de la conciencia de los hombres, el argumento del orden del mundo y regla de toda actividad, el argumento de la existencia de la sociedad y, finalmente, el argumento del reconocimiento social de la distinción entre virtud y vicio.

En primer lugar, retomando el razonamiento de Aristóteles, reconoce Locke que «el deber consiste en obrar conforme a la razón, en la medida que el hombre debe necesariamente realizar lo que la razón impone»¹⁶. Ahora bien, lo que la razón impone y la ley natural son una y la misma cosa. Aunque, como admite Locke, no todos los hombres vivan de acuerdo con esta ley, «en esta materia no debe darse crédito a la mayor parte de los hombres, sino a la parte más sana y razonable»¹⁷.

El segundo argumento sobre la existencia de la ley natural se deriva de la conciencia de los hombres. Es un hecho, dice Locke, que los hombres en lo íntimo de su conciencia no se absuelven del mal que han cometido. Ahora bien, si, de un lado, el juicio que cada uno formula sobre sí mismo es un testimonio de la existencia de la ley natural, por otro lado es claro que sin una ley no puede ser emitido juicio alguno; y esta ley no es una ley escrita, sino innata¹⁸.

15 La expresión *Physico-Theology* aparece por primera vez en la obra titulada *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God, from his Works of Creation*, publicada en 1713 por William Derham, inspirándose en el estilo de la apologética mecanicista, instaurado unos años antes por Robert Boyle e Isaac Newton para demostrar la existencia de Dios a partir de argumentos tomados de la nueva filosofía experimental y de la física mecánica. El estilo físico-teológico del razonamiento de Locke al inicio de la primera cuestión resulta evidente: «Dado que la presencia de Dios se nos muestra con evidencia por todas partes y se impone, por decir así, a la vista de los hombres ante la *regularidad del curso de la naturaleza*, como en otro tiempo aparecía evidente a causa de la frecuencia de los testimonios de los *milagros*, creo que no se hallará nadie dispuesto a sostener la inexistencia de Dios [...] Por tanto, una vez que se ha establecido el hecho (dudar del cual sería ilícito) de que un ser divino gobierna el mundo, en cuanto que ha ordenado al cielo moverse con un movimiento rotatorio ininterrumpido, a la tierra permanecer inmóvil, y a las estrellas brillar, ha impuesto confines incluso al mar indomable [...] hay que preguntarse por qué sólo el hombre habría de ser la única criatura que ingresa en este mundo exenta de sumisión a ley alguna, libre de toda jurisdicción, sin sabiduría ni regla algunas, sin norma alguna directiva de su vida» (J. LOCKE, *Essays on the law of nature* [*Eln*], I, 108). Cf. R. BOYLE, *The Cristian Virtuoso shewing that by being addicted to Experimental Philosophy, a Man is rather assisted than indisposed to be a good Christian*, printed by Edw. Jones for John Taylor and John Wyatt, London 1690.

16 J. LOCKE, *Eln*, I, 112: «Primum argumentum desumi potest ex Aristotelis testimonio ad Nicom., lib. 1, c. 7, ubi dicit quod *ergon anthrópou esti psychés energeia kata lógon*: [...] recte concludit officium hominis esse actionem secundum rationem adeo ut ea homini necessario agenda sunt quae dictat ratio». Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 7.

17 J. LOCKE, *Eln*, I, 114: «Hac igitur in re non major pars hominum sed sanior et perspicacior consulenda est».

18 Cf. J. LOCKE, *Eln*, I, 116: «Secundum argumentum quo probatur dari legem naturae desumi potest ab hominum conscientiis, quod scilicet se iudice nemo nocens absolvitur. Judicium enim illud quod de se quisque fert testatur dari legem naturae. Si enim non detur lex naturae cui nos nosmet morigeros praestare debere dictat ratio,

El tercer argumento es tomado de la constitución de este mundo, pues así como todas las cosas observan en su modo propio de obrar una ley establecida y un modo de ser conforme a su propia naturaleza, así también el hombre no puede, en contraste con toda la creación, encontrarse libre de la observancia de alguna ley. Como afirma Tomás de Aquino, a quien cita Locke (por medio de una paráfrasis tomada de R. Hooker), «todo cuanto acontece en las cosas creadas es materia de la ley eterna»¹⁹. Por tanto, al hombre se le prescribe un modo de obrar conforme a su naturaleza, que es la de un ser racional y libre. Ahora bien, tales prescripciones no son otra cosa que la ley natural.

El cuarto argumento deriva del hecho mismo de la existencia de la sociedad humana, en cuanto que sin la ley natural los hombres no podrían vivir en sociedad y, por tanto, ésta no subsistiría. Dos son los elementos sobre los que la sociedad se funda: la forma del Estado (y del gobierno) y el respeto de los pactos. Pero, a su vez, estos elementos que garantizan la subsistencia de la sociedad se fundan en última instancia sobre la ley natural, sin la cual, por tanto, la sociedad no podría subsistir por mucho tiempo. «Eliminados estos fundamentos, la comunidad política está destinada a su ruina, del mismo modo que caen estos mismos fundamentos si se elimina la ley natural»²⁰. Se trata de un poderoso argumento que, en lo esencial, procede lógicamente del siguiente modo. El Estado se sustenta, en última instancia, sobre la *ley natural*, a la cual se debe subordinar siempre la *ley positiva*. Las razones de este principio jurídico son tres: el deber de mantener la fe en los pactos concluidos, las obligaciones del Estado frente a los súbditos y las obligaciones de estos frente a aquél. Veámoslas. En primer lugar, dado que sólo la ley natural es motivo sólido del cumplimiento fiel de los pactos, si ésta no fuera respetada, terminaría haciéndose imposible tanto la constitución misma de la sociedad civil (ya que ésta procede del primero de los pactos, a saber del *pacto de constitución de la sociedad*) como la formación y duración de los gobiernos (que depende del segundo pacto fundamental, *pacto de transmisión de la potestad*). Pero, además de ésta, la ley natural cumple, según Locke, otras dos funciones no menos importantes, relativas a las obligaciones de la autoridad política y de los súbditos. Por eso, en segundo lugar, frente a toda pretensión abusiva del *legislador* y a las veleidades de un *gobierno* despótico que pretendiera arrogarse potestades que exceden su competencia ejecutiva, la ley natural se yergue como la salvaguardia fundamental de los *derechos naturales de los ciudadanos*, para cuya custodia ha sido constituida la misma sociedad política. En tercer lugar, finalmente, y

quomodo evenit quod eorum conscientia qui nullius alterius legis quibus aut diriguntur aut obligantur agnoscunt decreta de sua quidem vita et moribus fert sententiam et vel absolvit vel crimine alligat? cum sine lege aliqua nulla ferri potest sententia; quae lex non scripta est, sed innata».

- 19 J. LOCKE, *Eln*, I, 116: «Tertium deducitur argumentum ab ipsa constitutione hujus mundi in quo reliqua omnia certam operationum suarum legem modumque naturae suae convenientem observant; id enim quod cuique rei formam et modum et mensuram agendi praescribit id demum lex est; *id omne, quod in rebus creatis fit, materia est legis aeternae*, inquit Aquinas». Cf. T. DE AQUINO, *STh*, I-II^{ae}, q. 93, a. 4. La paráfrasis de santo Tomás está tomada de R. HOOKER, *The Works of that Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker, in Eight Books of the Laws of Ecclesiastical Polity*, At the Oxford Clarendon Press, Oxford 1876, I, 3, 1.
- 20 J. LOCKE, *Eln*, I, 118: «Quartum argumentum desumitur ab hominum societate, cum sine hac lege hominibus inter ipsos nulla consuetudo aut conjunctio esse potest; duo enim sunt quibus niti videtur hominum societas, certa scilicet reipublicae forma ac regiminis constitutio, et pacti fides; quibus sublatis corrui omnis inter homines communitas, uti sublata hac lege naturae corruunt haec ipsa».

por lo que respecta a los súbditos, sólo la ley natural garantiza debidamente tanto el respeto como el sometimiento a las leyes *en conciencia* y no por mera coerción exterior.

Finalmente, en quinto lugar, considera Locke la última razón a favor de la existencia de la ley natural, basada en el reconocimiento social de la distinción entre virtud y vicio y entre conducta decorosa y delictiva. Puesto que no hay delito donde no hay culpa, y no hay culpa donde no hay ley (*nulla culpa, nullus reatus, ubi nulla lex*), estos principios jurídicos presuponen la existencia de una ley en conformidad con la cual se enjuician tales conductas. Pero si no existiera la ley natural, la voluntad humana sería el único juez de sus acciones; y puesto que en tales condiciones el deber no sería exigible a nadie, es evidente que en tal estado el hombre, libre de todo vínculo, no haría otra cosa que entregarse a lo que le aconseja la utilidad, le dicta el placer o incluso le impone la fuerza de un impulso ciego. Por tanto, si no existiera la ley natural, no existiría la justicia ni la honestidad, ni razón alguna para prohibir cualquier conducta. El hombre sería el árbitro único y supremo de las propias acciones. Pero si esto no ocurre, ello se debe únicamente a que existe tal cosa como la ley natural. Esta ley, que prescribe hacer el bien y evitar el mal, «es eterna e inmutable y su valor no puede ser determinado ni por las leyes públicas de los hombres ni por la opinión privada»²¹.

Demostrada la *existencia* de la ley natural, pasa Locke a la cuestión del *quid sit*, es decir al análisis de su *esencia*. Pero como la esencia se expresa en el nombre, resulta oportuno recordar algunos de los nombres clásicamente atribuidos a la ley natural. Tres son los nombres que indican la misma ley natural, aunque considerada desde distintos puntos de vista: *recta razón*, si se considera la ley natural desde el punto de vista del hábito de los primeros principios morales, y así coincide con la *sindéresis*; *luz natural*, si se considera la ley desde el punto de vista del medio de su conocimiento, que es la razón práctica, es decir la razón aplicada a lo que debe ser hecho o evitado; y *bien honesto* o *moral*, considerada a la luz de los bienes que su cumplimiento asegura al hombre.

A la *definición nominal* sigue la *definición real*, que es la que aquí interesa. A este respecto, la esencia de la ley natural es presentada como, dice Locke, «la disposición de la *voluntad* divina, cognoscible por medio de la luz natural de la razón, que indica lo que es conforme o disconforme con la naturaleza racional, y por ello mismo se expresa *con la formulación de un mandato o de una prohibición*»²². Se trata de una afirmación fundamental, en estrecha correspondencia con cuanto se ha dicho sobre la noción suareciana de ley. Encontramos en esta definición un aspecto fundamental del pensamiento de Locke, que es el característico *voluntarismo* moderno en la definición de ley. En consecuencia, se declara Locke en desacuerdo con la definición de ley que pone como esencia de ésta una actividad ordenadora de la razón. Dice así: «Con menos precisión me parece que definen algunos [la ley] como un dictado de la razón [*dictatum rationis*] [...] porque en tal modo quedaría dis-

21 J. LOCKE, *Eln*, I, 120: «[...] quamcunque nempe honestatem aut turpitudinem habent virtutes et vitia eam omnem legi huic naturae debent, cum earum natura aeterna sit et certa, nec decretis hominum publicis nec privata aliqua opinione aestimanda».

22 J. LOCKE, *Eln*, I, 110: «Haec igitur *lex naturae* ita describi potest quod sit *ordinatio voluntatis divinae lumine naturae cognoscibilis*, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipso iubens aut prohibens».

minuida la dignidad del legislador supremo»²³. Precisamente ésta era la opinión de Tomás de Aquino al afirmar que la esencia de la ley es una *ordenación de la razón*. Pero Locke cree que si se sigue esta opinión quedaría disminuida la dignidad del legislador supremo, porque, en realidad, dejaría de ser tal *legislador* supremo para convertirse en mero *anunciador* o *maestro* de la ley, sobreentendiéndose así que la ley le era de algún modo anterior o superior. Lo que aquí hay en juego no es de poca monta: es la relación entre entendimiento y voluntad-libertad, entre verdad y bien, una de las grandes cuestiones, por cierto, replanteadas por el voluntarismo tardomedieval. Por eso, finalmente, afirma Locke que, como toda ley tiene su *razón formal* (es decir, su *esencia*) en una «declaración de una voluntad superior», así la ley natural es verdadera ley, porque consiste en una prescripción que manda hacer u omitir algo, constituyendo a los hombres sometidos a ella en una verdadera obligación de obediencia²⁴.

2. El voluntarismo de Locke en la noción de ley natural

Conviene que nos detengamos, aunque sea brevemente, a considerar la orientación *voluntarista* que se pone de manifiesto en la noción lockiana de ley. G. Bedeschi considera que no debe concederse gran importancia a la pretendida tendencia voluntarista de la concepción lockiana de la ley natural. Pero no da razones que apoyen esta opinión²⁵. Desde luego, es claro que el cambio en la concepción de la naturaleza de la ley (de una concepción universalista-intelectual a otra de signo nominalista-voluntarista) al que se asiste entre los siglos XIV y XVII es indicio de un cambio profundo que se viene operando en la concepción del hombre, más centrada ahora en su particularidad, subjetividad y libertad. W. von Leyden, editor de los *Ensayos sobre la ley natural*, reconoce que hay razones de peso para sostener no sólo que Locke estaba al corriente de la obra jurídica de Suárez, particularmente del *De Legibus*, sino que, por diversos motivos, comparte la misma orientación de fondo que el filósofo granadino. El influjo de Suárez se constata –dice von Leyden– con particular evidencia en la determinación por parte de Locke de la *voluntad* divina como *esencia o constitutivo formal de la ley natural*. Por otro lado, siendo compartida la concepción voluntarista de la ley por la enseñanza de los reformadores protestantes, se explica mejor la amplia difusión que la misma encontró en los siglos XVI y XVII y que fuera adoptada por autores como Grotius, Spinoza, Pufendorf, así como por autores ingleses como Sanderson y Culverwell.

En la noción lockiana de ley es evidente el énfasis puesto en la voluntad, tan característico, por otro lado, de la obra jurídico-política de Suárez. La esencia de la ley es, pues, es el *mandato*. En definitiva, tanto en Suárez como en Locke, la ley consta de tres elementos constitutivos: 1) un acto procedente de la *voluntad* del legislador, 2) que *prescribe* un mandato o una omisión; y 3) que constituye al súbdito en el estado de *obligación*.

23 J. LOCKE, *Eln*, I, 110: «Minus recte enim mihi videtur a nonnullis dici dictatum rationis [...] nisi supremi legislatoris minuendo dignitatem».

24 Cf. J. LOCKE, *Eln*, I, 110-112: «Ex his facile patet in ea omnia reperiri quae ad legem requiruntur. Nam primo *declaratio est superioris voluntatis*, in quo consistere videtur legis ratio formalis; quo autem modo humano generi innotescat postea fortassis inquirendi locus erit. Secundo, quod legis est proprium, *quid agendum sit vel omittendum praescribit*. Tertio homines *obligat*, omnia enim quae ad obligationem requiruntur in se continet; quamvis enim eo modo quo leges positivae non promulgatur, sufficienter tamen hominibus innotescit (quod sufficit), cum possibile sit solo lumine naturae eam cognoscere».

25 Cf. G. BEDESCHI, *Introduzione a J. LOCKE, Saggi sulla legge naturale*, Laterza, Roma-Bari 1996, 17.

Actualmente, pues, consta con suficiente seguridad que la doctrina de Locke sobre la esencia de la ley (tanto natural como positiva) guarda una especial relación con Suárez, de quien ha sido tomada sea directa, sea indirectamente. En el plano del influjo directo sobre Locke, von Leyden da por segura esta relación, si bien advierte del peligro de exagerarla, minimizando así el efecto que otros escolásticos tardíos han podido ejercer sobre el filósofo inglés²⁶. En el plano de una relación indirecta, que no excluye la anterior, dos autores adquieren una especial relevancia: Grotius y Culverwell. De ambos nos consta su profunda inspiración en la obra del teólogo y jurista español. De Grotius trataremos más adelante. Ahora digamos que la figura de Culverwell es en este sentido un caso claro de influjo indirecto de Suárez sobre Locke²⁷. Al igual que Locke, Nathaniel Culverwell (1619-1651), un platónico de Cambridge, autor de *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (1652), insistía en que la obligación que deriva de la ley no descansa en su interna racionalidad, sino que tiene que ser buscada sobre todo en una *voluntad suprema*. Aunque Culverwell y Locke admiten que la ley presupone un acto del intelecto, y que por tanto hay un *orden eterno de las cosas*, insisten en que el constitutivo formal de la ley descansa en la *voluntad del legislador*, no en su *entendimiento*. En breve, al igual que Suárez, tanto Culverwell como Locke aceptan que las obligaciones morales que surgen de la ley proceden, en última instancia, del mandato de la voluntad divina²⁸.

En realidad, el voluntarismo jurídico está presente en un buen número, si no en la mayoría de las teorías modernas de la ley. También Hugo Grotius, por ejemplo, en su *De iure belli ac pacis*²⁹, de quien se conoce bien su deuda intelectual con Suárez³⁰, se hace eco de

26 Cf. W. VON LEYDEN, *Introduction a J. LOCKE, Essays on the Law of nature*, 36-37: «As regards Suarez, there is reason to believe that Locke was acquainted with his *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, which provides a comprehensive and at the same time detailed exposition of medieval doctrines of natural law. [...] To say, however, that any of the scholastic notions in the *Essays* were derived by Locke from Suarez is to minimize the effect that other thinkers who borrowed from the late Scholastics had on him».

27 Robert A. Greene, en su estudio introductorio de la obra de Culverwell (N. CULVERWELL, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, ed. R.A. GREENE-H. MACCALLUM, University of Toronto Press, Toronto 1971), afirma en un sentido general que «el *Discourse of the Light of Nature* es esencialmente una flor protestante en el árbol de la escolástica, cuya posición filosófica y espíritu se derivan de Suárez y Tomás de Aquino» (xv). Más adelante, a propósito de la esencia de ley natural en Culverwell, afirma Greene: «Las páginas finales del capítulo sexto se inspiran casi por completo en las consideraciones de Suárez sobre la cuestión de la precedencia del entendimiento divino o de la voluntad en la constitución de la ley» (xvi). Además de las frecuentes citas de Suárez, concluyendo el capítulo sexto Culverwell hace suya la noción de ley de Suárez, diciendo: «but now before all this can rise up to the height and perfection of a Law: there must come a *Command from some Superiour Powers*, from whence will spring a *Moral obligation* also, and make up the *formality of a Law*» (55), inspirándose en el texto del *De Legibus*, 2, 5, 6, que cita.

28 Cf. W. VON LEYDEN, *Introduction a J. LOCKE, Essays on the Law of nature*, Oxford, Clarendon Press 1954, 40

29 Cf. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*, Apud Nicolaum Buon, Paris 1625.

30 Por confesión del propio Grotius sabemos que estaba familiarizado con las obras de Suárez. Como afirma en la Carta CLIV, a Juan Cordesius, Suárez es un filósofo y teólogo de penetración tan grande, que apenas hay quien se le iguale. Además de las cuatro veces que directamente se cita el *Tractatus de legibus* en su *De iure belli ac pacis* (I, 4, §15; II, 4, §5; II, 14, §5; II, 23, §13), la influencia de Suárez sobre Grotius es mucho mayor de lo que se deduce de las referencias directas a su pensamiento. Por razones de prudencia Grotius debía ocultar o silenciar en su tratado la autoridad de Suárez, cuya doctrina sobre el tiranicidio ofendía al rey de Francia, de cuya hospitalidad disfrutaba Grotius mientras redactaba el libro. La *Defensio fidei* de Suárez había sido quemada por orden del Parlamento de París. Como han indicado J. Kusters y T. A. Walkers, el sistema de derecho internacio-

una concepción semejante de ley natural. Según Grotius la ley natural se caracteriza por ser aquella ley que procede, además de la naturaleza humana (en especial de la sociabilidad y razón humanas), «de la *libre voluntad* de Dios»³¹. Una vez más, el acento sobre el elemento volitivo de la actividad legislativa denota inequívocamente la tendencia voluntarista de esta descripción de ley natural. Es precisamente esto lo que acabamos de ver en la definición de ley natural de Locke.

Un aspecto a resaltar de la esencia de la ley (natural) se encuentra en la sección 7ª de los *Ensayos sobre la ley natural*. Estudiando la obligatoriedad de la ley natural, Locke indaga un nuevo fundamento de la ley natural, de modo semejante a como acabamos de ver en Grotius³², que repercutirá sobre la concepción de su esencia. La nueva perspectiva adoptada en esta sección permite a Locke corregir, en parte, la orientación voluntarista, que ve únicamente en la voluntad divina la fuente de la moralidad. Se esfuerza así nuestro autor en buscar una explicación complementaria de la obligatoriedad de la ley natural, que podemos entender como una atenuación de la definición de ley antes propuesta. Inspirándose en Grotius, que admite una doble procedencia de la ley natural (la *naturaleza humana*, primero y la *libre voluntad de Dios*, después), también Locke considera posible un acceso inicial a la ley natural por medio del estudio de la naturaleza humana. Como algunos autores han hecho ver, se trata de indagar la posibilidad de una fundación inicial, puramente racional, de la ley natural y de la ética. Se considerará entonces que las normas morales son válidas con independencia de cualquier *mandato* o *voluntad* externos (incluso divinos), porque el hombre, por medio de la razón, descubre que las normas morales tienen su origen y su justificación *próximas* en la naturaleza humana. Así, considerando que las normas morales no pueden ser más que como son, de acuerdo a su relación con la *naturaleza humana*, Locke llega a ver en ésta el fundamento de la ley natural, que es conocida por la razón humana, que, a su vez, se convierte ahora en fuente autónoma de la obligación³³. Ahora bien, es claro que de este modo Locke se acerca al argumento *ex hypothesi* de Grotius sobre la validez de la ley natural *etiamsi daremus non esse Deum* (“aunque aceptáramos que no existe Dios”) popularizado con la fórmula *etsi Deus non daretur*.

nal propuesto por Grotius es esencialmente idéntico al expuesto por Suárez. Cf. J. KOSTERS, *Les fondaments du droit des gens*, en «Biblioteca Isseriana», IV, Leyden 1925 y T. A. WALKERS, *A history of the Law of Nations*, Cambridge 1899. Conviene mencionar finalmente la hoja suelta del manuscrito *De iure predae* de Grotius, descubierto en 1864, que titulada *Nova declaratio*, es un resumen de la famosa doctrina suareciana de las tres ramas del Derecho: natural, civil y de gentes. Kusters, que fue quien dio a conocer este texto, llegó a la conclusión en 1925 de que Grotius recorría la misma senda abierta por Suárez. Al respecto, cf. J. KOSTERS, *Les fondaments du droit des gens*, 47. E. Nys, J. Brown Scout y C. Barcia Trelles han llegado a conclusiones semejantes. Cf. E. NYS, «Les jurisconsults espagnols et la science du droit des gens»: *Revue de droit international et de législation comparée* 14 [1922] 360-387; J. BROWN SCOUT, *El origen español del Derecho internacional moderno*, Valladolid 1928; C. BARCIA TRELLES, *Internacionalistas españoles del siglo XVI: Francisco Suárez (1546-1617)*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1934.

31 H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, §12: «proveniente de la libre voluntad de Dios» (*veniens scilicet ex libera Dei voluntate*).

32 Cf. J. LOCKE, *Eln*, VII, 190: «An obligatio legis naturae sit perpetua et universalis? Affirmatur».

33 Cf. W. VON LEYDEN, *Introduction a J. LOCKE, Essays on the Law of nature*, 51.

3. *Excursus: Grotius, Suárez y la validez de la ley natural según la fórmula etiamsi daremus non esse Deus*

En los *Prolegomena* del *De iure belli ac pacis*, después de indagar la esencia de la ley natural, se pregunta Grotius cuál es el fundamento de la obligatoriedad de esta ley. La cuestión, brevemente expuesta, se resume en la alternativa de si la ley natural vincula a los hombres porque es de procedencia divina o porque, arraigando en la naturaleza humana, es un contenido normativo autónomo descubierto por la razón. La solución, bien planteada la cuestión, es que la ley natural obliga por proceder en última instancia de Dios, identificándose con la ley eterna; pero igualmente puede decirse, y es más lógico empezar por aquí, que como *fundamento próximo*, la ley natural obliga en razón de las mismas exigencias de la *naturaleza humana, de la cual* –como dice Grotius– *fluyen los principios internos del obrar humano*. Desde esta perspectiva conviene interpretar los números 11 y 12 de los *Prolegomena* del *De iure belli ac pacis*. Afirma el número 11: «Ciertamente estas cosas que hemos dicho [todo lo relativo a la ley natural] tendrían validez aunque concediésemos –lo que no se puede hacer sin sumo delito– que no hay Dios o que no se cuida de las cosas humanas»³⁴. Y más adelante, prosigue en el número 12:

Y ésta es ya otra fuente del derecho, más allá de la naturaleza, el cual proviene sin duda de la *libre voluntad de Dios*, respecto de la cual nuestro mismo entendimiento nos dicta irrefragablemente que le debemos estar sujetos. Pero, aún el mismo derecho natural de que hemos tratado [...], aunque *fluya de los principios internos del hombre*, con todo puede en justicia atribuirse a Dios, porque él mismo quiso que existieran en nosotros tales principios³⁵.

El sentido, pues, de estas expresiones de Grotius es claro. La *causa próxima* de la obligatoriedad para todos los hombres de ley natural es su radicación en la naturaleza humana y su conocimiento por la luz natural de la razón. Pero ello no es obstáculo para que, *en última instancia*, se deba afirmar que su fundamento absoluto se halla en la *voluntad divina*, presupuesta su esencia y su sabiduría. En este sentido, la definición de ley natural, proporcionada por el propio Grotius más adelante, es una muestra de medida en la comprensión del fundamento de la misma: «El derecho natural es el dictado de la recta razón, que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y por consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza»³⁶.

34 H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, §11: «Et haec quidem quae iam diximus, locum [aliquem] haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana».

35 H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, §12: «Et haec iam alia iuris origo est praeter illam naturalem, veniens scilicet ex libera Dei voluntate, cui nos subiici debere intellectus ipse nopster irrefragabiliter dictat. Sed et illud ipsum de quo egimus naturale ius [...] quamquam ex principiis homini internis profluit, Deo tamen asseribi merito potest, quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit».

36 H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, I, 1, 10, 1: «Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipiri».

Lo mandado por Dios, autor de la naturaleza humana, por medio de la ley natural está en profunda armonía con lo que percibe la recta razón, la cual, considerando la adecuación o no de un acto con las exigencias de la naturaleza humana, lo declara como prescrito o prohibido por el mismo Dios. Por tanto, *es un falso dilema plantear en términos de exclusividad dónde se halla el fundamento de la ley natural. En realidad, el fundamento es doble, con una intrínseca relación de participación del fundamento inmediato (la naturaleza humana) en el fundamento último (la ciencia y voluntad divinas como ley eterna)*³⁷. De tal modo la ley natural es expresión para la criatura del fundamento último (la ley eterna), que descansa en la esencia divina, que —como dice Grotius— ni siquiera Dios puede cambiar su inmutable contenido³⁸. Por tanto, la fórmula de Grotius «*etiamsi daremus -quod sine summo scelere dari nequit- non esse Deum*» (diferente, como puede verse, de la que suele atribuírsele: «*etsi Deus non daretur*»), sobre todo por el añadido referente al delito implícito en tal suposición) no tiene por fin poner en duda la existencia de Dios, ni sugerir la independencia de la vida social de toda perspectiva teológica. Su propósito, es más bien, como acabamos de mostrar, *poner de manifiesto la consistencia ontológica y relativa autonomía de la naturaleza humana como fuente inmediata de la que fluyen los principios de la ley natural*.

Por otro lado, como han observado distintos autores³⁹, la fórmula de Grotius tiene una larga historia en la tradición jurídica. Parece haberle sido sugerida por Suárez, quien en un pasaje del *De Legibus* expone la opinión —rechazada por el teólogo granadino— de Gregorio de Rímimi sobre el carácter *declarativo, no preceptivo*, de la ley natural. Según Gregorio de Rímimi la ley natural sería válida «aunque Dios no existiera o aunque no hiciera uso de la razón o aunque Él no juzgara de las cosas correctamente» («*licet Deus non esset vel non uteretur ratione vel non recte de rebus iudicaret*»)⁴⁰.

Una vez admitido el doble fundamento de la ley natural (naturaleza humana y ley eterna), queda por determinar si, en razón de su fundamento último, la ley natural es una *indicación* o una *prescripción*. Se trata de un aspecto relacionado con lo anteriormente visto sobre la concepción voluntarista de la ley. Suárez dedica a esta temática el capítulo sexto del libro segundo de *De Legibus*, titulado «Si la ley natural es realmente una ley divina preceptiva». Se pregunta Suárez «si puede afirmarse que la ley natural ha sido dada por Dios como legislador»⁴¹. Admite el teólogo granadino abiertamente que, desde el punto de vista de la causa eficiente, «la ley natural y sus dictámenes son un don divino que procede del Padre de las luces». Pero la cuestión no es si la ley natural procede de Dios como *causa eficiente*, cosa obvia, sino si, en cuanto ley, procede de Dios como *causa formal*, es decir, si procede

37 Cf. M. JIMÉNEZ DE PARGA, «Hugo Grotius y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna»: *Revista de estudios políticos* 74 (1954) 119-143, 139: «Grotius se apoya en una esencial concepción teística del mundo, porque si bien es cierto que la fuente próxima del derecho —en *De iure belli*— es la naturaleza humana, su fuente primera será siempre Dios, autor y artífice de esa naturaleza. El derecho, por tanto, no es producto de la razón humana autónoma».

38 Cf. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, I, 1, 10, 5: «Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat».

39 Cf. G. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, A. Giuffrè, Milano 1950, 54. Cf. también G. FASSÓ, «Ugo Grozio tra Medioevo ed Età moderna»: *Rivista di filosofia* 41 (1950) 179-189; M. JIMÉNEZ DE PARGA, «Hugo Grotius y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna», 138.

40 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 3.

41 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 2.

de Dios «como legislador que [con su libre voluntad] manda y obliga», porque del hecho de que «Dios sea la causa eficiente y como el maestro de la ley natural [...] no se sigue que Dios sea su legislador»⁴². En definitiva, según Suárez, *dar a conocer* una ley no es *imponerla*, siendo así que lo propio del legislador es imponer con su voluntad mandatos y prohibiciones. De nuevo, como vemos, aparece aquí el concepto voluntarista de ley.

Admite Suárez que hay «una opinión que sostiene que la ley natural no es una *ley preceptiva* [...], sino sólo *indicativa* de lo que ha de hacerse o evitarse, de lo que por su propia naturaleza es bueno y necesario o intrínsecamente malo»⁴³. Siguiendo este criterio, muchos distinguen dos clases de ley: una indicativa y otra preceptiva, afirmando que la ley natural es ley en el primer sentido y no en el segundo. Tal es la opinión de Gregorio de Rímíni, que hace suya la tesis de Hugo de San Víctor. Gregorio de Rímíni argumenta a favor de la tesis de la naturaleza declarativa de la ley natural, diciendo que el pecado es obrar contra la recta razón más que contra la razón divina; de manera que, «*si por un imposible, la razón divina o el mismo Dios no existiera* [...], y en tales circunstancias alguien obrara contra la recta razón (angélica o humana u otra cualquiera, si la hubiera), pecaría». La razón de ello es que «*si se juzga con propiedad, el pecado no es una acción contra la razón divina, sino contra la recta razón de algo*». Así, continúa Gregorio de Rímíni, «no es pecado una acción porque va contra la razón divina en cuanto es divina, sino en cuanto es recta»⁴⁴.

Siguen esta misma opinión Gabriel Biel⁴⁵, Jacques Almain y Antonio de Córdoba. Según todos ellos la ley natural, como quiera que no depende de la voluntad divina, no procede de Dios en cuanto legislador y, por tanto, Dios no se comporta por medio de ella como un superior que ordena o prohíbe. Aquí es donde Suárez propone la fórmula después popularizada por Grotius:

42 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 2.

43 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 3.

44 G. DE RÍMINI, *In librum secundum Sententiarum*, Venetiis 1522, dist. 34, q. 1, a. 2: «Quidquid est contra rectam rationem, est contra aeternam legem. Ac per hoc secundum Augustinum recte dicitur peccatum esse factum vel dictum vel concupitum aliquid contra recta rationem, id est, ut post patebit, facere vel dicere vel concupiscere (quae omnia sub vocabulo *agendi* comprehenduntur) contra rectam rationem. Si quaeratur cur potius dico *absolute* contra rectam rationem quam *contractae* contra rationem divinam, respondeo ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam, et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam in quantum est recta, sed quia est contra eam in quantum est divina. *Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset, aut ratio illa esset errans*, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliquam si qua esset, peccaret». Las cursivas son mías.

45 Cf. G. BIEL, *Commentarius in Secundum librum Sententiarum* [...], apud Thomam Bozolam, Brixiae 1574, dist. 35, quaestio unica. Ya en el *Index libri secundi* dice Biel: «Distinctio XXV: quaestio unica: [...] Quid peccatum et de eius definitionibus [...] Quomodo se habet lex aeterna ad recta rationem. *Lex indicativa* est, quae tantum indicat quid bonum aut malum. Et *lex imperativa*, quae praecipit vel prohibet formaliter et expresse». Más adelante, ya en el cuerpo de la distinción XXXV expone el siguiente razonamiento Biel: «Unde potest ex illis elici illa definitio brevis peccati. Peccatum actuale est voluntaria commissio vel omissio *contra recta rationem* [...] *Dicitur autem contra recta rationem et non contra divinam rationem*, ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rationem recta de eodem. Aut ne aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam in quantum est recta, sed quia est contra eam in quantum est divina. *Nam si per impossibile Deus non esset*, qui est ratio divina, *aut ratio divina esset errans*, adhuc si quis ageret contra recta rationem angelicam, vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret». Las cursivas son mías. Como puede comprobarse, las coincidencias de este texto con el de la nota anterior, de Gregorio de Rímíni, son tales que nos obligan a pensar en una recepción a veces casi literal.

Gregorio de Rímmini, a quien siguen los demás, dice incluso que, aunque Dios no existiera (*licet Deus non esset*) o aunque no hiciera uso de la razón o aunque Él no juzgara de las cosas rectamente, con tal de que en el hombre se diera ese mismo dictamen de la recta razón –estableciendo, por ejemplo, que es malo mentir–, dicho dictamen tendría el mismo carácter de ley que hoy tiene, ya que sería una ley manifestativa de la malicia que existe intrínsecamente en el sujeto⁴⁶.

La segunda opinión, diametralmente opuesta a la anterior, afirma que «la ley natural consiste únicamente en un mandato o prohibición divina que procede únicamente de la voluntad de Dios como autor y rector de la naturaleza»⁴⁷. Es la tesis de los nominalistas puros (Ockham, Gerson, Ailly), según los cuales «ningún acto es malo, si no en cuanto que Dios lo ha prohibido, pues no hay acto malo que no pueda hacerse bueno si Dios lo ordena y viceversa»⁴⁸. Según estos autores, la ley natural consiste en los preceptos divinos *libremente* dictados por Dios, quien los puede abolir o cambiar. Por tanto, en lo que se refiere a la ley natural, «toda la razón de bien y de mal radica en la *voluntad* de Dios y no en el *juicio del entendimiento* –incluido el del mismo Dios– ni en las propias cosas prohibidas o mandadas por esa ley»⁴⁹.

Frente a estas dos opiniones, Suárez adopta una vía intermedia, según la cual «la ley natural no es sólo *indicativa* del mal y del bien, sino que implica también una verdadera *prohibición* del mal y un *mandato* del bien»⁵⁰. Si toda ley es un acto de la voluntad de un superior que obliga a un súbdito, y si la ley natural es verdadera ley, entonces ésta será un acto de un superior (Dios) que obliga a un súbdito (la criatura racional). Pero la ley natural es un acto de la *voluntad divina*, que es *justa y recta*, porque lleva implícitamente el orden de la justicia como es conocido por la sabiduría divina. Dios, que no puede contradecirse ni negarse a sí mismo, no puede abolir el orden de su propia justicia, tal como su ciencia le indica. De manera que Dios no puede dejar de prohibir lo que es malo y, por lo mismo, contrario a la razón natural. Como se ve, por medio de estas consideraciones Suárez introduce una atenuación o moderación en su concepción voluntarista de la ley.

4. El fundamento de la obligatoriedad de la ley natural según Locke

Las tres últimas secciones de los *Ensayos sobre la ley natural* de Locke están escritas en polémica con Hobbes. Nos ocupamos ahora de la sección sexta, titulada «Si la ley natural obliga a los hombres: se afirma» («*An lex naturae homines obligat? Affirmatur*»). En ella se analizan dos aspectos: desde una *perspectiva negativa*, al inicio de la cuestión, se rechaza la tesis de Hobbes, que identifica la obligatoriedad de la ley natural con el propio interés y provecho; más adelante, desde un *punto de vista positivo*, mediada ya la cuestión, se indaga el verdadero fundamento de la obligación que la ley natural impone a todos los hombres.

46 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 3.

47 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 4.

48 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 4.

49 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 4.

50 F. SUÁREZ, *De legibus*, II, 6, 5. Las cursivas son mías.

Después de rechazar la posición de Hobbes, inicia Locke el estudio del fundamento de la obligatoriedad de la ley natural. Se propone, para ello, la siguiente noción de *obligación*, inspirada en Justiniano: «Obligación es el vínculo tutelado por el derecho [o por la ley], en razón del cual alguien está sometido al cumplimiento de algo debido»⁵¹. Descrita de este modo la obligación, hay que preguntarse de dónde trae origen el vínculo jurídico en el que ésta consiste. La respuesta es que su origen se halla en la situación de *dominio y potestad* que un *superior* tiene sobre alguien y sobre sus acciones. De manera que «estamos vinculados por una obligación en cuanto estamos sometidos a alguien»⁵². En el caso de la ley natural, que tiene a Dios por autor, la situación de dominio y la consiguiente obligación de obediencia, es particularmente clara. Esta obligación deriva tanto de la sabiduría divina del legislador como del derecho que el creador tiene sobre su criatura. En definitiva, «en Dios se resuelve toda obligación, y nosotros estamos obligados a prestar obediencia al mandato de su voluntad»⁵³. La obligación, por tanto, es precedida por un deber de obediencia a un poder superior, que es su verdadero fundamento, y que no es otro que el título de *Dios como creador*⁵⁴.

Con todo, la obligación surge no tanto de la situación de subordinación frente a un poder superior, sino de la subordinación frente a la voluntad de dicho poder en cuanto manda algo. Tal es la esencia de la obligación: ser determinado por la voluntad de alguien, bajo cuya jurisdicción (o potestad) se está constituido⁵⁵. Pero la ley (que es dada a un ser racional, dotado de conocimiento), debe, para su *perfección*, ser conocida por aquél a quien es dirigida. Hay que distinguir, por ello, dos sentidos en la ley: un sentido efectivo y otro terminativo (o perfectivo). El primer sentido se refiere a la elaboración de la ley, antes de ser conocida por el que está obligado a cumplirla. En este sentido la esencia de la ley se constituye por la voluntad del superior. El segundo sentido, en cambio, añade la toma de conocimiento de quien está sometido a ella. En tal sentido, la ley requiere para su perfección ser *promulgada*. Así pues, la obligación surge no sólo de una potestad superior, y tampoco de la sola voluntad de un poder superior, sino de la *declaración* de la *voluntad* de un poder superior. La ley no es otra cosa, en realidad, que aquella *declaración de voluntad*, dice Locke⁵⁶. Por tanto, Dios creador y legislador es causa de la obligación en cuanto potestad superior que vincula con su voluntad, suficientemente manifiesta o declarada. A estas alturas nos es ya suficientemente clara la concepción voluntarista de la ley en Locke.

51 J. LOCKE, *Eln*, VI, 180: «Ut vero cognoscatur quomodo et quantum obligat lex naturae, pauca de obligatione praemittenda sunt, quam sic definiunt juris consulti, scilicet quod sit vinculum juris quo quis astringitur debitum persolvere, ubi per jus intelligunt legem civilem»; cf. IUSTINIANUS, *Institutiones*, III, XIII, 1: «Obligatio est iuris vinculum, quo necessitate adstringimur alicuius solvendae rei, secundum nostrae civitatis iura».

52 J. LOCKE, *Eln*, VI, 180: «in quantum alteri subjicimur in tantum obligationi obnoxii sumus».

53 J. LOCKE, *Eln*, VI, 182: «in Deum enim ultimo resolvitur omnis obligatio, cujus voluntatis imperio nos morigeros praestare ideo tenemur».

54 Cf. J. LOCKE, *Eln*, VI, 182: «quia, cum ab eo accepimus et esse et operari, ab ejus voluntate utrumque dependet, et eum modum quem ille praescribit observare debemus».

55 Cf. J. LOCKE, *Eln*, VI, 184: «prima causa omnis obligationis et a qua fluit formalis illius ratio, et id est voluntas superioris».

56 Cf. J. LOCKE, *Eln*, VI, 184: «quod nihil aliud est quam *declaratio istius voluntatis*, quam alio nomine legem vocamus».

Ahora bien, la fuerza obligante de cualquier ley depende del grado de superioridad del legislador del que emana. Sólo la ley divina, de la cual la ley natural es una forma primordial, obliga absolutamente. Toda otra legislación trae su fuerza vinculante de ella. Por tanto, obligante de por sí, con fuerza propia, es sólo la voluntad divina, sea ésta promulgada por medio de la luz natural (y tal cosa es la ley natural), sea dada a conocer por medio de la revelación a determinadas personas (a las cuales únicamente obliga) por medio de «algunos hombres inspirados por Dios». En cambio, la fuerza obligante, procedente de un poder delegado es obviamente menor. Se trata en este caso de un *poder indirecto*, como el de los padres sobre los hijos o el del rey sobre sus súbditos; y en consecuencia, de una *obligación indirecta*, a la que, sin embargo, se está sometido por voluntad divina. Por tanto, «todos los demás legisladores han recibido el poder que ejercitan sobre los demás, el derecho de legislar y de imponer obediencia, sólo de Dios»⁵⁷. De manera que «a tales legisladores se debe obediencia porque ésa es la voluntad y el mandato de Dios, de modo que prestando obediencia a ellos, se obedece a Dios»⁵⁸.

Por otro lado, como la ley natural (en cuanto voluntad de Dios, legislador omnipotente) es dada a conocer por medio de la luz natural de la razón, y ésta no falta a ningún hombre (pues no es hombre quien no la tiene), la ley natural obliga universalmente, es decir, a todos los hombres. Más aún, sólo la ley divina (natural o positiva) es directamente obligante, como ya se ha dicho. Pero de esto se siguen importantes consecuencias. Siendo la voluntad de la divinidad el fundamento último de toda obligación impuesta por cualquier ley, se sigue que «las leyes del magistrado derivan toda su fuerza del carácter obligante de la ley natural»⁵⁹. Igualmente se sigue de dicho principio que si, por suponer un imposible, se aboliera la ley natural, «se destruiría al mismo tiempo todo ordenamiento político entre los hombres, toda autoridad, todo orden y convivencia social»⁶⁰. Más aún. No se debe obedecer al rey tanto *por temor (ex metu)*, porque siendo más fuerte puede obligarnos a ello (pues tal cosa significaría establecer sólidamente el poder de los ladrones, tiranos y piratas), sino *por conciencia (ex conscientia)*, porque la autoridad del rey sobre nosotros proviene del mandato de la ley natural, en virtud del cual hay que someterse al que ha sido constituido en autoridad sobre el hombre⁶¹. En consecuencia, la obligación de obedecer a la ley civil procede de la ley natural. De ahí que no estemos *constreñidos (cogimur)* a su obediencia por el poder del magistrado, sino *obligados (obligamur)* a la misma por el derecho natural y por Dios mismo⁶².

* * *

En resumen, se puede afirmar sin temor a error que la orientación voluntarista de la filosofía jurídica de Locke presente en los *Ensayos sobre la ley natural* es típicamente moderna. El empleo de un léxico que enfatiza el elemento volitivo (poder, mandato, imperio,

57 J. LOCKE, *Eln*, VI, 186: «totum illud imperium quod in alios obtinent et jus leges ferendi et ad obsequium obligandi a solo Deo mutantur legislatores reliqui».

58 J. LOCKE, *Eln*, VI, 186: «quibus ideo tenemur obedire quia Deus sic vellet sic jubet, adeo ut illis obtemperando Deo etiam paremus».

59 J. LOCKE, *Eln*, VI, 188: «cum magistratus civilis leges vim suam omnem ex hujus legis obligatione mutantur».

60 J. LOCKE, *Eln*, VI, 188: «adeo ut inter eos legem naturae si tollas omnem inter homines civitatem, imperium, ordinem, et societatem simul evertis».

61 Cf. J. LOCKE, *Eln*, VI, 188.

62 Cf. J. LOCKE, *Eln*, VI, 188.

superior-súbdito, declaración de voluntad, etc.) como esencia de la ley, en detrimento de la aportación de la razón, tiene su origen en doctrinas antropológicas y jurídicas tardomedievales de orientación nominalista-voluntarista. En este contexto Suárez viene a ser el canal fundamental de transmisión a la modernidad del concepto de ley elaborado por Escoto, Ockham y sus respectivas escuelas. Sea directa o indirectamente, el influjo suareciano sobre el concepto de ley en Locke es cierto. También se debe a este influjo el estilo de pensamiento y de exposición que puede llamarse, con todo rigor, *escolástico*, tal como encontramos en los *Ensayos sobre la ley natural* de Locke. Finalmente, encontramos también en Suárez la cuestión del doble fundamento de la obligatoriedad de la ley natural (luego continuada por Grotius y Locke), sea en la naturaleza humana sea en la voluntad divina, no tanto como un intento de secularización de la noción de ley, de sociedad y de hombre, como se pretende frecuentemente, sino más bien con la intención de atenuar el exceso de un voluntarismo exagerado, que hace descansar la bondad o maldad de las acciones humanas únicamente en el mandato de la libérrima voluntad divina, por el sólo hecho de ser divina y no de ser justa, recta y buena.

Referencias

- Aquino, T. De (1892), *Summa theologiae*, I-II^{ae}, en «S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita, t. VII» (ex Typographia Polyglotta Vaticana, Romae).
- Barcia Trelles, C. (1934), *Internacionalistas españoles del siglo XVI: Francisco Suárez (1546-1617)*, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- Bastit, M. (1990), *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de Saint Thomas a Suárez*, PUF, Paris.
- Bedeschi, G. (1996), *Introduzione a J. Locke, Saggi sulla legge naturale*, Laterza, Roma-Bari.
- Biel, G. (1574), *Commentarius in Secundum librum Sententiarum [...]*, apud Thomam Bozolam, Brixiae.
- Boyle, R. (1690), *The Cristian Virtuoso shewing that by being addicted to Experimental Philosophy, a Man is rather assisted than indisposed to be a good Christian*, printed by Edw. Jones for John Taylor and John Wyat, London.
- Brown Scout, J. (1928), *El origen español del Derecho internacional moderno*, Valladolid.
- Culverwell, N. (1971), *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, ed. R.A. Greene-H. MacCallum, University of Toronto Press, Toronto.
- Fassó, G. (1950), «Ugo Grozio tra Medioevo ed Età moderna»: *Rivista di filosofia* 41, 179-189.
- Grotius, H. (1621), *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*, Apud Nicolaum Buon, Paris.
- Hobbes, T. (1839) *Leviathan*, en «The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury» (ed. W. Molesworth), vol. III, John Bohn, London.
- Hooker, R. (1876), *The Works of that Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker, in Eight Books of the Laws of Ecclesiastical Polity*, At the Oxford Clarendon Press, Oxford.

- Jiménez de Parga, M. (1954), «Hugo Grotius y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna»: *Revista de estudios políticos* 74, 119-143.
- Kosters, J. (1925), *Les fondaments du droit des gens*, en «Biblioteca Isseriana», IV, Leyden.
- Leyden, W. von (2007), *Introduction* a J. Locke, *Essays on the Law of nature*.
- Locke, J. (1824), *The Works of John Locke in Nine Volumes* (12^a ed.) Rivington, London.
- Locke, J. (2007), *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes* (ed. W. von Leyden), at the Clarendon Press, Oxford 1954, repr. 2007.
- Locke, J. (2007), *La ley de naturaleza* (ed. C. Mellizo), Tecnos, Madrid.
- Prieto, L. (2013), *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid.
- Maravall, J. A. (1989), «I pensatori spagnoli del secolo d'oro», en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, Utet, Torino, 611-693.
- Nys, E. (1922), «Les jurisconsults espagnols et la science du droit des gens»: *Revue de droit international et de législation comparée* 14, 360-387.
- Rímimi, G. de (1522), *In librum secundum Sententiarum*, Venetiis.
- Rommen, H. A. (1948), «Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez»: *Pensamiento* 4, 493-498.
- Sabine, G. (2006), *Historia de la teoría política*, FCE, México.
- Suárez, F. (1856) *De Legibus*, en «R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia, t. V», (apud Ludovicum Vivès, Parisiis).
- Vecchio, G. del (1950), *Lezioni di filosofia del diritto*, A. Giuffrè, Milano.
- Walkers, T. A. (1899), *A history of the Law of Nations*, Cambridge.

El presente en suspenso. *Estratos del tiempo* y la pregunta por lo contemporáneo a partir del pensamiento de Reinhart Koselleck

Suspended present. Temporal layers and the question about the contemporary according to Reinhart Koselleck

LUCILA SVAMPA*

Resumen: Los intentos por aprender de la historia considerando las “lecciones” que ofrece abren un amplio terreno de discusión sobre los modos de aproximarnos a ella. Ahora bien, cuando nos referimos a eventos traumáticos, las demandas por superar el pasado dejando atrás viejas disputas presuponen una reivindicación de una estructura cronológica de las dimensiones temporales. En el futuro trabajo buscaremos explorar dicho punto de partida, indagando sobre alternativas centradas en una resignificación de los modos en que comprendemos la historicidad. Esto se llevará adelante estudiando principalmente la noción de estratos del tiempo propuesta por el historiador alemán Reinhart Koselleck y formulando el impacto que esto tiene no solo para pensar el pasado, sino también el presente y el futuro.

Palabras clave: historia – estratos – tiempo.

Abstract: The efforts to learn from the history considering the “lessons” that it offer, open a vast field of discussion about the ways in which we approach us to it. Though, when we refer to traumatic events, the claims to overcome the past leaving behind old disputes, suppose a chronological structure of the temporal dimensions. In the future paper, we will aim to explore that starting-point, inquiring alternatives focused in a resignification of the ways in which we understand history. This will be possible through a study of the notion of temporal layers, holed by the German historian Reinhart Koselleck, and at the same time, framing the impact that this has not only to think in the past, but also the present and the future.

Key words: history – layers – time.

1. Introducción

Hace ya más de treinta años, el recientemente fallecido Ernst Nolte (1986) lanzó en un artículo la célebre fórmula “*Die Vergangenheit, die nicht vergehen will*” (“El pasado que no quiere pasar”), con la que daría inicio al famoso *Historikerstreit* (debate de los historiadores).

Fecha de recepción: 25/09/2015. Fecha de aceptación: 11/12/2016.

* Lucila Svampa es Doctora en Ciencias Sociales y Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente de Teoría Política Contemporánea (UBA) y como becaria postdoctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Recientemente publicó el libro *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado* (Colección de Teoría e Historia, Prometeo) y *El concepto de crisis en Koselleck. Polisemias de una categoría histórica* en Anacronismo e Irrupción, Revista de Teoría y Filosofía Política. lucilasvampa@gmail.com

En un contexto de revitalización de las discusiones en torno a los modos de rememoración del Tercer Reich, este historiador alemán aludía al problemático modo en que dicho pasado –a diferencia de otros– demostraba su excepcionalidad por permanecer fuera de su tiempo, cual espectro que rodea a los vivos en el presente¹. No se trataría de un acontecimiento de la historia al que “le es lícito” habitar la actualidad de modo productivo, como sí lo hacen los hitos fundacionales. La referencia a un momento que reclama desaparecer de la contemporaneidad, es decir, no insistir turbando el presente, alerta sobre el recuerdo de una etapa de la historia que se hace cada vez más fuerte. Según Nolte, este, al despertar malestares en la sociedad, se escapa del alcance de los historiadores. Esta consigna encierra provocadores presupuestos que vale la pena recuperar. Aquí sostendremos que la idea de una “sana superación del pasado” funciona muchas veces como un eufemismo para promover políticas de olvido y de impunidad en nombre de la quimérica reconciliación de un pueblo dado.

Ante este escenario, nos proponemos abrir a otras posibilidades las premisas que protagonizan dichas contiendas teóricas, apostando por el valor del conflicto y no por el silencio de un acuerdo reconciliador. Esto lo haremos revisando dichas fórmulas y poniendo especial atención en la estructura direccional del tiempo en que se basa la proclama por la superación del pasado. Para ello será fundamental referirnos a las reflexiones de Koselleck sobre el tiempo histórico. Aunque este no participó de la polémica de los historiadores en los años ochenta por resultarle de un *schaler Geschmack* (sabor insípido)², es posible recuperar muchas de sus conceptualizaciones para repensar algunos de los aspectos que se derivan de dicho debate³. En este sentido, la metodología del presente trabajo se orientará a iluminar ciertos elementos problemáticos que se derivan de la defensa de una estructura cronológica para leer la historia, a través de la mirada de Koselleck. En función de ello, procederemos mediante tres pasos. En primer lugar, luego de contextualizar las denuncias de Nolte, trabajaremos sobre la noción de *Zeitschichten* y su triple relación con la experiencia. Luego, pondremos en el centro de la escena la definición de presente, sirviéndonos nuevamente de

-
- 1 La formulación de este tipo de expresiones no se dirige exclusivamente al nacionalsocialismo. Si se lleva la mirada al plano latinoamericano, no es difícil notar que muchos intelectuales exigieron dejar pasar el pasado dictatorial en distintos países del Cono Sur, en el momento en que se reavivaron discusiones sobre el enjuiciamiento a perpetradores y represores de los últimos gobiernos militares.
 - 2 En una entrevista con Renata Solbach, Koselleck (2003) afirma: “Como dije, no formé parte y todo el debate de los historiadores me pareció algo tan escenificado, que es bochornoso. Fue una arrogancia ególatra, que en vistas de las preguntas que formaban parte del debate, fue casi de mal gusto, grosera y de mal gusto. “De sabor insípido” es la fórmula correcta”. La traducción es mía, el original dice: “Ich habe mich, wie gesagt, nicht beteiligt und halte den ganzen Historikerstreit für so inszeniert, dass es nur peinlich ist. (...) Es war eine selbstgezüchtete Überheblichkeit, die in Anbetracht der Fragen, die zur Debatte stehen, fast geschmacklos war, taktlos und geschmacklos. »Schaler Geschmack« ist die richtige Formulierung” (Koselleck, 2003: párr. 68). Es importante mencionar que tras algunas declaraciones que allí hace, Koselleck relativiza los ataques a Nolte, apuntando a la importancia de la pregunta que este formula sobre la influencia de la URSS en el modo de pensar de los alemanes.
 - 3 Este debate sí es analizado por otros historiadores cercanos a la teoría del tiempo histórico propuesta por Koselleck; uno de ellos es su discípulo Lucian Hölscher (2008 y 2009). Por un lado, en el segundo capítulo de *Semantik der Leere*, este historiador dedica dos textos a los modos en que se recuerda el pasado nazi (Eine Funktionsanalyse im Anschluss an den »Historikerstreit« um die Einmaligkeit der nationalsozialistischen Verbrechen, de 1989, y Vom richtigen Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit - zehn Jahre später, de 1999). Por otro lado, en *Political Correctness: der sprachpolitische Streit um die nationalsozialistischen Verbrechen*, reúne reflexiones de distintos intelectuales que analizan el asunto.

precisiones que ofrece Koselleck pero también dirigiendo nuestra atención a la pregunta por lo contemporáneo planteada por Agamben. Finalmente, buscaremos articular los contenidos recorridos en vistas de ofrecer una lectura alternativa sobre la demanda de dejar pasar el pasado. En suma, el objetivo del presente trabajo será no solo restituir las nociones del escritor de marras sobre los modos de leer la historia, sino además articularla con una discusión concreta sobre las lecturas del pasado. De lograrse esto, se conseguiría contrastar su investigación teórica, basada en conceptos antropológicos, con una controversia particular, de la que no formó parte.

II. El *Historikerstreit* y la superación del pasado

Los cuestionamientos en torno a los modos en que las sociedades recuerdan sus pasados traumáticos han sido materia de variadas producciones. En el caso europeo, la experiencia extrema de la Shoah suscitó múltiples disputas que enfrentaron –y enfrentan– a las comunidades a grandes desafíos. La temprana pregunta de Adorno en 1959 sobre *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?* (¿qué significa la superación del pasado?) anticipa reacciones como la de Nolte (1986), representativas de un gran sector de la intelectualidad que se expresa sobre el tema⁴. El momento político en que se difunde dicho texto estaba habitado por una revigorización de los debates en relación a las regulaciones memoriales previas al proceso de reunificación alemana⁵. Es importante destacar que esas intervenciones estatales –tanto “reglamentarias”, esto es, que remiten a medidas legislativas que exigen un cumplimiento, como “indicativas”, es decir, recursos más bien simbólicos (Johann, 2010)– no tuvieron lugar aisladamente, sino muy por el contrario, estuvieron acompañadas por iniciativas académicas, artísticas y de la sociedad civil. Mas las pugnas por la lectura del nacionalsocialismo no siempre tuvieron un nivel de exposición tal. A los enjuiciamientos más importantes de la posguerra, le sucedió una etapa en la que prevaleció el silencio respecto de los crímenes perpetrados en los campos; sin embargo, con el correr de los años se despertaron paulatinamente nuevos interrogantes que se instalaron en la esfera pública⁶. Así, en el plano historiográfico fueron muchas las interpretaciones que se orientaron a escribir y por ende comprender el fenómeno. De acuerdo al trabajo del historiador italiano Enzo Traverso (2012), en un principio, este tema aparecía notoriamente diferenciado de las investigaciones centradas en la Shoah. Durante los años cincuenta predominaban teorías que aludían a la responsabilidad del *Führer*, como quien había sometido a la sociedad en el marco del totalitarismo que imperaba. Años más tarde, las indagaciones contemplaron otros

4 Tal vez uno de los casos más emblemáticos sea el de Todorov (2000), quien alerta sobre los abusos de la memoria en la actualidad. Reivindicando el olvido, el escritor opta por una *mémoire exemplaire* (memoria ejemplar), que ponga un límite al frenesí memorialista de nuestra época.

5 La normalización de la nación primó como una necesidad tanto en el momento de la posguerra como en el de la reunificación. La imagen que Alemania debía dar de un Estado democrático y consolidado institucionalmente influyó a nivel internacional. Los procesos de rememoración con respecto al nazismo, que incluyeron juicios, reparaciones económicas y medidas contra el negacionismo buscaban darle al país una imagen confiable. Sobre este tema, ver Jelin (2006) y Rauschenberg (2016).

6 Para una etapización de los modos de rememoración del nacionalsocialismo desde la posguerra hasta la unificación, ver Svampa (2016). Sobre las transformaciones en los debates en el ámbito universitario alemán, ver Gay (2015).

vínculos entre la sociedad alemana y el nazismo, para finalmente, en los ochenta integrar también el Holocausto entre las variables analíticas más relevantes, momento a partir del cual la ideología nazi no sería estudiada sin dirigir la mirada al mismo tiempo al exterminio de los judíos.

En dicho contexto aparece el artículo en el periódico alemán *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, en el que Nolte insiste en la espectralidad del pasado nacionalsocialista. Tras esta publicación, se genera una profunda discusión, cuya piedra angular serán dos textos de Habermas (2000 y 1997) en los que se pone en jaque la comparabilidad del Holocausto y se dan lugar a debates en torno a la normalización de Alemania como nación y a los sentidos susceptibles de ser atribuidos al tiempo pasado⁷. Las intervenciones tuvieron además como protagonistas a Andreas Hillgruber, Klaus Hildebrand y Michael Stürmer y lograron conmover a la sociedad alemana incluso más allá del ámbito de la historiografía, movilizándolo polémicas en torno a la culpa, la responsabilidad, la identidad y la superación del pasado nazi.

Podríamos resumir la postura de Nolte, que es la que aquí más nos interesa, en dos puntos: en la falta de interés por los problemas del presente y en la comparabilidad del fenómeno. En primer lugar, a pesar de que este intelectual admite que los historiadores no pueden garantizar que se aprenda de la historia, muestra una profunda insatisfacción con el modo en que estos analizan dicho período. La obstinación en no superar dicho pasado reside, entre otras cosas, en un posible interés que las víctimas o sus familiares tienen en la desviación de la atención general, que hace que revisitemos una y otra vez dichos eventos en lugar de llevar nuestra mirada a las atrocidades actuales, como las que sucedían en Afganistán o en Vietnam por aquel entonces. Si bien con la consolidación del Estado democrático, los crímenes perpetrados y el belicismo nazi representan ya un evento lejano, la sociedad seguía alerta por la creciente carrera armamentística de las potencias. Siguiendo a Nolte, menos fructífero aún es hablar de la culpa de los alemanes –cuando quienes lanzan dicha acusación son ajenos a los hechos–, de antisemitismo –algo que no reconoce sus profundas raíces ni muestra dicho sentimiento entre los polacos mismos– y de víctimas –sin mencionar que los oficiales de las SS también lo fueron.

En segundo lugar, sostener que la Solución Final debe ser tratada como una excepcionalidad, no le permite “pasar” donde le corresponde: “Para el historiador se encuentra aquí la consecuencia más lamentable de «no pasar» del pasado: que las reglas más simples, válidas para cualquier pasado, parece que dejan de tener vigencia en este caso” (Nolte, 2007: 73). El argumento principal de Nolte es que Alemania había reaccionado legítimamente ante la amenaza del comunismo soviético, cuyo avance violento influyó en el devenir político nazi: “¿acaso llevaron a cabo Hitler y los nacionalsocialistas un crimen «asiático» únicamente porque ellos y sus iguales se consideraban víctimas reales o potenciales de un crimen «asiático»? ¿No fue el Archipiélago gulag anterior a Auschwitz? El «asesinato de clase» perpetrado por los bolcheviques, ¿no fue la premisa lógica y fáctica del «asesinato racial» perpetrado por los nacionalsocialistas?” (Nolte, 2007: 74). Esta es sin dudas la variable argumentativa que

7 Hay mucha literatura instructiva al respecto. Por caso, Maier (1998) reconstruye las principales líneas de discusión al respecto y atenúa la doble alternativa entre comparabilidad y unicidad para analizar los crímenes nazis. Es destacable también la intervención de Wehler (1988), tal vez una de las más difundidas e ilustrativas de su época.

más nos compete, ya que se sostiene en una partición de temporalidades, cuyos elementos se caracterizarían por poseer una estabilidad y homogeneidad incuestionable.

Estas afirmaciones constituyen entonces un alegato en favor de librarse del pasado, ya que aducen que este es responsable de pesadas cargas que atentan contra el “normal” funcionamiento de las comunidades políticas. A diferencia de otros acontecimientos pasados, el recuerdo del Tercer Reich vendría a inhibir la potencialidad de nuestras acciones, amenazadas eternamente por un tiempo pretérito: “El pasado nacionalsocialista en cambio –como subrayaba hace poco Hermann Lübbe– aparentemente no se encuentra tocado por este proceso de desaparición, de debilitamiento, sino que parece todavía vivo y vigoroso, pero no como modelo, sino como espantajo, como un pasado que se hace casi presente o que pende sobre nuestra época como si se tratase de una espada de Damocles” (Nolte, 2007: 71). Así, se presupone que en la tarea de superar el pasado prevalece un componente cronológico. Esto es: culminar con la vitalidad de ciertas heridas que habitan el tiempo pretérito implica ubicar dicha etapa en su lugar, a saber: atrás, espacio que le correspondería indagar a los historiadores.

III. Sobre la contemporaneidad de lo histórico

De cualquier modo, para explorar las interpretaciones de los acontecimientos históricos, no sólo resulta fértil la labor historiográfica de remitirnos a fuentes y archivos, sino más aún, a lo que Koselleck llamó *Historik*, esto es, una teoría de la historia que atienda a las condiciones de producción de los discursos históricos⁸. Esto último no requiere eliminar la contingencia, sino más bien enmarcarla en una reflexión sobre el decurso de la temporalidad en la que se define nuestra historicidad.

Las teorizaciones que se expresaron en dicho sentido tuvieron una fuerte influencia del hegelianismo, que planteaba una realización progresiva y objetiva de la *Idee*. Pero el distanciamiento de la *historia magistra vitae* fue acompañado de reformulaciones al interior de la filosofía de la historia, en las que podemos apoyarnos si buscamos una alternativa a los órdenes secuenciales en los que se basan los proyectos que arriba definimos. En este contexto, dado que los acercamientos a la historia demostraron no responder a un único vector, las distintas lecturas del pasado se basan en la presunción de que los valores con los que lo juzgamos varían en el tiempo. Esto tiene como consecuencia, entre otras cosas, el hecho de que el abandono de un progreso que indique posibles avances o retrocesos nos deja desprovistos de una guía para ordenar los sucesos. Ahora ya no se adecuarán más al registro de un antes y un después, sino que irrumpirán como posibles coexistencias, algo que Koselleck denominó –apoyándose en Bloch– *die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* (la contemporaneidad de lo no contemporáneo)⁹. Esto no puede explicarse si no atendemos

8 Este neologismo, tomado de Droysen, le permite a Koselleck distinguirlo de *die Geschichte*, término germano que remite a los acontecimientos y sucesos pasados, y de *die Historie*, vocablo según el escritor, de origen latino –pero al mismo tiempo de enorme familiaridad con el término griego *ιστορία*– que refiere a la historia como reflexión sobre sí misma. Koselleck (2010) analiza en una entrada de los *Geschichtliche Grundbegriffe* la relación entre ambas voces.

9 El célebre pasaje de *Erbschaft dieser Zeit* versa: “Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äußerlich, dadurch, daß sie heute zu sehen sind. Damit aber leben sie noch nicht mit anderen zugleich” (Bloch, 1962: 104).

a un modo muy particular de relacionarnos con la temporalidad, que según nuestro escritor, se inaugura en la Modernidad. Como comentan los catedráticos Oncina y Villacañas: “Esta metafórica permite entender que sean contemporáneos estratos de contenido conceptual no contemporáneo (FP, pág. 123), que determinados supuestos pragmáticos necesarios para el uso significativo de nuestros términos ya no se den en el presente histórico. El término sería contemporáneo, pero el contexto pragmático —identificado por la historia social— necesario para su uso sería inexistente” (Oncina y Villacañas, 1997: 44).

Con el propósito de eludir el binomio linealidad-circularidad con el que los historiadores han interpretado el tiempo, Koselleck plantea una alternativa teórica centrada en los *Zeitschichten* (estratos del tiempo), que en lugar de excluir repetición y direccionalidad, compromete ambas. Mientras que el primero es asociado a un despliegue teleológico, forjado principalmente a partir del idealismo alemán y del movimiento de la Ilustración, el segundo se vincula a la recurrencia de las experiencias¹⁰. Si bien esta perspectiva tiene su origen en los griegos, encontró un posterior desarrollo principalmente a través de la noción nietzscheana de *ewige Wiederkehr des Gleichen* (eterno retorno de lo mismo). Koselleck aclara que este último esquema también puede pensarse linealmente si se presupone un final desde el principio del movimiento. Adicionalmente habrá que considerar la experiencia: el autor ofrece un juego de palabras entre *erfahren* (experimentar) y *fahren* (viajar/andar) en el que pliega la primera a la definición griega de historia, para concluir que la experiencia histórica remite siempre a un movimiento en el que se produce un “viaje de descubrimiento” (Koselleck, 2001: 36)¹¹. La experiencia será, así, un factor con el que analizar la vida de los *Zeitschichten*.

La metáfora de los estratos se basa en un término proveniente de la geología, que permite describir “diferentes niveles temporales en los que se mueven las personas, se desarrollan los acontecimientos o se averiguan sus presupuestos de larga duración” (Koselleck, 2001: 35). Para acceder a tal definición, el autor propone distinguir tres aspectos: la unicidad, las estructuras de repetición y los estratos. El primero de ellos es el de la experiencia de la *Einmaligkeit* (unicidad), que representa situaciones tanto biográficas como históricas, en las que los acontecimientos se muestran como sorprendentes e irreversibles, y que obligan a reactualizar la experiencia temporal¹². Luego, afirma la existencia de una *Wiederholungsstruktur* (estructura de repetición) en los fenómenos no solo históricos sino también jurídicos o lingüísticos, que no se agotan en una unicidad. Esto se ejemplifica con una situación cotidiana: si bien cada carta que recibimos contiene una novedad, esto es posible por la regularidad con la que el cartero viene a nuestras casas. En otras palabras: “Sin retorno de lo mismo —al menos de lo análogo en la planificación— y sin organización es imposible realizar acontecimientos únicos” (Koselleck, 2001: 37).

10 Vale la pena destacar que Koselleck marca una diferencia entre Herder y Kant. Afirma que mientras que este definía un tiempo *a priori*, aquél rechazaba la idea aduciendo diferentes temporalidades para cada ser.

11 Esta analogía está presente también en el texto de Heidegger sobre Hegel y en el diccionario de los hermanos Grimm. La entrada de *erfahren* de este último señala una cercanía con un viaje de exploración en el que el protagonista se acerca a peligros (*Gefahren*) y que conoce por medio de un movimiento.

12 La unicidad se produce por la sorpresa que genera cuando hay una discontinuidad en un *continuum* temporal, en el que no se corresponden las expectativas venideras con las experiencias previas. Según el intelectual alemán, cuando hay una iterabilidad en los fundamentos que definen los acontecimientos, estos se pueden explicar. De allí que las personas mayores cuenten con una experiencia acumulada que hace que pocas cosas las sorprendan, algo que puede llevar, según Koselleck, a la arrogancia.

Ahora bien, si la estabilidad de las estructuras es invariable, ¿entonces cómo pensar el cambio en la historia? La respuesta de Koselleck dice: es posible que las estructuras se modifiquen, por esta razón no se trata de estructuras eternas, sino de larga duración. De modo que si hasta ahora dijimos que dentro de la unicidad hay repetición, habrá que admitir que también en la repetición hay unicidad. Esto último explica que la recurrencia de los fenómenos sea modificable: “La ganancia de una teoría de los estratos del tiempo consiste por lo tanto en poder medir distintas velocidades aceleraciones o demoras, y hacer así visibles distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal” (Koselleck, 2001: 38). Esta caracterización capta los diversos movimientos paralelos que ocurren a partir de un mismo suceso histórico. Para ejemplificar esta situación, nada mejor que los cambios producidos tras la caída del muro de Berlín: si bien ambas partes de Alemania se unificaron constitucional, institucional y jurídicamente, no se integraron económicamente ni a nivel de las mentalidades de los ciudadanos, de modo que “cualquier investigación empírica exige aquí, al menos implícitamente, una teoría del tiempo que trabaje con varios estratos” (Koselleck, 2001: 39). No es difícil establecer una analogía con el pasado nacionalsocialista al que Nolte aludía. Más allá de que una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, en Alemania institucionalmente se haya establecido un gobierno democrático, que se haya enjuiciado a los principales oficiales nazis, que se hayan resuelto compensaciones económicas para víctimas o familiares de víctimas, el sufrimiento de quienes experimentaron los campos y las preguntas de nuevas generaciones que buscan explicaciones sobre lo sucedido, no pueden despacharse de un momento a otro.

La convivencia de estos dos niveles nos permite apreciar no solo las novedades que nos sorprenden en ese desfase entre experiencias y expectativas, sino también las condiciones de posibilidad de ese suceso. Respecto del primer punto, en ocasión de su estudio sobre la llegada de la *Neuzeit* (modernidad), Koselleck (1993) apela a la centralidad del hiato entre el *Erfahrungsraum* (espacio de experiencia) y el *Erwartungshorizont* (horizonte de expectativas). Tal situación indica un momento de cambios y por ende de crisis, en el que se redefinen las connotaciones de los conceptos por atravesar un proceso de democratización, politización, temporalización e ideologización. En tanto punto de intersección entre un devenir cargado de esperanzas y la tradición de la que proviene, esta circunstancia pone en evidencia mutaciones en las percepciones del mundo. En ese desgarramiento se producen las luchas por las reapropiaciones de los sentidos de los conceptos, algo que el autor bautiza como *Kampfbegriff*.

En cuanto al segundo aspecto, este se refiere no sólo a qué ocurrió –para lo cual habría que poner el foco en la unicidad–, sino cómo fue posible que ocurra –donde las fuentes principales serán las estructuras de repetición. El encuentro de estos dos factores nos permite entonces concentrarnos en un hecho del pasado sin por esos pecar de miopes. Si quisiésemos buscar una clave interpretativa para superar un momento crítico de la historia, deberíamos entonces dirigir la mirada a un plano más amplio y remitirnos a los motivos que enmarcaron su desarrollo, extendiendo el alcance del análisis¹³. Estas razones deberían

13 Existen otros pensadores de la historia que han abordado la cuestión de los planos. Por caso, Kracauer (2010) afirma que la ampliación de tomas de los acontecimientos ofrece enfoques diferentes al conjugar los primeros planos con la visión del conjunto, poniendo en juego la tensión entre las escalas micro y macro de las historias.

rastrear en las disposiciones de un determinado contexto que nos puedan decir cómo en cierta época se configuraron las condiciones para que emerjan subjetivaciones específicas que lleven adelante concretos procesos históricos. Dicho esto, podemos incorporar a nuestro análisis otro elemento que evoca Koselleck: el generacional. Para tener conocimiento de las estructuras de repetición, se requiere experiencia, algo que según él –y esto es, por cierto discutible–, se adquiere con el paso del tiempo en la vida de las personas. De modo que hay una limitación biológica que dicta que cada generación será capaz de procesar una cantidad finita de experiencias. No es difícil pensar en esta instancia en la importancia de una comunicación intergeneracional, que si bien nunca podrá transmitir una memoria viva de aquello que algunos vivieron, sí podrá hacer de su relato un acervo colectivo¹⁴. Mas el recaudo de no homologar ambos registros debe ser una máxima si no se quiere caer en un peligroso error, puesto que según nuestro escritor, todo tipo de memoria colectiva que busque instalar públicamente un recuerdo en torno a un evento del pasado no es más que una falacia bienintencionada:

La experiencia marcada a fuego en el cuerpo de la absurda ausencia de sentido como experiencia primaria no puede llevarse a la memoria de otros ni al recuerdo de los no afectados. Los contemporáneos y los pertenecientes a generaciones posteriores hemos de aprender a tratar con este legado negativo (Koselleck, 2011: 55-56).

Koselleck afirma la imposibilidad de transferir las experiencias primarias, “pues precisamente lo que caracteriza a la experiencia es ser intransferible, en eso consiste la experiencia” (Koselleck, 2011: 40). El escritor recurre a una vivencia personal para describir esta definición. Cuenta que, como oficial en la Segunda Guerra Mundial, cuando fue prisionero de los rusos, oyó hablar por primera vez de lo que había sucedido en Auschwitz y en Birkenau. Si bien en principio ni él ni sus compañeros creían en lo que los rusos relataban, el exterminio se volvió claro luego de una experiencia única: al resistirse a las órdenes de pelar con prisa papas que los rusos comerían, su guardián polaco (que había sido prisionero en un campo de concentración) tomó un banco, lo alzó y antes de arrojarlo y romperlo, dijo “Quieres que te rompa el cráneo, vosotros habéis gaseado a millones” (Koselleck, 2011: 40). Esta vivencia cambió por completo su perspectiva de las cosas.

En la tarea de la reelaboración del pasado, la transmisión se revela como un remedio al posible olvido de ciertas vivencias, provocado por el paso del tiempo. En este contexto, la tercera parte que Koselleck señala para el análisis histórico, son los *geschichtliche Schichten*

En todo caso, siempre que se trate de perspectivas, los planos son relativos. Los vínculos con el cine no son difíciles de marcar, en especial, con la película *Blow up*, basada en un cuento de Coetzee.

14 Frente al auge de las conceptualizaciones sobre la memoria colectiva, que surgen fundamentalmente como continuaciones de las investigaciones de Halbwachs (2004 y 1997), Koselleck (2011) hace un elogio a la memoria individual, sirviéndose del término *negatives Gedächtnis* (memoria negativa). En una entrevista, el historiador alemán aclara su posición: “Y mi posición personal en este tema es muy estricta en contra de la memoria colectiva, puesto que estuve sometido a la memoria colectiva de la época nazi durante doce años de mi vida. Me desagrada cualquier memoria colectiva porque sé que la memoria real es independiente de la llamada «memoria colectiva», y mi posición al respecto es que mi memoria depende de mis experiencias, y nada más. Y se diga lo que se diga, sé cuáles son mis experiencias personales y no renuncio a ninguna de ellas (Koselleck en Fuentes y Sebastián, 2006: 6).

(estratos históricos) mismos, que captan las experiencias que exceden las de los individuos y generaciones. Estos son trascendentes, no porque se fundamenten en un componente extramundano, sino porque forman parte de un entramado social mucho más amplio, que refiere a cosmovisiones preexistentes y sobrevivientes a las generaciones. Este aspecto nos permite iluminar formas más generales en las que se gestan los acontecimientos.

En suma, presentando estos tres estratos (unicidad, estructuras de repetición y estratos históricos), Koselleck altera significativamente el modo en que pensamos el tiempo. La propuesta de una cartografía que propone el encuentro diacrónico de capas temporales suma nuevas dimensiones a las que debemos atender si queremos estudiar con atino los acontecimientos del pasado. De modo que la alternativa de leer o no al nacionalsocialismo como una excepción puede ser reformulada por un lado, pensándose los diversos aspectos que forman parte de dicho fenómeno (a saber, el antisemitismo, los mecanismos institucionales previstos por la constitución de Weimar, la complicidad civil, de los sectores económicos y de la Iglesia, las condiciones de pobreza de la primera posguerra, y las responsabilidades de un líder totalitario) en tanto unicidades que tienen lugar dentro de estructuras de repetición y de estratos históricos mucho más amplios que la Alemania de los años treinta. Por otro lado, lo anterior nos permitiría comprender la convivencia de algunos de estos niveles con lo contemporáneo por la certeza de que muchos de ellos no se agotaron al terminar la Segunda Guerra Mundial. Que cada uno se mueva con diversas velocidades, muestra sus múltiples devenires y posibles encuentros en las distintas dimensiones temporales.

IV. Temporalización del presente

Ahora bien, si este nuevo análisis fractura el esquema de un tiempo homogéneo, no solo el modo en que abordamos el pasado demanda un cambio, sino también en que nos acercamos al presente y al futuro. Desde aquí en más, ya no será evidente dónde ubicar los límites entre lo que pertenece al pasado y lo que no, ni tampoco podremos hacerlo sin una justificación metodológica que evidencie la productividad de tal división. Vimos que Nolte hablaba de un pasado que permanece vivo y reclama reelaboraciones, de un pasado que no pasa. Dice: ese pasado está fuera de lugar; tomando prestado el término de Shakespeare, podríamos decir también *out of joint* (fuera de quicio). En otras palabras, el mundo está patas para arriba, desorientado. Un tiempo con sus órdenes corrompidos de un modo tal, nos insta a ajustarlo. Pero si quisiésemos por el contrario, sostener que podemos leer este fenómeno en clave de una simultaneidad no conflictiva, deberíamos definir qué significa que un evento nos sea actual. En un artículo de 1988, titulado *Stetigkeit und Wandel aller Zeitgeschichten*, Koselleck se pregunta qué significa el presente y ofrece dos definiciones extremas, que descarta rápidamente. La primera, lo caracteriza como un punto de intersección con el pasado y el futuro, según lo cual “el presente está condenado a la desaparición” (Koselleck, 2001: 116). La segunda acepción se basa en la premisa de que en tanto el pasado ya sucedió y el futuro no llegó, el presente es el único tiempo. Mas es necesario contemplar que “hay dimensiones, de carácter diacrónico y sincrónico, que se inscriben en distintas profundidades” que se pueden ilustrar con “ejemplos que dan testimonio del pasado pasado como presente pasado” (Koselleck, 2001: 131). Gracias a algunos casos que acercan problemas planteados

en la Antigua Grecia a situaciones del siglo XX, el escritor señala la recurrencia de los fenómenos, que demuestran a las claras una mutua pertenencia entre las distintas épocas.

Ante los aprietos en los que nos dejan estas dos definiciones provenientes del uso convencional, Koselleck propone un experimento por el cual se temporalizarían pasado, presente y futuro. Esto da como resultado tres combinaciones: tenemos, en primer lugar, un pasado presente y un futuro presente (siendo este último o bien aquel que determina las otras dos dimensiones aportando una cierta estabilidad o bien aquel que se desvanece); luego, un presente pasado con sus correspondientes pasados pasados y sus futuros futuros (algo posible por una expansión hacia adelante y hacia atrás del futuro); finalmente, hay un presente futuro con su pasado futuro y su futuro futuro (Koselleck, 2001: 118). Esto le permite concluir a Koselleck que la historia siempre es historia del tiempo presente. En este contexto, *Dauer* (duración), *Wechsel* (cambio) y *Einmaligkeit* (unicidad) se conjugan sobre la base de una materialidad política concreta y por tanto expresa obligadamente una posición:

Lo que tiene *duración* alcanza, por ejemplo, desde un presente pasado (no desde un pasado pasado) hasta el futuro presente, quizás hasta el futuro futuro. El *cambio* puede igualmente establecerse como el tránsito desde un pasado pasado a un presente pasado (piénsese por ejemplo en las instituciones feudales y su disolución en el curso de la secularización o en la liberación de los agricultores) o desde el futuro pasado de mundos anteriores hasta nuestro pasado presente (piénsese por ejemplo en las utopías de la Revolución francesa, cuyas esperanzas todavía están presentes). La *unicidad* se deriva de la sucesión de los presentes con sus pasados y futuros que se modifican (Koselleck, 2001: 119).

De modo que la formalización de los contenidos que pertenecen a distintas secuencias temporales vuelve a esas materias móviles. Pero esa movilidad no dependerá de un registro teleológico ni de orden trascendental, sino más bien de quienes interpretan, lo que en este contexto, es lo mismo que decir que es contingente. Como advierte Kant en *Der Streit der Fakultäten*, una historia *a priori* solo es posible cuando su *Wahrsager* (adivino) produce los sucesos mismos que pronostica¹⁵. En tanto los contenidos temporales pueden circular por distintos niveles, es posible admitir varias definiciones del presente, incluso contemporáneas entre sí, que son las que nos ofrecen un punto de apoyo, en el sentido de que proveen una perspectiva desde la cual interpretamos y producimos realidad.

La pregunta de qué es lo contemporáneo cobró celebridad hace casi una década a través de un texto de Agamben (2009), quien responde con algunas indicaciones que resultan pertinentes para nuestro análisis. La primera evoca las segundas de las *unzeitgemäße Betrachtungen* (consideraciones intempestivas) nietzscheanas para señalar que aquello que nos es contemporáneo, nos es intempestivo. En dicho texto, Nietzsche (2003) se pronuncia como actual a su época por marcar sus reflexiones un desfase con las tendencias del historicismo dialéctico. Si allí el autor de *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* afirma la desgracia del hombre gregario cuando entra en contacto con la fórmula *es war* (fue), habrá

15 Para un comentario sobre el concepto del presente en Kant y un análisis sobre la *Historik* de Koselleck, ver Chignola (2007).

que destacar el valor del “no aún” que porta el intempestivo¹⁶. Lo que produce contemporaneidad es, paradójicamente, ese desencuentro en los modos de pensar precisamente el tiempo, no el ajustarse a las orientaciones más corrientes de una época. En ese desvergonzado y anacrónico apartarse, Agamben ve coetaneidad: “La contemporaneidad es, entonces, una singular relación con el propio tiempo, que adhiere a él, y a, a la vez, toma distancia; más precisamente, es aquella relación con el tiempo que adhiere a él a través de un desfasaje y un anacronismo” (Agamben, 2009: párr. 2). Se trataría entonces, de una mirada hacia el presente que detenga el sopor del pasar del tiempo y despierte, en cambio, inquietudes sobre las lecturas que dirigimos a los fenómenos que nos rodean, y de los que también formamos parte. Fracturar el tiempo implica la posibilidad de transformarlo, de observarlo dinámicamente asumiendo ritmos de cambios paralelos no uniformes.

Otra característica que revela lo contemporáneo es una fijación de la mirada, no sobre las luces de una determinada época, sino más bien de su oscuridad. Agamben afirma que esta es una forma activa de adentrarse en las tinieblas de los tiempos. Aquel que en lugar de ser enceguecido por las luces, se siente interpelado en cambio por las sombras, es contemporáneo. Gracias a ello podremos recuperar lo no-vivido del presente cortando la inercia que lo guía:

Esto significa que el contemporáneo no es sólo quien, percibiendo la sombra del presente, aprehende su luz invendible; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ponerlo en relación con los otros tiempos, leer en él de manera inédita la historia, „citarla“ según una necesidad que no proviene en absoluto de su arbitrio, sino de una exigencia a la que él no puede dejar de responder. Es como si esa luz invisible que es la oscuridad del presente, proyectase su sombra sobre el pasado y éste, tocado por su haz de sombra, adquiriese la capacidad de responder a las tinieblas del ahora. Algo similar debía de tener en mente Michel Foucault cuando escribía que sus indagaciones históricas sobre el pasado son sólo la sombra proyectada por su interrogación teórica del presente. Y Walter Benjamin, cuando escribía que el signo histórico contenido en las imágenes del pasado muestra que éstas alcanzarán la legibilidad sólo en un determinado momento de su historia (Agamben, 2009: párr. 16).

Por eso toda contemporaneidad contiene su propia y eventual quiebra. Pero no en el sentido desolador que implicaría la imagen de una ruina que permanece como el resultado de un desmoronamiento ni como una falla congénita, sino en el de una apertura a otras sen-

16 “(...) el hombre intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado. Este no hace sino aplastarle hacia abajo o doblegarle hacia los lados, obstaculizando su marcha como un peso invisible y oscuro que aparentemente alguna vez puede rechazar, como él hace demasiado gustosamente delante de sus semejantes, a fin de despertar su envidia. Por esta razón no puede sino emocionarle, como si de un paraíso perdido se tratase, ver un rebaño pastando o al niño que juega en confiada inconsciencia entre las cercas del pasado y el futuro sin tener aún que rechazar nada de su pasado. Sin embargo, ese juego un día tendrá que ser perturbado, pues demasiado pronto será invocado por el pasado. En ese momento aprenderá la palabra «fue», esa máxima que aparece al hombre para recordarle, por medio de la lucha, el sufrimiento y el tedio, lo que es en el fondo su existencia: un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo” (Nietzsche, 2003: 41-42).

sibilidades que rescatan el ímpetu de memorias, para acaso, producir un cambio en el rumbo de las arquitecturas histórico-políticas. Y esto es lo que nos permite pensar el cambio en la historia. Posiblemente explorando en conjunto las experiencias históricas y las disputas por sus reconstrucciones –en palabras de Koselleck “todos los acontecimientos que constituyen una historia y lo que acerca de ello se dice cuando se articula esa historia” (Koselleck, 2001: 73)–, podremos poner de relieve la productividad de las condiciones políticas en que se ocasionan los cambios, indispensables para forjar una mirada crítica del presente.

La definición de lo contemporáneo como aquello que genera una distorsión en su tiempo le concede la posibilidad entonces al pasado nacionalsocialista de pervivir en el siglo XXI a través de diversas manifestaciones. Esto explica que dicho presente pasado no esté sentenciado a desaparecer y que el hecho de que toda historia sea presente, no se traduce en que no esté afectada por el pasado y el futuro. La duración de un pasado presente nunca puede delimitarse, si no es en base a un contexto en particular –que por cierto contemple el espectro de experiencias y expectativas– y que considere los distintos planos en que se desarrolla. El presente se nutre así de un gesto distorsivo que reactualiza la democracia mediante el recuerdo de la atroz experiencia del Holocausto; y de hecho dicha recuperación solo se podrá llevar adelante si la sociedad en cuestión examina, como decía Agamben, su propia oscuridad.

V. A modo de cierre

Tras este recorrido, nos encontramos en condiciones de volver sobre la demanda de dejar pasar el pasado, que presentamos de la mano de Nolte. Habrá que señalar primero los pasos que dimos, para dar lugar a tres corolarios. Luego de recuperar los principales argumentos en favor de “dejar pasar el pasado”, pudimos observar, gracias al trabajo de Koselleck, los inconvenientes que implicaría postular un tiempo homogéneo que pueda discernir cronológicamente y sin matices el pasado del presente. La noción de *Zeitschichten* resultó iluminadora por poner de manifiesto distintos niveles en que los acontecimientos puedan intervenir, algo que nos mostró cómo un evento cronológicamente pasado puede ser contemporáneo. Y esto nos llevó inevitablemente a preguntarnos qué significa ser contemporáneo. Respondimos en base a la relevancia de lo intempestivo: el pensamiento debe ser descaradamente desvergonzado, no moderado. Los juicios filosóficos que se expresan sobre estas cuestiones se caracterizan por inquietar y no por buscar una zona de confort; tienen por función generar preguntas y plantear problemas sin descanso. Recordemos la afinidad entre historia y experiencia, en tanto viaje de descubrimiento, que por completo se opone a un estado de reposo.

En cuanto a las conclusiones que se derivan de lo anterior, vale la pena destacar, en primer término, que el presente parece ser pues, una construcción y no un espacio estructural cuya forma se organiza antes del futuro y después del pasado. Lejos de ser un punto fijo, se trata de una disposición que varía de acuerdo a nuestras experiencias. En otras palabras: dicha configuración no es algo dado, sino que es una producción, de allí que podamos asignarle diferentes sentidos. Será entonces hacia los cimientos en que se sostiene la designación de las dimensiones temporales que debemos dirigir nuestra mirada a la hora de pensar nuestra relación con la historia. Esto nos lleva a un segundo corolario: que esas superficies no son autorreferenciales, por el contrario, requieren de su mutua afección –por

cierto, nunca estable. La definición de aquello que entendemos por pasado, y en todo caso los sucesos que allí pertenecen, tiene como condición *sine qua non* nuestra pronunciación sobre lo que entendemos por presente y futuro, para lo que intervienen, como bien marcaba Koselleck, nuestros espacios de experiencias y horizontes de expectativas. Se trata de zonas que no se constituyen como totalidades independientes, ni cuyos contenidos y lógicas puedan ser determinados aisladamente. Sin embargo, esto no quiere decir en absoluto que debamos deshacernos de las fronteras temporales. Se trata más bien de indagar los modos en que se conforman –algo que aligera los contenidos que allí residen siempre provisoriamente– y los alcances del valor secuencial, permitiéndonos estar atentos a posibles reformulaciones.

En tercer lugar, este recorrido nos permitió analizar categorías teoréticas, pero en un plano concreto. Y esto tiene una doble consecuencia. Por un lado, al leer la intervención de Nolte a la luz de la *Historik* koselleckiana, se evidencia que dichos argumentos no pueden sino sostenerse en una teoría de la historia que no contempla la convivencia de múltiples temporalidades. Esta pluralidad, al poner en jaque la concepción de un tiempo lineal y homogéneo, revela la legitimidad de la relativización de las fronteras que separan pasado, presente y futuro. Por otro lado, los pasos dados ponen a prueba la hipótesis de los *Zeitschichten* con una disputa historiográfica en particular. Se acredita así un fehaciente correlato entre una experiencia en particular y una categoría formal. De esta manera, este ejercicio nos permitió situarnos en una suerte de *entre* del terreno de la teoría y de la práctica de la historia. Dicho de otro modo: confirmamos que este tipo de situaciones se resisten a ser analizadas como problemas puramente empíricos o formales. Es posible pensar en una direccionalidad que señale que nuestros modelos teóricos requieren de un respaldo material, pero eso no quita que esos modelos no se apoyen en una cierta idea de historia, algo que por cierto, siempre tiene consecuencias políticas. Se explica por ende que haya distintas interpretaciones sobre un mismo acontecimiento que privilegien destacar ciertos aspectos sobre otros.

En suma, estos elementos nos invitan a revisar algunos de los relatos más arraigados en nuestra sociedad, desde los cuales pensar nuestro vínculo con la historicidad. Dicho análisis no solo se emplaza en situaciones hartamente controvertidas como fue el *Historikerstreit*, en el que Nolte lanza su pedido de dejar atrás el pasado, sino también en disputas más sigilosas pero no por ello menos políticas, en las que se inscriben prácticas cotidianas que ponen en juego modos específicos de reactualizar el pasado.

Bibliografía

- Adorno, T. (1998). ¿Qué significa superar el pasado? En *Educación para la emancipación*, (pp. 79-92). Madrid: Morata.
- Agamben, G. (29 de marzo de 2009). El tiempo que se escabulle. *Clarín*.
- Bloch, E. (1962). *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chignola, S. (2007) Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck. *ISEGORÍA*, N.º 37, pp. 11-33.
- Fuentes, F. y Sebastián, J. (2006). Historia conceptual, memoria e Identidad (II). Entrevista a Reinhart Koselleck. *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, No. 112, pp. 6-10.
- Gay, E. (2015). HURGAR EL SILENCIO. SOBRE EL PASADO PASADO DE LA HISTORIA PRESENTE. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 4, pp. 83-98.

- Habermas, J. (1997). *A Berlin Republic: Writings on Germany*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Habermas, J. (2000). Usos políticos del pasado. En *Constelaciones posnacionales*. Barcelona: Paidós.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de memoria*. Caracas: Anthropos Editorial.
- Hölscher, L. (2008). *Political Correctness: der sprachpolitische Streit um die nationalsozialistischen Verbrechen*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Hölscher, L. (2009). *Semantik der Leere. Grenzfragen der Geschichtswissenschaft*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Jelin, E. (2006). *Memories of state violence: the past in the present*. Human Rights Institute, University of Connecticut.
- Johann, M. (2010). *Gouverner les mémoires*. París: Presses Universitaires de France.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2003). Reinhart Koselleck im Gespräch mit Renate Solbach Öffentlichkeit ist kein Subjekt.
- Koselleck, R. (2010). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2011). *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Kracauer, S. (2010). *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Maier, Ch. (1998). *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nietzsche, F. (2003). *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nolte, E. (1986). "Die Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte" en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Frankfurt). 6-06-1986.
- Nolte, E. (2007). Un pasado que no quiere pasar: Una conferencia que, ya escrita, no pudo ser pronunciada. *Pasajes*, No. 24, pp. 70-75.
- Oncina Coves, F. y Villacañas, J. L. (1997). Introducción. En Koselleck, R. y Gadamer, H. G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Rauschenberg, N. (2016). El problema de la normalización en tres debates: Historización, *Historikerstreit* y Goldhagen. *Anos 90 - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*. v. 23, n. 43, pp. 443-487.
- Svampa, L. (2016). Public uses of dictatorial pasts. Visualizations in Germany, *Revista História*. (São Paulo) No. 35, pp. 1-17.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla*. Buenos Aires: FCE.
- Wehler, H.U. (1988). *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?: ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“*. Múnich: C.H. Beck.

Platonismo y filosofía del deporte. Una propuesta hermenéutica

Platonism and Philosophy of Sport. A Hermeneutical Approach

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ FRÍAS y XAVIER GIMENO MONFORT

Resumen: En este artículo, defendemos que se ha producido una inversión del platonismo a la base de la filosofía del deporte, similar a la acaecida en el ámbito de la filosofía occidental. Para ello, exponemos a qué nos referimos con el platonismo en la filosofía del deporte. Más adelante, explicamos qué significa invertir el platonismo a raíz tanto de Nietzsche como de Heidegger. Tras ello, identificamos cuáles son los autores que han provocado tal cambio en la filosofía del deporte, a saber: los filósofos dionisiacos. Por último, mostramos cómo con sus propuestas dionisiacas producen un acabamiento de la tradición internalista, para defender que éste es el paso inicial en la tarea de proponer una hermenéutica del deporte.

Palabras clave: hermenéutica del deporte, filosofía del deporte, excelencia, voluntad de poder.

Abstract: In this paper, we set a point of departure for the hermeneutical analysis of sport in the philosophy of sport. Such a point of departure is the overturn of the Platonism in broad internalism, which is the most widely accepted philosophical approach in the discipline. Firstly, we analyze the Platonic nature of broad internalism. Then, by drawing on Heidegger's work on Nietzsche, we explore the implications of overturning Platonism. In doing so, we identify the philosophers of sport whose work is at the ground of the inversion of Platonism in the philosophy of sport, whom we call "Dionysian philosophers of sport". To conclude, we show how Dionysian philosophers' attempt of taking broad internalism beyond itself must be regarded as the point of departure for the hermeneutical analysis of sport.

Keywords: hermeneutics, philosophy of sport, excellence, Nietzsche.

Fecha de recepción: 12/10/2015. Fecha de aceptación: 04/01/2016.

* Profesor asociado de filosofía del deporte e investigador asociado. Kinesiology Department y Rock Ethics Institute. The Pennsylvania State University (fjl13@psu.edu). Temas de investigación y publicaciones relevantes: filosofía del deporte y el juego, ética del deporte, dopaje. López Frías, Francisco Javier (2016). *Dopaje y Mejora Humana. Una Propuesta Crítica*. Madrid: Editorial Reus y López Frías, Francisco Javier y Xavier Gimeno (2017). "La utopía de la razón lúdica de Bernard Suits." *Paideia*, nº 107.

** Doctor en filosofía y profesor de bachillerato. Universidad de Valencia y Colegio Privado Aula 3 (xagimon@hotmail.com). Temas de investigación y publicaciones relevantes: filosofía Española del Exilio, ontología, fenomenología y hermenéutica. Gimeno Monfort, Xavier (2015). La categoría del Nos en JDGB y la herencia de Antonio Machado. *Estudios Filosóficos*, 186. Gimeno Monfort, Xavier (2015). El método dialéctico trans-finitante de JDGB y el humanismo positivo como horizonte de la facticidad social. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 42.

1. El platonismo en la filosofía del deporte

En su más reciente artículo, William J. Morgan (2015) distingue entre tres grandes propuestas a la hora de definir el deporte. Una primera es la defendida por Nicholas Dixon (2003) y Robert L. Simon (2014), a la que denominaremos como “procedimentalista”. Según esta propuesta, no podemos encontrar una definición absoluta de deporte. El objetivo, por el contrario, es tratar de establecer un proceso continuo de discusión racional dirigido a, con el paso del tiempo y de la contraposición de argumentos, alcanzar mejores definiciones del deporte. Si bien esta propuesta no proporciona, a priori, una definición esencial del mismo, sí defiende que existen unas características esenciales del fenómeno deportivo más correctas que otras. Siguiendo a Simon (2014, p. 91), el criterio de corrección aplicable en estos procesos de discusión racional es el siguiente: comprender el deporte como una práctica perfeccionista, es decir, como una actividad cuyo valor reside en el cultivo de la excelencia.

Un deporte bien diseñado es aquel en que los desafíos exigen para ser exitosos habilidades complejas, el uso de diversas estrategias y la necesidad de tomar buenas decisiones en varias situaciones del juego. La meta principal al participar, entonces, es lograr la excelencia al enfrentarse al desafío. (Simon, 2014, p. 91)

En un segundo grupo, Morgan incluye a todos aquellos autores, como Russell (1999) o César Torres (2012), que piensan que podemos ofrecer una definición del deporte atendiendo a sus elementos más característicos, es decir, captando lo que podríamos denominar, en términos de Verner Møller, “la esencia del deporte”. (Møller y Nauright, 2003) Según estos autores, el deporte también es una práctica perfeccionista en tanto que se realiza para alcanzar ciertas excelencias:

las reglas deben ser interpretadas de un modo que las excelencias logradas al alcanzar la meta lúdica del juego no son menoscabadas, sino mantenidas y promovidas. (Russell, 1999, p. 35)

Morgan, que conforma el tercer grupo de propuestas, defiende una filosofía convencionalista. Afirma que el deporte no es algo que podamos definir de un modo puramente racional, es decir, a través de procesos de discusión racional o de la captación eidética de la naturaleza de las cosas. Para Morgan, más bien, hemos de prestar atención a, en términos de Andrei Marmor (2009), las “convenciones fuertes” que conforman, muchas veces de modo inconsciente, nuestros modos de concebir el deporte. Estas convenciones, según Morgan, son racionales porque sirven como condición de posibilidad tanto para la discusión en torno al deporte, como para la comprensión de su naturaleza. Es decir, si lo expresamos en terminología hermenéutica, las convenciones fuertes proporcionan las precomprensiones u horizontes de sentido que nos muestran el deporte de un modo determinado. Sin ellas, no sería posible ningún tipo de actividad racional en torno al deporte, como, por ejemplo, poder debatir sobre él y comprenderlo.

Un elemento determinante de estas convenciones fuertes es que no han sido producidas a propósito a través de procesos racionales de carácter trascendental sino, más bien, generadas

intersubjetivamente de modo contingente por, y heredadas de, la sociedad en que vivimos. Esta propuesta intersubjetiva y postmoderna, afirma que cada sociedad desarrolla su propia concepción del deporte condicionada por un determinado contexto social, político, filosófico, religioso... No obstante, a pesar de defender una propuesta contextualista, Morgan también da por hecho que el valor del deporte reside en ser aceptado como una práctica perfeccionista:

[1]la condición central que han de satisfacer las convenciones fuertes es su ser verdaderas con respecto a las respuestas normativas fuertes que generan *prácticas perfeccionistas* como el deporte. (Morgan, 2015, p. 42)(El subrayado es nuestro)

La idea del deporte como lucha por la excelencia es, pues, el elemento común y definitorio que da valor al deporte y que cada cultura y momento histórico interpreta de un modo particular. Por ejemplo, el deportista amateur concibe como excelente al competidor que no recurre a ninguna estrategia o elemento añadido para vencer, sino que lo hace de modo puro o natural. Por su parte, la concepción profesionalista del deporte concibe al participante excelente como aquel que, tras la lucha que acontece en la competición, es capaz de alzarse con la victoria sobre el resto de participantes (Morgan, 2012).

Como vemos, la idea del deporte como actividad perfeccionista se muestra como central en cualquier propuesta internalista en la filosofía del deporte actual. La búsqueda de la excelencia es, pues, la base del prejuicio que dirige las tradiciones dominantes en la filosofía del deporte a día de hoy. Es decir, la excelencia constituye el principio axiológico (o valor) determinante de cualquier definición del deporte. Como hemos mostrado en otro lugar (López Frías y Gimeno Monfort, 2016), este prejuicio tiene su origen en la adopción de unos objetivos y una metodología filosófica de corte platónico que ha sido producida, especialmente, por autores como Bernard Suits (2005) y Warren P. Fraleigh (1984). Éstos utilizan la idea de la búsqueda de la excelencia como criterio valorativo para comprender y definir de modo racional la naturaleza del deporte.

Si bien, como hemos afirmado, Morgan ha tratado de diferenciarse de estas propuestas racionales apelando a las “convenciones fuertes”, (Morgan, 2012) su convencionalismo sigue cayendo del lado internalista (López Frías, 2014). La propuesta metodológica intersubjetiva de Morgan está, pues, influida por el prejuicio platónico que guía al internalismo, con ello, hereda los dos elementos esenciales del prejuicio platónico: primero, la búsqueda de una definición en clave de esencia del deporte y, segundo, el “imperialismo de la excelencia” concibiendo el deporte como “una práctica perfeccionista.” (Ilundáin-Aguruza, 2014; Morgan, 2015).

Por lo tanto, aunque Morgan propone una alternativa al modo dominante (racionalista) de definir el deporte como búsqueda de la excelencia, su objetivo sigue siendo el de responder a la pregunta “¿qué es el deporte?” apelando, para ello, a los elementos definitorios del mismo y que giran en torno a la idea de excelencia (si bien ésta es comprendida de modos diversos dependiendo del contexto). Con ello, Morgan, al igual que el resto de propuestas internalistas, cae en algunos de los inconvenientes generados por el prejuicio platónico en la filosofía del deporte que identificamos en otro lugar: por ejemplo, que la concepción del deporte como excelencia sesga nuestra experiencia del mismo y la acomoda para verificar

la idea general del deporte entendido como lucha por la excelencia. (López Frías y Gimeno Monfort, 2016).

Una vez identificada la metodología y objetivos compartidos por la mayoría de las propuestas internalistas, así como el prejuicio en que se basan, es momento de identificar cómo en la actualidad de la filosofía del deporte se está produciendo una “inversión de este platonismo” (Heidegger, 2000) a la base del internalismo. Esta inversión es consecuencia del trabajo de autores como Paul Davis (2015), Andrew Edgar (2014), Yunus Tuncel (2013), Verner Moller (2003) y Steffen Borge (2015), quienes han resaltado el aspecto más vital o violento del deporte en detrimento del más excelso o platónico: la excelencia.

2. En busca de una analogía histórica. Una aproximación a la inversión del platonismo de Nietzsche

Tomamos la expresión “inversión del platonismo” del proyecto nietzscheano que, especialmente desde 1880 a 1890, trata de llevar a cabo una crítica radical de las bases platónico-cristianas del desarrollo histórico de la filosofía entendida como actividad racional. Para Nietzsche, tal y como defiende Heidegger, el triunfo de la mentalidad socrático-platónica permea la totalidad de la historia de la filosofía occidental.

En el curso de la historia occidental, la doctrina platónica y la doctrina cristiana sobre el ente en su totalidad se ha fusionado de múltiples maneras y han experimentado así diversas transformaciones. Ambas doctrinas, tanto en sí mismas como en sus formas mixtas, tienen ante todo el privilegio de haberse convertido, gracias a una tradición de dos milenios, en un hábito del pensamiento. (Heidegger, 2000, p. 211)

El triunfo de esta mentalidad, o “hábito del pensamiento”, dota a la filosofía de un espíritu apolíneo cuyo máximo exponente es Platón. Lo cual, según Nietzsche, es un error grave en el propio devenir histórico de la filosofía:

[e]l más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí. [...] Hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner *la verdad* cabeza abajo. (Nietzsche, 1997, pp. 24-25) (las cursivas son nuestras).

¿Qué significa, pues esta inversión del platonismo que pone la “verdad cabeza abajo”? Hemos de dejar claro, antes que nada, que el propósito de nuestra adopción de la idea de una inversión del platonismo únicamente se basa en un nivel metodológico-epistemológico de la propia inversión. Es decir, no tomamos en un sentido profundo el contenido de la inversión del platonismo que lleva a cabo Nietzsche, sino que lo empleamos para describir un acontecimiento filosófico radical que está teniendo lugar en la filosofía del deporte actual, y que sigue una lógica similar a la del proyecto radical nietzscheano. Este cambio profundo de términos en la filosofía del deporte consiste en que lo que antes se había relegado como secundario a la hora de definir el deporte, ahora pasa a ser lo principal. Ante todo, la inversión es un acontecimiento de la historia de la filosofía. Este acontecimiento se enfrenta al

“hábito mental”, utilizando los términos de Nietzsche, de asociar lo verdadero con lo ideal, o suprasensible, que es, por ello, concebido como lo más excelso. El hecho de dotar de un valor mayor a lo ideal convierte a lo corporal, o no eidético, en una naturaleza secundaria e incluso deficiente.

La inversión nietzscheana del platonismo consiste, pues, en el nivel de discurso al que nos estamos restringiendo, primero, en denunciar que aquello que había sido infravalorado por su carácter corporal, físico, sensible... se encuentra, sin embargo, de un modo ontológico en un ámbito más primario e importante que lo eidético. Con ello, segundo, se pretende llevar a cabo un cambio de paradigma en nuestra mentalidad filosófica que sitúe lo sensible como principal y originario. Es decir, la inversión consiste en reconocer que lo sensible está a la base de todo; lo corporal, vital, y emocional es ahora lo primordial en vez de algo a limitar o eliminar. Así, con Nietzsche, la jerarquía de valores que constituye nuestra mentalidad respecto a lo constitutivo de la realidad se invierte:

[i]nvertir el platonismo quiere decir, entonces: invertir los criterios de medida; por decirlo así, lo que en el platonismo estaba debajo y tenía que medirse por lo suprasensible tiene que pasar arriba y lo suprasensible tiene que ponerse a su servicio. Al llevar a cabo la inversión, lo sensible se convierte en lo propiamente ente, es decir en lo verdadero, en la verdad. Lo verdadero es lo sensible. (Heidegger, 2000, p. 149).

Nietzsche no está dispuesto a considerar que la verdad y la realidad del mundo queden definidas, en primera instancia, por ninguna suerte de “ideas” que, en su opinión, restringen la riqueza de nuestra experiencia y de la realidad. Con ello, Nietzsche realiza un esfuerzo filosófico por recuperar aquella dimensión relativa al cuerpo y la sensibilidad, lo vital e inmediato, es decir, lo que él identifica con lo dionisiaco, y que es opuesto a lo ideal o apolíneo:

[I]a psicología del orgiasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento trágico [...] El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos – a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco. (Nietzsche, 2005, pasaje 3).

De este modo, la mentalidad no-trágica dominante en nuestro tiempo que restringe y limita lo vital, debe ser invertida con el fin de aceptar y partir, precisamente, de dicha vitalidad. Es decir, de lo inmediato que nos constituye de modo más esencial en tanto que seres humanos cuya existencia es inevitablemente trágica. El hombre, cuando parte de lo trágico, esto es, desde el punto de vista de lo dionisiaco, comprende el mundo y la verdad desde un nuevo enfoque epistemológico-ontológico, a saber: la vida como expansión.

La inversión platónica produce, pues, una variación de tipo epistemológico-ontológico. Si esto es así, entonces los elementos de los que se parte para interpretar el mundo dejan de pertenecer a lo eidético, para tomar como base lo menos excelso y bruto de nuestra existencia. El ser humano no es visto pues como un ser que persigue el conocimiento de ideas (o

de sí mismo), sino como una voluntad creadora que trata de ir siempre más allá de sí misma para imponer su voluntad de poder.¹ La vida, siguiendo esta propuesta de Nietzsche, se concibe así como una lucha de voluntades de poder que constantemente se oponen. Esto es un aspecto más de lo trágico de nuestra existencia (así como del deporte, que no sólo debe ser concebido como una plataforma hacia la excelencia, hacia lo excelso, sino como una lucha violenta sin cuartel que el deportista libra para imponerse sobre los otros):

la pasión es aquello por lo cual y en lo cual hacemos pie en nosotros mismos y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos [...] La voluntad es, como decíamos, la re-solución en la que el que quiere se expone al máximo al ente para aferrarlo en el radio de su comportamiento. [...] La voluntad sólo es voluntad en cuanto querer-más-allá-de-sí, en cuanto querer-más. (Heidegger, 2000, pp. 24-25).

En esta sección hemos mostrado el modo en que Nietzsche expone como el platonismo debe ser concebido como un gran error, lo cual es esencial para nuestro propósito en este artículo, pues nos proporcionan una analogía de un proceso de inversión similar acontecido en la filosofía del deporte actual. Como afirmamos, el internalismo, siguiendo el prejuicio platónico, ha reducido la verdad del deporte especialmente a la idea de la lucha por la excelencia, limitando el valor de dicha práctica, de ese modo, a la persecución de lo más elevado y bueno en sí mismo: la excelencia.² Como afirmamos en otro lugar, en las propuestas internalistas, de este modo, “aquello-otro” que no casa con la idea del deporte como lucha por la excelencia acaba, de un modo u otro, subyugado a ella. Así, pues, el paso siguiente, al modo nietzscheano, es el de invertir la jerarquía de los valores constitutivos del deporte según la tradición dominante para generar un nuevo paradigma centrado en lo sensible, corporal, emotivo... Éste es el objetivo de la propuesta de autores que nosotros denominaremos como “filósofos del deporte dionisíacos” como, por ejemplo, Moller, Tuncel, Davis y Edgar.

3. Una inversión del internalismo platónico en filosofía del deporte: un deporte dionisíaco y apolíneo

En este apartado, trataremos de mostrar cómo la filosofía del deporte ha repetido, en cierto sentido, la inversión del platonismo propuesta por Nietzsche acontecida en la historia de la filosofía occidental. Es decir, identificaremos el proceso por el que se “ha dado la vuelta” a la idea de que nuestra concepción del deporte debe estar basada en el valor de la lucha por la excelencia. Para ello, partiremos de aquellos que se han basado en Nietzsche

-
- 1 Esta interpretación de la voluntad de poder es reductiva, ya que el concepto es mucha más amplio. Sin embargo, creemos que nuestra visión de este concepto es defendible en base a la perspectiva ética que Nietzsche otorga al concepto de voluntad de poder en *La genealogía de la moral*, cuando afirma que el objetivo final de la creación de valores es lograr que los otros acaben asumiendo los valores creados por uno mismo, imponiendo así nuestra voluntad de poder. Lo cual es la mayor virtud del cristianismo y el judaísmo, a los que Nietzsche, más allá de su feroz crítica hacia ellos, alaba precisamente en este sentido, es decir, por haber sido muy hábiles a la hora de imponer su voluntad de poder.
 - 2 Para ahondar más en la naturaleza platónica de la reducción de la naturaleza del deporte a la lucha por la excelencia, consultar nuestro artículo sobre dicha cuestión. (AUTORES, 2015).

para realiza una crítica a la tradición dominante en la filosofía del deporte: Yunus Tuncel y Verner Moller. El primero de estos autores basa su posición en una concepción crítica y no tan idealizada del concepto de *agon* en Nietzsche, mientras que el segundo autor parte de la crítica nietzscheana a la Modernidad y a su concepción moral de los individuos. Con ello, ambos autores, a los que denominaremos como “filósofos dionisiacos del deporte”, resaltan los aspectos más dionisiacos del deporte, es decir, su lado más agonístico-violento y pasional, frente a la prevalencia de elementos apolíneos como la excelencia, la virtud moral, y la belleza.

3.1. *Lo dionisiaco en nuestra definición de deporte, frente a lo apolíneo del internalismo*

Para Moller, hemos de distinguir entre esencia y existencia del deporte. Siendo la esencia, el espíritu que dota al deporte de un aspecto moral más legítimo y adecuado a las estructuras de nuestras sociedades democráticas. Por el contrario, la existencia se refiere a lo épico y dramático del deporte, es decir, a aquello que le convierte en objeto de pasiones desenfrenadas. Moller llama “idealistas” a aquellos que definen el deporte en clave moral y pedagógica como búsqueda de la excelencia. El deporte, según este autor, tiene que ver con la excelencia pero, también, con la pasión y el drama. No acabar de reconocer de modo completo la importancia de este segundo componente, acaba reduciendo y simplificando en demasía la naturaleza del deporte y, como consecuencia, se le desposee de su lado dionisiaco (Møller, 2009, p. 22). En términos nietzscheanos, el hecho de centrarse en demasía en el aspecto apolíneo del deporte es lo que, a juicio de Moller, conduce al idealismo en la filosofía del deporte. (Møller y Nauright, 2003) No obstante, para Moller, esto no significa que lo apolíneo no tenga lugar en el deporte, sino que se debe acomodar y supeditar a la dimensión dionisiaca del mismo.³

Siguiendo a Moller, si trasladamos esto al debate entre las diversas propuestas teóricas en filosofía del deporte, el internalismo es, a su juicio, idealista porque obvia la dimensión dionisiaca de éste. El valor de lo pasional, lo violento y lo emotivo es relegado a un segundo plano en el internalismo, cuando, por el contrario, para los filósofos dionisiacos las pasiones, las emociones, la violencia y, en definitiva, lo más corporal y sensible, es lo que dota de valor al deporte. Aquí radica, pues, la inversión del internalismo llevada a cabo por Moller. Sin tener en cuenta la primacía de lo dionisiaco a la hora de definir el deporte, ninguna práctica deportiva real casará con la definición del mismo. Así pues, según Moller, sólo prestando atención al lado más pasional del deporte, daremos con el verdadero valor del mismo, es decir, con cómo el deporte es construido y vivido de modo fáctico, mirándolo “desde dentro”, tal y como Moller afirma en su texto “What is Sport”. (Møller y Nauright, 2003)

La propuesta de Moller nos conduce, además, a las raíces “trágicas” de la naturaleza humana ya que, en este sentido, el deporte debe ser entendido en clave antropológica como un modo de descubrir los límites y pulsiones básicas de nuestra naturaleza humana:

3 De hecho, muchos de los clásicos de la filosofía del deporte, como Fraleigh, Simon y Kretchmar, han reconocido que el deporte sólo tiene valor si la competición genera una “tensión dulce” que le da sentido y lo convierte en una lucha (si bien ésta es muy civilizada e idealizada en busca de la excelencia). (Kretchmar, 1975; McLaughlin y Torres, 2011).

Cuando el deporte es concebido como un drama en el que los atletas rinden en función de un instinto o pasión internas, no es necesaria la explicación materialista de su comportamiento. No tiene sentido continuar con la condena sin sentido del comportamiento de los atletas, ya que este cambio de perspectiva muestra claramente que el tomar drogas y seguir dietas que llevan a la anorexia son lamentables efectos secundarios en vez de resultado de un carácter corrupto. Estos son efectos secundarios comparables con aquellos que encontramos entre los músicos y bailarines de ballet, poetas, y otros artistas, que hacen lo que sea necesario con el fin de crear obras sublimes y después encontrarse a sí mismos atrapados en serios problemas o comportamientos auto-destructivos [...] Tan pronto como aceptamos que el deporte contiene un elemento pasional, nos encontramos en la situación de comprender el deporte desde dentro. (Møller y Nauright, 2003, pp. 30-31).

Como afirma Moller en *The Ethics of Doping and Anti-Doping*(2009), esta oposición entre esencia (o ideal) y existencia, es decir, entre lo racional y lo pasional genera la paradoja en que vive el deporte contemporáneo actual. Mientras que por un lado se le pide restricción y sujeción a un ideal normativo-moral generado a raíz de la comprensión de su esencia propia, el del *fair play*, por otro, se le concibe como una actividad liberadora, conducida por las pasiones más propias y la realización desenfadada de uno mismo:

los deportistas no llegan demasiado lejos sin gula, la codicia que alimenta el hambre metafórico de éxito. La ira es, igualmente, en muchos deportes una emoción mejoradora del rendimiento, y dónde la emoción resulta contraproducente, como, por ejemplo, en salto con caballo y gimnasia, su familiar cercano, la agresión, es tomada con aprobación. (Møller, 2009, p. 27)

El deportista que vendería su alma por vencer es habitualmente el que alcanza la élite. Este “instinto” de superación y lucha es el que le define pero, también, es el que le convierte en un claro ejemplo de eso que Nietzsche denominó como “voluntad de poder”:

la voluntad de poder es la forma primitiva de pasión, y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquella. Se obtiene un importante esclarecimiento situando el poder en lugar de la felicidad individual (a la cual debe tender todo ser viviente): «aspirar al poder, a un aumento de poder» —el placer es solo un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, la comprobación de una diferencia— ; no se busca la consecución del goce, el goce sobreviene cuando se logra lo que se pretende: el goce acompaña, pero no mueve. (Nietzsche, 2014, p. 461)

Este lado más pasional y violento del deporte nos conduce, como muestra Moller, al terreno de la estética, lugar en el que se ha propuesto, por primera vez, una hermenéutica de la estética del deporte, a saber, la realizada por Andrew Edgar (2014). Tal y como hiciera Gadamer (1977), Edgar critica a la estética internalista del deporte que su experiencia del mismo es demasiado reducida e intelectualizada. Así, por ejemplo, representantes del internalismo clásico como César Torres, han tratado de incluir la reflexión estética dentro de

la corriente internalista. Sin embargo, los principios estéticos a los que han apelado tienen más que ver con lo apolíneo que con lo dionisíaco puesto que, dichos autores, se centran en tratar de mostrar cómo las competiciones deportivas no sólo han de ser excelentes sino, también, bellas. Por ejemplo, el fútbol es esencialmente definido desde esta perspectiva como el “juego bonito”.

3.2. Una concepción agónica del deporte

Siguiendo con la cuestión del exaltamiento de la naturaleza dionisíaca del deporte, la obra de Yunus Tuncel es central. Para éste:

desde un punto de vista agonal, el deporte de hoy carece de mucho. Lo que hoy tenemos es más bien la pobre apariencia de competición tanto en el deporte como en otros juegos competitivos; [...] encapsulada en valores utilitaristas y desposeída del espíritu agonístico, no se suman a una cultura agonal que los griegos antiguos crearon y a la que Nietzsche admiró en busca de señales de una gran cultura. (Tuncel, 2013, p. 258).

Según Tuncel, pues, el deporte competitivo no tiene nada que ver con el espíritu agonal de los griegos. La lucha agonal es mucho más primitiva y feroz, tanto, que en ocasiones puede conducir a la muerte de los participantes. (López Frías y Isidori, 2014) De hecho, las bajas mortales eran algo habitual en el deporte antiguo y se aceptaba como parte del juego. Este hecho se daba con cierta frecuencia porque en la competición los atletas emulaban las luchas de los dioses narradas en sus mitos. En cierto sentido, estas competiciones eran un modo de convertirse en dioses. Sin duda, el caso más claro de un modelo a seguir de naturaleza divina es el de Hércules, quien es considerado junto con Pélope, como el padre de los Juegos Olímpicos de la Antigüedad. (López Frías y Isidori, 2015)

Si bien nos situamos aquí en un plano mitológico, no menos cierto es que la carrera estrella de los juegos antiguos, el *stadion*, tenía como fin dilucidar quién era el atleta más digno de encender la llama que daría inicio a los rituales en honor a Zeus. Este instante solemne se consideraba el momento central de los Juegos y dividían el calendario en dos partes. El deportista vencedor, en señal de su recién conquistada divinidad era coronado con la hoja de olivo tomada de los árboles del Templo de Zeus.

La anhelada inmortalidad era lograda por el deportista de diversos modos. Tal vez el más honroso consistía en ser recordado por todos y proyectar su éxito en la posteridad gracias a las victorias deportivas. El deporte así concebido se revela como una lucha por la inmortalidad, y no una lucha cualquiera. Se trataba de un enfrentamiento deportivo sin cuartel ni límites puesto que lo que estaba en juego era demasiado importante; ni más ni menos que la inmortalidad y la divinidad. Así se explica por qué en los juegos fúnebres en honor a Patroclo, los jefes de los grandes clanes de la época luchaban por mostrar su superioridad. No se trataba de una cuestión de excelencia intrínseca, sino de mostrar que se era superior al resto para que, de ese modo, el resto supiera a quién habían de respetar y rendir pleitesía.

El deporte, de este modo, personifica el poder transformador dionisíaco que tanto admiró Nietzsche, (Tuncel, 2013, p. 52) convirtiéndose a éste en un modo de afirmar la naturaleza sagrada o divina que cada uno tenemos en nosotros mismos. Toda persona podía participar

en los ritos y orgías dionisiacas para entrar en contacto con lo divino. De igual modo, toda persona podía tratar de entrar en contacto con su naturaleza divina a través de la competición deportiva. Esta toma de contacto afirma el carácter esencialmente mortal de los individuos para tratar de llevarlo hasta sus límites, e incluso más allá. Por ello, tal y como afirma Tuncel, el deporte, desde la perspectiva agonística griega, es la actividad humana en que: “el trágico ser humano puede afirmar la vida de un modo jovial enfrentándose al sufrimiento y a la mortalidad humana.” (Tuncel, 2013, p. 70)

Todo en el deporte griego antiguo estaba ordenado en torno al sufrimiento y la violencia: el deportista tenía que pasar un exigente proceso de selección y clasificación antes de competir en los Juegos (siendo el proceso de selección celebrado en Elis el más famoso de la Antigüedad), competir con otros de un modo feroz (las trampas eran comunes, así como la violencia), y sobrellevar el sufrimiento físico ligado a la competición en tales condiciones de enfrentamiento violento sin límites.

De hecho, el deporte era visto como un modo de crueldad “civilizada” o regulada, ya que dentro del ámbito creado por las normas deportivas, los individuos “disfrutaban de la más excelsa gratificación del sentimiento de poder.” (Tuncel, 2013, p. 72) Este sentimiento de poder, y de someter a los otros a la voluntad propia, es lo que caracteriza, según Tuncel, al deportista y a su actitud como participante en la actividad deportiva. Así, por ejemplo, se explican las similitudes entre las culturas de la competición deportiva y la de la guerra. En ambas se trata de liberar los instintos más ocultos del ser humano con fines destructivos para los otros.

Al centrarse en este aspecto más violento-agonístico del deporte, la propuesta de Tuncel trae a la luz muchos aspectos que habían sido omitidos, olvidados o dulcificados por la propuesta internalista demasiado restringida a los elementos más típicamente apolíneos del deporte, y con ello, la invierte al modo nietzscheano. Siguiendo con esta propuesta, autores como Steffen Borge, Andrew Edgar y Paul Davis han criticado a las propuestas tradicionales en estética del deporte por estar demasiado centradas en el valor de la belleza. Así, por ejemplo, en el caso particular del fútbol, Borge (2015) afirma que este deporte es habitualmente denominado como “el deporte bonito” porque exhibe una gran variedad de cualidades estéticas deseables y positivas. Sin embargo, el fútbol también puede ser emocionante y estimulante, aburrido y tedioso, agresivo y pasivo. Desde un punto de vista ético, también se suele decir que el fútbol está ligado al juego limpio, a la deportividad, a la amistad, y la buena conducta. Sin embargo, la trampa, el aprovecharse de las normas, la rabia, la dominancia y otras cualidades éticamente no deseables, no sólo están presentes, sino que son esenciales para ser un buen competidor. Esto puede achacarse a los deportes de contacto, sin embargo, lo mismo puede decirse de los de resistencia sin contacto o de los individuales:

si alguno piensa que deportes como el ciclismo, el remo, o el atletismo no son violentos, están equivocados. Aquí, también, la cuestión es forzar al oponente a doblegarse. Aquí, también, la violencia es manifiesta, incluso cuando su manifestación es simbólica [...] El deporte es la cultivación de una voluntad de victoria hasta el umbral del mal. (Møller y Nauright, 2003, pp. 23-24).

El deporte se nutre esencialmente del drama y de lo emotivo. La emoción y lo brutal está a su base. Más tarde, tal y como constataron Norbert Elias y Eric Dunning (1992), el deporte va tratando de calmar y dulcificar esta tensión interna. Siempre que hay competitividad y ansia por vencer aparece lo emotivo y cruel. Este cambio de actitud hacia la apreciación del lado más cruel y violento del deporte como algo que lo compone esencialmente, ha calado incluso en uno de los padres intelectuales del internalismo, John S. Russell (2014), lo cual muestra la influencia de la inversión del internalismo en la filosofía del deporte. En su artículo sobre la naturaleza de la competición deportiva, Russell afirma que la deportividad y la amistad no son algo dado en el contexto competitivo sino que, de hecho, la lucha por la excelencia exige motivaciones que pueden ser moralmente destructivas y preocupantes para la formación del carácter de los individuos. Así, por ejemplo, cita la frase de Leo Derocher que afirma:

los niños buenos acaban los últimos [...] dame jugadores que arañen, finjan, y hambrientos que vengan a matarte [...] ese es el tipo de jugadores que quiero en mi equipo. (cit. por Russell, 2014, p. 233).

Participar en el deporte supone, pues, entrar en un conflicto competitivo ritualizado, con el único propósito de luchar lo más fuerte posible para que éste se resuelva a nuestro favor. El propósito internalista de definir el deporte como una lucha mutua por la excelencia física, como ya afirmamos, suaviza esta naturaleza tan violenta y brutal que exige el deporte. No es el reconocimiento de este lado tan brutal del deporte lo que debemos entender como la inversión del platonismo sino, más bien, la conversión de lo agonal-violento en la base y característica esencial del mismo. Con esta inversión llevada a cabo por las propuestas dionisíacas en la filosofía del deporte, se produce, en términos heideggerianos a propósito de Nietzsche, un acabamiento o agotamiento del paradigma filosófico propio del internalismo.

4. La consumación del paradigma platónico

Para entender en qué consiste la consumación o “acabamiento” de la metafísica tradicional tras Nietzsche es necesario proceder por pasos⁴. En primer lugar, hemos de hacer referencia, siguiendo a Heidegger, al concepto de “valor” en la obra de Nietzsche:

Valor significa para Nietzsche tanto como: condición de la vida, condición para que haya “vida”. Pero en la mayoría de los casos “vida” es, en el pensamiento de Nietzsche, la palabra que designa todo ente y el ente en su totalidad, en la medida en que es. (Heidegger, 2000, p. 392).

4 Si bien el argumento del Heidegger respecto al acabamiento de la metafísica moderna a partir de la obra de Nietzsche es complejo y extenso, nosotros hemos optado por presentar aquellos argumentos que, *grosso modo*, pueden ayudar a perfilar una imagen general respecto a este tema. Para el asunto que en el presente trabajo nos ocupa, y debido a la evidente falta de espacio, consideramos más que suficientes las referencias que aquí presentamos para poder comprender en qué consiste dicho acabamiento.

La asociación entre valor y vida nos lleva a concebir al sujeto como un creador de valores o de sentido, que es lo que configura su propia naturaleza o, más bien, su razón de ser. Para Heidegger, sin embargo, Nietzsche emplea el concepto de valor (y aquí reside gran parte de la esencia del argumento) en un sentido clásico al modo en que lo había hecho la metafísica moderna, a saber: existen un conjunto de valores definitorios que constituyen la esencia de la explicación de la realidad. En la tradición occidental previa a Nietzsche estos valores estaban anclados y definidos a través de lo suprasensible e eidético. Con Nietzsche, sin embargo, se cambia la naturaleza de dichos valores: éstos son ahora cambiantes y no pueden depender de un sentido universal, fijo, y estable. Para Nietzsche, únicamente podemos tomar como valor aquello que apoya o contribuye a la expansión o acrecentamiento de la “vida”. En Nietzsche:⁵

[e]l valor, en cuanto condición de la vida, tiene que pensarse por lo tanto como aquello que se sustenta, favorece y despierta el acrecentamiento de la vida. Sólo lo que acrecienta la vida, el ente en su totalidad, tiene valor, o con más exactitud; es un valor. La caracterización del valor como “condición” para la vida, en el sentido de acrecentamiento de la vida, es un primer momento totalmente indeterminada. (Heidegger, 2000, p. 392).

En un segundo momento, Heidegger incluye un nuevo ingrediente para la receta del cambio o acabamiento de paradigma respecto a los valores clásicos y modernos. El nuevo ingrediente tomado de la propuesta nietzscheana es la noción de “perspectiva”. Si la vida busca la expansión de sí más allá de sí misma, y si los valores no responden a rigurosidades y universalidades propias del mundo eidético, entonces los valores, sin necesidad de caer en el relativismo, pasan a ser interpretados desde un nuevo punto de vista, a saber, desde la noción del perspectivismo.

Desde un punto de vista perspectivista, cada sociedad y cada momento histórico queda determinado por un conjunto de valores cambiantes que, desde su momento histórico, determina una perspectiva determinada de la vida, del mundo y, en definitiva, de los valores que la atraviesan y conforman. En este sentido, puede entenderse cómo la noción nietzscheana de “voluntad de poder”, que es el tercer ingrediente para entender la idea del acabamiento de la metafísica tradicional, emerge. Esto ocurre porque la voluntad de poder consiste en que cada sociedad y hombre, desde el momento histórico que lo determina, trata de imponer sus valores.

Vemos como Heidegger está asentado el sentido de la propia inversión del platonismo nietzscheano y, al mismo tiempo, está definiendo el sentido del acabamiento de la metafísica. Lo hace desde los conceptos de valor, perspectiva y voluntad de poder. Si el valor sigue siendo el hilo conductor que conforma el sentido del ente, lo que cabe plantearse es si los valores que hasta el momento habían articulado la esencia de la vida y, por lo tanto, la única perspectiva legítima ontológica, pueden cambiar o ser sustituidos por otros. Nietzsche

5 Qué duda cabe, que el concepto de vida nietzscheano sufre una profunda transformación respecto a las concepciones metafísicas modernas. Por todos es sabido que en Nietzsche la noción de vida queda asociado a conceptos como la “corporalidad” y el “caos”, nociones que, hasta Nietzsche, había sido desatendidas o descartadas para la sustentación ontológica de la respuesta por la pregunta del ente.

lo parece tener claro. Si la vida es un impulso vital por el acrecentamiento, esto es, por un querer ir más allá de sí, entonces ese querer ir más allá de sí queda sustentado por una nueva batería de valores que, a su vez, constituyen una nueva perspectiva metafísica. El hecho ontológico de querer ir más allá de sí tratando de imponer una nueva perspectiva de valores es lo que, en Nietzsche, se conoce como “voluntad de poder”. Pero aún más; la inversión del platonismo y, en definitiva, el acabamiento de la metafísica en un sentido nietzscheano, se define por el hecho de querer sustituir, trocar, desplazar e imponer dicha jerarquía invertida de valores desde un punto de vista ontológico:

[p]osición de valores” significa entonces: determinar y fijar aquellas condiciones “perspectivas” que hacen que la vida sea vida, es decir, que aseguran en su esencia el acrecentamiento. ¿Y qué quiere decir “nueva” posición de valores? Quiere decir que se prepara para la inversión de una posición de valores muy antigua, que existe hace largo tiempo[...] La antigua posición de valores, la que ha reinado “hasta el momento”, da a la vida una perspectiva hacia algo suprasensible y supraterráneo, más allá, donde está contenida la “verdadera bienaventuranza”, a diferencia de este “valle de lágrimas” que se llama tierra y mundo. (Heidegger, 2000, p. 393).

En todos los órdenes y niveles de discurso respecto a la metafísica dominante en occidente, Heidegger considera a Nietzsche como el responsable de acabar con el paradigma metafísico sin salir del propio paradigma. Digamos que Heidegger interpreta a Nietzsche como el responsable de agotar las posibilidades ontológicas que encerraba la respuesta a la pregunta del ente desde la vida entendida como valor. Aplicado a nuestro caso, a saber, la filosofía del deporte, y siguiendo el eslogan nietzscheano “Dios ha muerto” podemos afirmar, respecto a la tradición dominante en la filosofía del deporte, que “la excelencia ha muerto”. Los llamados por nosotros como “filósofos dionisiacos del deporte”, han llevado a cabo el acabamiento del paradigma internalista al definir la naturaleza del mismo, apelando a aquellos otros valores que el internalismo había dejado fuera o acomodado a su definición del deporte como búsqueda de la excelencia.

Con ello, no estamos afirmando que el valor de la excelencia no sea una parte importante del deporte, sino que el intento de definir el deporte esencialmente apelando únicamente a tal idea es erróneo. Así, lo que negamos, es la excelencia como valor supremo del deporte mostrando, al modo heideggeriano, que debe haber un más allá tanto de la propuesta internalista, como de las de los “filósofos dionisiacos” del deporte. Tanto unos como otros, a pesar de haber fundamentado la idea del deporte en un conjunto de valores opuestos entre sí, comparten el objetivo de ofrecer una definición esencial del deporte o bien como lucha por la excelencia física, o bien como expresión vital de nuestra naturaleza esencialmente conflictiva, violenta y luchadora (agonística). En este momento, pues, podemos situar el acabamiento del paradigma internalista que consiste en ofrecer unos caracteres definitorios de la esencia del deporte.

Una propuesta hermenéutica del deporte debe ir más allá de la búsqueda de una definición esencial del deporte. Es decir, la pregunta “¿qué es el deporte?”, no debe ser la cuestión fundamental en filosofía del deporte sino, más bien, se ha de tratar de captar la facticidad propia de la actividad deportiva con el fin de describir e interpretar todos los elementos que

la constituyen. La nueva pregunta a responder en la filosofía deporte sería: “¿cómo y por qué el deporte es creado y vivido como parte de nuestras vidas?”.

Es decir, la pregunta “¿qué es del deporte?”, deja de ser la cuestión fundamental en la filosofía del deporte puesto que, desde un punto de vista hermenéutico, la interpretación de la facticidad del deporte no implica necesariamente la búsqueda esencialista de una definición—aunque puede ayudarse de definiciones, no se acaba con ellas. Por el contrario, y dado que el método propio de la hermenéutica es el de interpretación de la facticidad del deporte, debemos reajustar la cuestión fundamental, a saber: “¿qué elementos constituyen el horizonte de interpretación y sentido del deporte?” “¿Cuál o cuáles son los elementos que dotan de sentido y facticidad a la filosofía del deporte?” Esto no implica, como hemos afirmado, que la pregunta por el concepto del deporte deba ser abandonada, sino que la labor de la hermenéutica es de otro tipo, busca más la descripción (crítica eso sí, por eso sigue siendo filosofía, y no otra cosa) que la definición.

Con esta propuesta hermenéutica, seguimos la senda de la interpretación heideggeriana de Nietzsche como el final de un modo concreto de hacer filosofía. Igualmente, las propuestas de los autores dionisiacos en filosofía del deporte son, para nosotros, el final de una tradición que hay que trascender y llevar más allá de sí misma. Por ello, la siguiente afirmación de Heidegger se convertirá en el texto fundacional de nuestra hermenéutica del deporte:

No es necesaria ni la supresión de lo sensible ni la de lo suprasensible. Se trata, por el contrario, de eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible. Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible. (Heidegger, 2000, p. 196).

A la luz de estas palabras de Heidegger, se puede extraer la siguiente conclusión: dado que el paradigma clásico en la filosofía del deporte ha sido agotado por los filósofos dionisiacos a través de la inversión del paradigma platónico, es menester proyectar y ejecutar un “más allá” de la filosofía del deporte. Este ir más allá de los objetivos y metodología típicos dicha disciplina implica que la respuesta esencialista y universalista a la pregunta “¿qué es el deporte?” no debe ser el centro de atención de la filosofía del deporte. Esto no implica que ésta no tenga lugar en la disciplina, o que no sea importante, sino que hay, desde el punto de vista hermenéutico, un objetivo y metodología más primordiales.

De este modo, para la hermenéutica del deporte, es necesario explorar nuevas vías de investigación sobre la naturaleza del deporte, así como nuevos mecanismos filosóficos capaces de indagar en ella más allá de la búsqueda de definiciones esenciales y universales. La hermenéutica del deporte, en su ir más allá de la búsqueda de la esencia del deporte, genera nuevos interrogantes basados no en cuestiones relacionadas con el par sensible-suprasensible del fenómeno deportivo, sino, más bien, relativas a la “facticidad” del fenómeno deportivo. La hermenéutica del deporte centra sus capacidad y potencial interrogativos e interpretativos en la facticidad del deporte, no con el fin de hallar una esencia del deporte como tal sino, más bien, tratar de “describir” e “interpretar” cuáles son aquellos mecanismos, límites y horizontes que dotan de sentido tanto a la praxis deportiva, como a los sujetos que la prac-

tican. Se trata pues, en términos de Heidegger de “despejar el camino” de la comprensión del aspecto existencial, o de sentido, del deporte.

5. Conclusión. Hacia la transfiguración de los límites del internalismo

En este artículo, hemos mostrado cómo una inversión del platonismo similar a la producida por Nietzsche a finales del S. XIX, ha acontecido en la filosofía del deporte. Diversos filósofos del deporte, claramente influidos por el filósofo alemán, han tratado de invertir el prejuicio platónico a la base de la propuesta o mentalidad filosófica dominante en la disciplina, es decir: el internalismo deportivo. Nuestro objetivo, pues, ha sido mostrar las bases de este movimiento histórico en la filosofía del deporte, enfatizando sus consecuencias para la disciplina. Este análisis genealógico-histórico es clave para nuestro propósito de proponer una hermenéutica del deporte porque dicha disciplina surge, en tanto que propuesta filosófica, como resultado de ir más allá de la inversión nietzscheana del platonismo. A partir de la consumación del paradigma reinante en la filosofía del deporte, es preciso ir más allá y proponer nuevas formas de hacer filosofía del deporte. Si los filósofos dionisiacos han producido el mismo efecto en la filosofía del deporte, tal y como afirmamos en este artículo, entonces debemos proponer alternativas al paradigma actual reinante en filosofía del deporte: el internalismo y su posterior inversión, con el firme propósito de ir más allá de él.

Agradecimientos

Queremos agradecer a los revisores de la revista *Daimon* por sus valiosos comentarios y críticas a nuestra primera versión del artículo.

Bibliografía

- Borge, S. (2015). An Agon Aesthetics of Football. *Sport, Ethics and Philosophy*, 0(0), 1-27. <http://doi.org/10.1080/17511321.2015.1061045>
- Davis, P. (2015). Football is football and is interesting, very interesting. *Sport, Ethics and Philosophy*, 0(0), 1-13. <http://doi.org/10.1080/17511321.2015.1020855>
- Dixon, N. (2003). Canadian Figure Skaters, French Judges, and Realism in Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 30(2), 103-116. <http://doi.org/10.1080/00948705.2003.9714637>
- Edgar, A. (2014). *Sport and art : an essay in the hermeneutics of sport*. London; New York: Routledge.
- Elias, N., Dunning, E., y Jiménez, P. (1992). *Deporte y ocio: en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Fraleigh, W. P. (1984). *Right actions in sport: Ethics for contestants*. Human Kinetics Publishers Champaign, IL.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método : fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Ilundáin-Aguruza, J. (2015). Skillful Striving: Holism and the Cultivation of Excellence in Sports and Performative Endeavors. *Sport, Ethics and Philosophy*, 8(3), 223-229.

- Kretchmar, R. S. (1975). From Test to Contest: An Analysis of Two Kinds of Counterpoint in Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 2(1), 23-30. <http://doi.org/10.1080/00948705.1975.10654094>
- López Frías, F. J. (2014). *La filosofía del deporte actual. Paradigmas y corrientes*. Roma: (Qua.Pe.G) Università degli Studi di Roma “Foro It.
- López Frías, F. J., y Gimeno Monfort, X. (2016). Revisión hermenéutica de la tradición internalista en filosofía del deporte. *Themata*, 54.
- López Frías, F. J., y Isidori, E. (2014). Sport and democracy: Philosophical trends and educational challenges in contemporary society. (Deporte y democracia: Corrientes filosóficas y retos educativos en la sociedad contemporánea). *CCD. Cultura_Ciencia_Deporte*. doi: 10.12800/ccd, 9(27), 189-197. <http://doi.org/10.12800/ccd.v9i27.461>
- López Frías, F. J., y Isidori, E. (2015). La mitología griega como herramienta para enseñar la filosofía del olimpismo. *Citius, altius, fortius. Humanismo, sociedad y deporte. Investigaciones y ensayos*, 8(1), 9-27.
- Marmor, A. (2009). *Social conventions: from language to law*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- McLaughlin, D. W., y Torres, C. R. (2011). Sweet Tension and its Phenomenological Description: Sport, Intersubjectivity and Horizon. *Sport, Ethics and Philosophy Sport, Ethics and Philosophy*, 5(3), 270-284.
- Møller, V. (2009). *The ethics of doping and anti-doping: redeeming the soul of sport?* New York: Routledge.
- Møller, V., y Nauright, J. (2003). *The Essence of Sport*. University Press of Southern Denmark.
- Morgan, W. J. (2012). Broad internalism, deep conventions, moral entrepreneurs, and sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 39(1), 65-100.
- Morgan, W. J. (2015). Conventionalism and sport. En W. J. Morgan y M. J. McNamee, *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport* (pp. 35-53). New York: Routledge.
- Nietzsche, F. W. (1997). *Más allá del bien y del mal : preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. W. (2005). *Ecce homo*. Madrid: Edimat Libros.
- Nietzsche, F. W. (2014). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Russell, J. S. (1999). Are Rules All an Umpire Has to Work With? *Journal of the Philosophy of Sport*, 26(1), 27-49. <http://doi.org/10.1080/00948705.1999.9714577>
- Russell, J. S. (2014). Competitive sport, moral development and peace. En C. R. Torres (Ed.), *The Bloomsbury companion to the philosophy of sport* (pp. 228-244). London: Bloomsbury Publishing.
- Simon, R. L. (2014). Theories of Sport. En C. R. Torres (Ed.), *The Bloomsbury companion to the philosophy of sport* (pp. 83-98). London: Bloomsbury Publishing.
- Suits, B. (2005). *The grasshopper: games, life and utopia*. Peterborough, Ont: Broadview Press.
- Torres, C. R. (2012). Furthering Interpretivism’s Integrity: Bringing Together Ethics and Aesthetics. *Journal of the Philosophy of Sport*, 39(2), 299-319. <http://doi.org/10.1080/0948705.2012.725908>
- Tuncel, Y. (2013). *Agon in Nietzsche*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.

RESEÑAS

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/232971>

LOMBA FALCÓN, Pedro (2014): *Márgenes de la Modernidad*. Madrid: Escolar y Mayo.

El presente estudio viene a reafirmar la profundidad filosófica del debate teológico-político en torno a la primera Modernidad, aunque la filosofía, y en concreto el campo de estudios de historia de la filosofía, haya descuidado esta parte central de la Modernidad. Hay que entender esta centralidad en el sentido en que determina a la Modernidad en su genealogía, en la que observamos no sólo un marco de desarrollo mucho más preciso que el que habituamos a enfrentar, un marco en el que la confrontación entre la Reforma de Calvino y la apologética católica aparece atravesada por un intenso debate entre el propio Calvino y el libertinismo espiritual, debate que la historiografía contemporánea ha omitido para centrarse en la ofensiva católica –desde Garasse hasta Mersenne– contra Calvino y los libertinos como pertenecientes a un mismo conjunto. Este marco nos permite también volver la mirada sobre la tarea del historiador de las ideas y rectificar el uso indiferenciado de la categoría “libertinismo”, una categoría que Lomba se esfuerza por analizar y poner en contexto: el libertinismo espiritual de Antoine Pocque, al que combate Calvino, tiene poco que ver, aparte del nombre, con el libertinismo erudito y la conjunción de corrientes de pensamiento epicúreas, deístas, ateístas o escépticas que se esconden bajo este otro concepto, y tiene menos aún que ver con el libertinismo de las costumbres, caracterizado por el ateísmo, el desenfreno sexual y la no-sujeción a leyes. La pérdida del matiz filosófico y la reducción de aquellos movimientos a estos rasgos mínimos y que atañen sólo a la moral se debe a los apologistas

cristianos de los siglos XVI-XVII, desde Calvino hasta los Mersenne y Bayle. Lomba sigue la evolución de los debates intelectuales entre reformados, católicos y libertinos y los ordena, según su cronología, en tres partes: “Cristianos contra cristianos”, “¿Eruditos o libertinos?” y “El doble rostro del libertino. Deísmo y escepticismo”. El que tiene lugar en torno al libertinismo espiritual es, efectivamente, un debate aún interno al cristianismo y a la interpretación de las Escrituras: Pocque propone, apelando a la *Segunda epístola a los Corintios* de san Pablo, una “renovación” o “purificación” del alma que hace del creyente Cristo mismo, “Espíritu de Cristo”, mientras que el resto, los “hombres vanos” se mantendrían en un estado de “alma viviente”. Estar en Cristo, ser Espíritu de Cristo, supone de alguna manera conocer la voluntad de Dios o, mejor, estar en la voluntad de Dios. Esta coesencialidad o identidad de espíritu y Espíritu, identificados por Pocque como una y la misma cosa, le permite proponer un cristianismo sin “temor a la muerte y al infierno”: hemos sido creados desde la nada, pero todo lo que es, es “querer y providencia de Dios”. ¿Cómo temer a la muerte si sabemos que estamos en “aquel que ha muerto y resucitado por todos”? En este sentido, el libertino es quien *comprende* que “la individualidad no es nada” y que “quien habla, entiende o actúa” en el individuo no es, por tanto, el individuo mismo, sino el Espíritu de Dios. Lomba sitúa en esta “marca epistemológica” una primera distinción entre la secta libertina y el calvinismo. Calvino, por su parte, denuncia en su *Contre la secte*

phantastique et furieuse des Libertins (1545), con un gesto que los apologistas católicos volverán contra el reformado, las nefastas consecuencias morales de la idea de “libertad” de los libertinos: si la Redención ya se ha consumado, si Dios y el mundo han dejado de ser trascendentes –han dejado de estar separados el uno del otro, entonces, como afirma Pocque, “el pecado ha muerto”. Para Pocque la Redención es definitiva y la corrupción, el pecado, como constitutivos de la naturaleza humana, quedan desterrados: ya no hay pecado, ni bien ni mal, ni esperanza ni miedo. Lo que de aquí se sigue –dirá Calvino– es la inutilidad de la ley y la moralidad. La normativa previa a la encarnación y resurrección de Cristo ha sido superada y la nueva vida del libertino le impide, en primer lugar, poner trabas a los deseos –en tanto que no son propios sino “voluntad de Dios”, que es el único “sujeto de la acción” y, en segundo lugar, ajustarse a las categorías de bien y mal, virtud y pecado, que no aluden ya a nada real, pues el “pecado” y la “humanidad” de Adán han sido superados. El desafío de la compleja teología política del siglo XVI convierte al libertino en un hereje: está “liberado” de una idea de Dios concreta, de la fe en tanto que “credulidad” (como señala Lomba, en un apunte filológico notable, la fe no puede depender de un mero “*cuidar*”, creer en un sentido débil, como una presunción); liberado también de los castigos, recompensas, esperanza y miedo de la religión positiva y, por tanto, de su normatividad; liberado de todo escrúpulo moral y, sobre todo, de la interpretación canónica de las Sagradas Escrituras. Ahora bien, la crítica de Calvino lo va a situar no sólo como un hereje, sino como un “falso cristiano”, alguien que simula su cristianismo con una particular lectura de las Escrituras y disimula así su maldad. Calvino añade que los libertinos

reducen las criaturas a la nada, acaban con la idea de Creación (que situaba al hombre y a Dios en un plano de trascendencia, de semejanza o no-identidad del uno con el otro), transgreden la claridad de la Escritura y niegan la moral. Pero lo fundamental para el trabajo del historiador de las ideas, como recalca Lomba a lo largo de todo el libro, es la construcción del concepto, el trazado de los límites entre la teología política propia y la ajena. La práctica herética de los libertinos, heredada, dice Calvino, de herejías antiguas, encubre algo mucho peor: una práctica de simulación y disimulación que se opone a la simplicidad del reformado y que permite al libertino aparentar cualquier cosa con tal de complacer a los hombres y proseguir su vida desenfrenada y su religiosidad particularmente curiosa (“fantasiosa”), arrogante y tendente a la excesiva intelectualización. Esta arrogancia choca, como Lomba confirma en los textos de Calvino, no ya con la ortodoxia católica, sino también con el engranaje teológico-político que está conformando el reformado de Ginebra. La apologética católica dará el giro definitivo al concepto: en el clima de paz que sigue al Edicto de Nantes (1598), los apologistas aprovecharán para atacar la posición calvinista con intención de revocar el edicto –lo que, finalmente, sucede en 1685. Lomba señala cómo es precisamente en ese tiempo cuando los jesuitas se harán con el control político y a ello contribuirá indudablemente su batalla teológico-política contra calvinismo y libertinos. En efecto, la “parábola”, como la califica Lomba, de evolución ascendente en maldad que trazan Garasse y Mersenne, lleva de los libertinos –que encarnaban el mal a mediados del siglo XVI– hasta Calvino, que lo encarna en ese momento concreto, con el peligro adicional de que se haya concedido cierta libertad religiosa y de pensamiento: el libertinismo, secta de la que

a partir de ahora no aparecen noticias, resurge como una extraña fantasmagoría, como la causa del relajamiento en las costumbres de la Francia del momento. Esa fantasmagoría toma diversos nombres, según contra quién se escriba –Lomba analiza el ataque a deístas, escépticos, nuevos epicúreos y, finalmente, ateístas, agrupados todos bajo etiquetas de “libertinos” o “espíritus refinados”. Garasse y Mersenne configuran, con sus ataques, un escenario político propicio para la unidad religiosa y política de Francia: a pesar de la paz de Nantes, insisten en el “desgaste moral” provocado por todas esas formas de impiedad definidas imprecisamente como “libertinismo”. Naudé, La Mothe Le Vayer, Gassendi, incluso Charron, precursor de los anteriores, no tienen, como señala Lomba, más que algunos rasgos en común: son “espíritus fuertes” o “desengañados”, abogan por la independencia y libertad filosóficas, escriben en géneros literarios como el tratado, el panfleto, la apología, el diálogo. Este género será especialmente afín a la escritura libertina, ya que permitirá poner en boca de los personajes opiniones heterodoxas que no pueden ser necesariamente atribuidas al autor, un ejemplo de lo que Mersenne denunciará como práctica de simulación y disimulación típica del libertino. Pero la independencia, el desengaño, no serían más que matices sin importancia para los apologistas católicos si no fuera por la relevancia política de las actitudes e ideas de los libertinos, incompatibles con el modelo que el catolicismo trata de imponer en Francia. En último término, lo que los une es ser precursores de una razón crítica: analizan profecías y milagros; estudian posesiones y brujería desde un punto de vista materialista; critican el antropocentrismo y el antropomorfismo que determinan la ética y la metafísica cristianas; critican los discursos religiosos en tanto que su validez

va asociada a su eficacia para legitimar discursos jurídico-políticos; aceptan, desde posturas materialistas y deístas, un cierto escepticismo a la base de su doctrina que atañe incluso a la propia provisionalidad de su discurso. Dentro de ese grupo heterogéneo La Mothe Le Vayer se presenta como un fideísta, escéptico ante un avance científico que considera inútil y que sólo puede, por tanto, agarrarse a la fe. Pero esta fe es la superación de la fe de la plebe, del vulgo. En el fondo, dirá Garasse, lo que late es el viejo leitmotiv de la Reforma luterana. Si la mirada sobre la historia había sido utilizada por los inquisidores españoles para dar negar la novedad y asimilar los movimientos heterodoxos de la Modernidad a herejes e infieles ya conocidos –como ocurre en España con el materialismo rápidamente atribuido a marranos y judeoconvertos, en cuyos círculos ciertamente se daban las condiciones para dicho materialismo–, como digo, también Garasse utilizará las herramientas del historiador de las ideas para fijar al enemigo en un conglomerado ideológico-político: la continuidad entre naturalismo renacentista y Reforma, o lo que es lo mismo, entre Lutero y luteranos, calvinistas, Cardano, Pomponazzi, Vanini y los “nuevos libertinos” franceses. Como hiciera Calvino con el libertinismo de Pocque, Garasse acusa a los libertinos de estar vinculados históricamente con otras desviaciones de la ortodoxia y con una mala –y malvada– lectura de las Escrituras. Como sabemos, la heterodoxia libertina, aunque tenga que ver con la recuperación renacentista de textos clásicos, en realidad emplea a Platón, Aristóteles, Plinio el Viejo, Epicuro o los atomistas como bases para una renovación de la cosmología, la antropología y la política, no por interés filológico. Así, Charron o Naudé ejemplifican la crítica del “vulgo” y la resignificación de dicho término, que deja de referir a una cierta clase

social con vínculo de sangre y pasa a designar la vanidad y la ausencia de coraje. La crítica política viene de la mano de una crítica aguda de la religión: su artificialidad y espectacularidad tienen como único fin la “sujeción” política. Ni Garasse ni Mersenne pueden discutir este punto. De hecho, Naudé coincide con ellos en que la plebe no puede gobernarse por sí misma –máxime si su gobierno puede significar la guerra civil. Difieren en la teoría –para Naudé la incapacidad de gobierno de sí mismo del vulgo se debería a que no puede desenmascarar los engranajes teológico-políticos– pero se impone finalmente el rescate de la figura del tirano que sitúa a uno y otros en el debate sobre el absolutismo. Ni Naudé, ni La Mothe Le Vayer, ni Gassendi niegan el libre albedrío, ni mucho menos heredan esa supuesta negación de Calvino o Lutero; no defienden aún un naturalismo inmanentista, ni renuncian a la fe (no son, por tanto, ateos), aunque sí apunten hacia un Dios puramente racional en el que la apologética católica ve el final de la justicia divina. Lo que queda claro en el presente estudio es que en la confrontación entre libertinos y apologética lo que está en juego es tanto el carácter político del debate, que contribuye a forjar un enemigo político preciso –aquél que sigue doctrinas teológicas contrarias o distintas, como los efectos políticos de las doctrinas mismas. En sus *Recomendaciones*

para formar una biblioteca Gabriel Naudé señalaba como uno de los factores más importantes a la hora de seleccionar los numerosos libros que la debían componer, además de su interés, el que supusieran una novedad en su materia y el mismo Naudé, en sus *Consideraciones sobre la naturaleza de los golpes de Estado*, citaba a Montaigne y Charron como influencias más notables de su pensamiento, por encima de los autores grecolatinos. *Márgenes de la modernidad* debe verse así: como un libro de muy notable interés y una novedad, no sólo editorial, sino en el páramo de la investigación sobre el pensamiento heterodoxo francés previo y contemporáneo a Descartes, ese pensamiento que, ya mediante un diálogo directo de sus actores con el autor de las *Meditaciones metafísicas*, ya mediante la previa definición de las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia, o bien se anticipó a las tesis cartesianas, o bien previno a Descartes de desarrollar otras tesis que podrían haberle conducido a un destino nada halagüeño. El libro de Pedro Lomba debe constituir, para los investigadores que se acerquen a la materia, un punto de referencia que desafía, como pedía Naudé, a la credulidad –filosófica, histórica, religiosa– desde el que abordar el estudio del libertinismo y la primera Modernidad.

Federico Ocaña Guzmán (UCM, España)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/265671>

SARRIÓN MORA, Adelina (2016): *El miedo al otro en la España del siglo XVII. Proceso y muerte de Beltrán Campana*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 269 pp.

Los estudios sobre el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición han vivido diferentes fases y se han realizado desde perspectivas historiográficas variables. Estas se han

visto diversificadas desde comienzos de los años noventa trascendiendo el paradigma de la *leyenda negra* de España y haciendo del estudio de sus mecanismos y sus efectos en

la población española un mirador interesante desde el que atisbar elementos clave de la historia social y cultural de nuestra época moderna; incluida, pensamos algunos, la historia del pensamiento filosófico, si este se percibe como algo que se extiende más allá de los libros y los clásicos que los escribieron. En tanto que maquinaria implacable de disciplinamiento social por la vía de la confesionalización católica, la Inquisición española fue también una inquisición o tribunal de la conciencia, y por eso, su estudio puede ser una vía muy fructífera para construir la historia de nuestra subjetividad. En ese sentido, la presente obra, prologada por Ángel Gabilondo y escrita por una profesora de Filosofía que ya ha hecho aportaciones de referencia obligada para el estudio de la Inquisición, reúne elementos diversos dispuestos en tres grandes apartados.

En el primero, se presenta la descripción detallada e históricamente informada de cómo funcionaba dicho Tribunal con el caso de un reo, el barbero de origen francés Beltrán Campana, quien fue apresado en Torrijos en 1651. Harapiento, desconocido y con voz de extranjero, reunía las propiedades necesarias para ser interrogado por las autoridades nada más pisar un hospicio. Desde ese momento, fue sufriendo todas las fases de un proceso inquisitorial. En tanto que establecidas desde un dispositivo de poder paciente y regulado al detalle, todos los procedimientos estaban siempre ordenados para obtener información sobre herejías y herejes sofocando hasta el extremo a las víctimas, mediante el establecimiento de una rutina que les hacía desesperar por el nivel de acoso constante –repetición, día tras día, de las acusaciones y de los mismos interrogatorios; encierro en cárceles secretas o anonimato de los testigos, obligación de oír y repetir las mismas faltas y declaraciones de modo recurrente, etc...-, procedimientos

que en el libro se van explicando en detalle en base a la propia normativa inquisitorial. En ese sentido, este trabajo presenta una importante contribución más de su autora a la historiografía sobre el Santo Oficio a través de un caso ejemplar, que localizado por ella misma en el Archivo Diocesano de Cuenca, presenta a un personaje sumamente interesante. Porque las ideas de Beltrán permiten vislumbrar un momento clave en la constitución del fuero interno de los españoles a partir del Siglo de Oro, ya que la defensa constante que hizo de la libertad de conciencia es el hilo conductor de su proceso. A ella se une la impecabilidad de la misma y el rechazo abierto del sacramento de la penitencia, actitudes que no encajaban con una Monarquía Católica que, presentada ante el mundo como martillo de herejes y luz de Trento, se esforzó en hacer de la culpa, el miedo y la delación *modus vivendi* de los españoles. Bien mediante el poder pastoral, bien mediante una política de la presencia efectiva de mecanismos represores o la pedagogía y propaganda constante que le acompañaron, la Inquisición fue un instrumento privilegiado para ello y sus amenazas se instalaron perpetuamente en el imaginario de la sociedad española. De este modo, la presente obra debería de tener un lugar destacado para aquellos que, preocupados por los debates filosóficos acerca de la libertad individual, la construcción del yo o la historia de la subjetividad moderna, se vean en la necesidad de verse informados por lo histórico.

Beltrán Campana defendió la libertad de conciencia a partir de su asimilación de la doctrina calvinista en su juventud francesa, si bien, su apropiación personal y sus experiencias viajeras, pues estuvo alistado en el ejército y recorrió buena parte de Italia o Portugal, le acercaron al arrianismo o anti-trinitarismo, doctrinas de vieja raíz que

negaban la divinidad de Cristo y que por ejemplo había defendido Miguel Servet el siglo anterior. En tiempos de Beltrán, dichas doctrinas habían confluído en el *unitarismo* de Socino, que defendía que las cuestiones de fe no podían ser contrarias a las de la razón. En ese sentido, el barbero veía innecesaria la mediación de la Iglesia para estar a buenas con Dios y saberse con el alma salvada: por eso, veía no sólo inútil, sino como afrenta a su libertad la obligatoriedad de la confesión una vez al año tal y como se había impuesto en la España pos-tridentina.

La constante que preocupó más a los inquisidores era esa defensa de libertad de conciencia en términos de libertad individual, que conllevaba el rechazo de la confesión ante los presbíteros de la Iglesia y que le llevaba a decir que “Dios ha dado un advitrio a los hombres para que sigan la ley que quisieren”. En un suceso de desesperación provocado por un tribunal que lo tuvo encerrado varios años, Beltrán Campana se refirió en diferentes ocasiones a una “voz santa” que le hablaba y por la cual guiaba su voluntad, a modo de un *daimon* socrático. Dicha voz hasta le decía “que comer, beber y fornicar es el camino del cielo”. Esto era indicativo de que tal libertad implicaba tanto libertad para elegir confesión religiosa, como vida sexual.

Otro de los objetivos fundamentales de un proceso inquisitorial y el posterior *auto de fe* estaba en ganar al reo para la causa católica, entre otras cosas porque ahí residía una de las legitimaciones que el Santo Oficio debía hacer de sí mismo de cara a sus públicos. Sufriendo muchos altibajos en su ánimo, Beltrán, a pesar de la insistencia permanente de los clérigos o frailes que le visitaban en la celda, se resistió hasta el último momento a abrazar la fe católica y mostrar arrepentimiento. Habiendo desfilado junto a otras 50 víctimas en la pro-

cesión celebrada en Cuenca el 29 de junio de 1654, con el ceremonial propio de una Inquisición siempre preocupada por la imagen que daba de sí misma, siendo el último en subir al patíbulo pidió la reconciliación, lo cual le fue recompensando con no tener que morir directamente en la hoguera sino ser quemado previo garrote.

El proceso a Beltrán Campana, que a primera hora se presentó como *Juan de Austria*, se enmarca perfectamente dentro del ambiente social y político de la España de Felipe IV, etapa de absoluta decadencia imperial atravesada por conflictos sociales, bancarrotas, guerras y epidemias. Así, la segunda parte del libro, más breve, describe el contexto en el que se desarrolló el proceso y muerte del protagonista, mostrando de qué modo las coyunturas por las que atravesaba un Imperio español en declive gracias al fracaso del afán patrimonializador de los Austrias se vinculan con la actividad de una de sus instituciones sostén en el interior, que ya en su día sirvió de arma política contra la herejía protestante. Para entonces, el Tribunal, combinaba el objetivo para el que se creó, la persecución de la disidencia –judía, mahometana, alumbrada, protestante o quietista– o apostasía religiosa, con la educación efectiva de las costumbres, creencias y disposiciones de los españoles.

La tercera y última parte realiza una panorámica profunda y detallada de la filosofía política que daba cobertura y legitimación a la presentación de la Monarquía hispana del Siglo de Oro ante el avance de la razón de Estado absolutista, analizando teorías como la del poder indirecto de Suárez, las elaboraciones del anti-maquiavelismo español, el tacitismo como recurso contra el realismo político o las contribuciones intermedias de Ángel de Saavedra. Como se sabe, Maquiavelo era por entonces la marca que etiquetaba a una forma de pensamiento

político caracterizado por el pragmatismo, el consecuencialismo y la instrumentalización de todo aquello, incluido la religión, que debía de quedar bajo la majestad de los príncipes en aras de la salvaguarda de la paz y la armonía de un Estado pensado cada vez más al margen de las iglesias. El Estado-nación moderno, lejos de ser aún un sistema consolidado, necesitaba de la construcción de los instrumentos teóricos adecuados que orientasen la praxis gubernativa sobre sus poblaciones, que aclarasen cuáles serían sus instituciones, estructuras y resortes. Pero también sus límites. En ese sentido, fue fundamental para la Monarquía Católica la literatura generada por una serie de autores considerados la reacción anti-maquiavélica española, como Juan de Mariana o el padre Ribadeneyra. Estos mantuvieron ya el realismo y el interés por la eficacia del Estado, pero siempre lo supeditaron al imperio moral de la Iglesia en un enfrentamiento con la emergencia de las teorías absolutistas que convertía de hecho a España en la espada del catolicismo: frente a la razón de Estado que se irradiaba desde Francia y aquellos países que se habían impregnado de la libertad de conciencia emanada desde la Reforma, España optaba por la simbiosis Iglesia-Estado, y en ese sentido, cobraba sentido la actividad del Santo Oficio contra Beltrán.

El poder político detentado por la Monarquía hispana se encontraba con el problema de dirimir toda una serie de cuestiones (de orden político, pero fundamentalmente territoriales, religiosos, étnicos y sociales en general) que ponían en riesgo el propio asentamiento del Estado. Pocos teóricos han señalado claramente que quizás un problema de primera categoría en el contexto de la política española de finales del siglo XVI era el de la propia legitimidad del Estado a la hora de gobernar ante unos súbditos

marcadamente ingobernables por lo menos desde instituciones anónimas y lejanas, que además habían socavado la capacidad de decisión de los concejos municipales y las jurisdicciones propias del medievo. De ahí que el poder pastoral y la presencia de la Inquisición en cierta forma preparó el terreno para el gobierno efectivo de tipo estatal, por lo que más que una institución de tipo medieval, en realidad el Tribunal del Santo Oficio, sin ser nunca una realidad ni uniforme, ni directamente eficaz, ni explicable desde una sola función, sería un verdadero antecedente –represivo, burocrático, funcional– del Estado moderno, en tanto que mecanismo disciplinante y confesionalizador. Y es quizá ese problema de cómo se monopoliza el ejercicio del poder ejecutivo ante el pueblo uno de los motivos que llevaron a la literatura española sobre la razón de Estado a tener unas características muy propias, ya que el hilo común de toda ella es el teorizar sobre el marco de exenciones y límites de la acción de los príncipes ante sus gobernados, lo que pasaba por señalar quiénes eran los enemigos exteriores. El peligro del Estado se encontraba mayormente dentro del territorio que este aspiraba a gobernar y de ahí el afán por la uniformización cultural e ideológica que en España el sector más ortodoxo y tradicionalista dispuso desde su victoria, a mediados del siglo XVI, sobre los más humanistas e inclusivos, creando una estrategia que desde entonces esos grupos de la Iglesia siempre han usado: una lógica de la distinción que acompaña adoctrinamiento moral católico con el fomento del miedo al otro, al extranjero o al que no es un verdadero español, en tanto que introductor de relativismo, creencias o ideas peligrosas.

De tal modo, el libro de Adelina Sarrión logra realizar una conexión coherente entre investigaciones que raramente se encuentran porque normalmente es mucho más

fácil describir o comprender una teoría que un suceso histórico: una práctica o suceso cobra sentido en un marco histórico y de pensamiento determinado, pero también, y viceversa. Por eso, trayectorias intelectuales como las de la autora deben de hacer pensar a los filósofos de lo importante que es des-recluir a la Filosofía de sí misma y ponerla a trabajar con las Ciencias Sociales desde el conocimiento efectivo de la investigación empírica: no sería la primera vez. Dicho esto, la presente obra contribuye a auto-comprendernos mejor, porque si por un lado hay que darle la razón a Foucault acerca de la eficacia del poder pastoral para construir al “hombre” normal por la vía de la verbalización, dicha construcción, si nos

acordamos de Unamuno y Américo Castro, en España provocó la asimilación de una *inquisición interior* que ha hecho del pueblo *español* una sociedad que se ha creado a sí misma a la contra de otros y que en demasiadas ocasiones limitó los caminos de la vida a dos: el de la doble moral y culto a las apariencias, o al exilio y soledad. Inquisición interior que se reactiva aún en el presente gracias al síndrome ultramontano que persiste en los sectores más intransigentes de la Iglesia, la cultura política de la derecha católica o ciertos medios de comunicación que les sirven.

Álvaro Castro Sánchez
(Grupo HUM-536. Universidad de Cádiz)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/266791>

MANZANERO, Delia (2016): *El legado jurídico y social de Giner*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, 341 páginas.

Desde un conocimiento profundo de la biografía intelectual del filósofo malagueño Francisco Giner de los Ríos, el libro de Delia Manzanero Fernández recupera las aportaciones que dejó el fundador de la Institución Libre de Enseñanza en materia de derecho, política, sociología y educación de una forma rigurosa y armónica, siguiendo así el espíritu de la filosofía krausista. La manera en la que se presenta el estudio da cuenta del copioso trabajo que la autora ha realizado en su investigación de fuentes primarias, tanto en los textos del nacido en Ronda, publicados principalmente en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, así como de sus colegas y amistades krausistas. Destaca además por el completo balance de la bibliografía secundaria sobre la Filosofía del Derecho contemporánea y las temáticas más actuales de los cuales se

ocupa, generando un diálogo interesante y necesario entre la tradición y la modernidad de los problemas jurídicos y sociales.

Sin detenerse solo en el aspecto técnico de los planteamientos de Giner, se puede leer un doble movimiento en el título de la obra: no solo se trata del legado que el filósofo dejó para las futuras generaciones, sino que además incorpora una conexión importante con la herencia que recibió de la tradición liberal española de Filosofía del Derecho y de Filosofía Política. Este enfoque ha sido posible gracias a la formación que la profesora Manzanero tuvo en los centros donde desarrolló su investigación: por un lado, con la dirección del profesor José Manuel Vázquez-Romero y el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad de Comillas, fundado por Enrique Menén-

dez Ureña y cuyo trabajo de recuperación del pensamiento jurídico español ha pervivido también por el grupo de Pedro Álvarez Lázaro, José Manuel Vázquez-Romero, Ricardo Pinilla, Francisco Querol y Miguel Grande. Por otro lado, la escuela de historia de pensamiento español e iberoamericano de la Universidad Autónoma de Madrid con el grupo fundado por Pedro Ribas y Diego Núñez y continuado por el que fuera Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, José Luis Mora, Fernando Hermida, Juana Sánchez-Gey y Ángel Casado, entre otros.

Gracias a sendas líneas de investigación, es posible encontrar en la primera parte del libro cómo Giner de los Ríos se inserta en la recuperación del pensamiento de los *magni hispani* en materia de Derecho, destacando a la Escuela de Salamanca y el posterior desarrollo suareciano de problemas tan importantes como la soberanía y la potestad civil. La autora indaga en los conceptos fundamentales en materia de Derecho Político mostrando al mismo tiempo el rescate que hicieron los profesores españoles krausistas del siglo XIX de todo ese legado; permitiendo de este modo efectuar analogías relevantes y sobre todo verosímiles de acuerdo con la circunstancia histórica particular de cada autor.

Para completar este segmento, se ofrece la relación que tiene el pensamiento gineriano en los debates más contemporáneos sobre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo; es decir, la importancia de la recuperación e interpretación del Derecho Natural para la vida social más allá de la estricta normatividad jurídica. Es así que Delia Manzanero en este apartado expone con gran habilidad sintética –sin sacrificar por ello la indagación conceptual– el valor que tiene la Filosofía del Derecho del krausismo español tanto en su propio contexto

histórico como en la actualidad. Sobre todo destaca el aporte de Francisco Giner de los Ríos a las discusiones abiertas entre los formalistas-conceptualistas y los finalistas-realistas en materia jurídica; sin perder de vista las consecuencias éticas y sociológicas que se desprenden de cada postura. El armonicismo krausista, tal como se aprecia en dicha exposición, permitiría la articulación del Derecho Positivo con la posibilidad de una teoría sobre la justicia y la afirmación de los valores que antes no se solían tener en cuenta para el Derecho en general. Esta parte cubre así la necesidad de relacionar la realidad jurídica con la realidad social, como uno de los principales aportes de la Filosofía del Derecho de Francisco Giner de los Ríos que, al mismo tiempo, sirve de marco para comprender la filosofía social krausista.

Uno de los conceptos centrales del pensamiento del filósofo malagueño, que Delia Manzanero desarrolla con amplitud, es precisamente el de *persona social*, el cual permite entender de forma clara la idea de soberanía y el proyecto democrático que respira en este legado jurídico y social. Después de mostrar la relación que tiene con el concepto de *corpus mysticum* de los juristas hispanos de los siglos XVI y XVII, a partir de la analogía trazada por el profesor krausista Adolfo Posada en el siglo XIX, la autora destaca que la *persona social* no se reduce a una abstracción, sino que posee un contenido semántico basado en lo real, que incide directamente en la vida. Es una concepción “organicista” de la misma, basada en la filosofía social clásica que pervivió en Krause gracias a sus categorías de unidad, variación y armonía. Este matiz es de suma importancia, porque le permite a la autora explicar las preocupaciones políticas de Giner para fundamentar una verdadera democracia en España,

basada en la idea clave de que la soberanía nace y reside en la sociedad o comunidad.

Gracias a esta visión plural y amplia de la soberanía, el concepto de *Estado* que de ahí emerge no es, como bien muestra Delia Manzanero, un Estado nacional de soberanía absoluta, sino una esfera mucho más amplia que incluye a toda la Humanidad y que incorpora elementos como el derecho consuetudinario y el derecho natural. El carácter “organicista” de la filosofía jurídica y social krausista en Giner, alejado de la concepción centralista o estatalista, ofrece un modelo de asociacionismo alternativo donde no se sacrifican los derechos sociales por los individuales, ni viceversa. Giner se distancia así tanto del individualismo como del socialismo, y se alejaría también del liberalismo que pone en el centro la libertad individual; más bien, intentaría acortar las distancias entre el individuo y el Estado.

A pesar de reconocer el asociacionismo y el carácter asistencial del Estado como un equilibrio saludable en materia de organización social y jurídica, la autora procura señalar las diferencias de la filosofía gineriana de las consecuencias negativas de un organicismo biológico como el que la filosofía contemporánea estaba desarrollando en autores como Schelling, Herbart, Schäffle, Spencer, Wundt o Tarde. Prefiriendo el carácter metafísico proveniente de la influencia de Krause que le imprimía a su visión de la sociedad, Delia muestra cómo Giner podía salvar la esfera individual; la cual, en el enfoque exclusivamente biológico quedaba más bien subsumida. Estas acepciones teóricas tenían, por tanto, unas determinadas consecuencias a nivel de Derecho Político que corrían el riesgo de fortalecer en demasía las potestades de la esfera estatal. Por esta razón, resultan muy importantes las notas que la autora

dedicó al distanciamiento de los krausistas españoles de las metáforas organicistas de corte biológico que, en suma, conllevaban el establecimiento y la justificación de estados totalitarios. En su lugar, la filosofía krausista se inclinó por un organicismo armónico en una tradición liberal que se alejaba de todo absolutismo.

Esas preocupaciones, al parecer no solo correspondían con el orden teórico o deontológico, sino que también mostraban resonancias de los debates y problemas que la generación de Giner intentaba resolver. Delia Manzanero atribuye –con razón– estas demandas a la incapacidad de la época de la Restauración encabezada por Antonio Cánovas del Castillo para incorporar estas cuestiones fundamentales del Derecho y quedarse solo en teorías formalistas, lo que daba pie además a la corrupción política que imperaba en el régimen del turno de partidos. Giner de los Ríos y los krausistas españoles, aún con las diferencias que existían entre ellos, estaban de acuerdo en que era necesario recuperar la vida del derecho donde pudieran pervivir las garantías individuales sin sacrificarlas por los intereses del Estado. Aquí radica otra contribución trascendental que aporta la autora, la cual consiste en su estudio sobre la función social, ética y asistencial del Estado en la filosofía de Giner. La preocupación por la “cuestión social” encarnaba una reconciliación del Derecho con la ciudadanía, cuando desde las concepciones mecanicistas esa distancia parecía insalvable y ni siquiera se planteaba su cambio. El pluralismo laboral, la igualdad de oportunidades sociales del hombre y la mujer, la inclusión de todos los miembros de la sociedad en las políticas de asistencia emprendidas por el Estado constituyen algunas demandas que estos autores estaban apostando por incorporar a las nuevas formas de hacer política a partir

de una revitalización del Derecho y una reorganización social urgente que facilitara el proceso de democratización de España.

La tercera y última parte del libro desemboca en un análisis pormenorizado de la filosofía jurídica de Giner. Si en el capítulo anterior se abordó la función social del Estado; aquí la autora se enfoca en señalar su relación con las garantías del Derecho, comenzando por el distanciamiento entre la filosofía krausista y las teorías contractualistas defensoras de la coacción estatal. De forma clara y ampliamente argumentada, se puede leer cómo Giner superpuso la libertad racional frente a la obligatoriedad contractual y, en la misma línea, cómo la conciencia interior del deber moral contrarresta la posibilidad de una coacción por parte del Estado. Delia Manzanero desarrolla esta idea de la adhesión interior en el filósofo malagueño frente a las teorías que solo contemplaban las transformaciones externas por vía de la fuerza pública, haciendo así posible la conexión intrínseca entre el Derecho y la Ética.

Vinculado a este ideal, agrega la importancia del proyecto educativo de Giner de los Ríos a partir de la Institución Libre de Enseñanza, entendiendo el marco histórico en que se fundó y la defensa de la libertad de enseñanza por parte de los profesores krausistas en medio de la “cuestión universitaria”. Con gran intuición, además del trabajo documental, la autora subraya cómo los métodos educativos que proyectaba Giner tampoco podían admitir carácter coactivo alguno. Al mismo tiempo, destaca el papel vital de la educación para construir una sociedad justa y democrática, con una verdadera igualdad de oportunidades sociales. Solo así se podría apostar realmente por un desarrollo científico que

ampliara los horizontes culturales de toda la comunidad, proyecto que como bien se fundamenta en esta obra, se comenzó a desarrollar a través de la Junta de Ampliación de Estudios, en clara sintonía con los ideales educativos de la ILE.

Para concluir este gran trabajo documental y de interpretación filosófica, sociológica y jurídica, Delia Manzanero dedica el último capítulo del libro a ofrecer una valoración crítica de las aportaciones de la filosofía social y jurídica krausista, cuestionando su alcance y sus insuficiencias en determinados detalles a la hora de medir la viabilidad para aplicar esos ideales a la realidad concreta: ¿no es un peligro reducir las funciones del Estado a una tarea reguladora de educación social? ¿acaso la filosofía krausista se queda en una dimensión tan idealista que su aplicación positiva resulta difícil de lograr? ¿en verdad es posible articular la Educación con el Derecho? Son algunas interrogantes que la autora se plantea y comparte con seriedad, después de realizar un estudio redondo de la filosofía jurídica y social de Francisco Giner de los Ríos. No solo interpreta su obra de forma responsable y sobre todo, bien documentada, sino que también logra recuperar y colocar su doctrina en el marco de los grandes debates teóricos y prácticos sobre los problemas que aquejan a las sociedades de antes y de hoy, colocando al maestro Giner, quien dejó un gran legado para el mundo español, iberoamericano y europeo, como un autor de referencia que habrá de tenerse en cuenta para estudiar la Filosofía del Derecho, la Filosofía Social y Filosofía Política contemporáneas.

*Manuel López Forjas
(Universidad Autónoma de Madrid)*

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/269441>

VILLAYERDE RICO, María José y CASTILLA URBANO, Francisco (directores) (2016): *La sombra de la leyenda negra*, Madrid: Tecnos, 541 pp.

Este libro de ensayos nació como empresa común en el ánimo de María José Villaverde y Francisco Castilla, sus directores, de un afán que no dudan en declarar abiertamente desde el principio: responder a la pregunta que dejara planteada, hace ya más de treinta años, Julián Marías en su *España inteligible*: por qué rebrotó con nuevo ímpetu la leyenda negra en el siglo XVIII (pp. 11 y 77-78). De ahí, hemos de suponer, el título que acoge esta recopilación de textos escritos para la ocasión: esa sombra sería la de la proyección dieciochesca de los prejuiciosos relatos que circulaban sobre España desde tiempo atrás. Y de ahí también la mayor amplitud de la segunda parte, la que trata de la versión de la leyenda divulgada desde los salones ilustrados del poder y el saber.

Esa pregunta, rectora de la concepción del libro, no puede separarse, sin embargo, de la que previamente plantea la “existencia” de dicha leyenda. Un problema éste al que los profesores Villaverde y Castilla se enfrentan con gran delicadeza –por las inmediatas connotaciones políticas que adquiere– en el largo estudio preliminar, que termina invitando a la lectura desprejuiciada de las dos partes en las que posteriormente se divide el libro, la ya aludida sobre su reverdecimiento en el siglo XVIII y una primera sobre sus orígenes. Dicho estudio se desarrolla así como una reflexión sobre las conclusiones aportadas por los autores de los catorce capítulos que lo componen y, al mismo tiempo, y con independencia de ellos, fundamenta la pertinencia tanto del libro como de su enfoque, en el que reside, a mi juicio, su acierto global (al margen del particular y distinto mérito que tiene cada ensayo por separado).

Como recuerda Anthony Pagden en su texto (que se puede leer como epílogo al libro en tanto que contrapunto foráneo a la introducción de los directores), en el consenso académico de hoy día, los estudios que apadrina mayoritariamente la etiqueta ‘leyenda negra’ se centran en la literatura –porque, como leyenda que es, su análisis académico ha de partir necesariamente del hecho literario– antiespañola producida en los países protestantes durante la guerra de Flandes (1568-1648), cuyos dos temas estrella son los excesos de la Inquisición española y en la conquista de América. Enfoque éste magníficamente ejemplificado por los ensayos de la primera parte del libro: el de Yolanda Rodríguez sobre la literatura e iconografía flamencas dirigidas en ese período contra España y su capital servicio a la fundación del Estado holandés; el de Francisco Castilla, que nos descubre –pues es una literatura poco explorada en este ámbito– los tópicos económicos de la leyenda dieciochesca enunciados ya por los arbitristas españoles de comienzos del siglo XVII; y el de Alicia Mayer, que estudia el aprovechamiento y distorsión de los registros españoles de la conquista americana en el pensamiento de los pastores puritanos que rigieron ideológicamente las colonias británicas al norte del continente.

De haber quedado ahí, la literatura antiespañola habría actuado de manera no muy distinta a como lo han venido haciendo en el paradigma político propuesto tras la segunda guerra mundial –según sugiere también el profesor Pagden– el anticomunismo y el sentimiento antiestadounidense. Entonces habría dado cauce a las pasiones que se concitaron en la fundación de la política

estatal dirigiendo el temor de las masas de los Estados en formación hacia un omnipresente exterior y permitiendo el desahogo de las nuevas clases dirigentes deseosas de más poder –fáctico e ideológico– en el convulso panorama. Sin embargo, la pervivencia y enriquecimiento dieciochesco de la leyenda (es el tema, subrayado por los artículos de María José Villaverde y Jonathan Israel, de la podrida raza hispánica, peninsular y americana, sin el que no se comprende la contemporánea acusación de su incapacidad para la ciencia y su prolongación en la encarnación romántica de la leyenda tratada por el profesor Álvarez Junco) invita a explorar la función de esos relatos trascendiendo el esquema nacional, español –contestatario o acomplejado– incluido (al que dedican Fermín del Pino, Juan Pimentel y Javier Fernández Sebastián sus ensayos, que tratan, respectivamente, de los esfuerzos hispanos por situar a España en la historia, la ciencia y la política europeas, a los que se podría añadir el de Víctor Peralta sobre la historiografía de los jesuitas expulsos, pues toda ella, menos la de Vizcarra, defendió la labor desarrollada en las Españas americanas).

Sólo así se puede advertir –de ahí la importancia del enfoque del libro– que, aunque por su sucesión temporal y materia la original y la dieciochesca parezcan dos leyendas distintas (la primera, determinada por taras de religión que llevarían anejas una serie de cualidades (in)morales, y la segunda, por razones raciales que implicarían las deficiencias físicas y psíquicas que explican la incapacidad para producir cualquier cosa que sea mínimamente de valor para el común de la humanidad), son la misma. Y no sólo por la subterránea continuidad temática –por poner un par de ejemplos del estudio introductorio– que sugieren las opiniones de Erasmo o Lutero sobre la impureza de una sangre que había consen-

tido mezclarse con la de judíos y moros y el desprecio de los humanistas italianos por las letras hispanas. Su razonabilidad viene dada por lo obvio, coincidir sobre un mismo sujeto, que narrativamente permite recorrer en negativo la construcción de la apolínea imagen que de sí tienen quienes, a lo largo de estos siglos, se han considerado cristianos primero, y europeos y occidentales después, versiones sucesivas de su comunidad como culminación de la humanidad por encima de la estatalidad que les separa. La cristiandad moderna, Europa y Occidente son lo mismo porque también lo es España. Es la unidad de esta otredad la que permite que la sucesión de esas distintas mismidades se pueda considerar la de un único y uniforme sujeto histórico.

Arrancando de esta sugerencia clave del libro, se impone la propiedad del término ‘leyenda’ para hablar de esta narrativa, no pocas veces puesta en duda, como nos recuerda la introducción. Los hombres necesitan vivir en un mundo donde compartan una cierta verdad moral constante aun a pesar de seguir abierta a su enriquecimiento anecdótico. Durante mucho tiempo ésta fue la función que cupo a la hagiografía, la vida de los santos, íntimamente relacionada con el origen de la palabra ‘leyenda’ en castellano, un latinismo que, hasta el siglo XIX, cuando no designaba la acción genérica de leer lo hacía de un libro bien preciso, la *Legenda sanctorum* de Vorágine: la leyenda de san Jorge o de santa Bárbara eran eso, su vida y milagros, que diríamos en castizo. A diferencia de las fábulas o mitos, que suministran ciertas reglas de comportamiento bajo el ropaje alegórico considerado como el mejor modo de hacerlas llegar a e imprimirlas en los corazones de los oyentes, la leyenda de los santos –he aquí su novedad– descubría y dejaba constancia por escrito de la multitud de caminos por los

que tantos hombres y mujeres, tan diferentes entre sí por orígenes y carácter como lo seguían siendo los que escuchaban su historia tiempo después, en pos de un mismo fin –sobrenatural– lo alcanzaban. Y es que no hay leyenda sin maravillas, aunque desde luego su verdad moral, la que comparten todas las leyendas que ampara, no recaiga sobre dichas maravillas, adventicias a la misma y tan diferentes entre sí como lo eran aquellas personas revestidas de lo que la koiné había llamado *dúnamis* ('poderes' en lenguaje comiquero, cuyo imaginario tanto debe a aquella tradición).

La ruptura de aquella unidad compleja y siempre frágil había de dar en la de la propia noción de leyenda: si ésta quería conservar su valor en ese mundo fragmentado tenía que desdoblarse para designar también un lado oscuro. Algo que comprenderán rápidamente las letras inglesas, que entre los siglos XVI y XVII llegarán a distinguir con nitidez leyendas y leyendas: las propias, que encarnan aquella verdad moral ahora unitaria por razones políticas, que se remiten al folclor que recrean (como la *Faerie Queene* de Spenser, por ejemplo), y las ajenas, que sólo pueden ser despreciadas pues su relación con la verdad ha de ser la de una espuria pretensión, como todas aquellas historias de santos y milagros que ya no eran suyos (anglicanos y, sobre todo, calvinistas).

Ambas caras del moderno discurso legendario, sin embargo, seguían constituyendo un solo mecanismo de afirmación colectiva en el mundo. Esa fue la genial intuición, la de la duplicidad inserta en la palabra 'leyenda' ya como anglicismo olvidado de sus orígenes latinos y vernáculos, de Emilia Pardo Bazán al traer al mundo la etiqueta de leyenda negra por contraste con una leyenda dorada (de *legenda aurea*, que era como durante siglos se conoció también la *legenda sanctorum*). Sin embargo, el

clima –constante en el uso de la leyenda– de absurda propaganda en que vino al mundo (la cercanía del desastre del 98) oscureció el hecho de que el haz del que era envés, la leyenda dorada, no correspondía a la literatura apologética que contestaba a las acusaciones, sino al hueco que dejaba en su seno precisamente la literatura acusatoria, a rellenar con la hinchazón de la idea de una Europa ya convertida en Occidente (es decir, Europa más la América anglosajona que tras el 98 tomaría mando en plaza). No hay Occidente (pura leyenda), sin la leyenda negra española, envoltorio o envés de ese vacío. Que es envés, precisamente, porque la modernidad no concibe leyenda sin envés.

Desde luego, la española no es la única alteridad ficcional que ha contribuido a forjar la auto-ficción legendaria de Occidente. Se puede colocar junto a la del indio/salvaje (al que Tzvetan Todorov –muy presente en las citas del libro– y –sobre todo– Roger Bartra han dedicado notables estudios) y al oriental (emergido con fuerza en el discurso académico posterior al endiablado horizonte postcolonial gracias sobre todo a la obra de Edward Said). Pero es algo más: la leyenda negra permite integrar tales alteridades porque participa de ellas; de hecho, las precede y anticipa. Pongamos el caso del indio/salvaje, el más presente en las páginas del libro. La construcción de la superioridad occidental con referencia a ese otro no se agota en la ficción del indio como hombre disminuido que dibujan un De Pauw o un Robertson (al que se acerca Gerardo López, aunque sin profundizar en este aspecto). El indio manso del primer puritanismo de los colonos británicos o el pobre indio esclavizado de la *Histoire* de Raynal de los citados artículos de Mayer y Villaverde, el valiente caudillo alzado contra el opresor español de los defensores de la independencia de las Españas americanas

que aparece en el artículo de Tomás Pérez o el que hoy sirve para contestar la canonización de fray Junípero Serra a pesar de la ausencia de los argumentos de la leyenda en aquella evangelización, como demuestran John Laursen y Ricardo Crespo, están –y sin paradoja alguna– mucho más cerca de la antropología metafísica del occidental que el español de la leyenda.

Éste proporciona la mediación dialéctica de aquellas otras alteridades que constituyen el esquema de lo occidental: el (indio) americano puede ser o haber sido manso y convertirse en un salvaje o de salvaje pasar a civilizado, sea lo que sea eso. Cambiar. Pero no el español de la leyenda, que es salvaje por historia. Y oriental por la misma razón. Y por eso, tan inexorable como el progreso del que se separa. Todo lo que de horrible pueda perpetrar quien encarna el ideal occidental o éste crea que puede aspirar a él sigue la senda abierta antes por España; y de una manera tan cruel que, en comparación, nada que posteriormente se le parezca lo alcanza, que en todo caso será eso, un acercamiento, una semejanza, tropo de su total realidad y de lo que incluso se debe esperar remedio. No así del original hispano, que

es como el leopardo que no puede cambiar sus manchas que utiliza la profesora Rodríguez para dar título a su artículo a partir de la literatura flamenca, como el moro que no puede hacerse blanco, metáforas ambas procedentes –hay que recordárselo al lector actual– de la profecía de Jeremías (donde el ‘moro’ era ‘etíope’), cita clásica en la teología de la predestinación para el caso del endurecimiento del pecador que recreó y afiló hasta el exceso el calvinismo, espectro tras la sospecha de Marías de si la leyenda negra no había recaído sobre España sin prescripción posible.

A la leyenda negra le debemos un pensamiento, no como si estuviéramos determinados a ello por el hado que la rige o por la propiedad genética con que se nos atribuye, sino desde la libertad que nos ofrece como modo privilegiado de acceso a la leyenda de Occidente, con la que nos ha hecho alcanzar –sobre todo, con su mal– una incómoda intimidad. Un lugar desde el que merece la pena pensar; mucho más que esos subalternos de los que nos habla la teoría literaria contemporánea. Este libro no es uno de ellos.

José Manuel Díaz Martín

http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270291_

SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Editorial Trota, Madrid.

Si bien este nuevo libro de Serrano de Haro se ofrece como una introducción al pensamiento de Husserl, la búsqueda y determinación de la fenomenología no se limita al trayecto de quien la inauguró; se extiende también a un recorrido de su acogida inicial en España, entre cuyos representantes –tras la enseñanza de Ortega– aparecen figuras como la de

Zubiri, Marías, Gaos y Ferrater Mora. Ello está destinado, por lo demás, a esclarecer los problemas iniciales que pueden plantearse a toda recepción rigurosa de la fenomenología desde los inevitables obstáculos con que la tradición filosófica anterior a ella pudiera entorpecer su camino; tradición que no deja de tener un común denominador en la ontología brotada de la

propia “actitud natural”, en la que como es sabido insistiera Husserl. Ello muestra, a la vez que algunos fecundos alcances, los prejuicios que entran en juego en esta primera acogida; prejuicios debidos, tanto a una ontología sucedánea de nuestra más primaria actitud ante al mundo como a las dificultades que la fenomenología puede plantear llevada por un precipitado entusiasmo ante su novedad. Lo que aumenta la importancia de este recorrido del libro, puesto que las señaladas dificultades –y los equívocos a que darían lugar– son propios de cualquiera que intentara apropiarse de los descubrimientos de la fenomenología prescindiendo del espíritu crítico, de la revisión incesante de los avances con que su fundador acompaña siempre sus pasos.

De esta manera –y simplificando, a los efectos de esta breve reseña– vemos cómo en las primeras décadas del siglo pasado algunos de nuestros ya consagrados pensadores, paseando por Madrid, repararon ante todo en la abstención de todo supuesto de existencia, de la individualidad y la contingencia de cuanto inmediatamente se nos aparece, para elevarnos enseguida al desprendido escenario universal y necesario de su esencia. Disolviendo, con ello, la complejidad y riqueza del fenómeno mismo –objeto esencial de la búsqueda de Husserl– y tomando la subjetividad ante la que aparece como una suerte de conciencia pura de idéntica naturaleza que la de la idealidad aprehendida por ella. Cuando, en cambio, la conciencia no es para Husserl sino la totalidad inmanente de la intencionalidad donde el acto –o la pasividad– de la noesis lleva inevitablemente consigo el correlato noemático, ambos en un marco que no abandona –sino al contrario– la complejidad concreta transcurriendo en el tiempo y situada en el espacio, de la experiencia. Con ello, no sólo se escamoteaba

el rigor y la amplitud de la aparición, sino que se impedía comprender tanto el sentido preciso de la abstención como el de la reducción fenomenológicas.

El recorrido de esta incipiente acogida del pensamiento de Husserl –como se advertirá en la descripción y el análisis del desarrollo de los diálogos que tenía lugar en aquéllos paseos madrileños– no tiene por objeto, sin embargo, una simple “crítica” de las limitaciones del pensamiento de Zubiri o de otros receptores cercanos. Su objetivo, una vez más, no es –o al menos no lo es ante todo– académico, sino estrictamente filosófico: se trata de mostrar los naturales desvíos alternativos del trayecto mismo de la fenomenología para despejarlos y poder mostrar, tras sus dificultades, el verdadero sentido del pensamiento de Husserl. Este último nos enseña –por ejemplo– que antes que un divorcio entre existencia y esencia –como en el que parece descansar esa primera recepción en nuestro país– desemboca, en palabras del autor del libro que nos ocupa, en que “... la intencionalidad coincide con la apertura infinita del mundo como fenómeno...”, “que... la experiencia tiene el mundo de la vida por trascendencia en su inmanencia”. Y, en fin, que: “Tal es el paso de la neutralización a la reducción, de la suspensión de la ontología natural a su superación. El mundo que en el vínculo intencional *aparece existiendo* es el único y verdadero mundo, que *existe apareciendo*”.

El libro de Serrano de Haro es en su conjunto una introducción al pensamiento de Husserl. Pero introducción, no sólo en el sentido de asomarse a su pensamiento y de esbozar algunas ideas que nos ayuden a familiarizarnos con una ya inaugurada corriente filosófica. El estudio se encuentra bien lejos de la indiferente distancia de cualquier despreocupado texto de

pedagogía académica al uso; sólo podría tener en común con ello, si acaso, lo relativo al cuidado expositivo o la corrección conceptual necesarias para una facilitada recepción. Pero es esencialmente más que eso: constituye una auténtica reflexión filosófica sobre el sentido propio de la fenomenología; antes que introducirnos en sus resultados destinados al complacido descansar en la supuesta apropiación objetiva de determinados conceptos, se adentra en el pensamiento “en marcha” de Husserl.

Una mayoría de los textos filosóficos sobre autores ya consagrados comienzan por sus resultados, cuando debieran hacerlo por el camino, a veces complejo pero estimulante, emprendido por el autor para llegar a desentrañar –sorteando las dificultades planteadas– sus conclusiones. Las “filosofías” deben acogerse de esta manera: comenzar por el recorrido de una investigación mostrando cómo habría logrado, al fin, la compleja riqueza de sus resultados. De lo contrario, limitándonos a estos últimos, no alcanzaríamos nunca la admiración ante la enigmática plenitud con que nos habría de atravesar y desbordar su verdad. Esto último nos ofrece el libro de Serrano de Haro.

Es necesario señalar, también, que su desarrollo no sólo se dedica a una reconstrucción y aclaración conceptual del propio pensamiento de Husserl; incluye, a la vez, la aplicación concreta de sus principios metódicos: es decir, la descripción fenomenológica. Y ello no sólo cuando aborda temas que la sugerirían –como la percepción sensible o la relación de la conciencia con el propio cuerpo–, sino también cuando trata de los asuntos que hacen a la esencia del pensamiento fenomenológico tales como el aparecer, el tiempo, la epojé, la reducción trascendental y la intersubjetividad.

A ello se añade, por lo demás, el “alcance” en el tratamiento de lo más esencial de la fenomenología husserliana. Que no se piense encontrar en éste libro ningún ostensible desarrollo de éste o aquél problema abordado por el autor en perjuicio de la atención a otros. No es éste un texto sobre algún –o algunos– aspectos del pensamiento de Husserl: es una introducción, de riguroso alcance –y con ello lograda amplitud– del conjunto de su pensamiento. Con su lectura, no sólo estamos ante la posibilidad de aprender lo esencial de la fenomenología, sino también de re-crear, al hilo de su desarrollo, el concreto ejercicio de la filosofía.

Permítasenos, para concluir, unas palabras acerca del estilo de la composición y la escritura del texto que presentamos. Es necesario insistir, ante todo, que la alusión inicial a los paseantes que transitando las calles de Madrid exponen y discuten sobre la novedad del pensamiento de Husserl, está, además, relatado con una claridad, fluidez y plasticidad narrativa inmejorables. Esto no sólo hace entretenida la lectura –cosa bastante improbable tratándose de filosofía– sino que además invita a seguir, a modo de narración y con la intriga inquietante que le es dado albergar al curso del pensamiento filosófico, la búsqueda apasionada de la verdad.

Otra cosa sucede con el contenido del texto referido a la aclaración progresiva del pensamiento de Husserl. Aún habiéndose desarrollado una parte de él al hilo de las declaraciones de los paseantes y si bien prevalece el carácter cálido y ameno trazado por la pluma de Serrano de Haro, el tratamiento conceptual de la fenomenología constituye ahora, en él, una fecunda pedagogía reflexiva que invita al lector a penetrar en su camino, a compartir los obstáculos y asomarse a su resolución –resolución siem-

pre provisional y siempre sometida a una irrenunciable crítica interna su confirmación. Esta eventual confirmación no es el precipitado de ningún resultado sino que, en todo caso, va llegando progresivamente a él a partir de una reconstrucción renovada de su camino. Diríamos, incluso, que su resultado sería precisamente el mostrar en todo su brillo ese camino. Y, a nuestro

juicio, lo hace en efecto. El término “introducción” con que encabeza su título poco tiene que ver con un paso preliminar, al cabo del cual estuviésemos preparados para abordar la fenomenología. En cambio, con la lectura del libro nos sumergimos decididamente en ella.

Fernando Ojea

CASTILLO, Ramón del, FAERNA, Ángel M. & HICKMAN, Larry A. (eds.) (2015), *Confines of Democracy. Essays on the Philosophy of Richard J. Bernstein*: Brill.

Desde que en la década de los 70 del siglo XX se constató el retorno del pragmatismo, el interés y la influencia de esa corriente filosófica no ha hecho más que aumentar. Quizá una de las razones que explican ese creciente protagonismo sea su característica ausencia de rigidez disciplinar y su consiguiente variedad teórica. Cuando se habla de pragmatismo se suele repetir que no es una escuela filosófica, sino un método para la formación y crítica de conceptos en relación con un campo de objetos, y un conjunto de ideas extremadamente versátiles. Lo cierto es que la corriente pragmatista es similar a una melodía de la que cada miembro elabora una variación siempre atenta al contexto y al campo de indagación en el que centre la mirada. A una de esas variaciones, la elaborada por Richard Bernstein, está dedicado el libro *Confines of Democracy. Essays on the Philosophy of Richard J. Bernstein*.

Se trata de un texto colectivo sin duda confeccionado a conciencia por los compiladores con el afán de ser a un tiempo plural y poliédrico, pero sin perder un hilo conductor que aúne todos los ensayos. Y lo consiguen. El hilo conductor es el pensamiento de Richard Bernstein, tan rico en reflexiones

sobre los más relevantes problemas filosóficos de hoy en día, que exige precisamente un acercamiento plural y poliédrico para dar cuenta de esa riqueza. Aquí radica la primera virtud de este magnífico libro, pues ofrece un provechoso y actualizado conjunto de estudios sobre la obra de Bernstein. Valor que se ve acrecentado por el acierto de recoger las réplicas del pensador estadounidense a cada uno de los textos recogidos en el libro. De este modo, el volumen tiene un doble interés, pues ofrece, por un lado, afinadas precisiones de Bernstein sobre su pensamiento y algunas interpretaciones del mismo y, por otro lado, un ejemplo de debate filosófico fructífero.

La razón de la riqueza del pensamiento de Bernstein es presentada por los compiladores, en el comienzo de su introducción, cuando señalan el papel de intermediario jugado por el pensador estadounidense entre el pragmatismo y las corrientes filosóficas europeas más relevantes en el siglo XX: el marxismo, el psicoanálisis, la Teoría Crítica y la hermenéutica. Semejante apertura de marco teórico hace de Bernstein un filósofo culto y no especializado, esto es, un pensador que a lo largo de los años ha reflexio-

nado sobre cuestiones de su propia tradición de pensamiento (el pragmatismo), pero también sobre epistemología, sobre cuestiones éticas y, por supuesto, sobre filosofía social y política. Las cuatro secciones en que está organizado el libro recogen diversos estudios sobre las contribuciones más destacadas de Bernstein en esas áreas.

De nuevo aquí el interés del libro es doble, pues, de un lado, se adentra en los candentes problemas tratados por Bernstein; pero, además, ofrece una imagen de la tarea filosófica muy alejada de la imperante en muchas de las instituciones académicas internacionales. Y es que los mecanismos de saber/poder, que ejerce la academia filosófica con los nobles fines de evitar la dispersión superficial y garantizar el 'rigor' y la 'objetividad', conducen a una especialización extrema cuyos efectos innobles son la producción de textos vacíos, por repetitivos, y la castración de la curiosidad y el compromiso intelectual, (por no hablar de los efectos de poder vinculados al reparto excluyente de los escasos recursos disponibles). A este respecto es interesante el comentario crítico que desliza Bernstein en su respuesta al texto de Heidi Salaverría. A propósito de la importancia de la aplicación realizada por H. Arendt en la filosofía política de la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexionante, Salaverría señala lo cercana que está esa aplicación a la lectura pragmatista de Arendt realizada por Bernstein y, en general, al punto de vista pragmatista sobre la objetividad de los juicios de valor. En su respuesta, Bernstein no sólo admite esa cercanía, sino que expresa su preocupación ante la tendencia a denigrar, como meramente subjetivos, aquellos juicios que no satisfacen claramente criterios objetivos propios de los juicios determinantes. Es a este respecto cuando reflexiona sobre el trabajo filosófico y sobre la búsqueda

queda en las instituciones académicas de criterios "objetivos" de evaluación (169).

Hay más lugares en el libro donde Bernstein se adentra en la metafilosofía. Por ejemplo, en su respuesta a las reflexiones de Carlos Mougán y Núria Sara Miras Boronat sobre la noción de "pluralismo falibilista comprometido" (135-137). Ahí aclara cada una de los tres conceptos que componen su noción, la cual (dicho sea de paso) es una brillantísima concepción de la racionalidad humana. Desde luego, el núcleo significativo de esta concepción descansa en su idea del falibilismo. Lejos de reducirlo a una actitud solo epistemológica, lo caracteriza como un conjunto de *virtudes*: la habilidad para escuchar, la de tener generosidad hermenéutica para hacer justicia a lo extraño y diferente; tener el valor y la disposición a cambiar el propio punto de vista y la propia vida a la luz de lo se haya podido aprender a través de los procesos de compromiso. Por tales entiende procesos de examen crítico de uno mismo y de los otros, en los que es preciso esforzarse por entender lo ajeno. Y todo ello teniendo en cuenta el pluriverso en el que vivimos. Junto a estas precisiones propias de una teoría de la racionalidad, Bernstein manifiesta su creencia en el espíritu agonístico como característica de la vida intelectual y filosófica, algo cuyo fruto consiste en trazar guías generales.

Esta imagen de la tarea filosófica se completa más todavía en su respuesta a la contribución de Carlos Thiebaut (60-62). Al hilo de la constatación de las no siempre fluidas relaciones entre el pragmatismo y la filosofía continental, Bernstein precisa las características distintivas del pragmatismo clásico, señala el intercambio fructífero entre pragmatistas y miembros de la segunda y tercera generación de la Teoría crítica frankfurtiana y, finalmente, apela al abandono de todo provincialismo filosófico

en favor de una conversación filosófica global. ¿Sobre qué? Sobre todas las cuestiones que preocupan a los seres humanos en tanto que forman parte de la naturaleza; cuestiones que surgen en sus interacciones con el entorno natural y social.

Pues bien, el libro muestra muchas de las diversas conversaciones (falibilistas y comprometidas) que Bernstein ha sostenido a lo largo de los años. La primera parte, centrada en la conversación con Rorty y el pragmatismo americano, da a conocer las características distintivas del pragmatismo de Bernstein por contraste con el de Rorty y siempre por referencia a los clásicos de esa corriente filosófica. Juan a ello, aparecen recurrentemente temas centrales y problemáticos de la misma. Así en el texto de Gregory Fernando Pappas la noción de experiencia cobra protagonismo. A su juicio el linguo-centrismo de los neopragmatistas les aboca a una mala (o nula) relación con la noción de experiencia. Además, esto es algo que impide llevar a buen término el intento bernsteiniano por ofrecer un relato aunado del pragmatismo americano. De ahí, apunta Pappas, la necesidad de un “tercer pragmatismo” que recupere lo mejor de las olas anteriores.

Otro tema característico del falibilismo pragmático de Bernstein es su crítica a la “ansiedad cartesiana” de Rorty, en la que se centra la contribución de Santiago Rey. Con esa expresión, acuñada por Bernstein en su magnífico libro *Beyond Objectivism and Relativism* (1983), se alude al sentimiento de que no se puede escapar del caos intelectual y moral sin un conocimiento asentado en fundamentos fijos. Recurriendo a Charles S. Peirce como iniciador de ese falibilismo pragmático Rey subraya cómo esta perspectiva evita la dicotomía al permitir hacer frente a la contingencia mediante la práctica de ciertos hábitos. Hábitos como el esfuerzo

por ofrecer mejores argumentos y por decidir qué tipo de justificación es aceptable y cuál no. Hábitos que, como señala Bernstein en su respuesta (44), hacen del falibilismo un *ethos*.

La contribución de Robert Westbrook ofrece un original análisis que saca a la luz el distinto trasfondo biográfico e intelectual de Bernstein y Rorty para, desde ahí, señalar tanto su coincidencia en el *ethos* pragmático (6-7) como un par de diferencias centrales entre los dos pensadores. Por un lado, la distinta relación crítica con el representacionismo y el concepto de experiencia, del que Rorty no habría apreciado ni sus variedades, ni su papel en los procesos de autocorrección de la indagación y la experimentación. Por otro lado, Westbrook expone una diferencia relacionada con la política democrática y destaca el compromiso prioritario de Bernstein con la democracia (en el sentido de la tradición de Dewey), frente al compromiso prioritario de Rorty con el liberalismo (en el sentido de la tradición de J. S. Mill). De ahí que el “temperamento igualitario” de Bernstein eche en falta en las convicciones sociales y políticas de Rorty una noción robusta de solidaridad, como la de la ética democrática de Dewey.

Estos son temas tan importantes en la filosofía de Bernstein que, de hecho, reaparecen y articulan el resto de contribuciones del libro. Así, en los trabajos recogidos en la segunda parte (“Epistemología y hermenéutica”) se examinan repetidamente en conexión con la dicotomía objetivismo/relativismo. En esta línea John Ryder vuelve sobre la ansiedad cartesiana, la objetividad y la experiencia. Al respecto señala una vía de superación de la dicotomía que, apoyada en la noción de praxis, deriva a un punto de vista relacional y ontológicamente constitutivo que, al tiempo, dota de sentido a nuestra experiencia.

Por su parte, Ángel Faerna considera que la auténtica oposición señalada por Bernstein no es tanto entre objetivismo y relativismo, cuanto entre correspondencia y asertabilidad. Esto es, entre considerar que el conocimiento reside en proposiciones que reflejan la realidad y considerar que es el producto de prácticas sociales de justificación. Ciertamente, la segunda opción (la pragmatista) exige una redefinición de la noción de objetividad alejada del mal relativismo. Como colofón, Faerna establece una asimetría entre las acepciones científica y ético-política de objetividad, algo sobre lo que Bernstein hace apreciables matizaciones (108-109).

Los dos textos con los que finaliza esta parte del libro muestran indirectamente la profundas conexiones teóricas que hay en la obra de Bernstein (y en toda filosofía comprometida) entre las cuestiones epistemológicas (y ontológicas) y las propias de la filosofía práctica. En su defensa crítica del pluralismo inspirado por Bernstein, Juan Carlos Mougán interpreta que la dicotomía entre objetivismo y relativismo es dañina para la vida pública, dado que el primero conlleva un esencialismo que contribuye a anular lo diferente, mientras que el segundo refuerza las conductas y creencias particulares. Núria Sara Miras Boronat, por su parte, traduce la misma dicotomía en términos de ontología social (comunidad cerrada/comunidad abierta) mediante conexiones de la red conceptual bernsteiniana con la noción gadameriana de “fusión de horizontes” y la noción wittgensteiniana de “forma de vida”. Finalmente, destaca el valor del pluralismo falibilista comprometido para activar comunidades democráticas dinámicas.

Estos enlaces con la filosofía práctica son propios no solo de Bernstein, sino de toda la corriente pragmatista que arraiga en el legado de Dewey. Y es que una de las

ideas recurrentes en la que insisten los pragmatistas y neopragmatistas es la de indicar cómo la actividad racional humana y, por ende toda la indagación científica, produce sus mejores y más útiles frutos en las condiciones sociales y políticas propias de una democracia. Que el título del libro sea *Con-fines of Democracy*, indica la vital importancia que esta noción tiene en el pensamiento de Bernstein. Así es, a pesar de que (como indica Alicia García Ruíz en el capítulo a su cargo) Bernstein nunca ha escrito un libro dedicado enteramente a esta cuestión. Sin embargo, si se rastrea a lo largo de su obra se encontrará una meditada concepción de la democracia, que no se reduce a una forma de gobierno, sino que es un *ethos*. De ella se ocupan los autores de la última parte del libro.

Lejos del procedimentalismo que tanto gusta a los partidarios del neoliberalismo económico, en la obra Bernstein la democracia es una forma de vida que se recrea continuamente. Como pone de manifiesto James Campbel en su crítico texto, se trata de una noción creativa de democracia inspirada en Dewey, pero con rasgos propios que nacen de su falibilismo pluralista y comprometido. Este último tiñe la actitud democrática de ausencia de certeza y dogmatismo, y convierte la actividad democrática, entre otras cosas, en un aprendizaje de cómo vivir con la contingencia. Si a ello se añade que el pragmatismo de Bernstein se ocupa también del problema del mal en el mundo, se entiende que la actividad democrática conlleve una demanda de reconstrucción radical de las instituciones (sociales, económicas, legales y culturales). Y es que para Bernstein, como para muchos otros filósofos clásicos (como su admirada Hannah Arendt) la cuestión política de la injusticia es una concreción del problema ético del mal.

La tercera parte del libro se hace cargo del tema con estudios que van desde la reflexión sobre las derivas modernas del terror y el totalitarismo (realizado por Antonio Gómez Ramos), al análisis (realizado por Federico Penelas) del perdón y la reconciliación en el género cinematográfico del Western, en contraste con el tratamiento de Bernstein del problema del mal. A ello se añade el texto ya citado de Heidi Salaverría, en el que se expone el valor de los juicios reflexionantes para forjar pragmáticamente normas de acción política al margen de las ansias de certeza y del esencialismo, que tanto alientan a los totalitarismos.

La cuestión de la fijación de las normas en la esfera práctica es abordada también desde la perspectiva del interesantísimo debate entre Bernstein y Jürgen Habermas. Los capítulos de Larry A. Hickman y Ramón del Castillo muestran dos perfiles de ese debate. Así, Hickman destaca que la imagen de la racionalidad elaborada por Bernstein (frente a la de Habermas y la de Rorty) incluye teoría, praxis y producción técnica, lo cual supone hacerse cargo del hecho de que vivimos en un medio tecnológico global. A juicio de Hickman, esto permite una mejor comprensión de la relación entre métodos científicos, tecnociencia y acción democrática. Como cabría esperar, Bernstein acepta la interpretación, si bien en su respuesta subraya que sigue presente el reto de cómo hacer frente *pragmáticamente* a los serios problemas derivados de la incompatibilidad entre ciertos intereses financieros y económicos, y el uso prioritario de las tecnociencias para disminuir el sufrimiento humano (224-225).

Por su parte, el texto de Ramón del Castillo expone, entre otras cosas, las insuficiencias encontradas por Bernstein en la teoría de Habermas a la hora de proporcionar una justificación del horizonte normativo, que anima la acción democrática. Ciertamente, a Habermas se le ha hecho ver repetidamente que la justificación neotranscendental, derivada de su teoría de la acción comunicativa, recae en una hipóstasis metafísica de unas determinadas normas, lo cual casa mal con su proclamado pluralismo histórico y material de las normas. Esta inconsistencia produce el efecto de anular la fuerza normativa del discurso político democrático. Frente a ello, como señala del Castillo, la concepción de la democracia como ethos proporciona un horizonte normativo abierto, que se apoya en una justificación falibilista nacida no solo de la argumentación, sino también del mutuo entendimiento y del escuchar a los otros. En definitiva, la democracia se realiza ejercitando el pluralismo falibilista comprometido.

Verdaderamente, la fidelidad de Bernstein a la idea pragmatista de descartar todas las dicotomías tradicionales (teoría/práctica, sujeto/objeto, mente/mundo, objetivismo/relativismo, teoría/práctica,...) y adoptar en su lugar una perspectiva continuista, permite librarse de falsos problemas. Pero, sobre todo, permite avistar una tercera vía para atender con más finura a la complejidad de las dificultades que acucian a los humanos en las interacciones con sus entornos. Esto es algo que, sin duda, se puede apreciar y aprender a lo largo de este valioso libro.

Ángeles J. Perona
(Universidad Complutense de Madrid)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/273951>

BERTINETTO, Alessandro, *Eseguire l'inastesso. Ontologia della musica e improvvisazione*. Il glifo Ebooks, Colecc. Melisma, 2016.

Partiendo de la paradoja recogida en el propio título del libro, *interpretar lo inesperado*, el autor de esta obra propone una reconsideración de los presupuestos ontológicos que, a su juicio, han distorsionado nuestra comprensión no solo del fenómeno de la improvisación en música sino de la propia relación entre la obra musical y su interpretación. La obra alberga, así, un doble objetivo. De un lado, trata de revisar la validez de una determinada concepción de la obra musical que ha condicionado nuestra comprensión de su naturaleza y de las condiciones bajo las que tiene lugar su apreciación y valoración. De otro, avanza una hipótesis alternativa para la comprensión de la práctica musical basada en el fenómeno de la improvisación con el fin de subrayar el carácter dinámico de la obra y la necesidad de derivar nuestra ontología de la práctica en la que la música se produce y aprecia. Ambos objetivos se entrelazan a lo largo de los distintos capítulos pero podría decirse que mientras que los primeros capítulos (I-III) son más enérgicos a la hora proporcionar argumentos en contra de la concepción ontológica heredada del siglo XIX, los capítulos IV-VII abordan de una manera más directa la idea de una ontológica de la música que se derive de la propia práctica musical y, en particular, de la práctica improvisatoria. Así, Bertinetto se centrará en la práctica de la improvisación, pues, siguiendo su argumento, puede servirnos como modelo no solo de la práctica musical como tal sino del arte en general. De esta manera, el autor consigue al tiempo que muestra las insuficiencias de la concepción ontológica de la obra musical como *Werktreue* -heredada de un determinado contexto de la práctica

musical- apuntar los aspectos que, por su relevancia en la constitución de la práctica musical, han de tenerse en cuenta si hemos de desarrollar una concepción ontológica adecuada de la misma.

Veamos cómo avanza en este doble proyecto la propuesta de Bertinetto. El primer capítulo está fundamentalmente dedicado a presentar los mimbres que articulan la concepción ontológica heredada y dominante dentro de las discusiones contemporáneas de ontología de la música. Esta concepción, que Bertinetto denominará a lo largo de su trabajo como la concepción de la *Werktreue*, se caracteriza por asumir un principio ontológico básico: el principio según el que la obra musical preserva su identidad a través de la repetibilidad o a través de sus distintas interpretaciones. Este presupuesto, señala el autor, se encuentra en el corazón de las concepciones que han dominado el panorama teórico acerca del carácter ontológico de la música. Tanto en su versión nominalista, como en su versión estructuralista (sea o no de corte platónico), la idea principal que ha guiado la comprensión de la naturaleza de la obra musical ha hecho hincapié en el carácter de tipo (es decir, de entidad abstracta o general) de la obra musical. La distinción entre tipo/ejemplar (*type/token*) se ha convertido así en una de las herramientas básicas del discurso teórico sobre el carácter ontológico de la obra musical y sobre su relación con sus ejecuciones o interpretaciones. En general, se considera que si prescindimos de esta concepción de la obra musical seremos incapaces de dar cuenta de la relación normativa que existe entre la obra y sus interpretaciones. Así, de acuerdo con este marco ontológico, una interpreta-

ción correcta o adecuada de una obra -por no hablar de la interpretación virtuosa o estéticamente valiosa- ha de sujetarse a la relación entre tipo/ejemplar. Ya en su análisis del papel que ha jugado la comprensión de la obra musical como “tipo”, Bertinetto detecta una exclusión no justificada de los aspectos que tienen que ver con la práctica en la que la música de hecho suena y una separación igualmente injustificada entre la tarea de la composición y la tarea de la interpretación. Si atendemos a los aspectos prácticos implicados en la producción de la música como experiencia sonora y a la indeterminación que toda composición comporta necesariamente es posible abrir una puerta a consideraciones que la concepción ontológica de la *Werktreue* ha venido ignorando o directamente excluyendo como relevantes. Con esta crítica, Bertinetto no solo señala la invalidez de dicha concepción ontológica sino que critica, a su vez, la idea de que nuestra ontología musical intente someter a sus dictados a la práctica artística. Deberíamos, siguiendo a Bertinetto, tomarnos en serio el modo en el que la propia práctica de producción, interpretación y comprensión musical releva cualesquiera que sean sus rasgos ontológicos. Así, el autor, pese a que sostiene una nota crítica con respecto a una determinada concepción ontológica que, a su juicio, ha repercutido perniciosamente en nuestra comprensión de la práctica musical, no abandona por completo la idea de que el discurso sobre la naturaleza ontológica de la música tenga relevancia filosófica. Lo que hemos de hacer, en su opinión, es anclar la ontología en la práctica musical y no al revés -como, a su juicio, ha hecho la concepción de la obra musical de la *Werktreue*.

Pero ¿para qué la ontología si, como el propio autor señala, lo importante es una comprensión adecuada de la música como actividad? ¿Para qué la necesitamos si, en

el mejor de los casos, es un reflejo inerte de una práctica cuya vitalidad parece incapaz de recoger? Bertinetto oscila entre dos tesis comúnmente aceptadas pero que, en cierto sentido, entran en tensión. De un lado, insiste en la idea de que carece de sentido un discurso ontológico que de la espalda a la práctica musical porque corre el riesgo de distorsionar la misma práctica que trata de iluminar; de otro, nos recuerda la tesis -habitualmente asumida a la hora de caracterizar la tarea interpretativa en general- según la que las consideraciones acerca de qué tipo de objeto estamos apreciando -es decir, consideraciones de tipo ontológico- determinan la interpretación y valoración correcta del objeto en cuestión. Como ya quedó mostrado de manera especialmente patente con el conocido experimento de los indiscernibles de A. Danto, experimentar un mismo objeto como obra de arte o como mero objeto genera experiencias estéticas distintas. Es decir, de un lado, parece que la ontología debería reflejar a nivel teórico la estructura de una práctica en continua transformación pero, de otro, la propia comprensión de esa práctica y de los productos que la habitan no parece independiente de nuestra concepción ontológica previa. Ambas tesis, defendidas con igual fuerza, parece contrariarse mutuamente. La primera considera a la ontología como un discurso que reflejara mediante un determinado tipo de categorías la estructura de la práctica musical, mientras que la segunda apuntaría a la necesidad de apelar a dichas categorías para si quiera entender de qué prácticas estamos hablando. La cuestión es si es posible disolver esta aparente tensión o si, de alguna manera, ha de incorporarse como una tensión necesaria en la articulación del discurso sobre la práctica musical. La prioridad de la práctica y la idea de que la propia transformación de la misma no puede estar supeditada a categorías que

bien pueden adecuarse a algunas prácticas musicales pero que no pueden reclamar una validez universal se afirma a lo largo de todo el libro de Bertinetto. Si bien reconoce que nuestra concepción de aquello que apreciamos determina el tipo de experiencia y de propiedades estéticas que podemos apreciar, considera desproporcionado el impacto que una determinada concepción ontológica, a la que llega a caracterizar como “producto ideológico”, ha tenido sobre la comprensión de la práctica musical.

La clave, siguiendo a Bertinetto, es centrar nuestra atención en prácticas musicales, como la improvisación en el jazz o en el flamenco, que ponen de manifiesto características fundamentales de la música como práctica. Lo primero que salta a la vista es que cuando tratamos de dar cuenta de estas prácticas según el modelo de la *Werktreue* se generan inevitablemente paradojas o distorsiones obvias de lo que realmente sucede desde un punto de vista musical y artístico. Esta sería ya, de por sí, una razón suficiente para cuestionar la validez universal de dicha concepción. Pero, además, como señala Bertinetto, si centramos nuestra atención en estas prácticas y, en particular, si prestamos atención a la actividad de la improvisación, podemos poner de manifiesto rasgos de la propia naturaleza de la música que pueden resultar iluminadores a la hora de diseñar una concepción ontológica alternativa a la ontología de la *Werktreue*.

Los capítulos segundo y tercero están justamente dedicados a mostrar como la atención a la ontología de la práctica improvisatoria y de sus productos no se ajusta a la ontología de la *Werktreue*. Más bien, reclama una concepción en la que el principio básico subyacente a dicha ontología, el principio de la repetibilidad sin pérdida de identidad, carece de aplicación efectiva. Las propias condiciones de la improvisa-

ción son incompatibles con la idea de repetibilidad por lo que la propia concepción de la obra como tipo resulta inaplicable. A su vez, las condiciones que determinan el proceso de improvisación no son determinables *a priori*; solo prestando atención a la práctica misma y, en particular, a cada caso, podemos determinar qué aspectos son significativos y relevantes para el resultado. Por ello, tomar como paradigma la práctica musical improvisatoria nos permite dibujar un modelo de la creación en el que no se delimita la naturaleza la obra *a priori*: aquello que sea relevante desde un punto de vista ontológico vendrá determinado por la propia práctica. Además, aunque este aspecto será desarrollado con mayor detalle en los capítulos siguientes, al tomar como referencia la práctica de la improvisación se apunta a un aspecto crucial para la propuesta ontológica que Bertinetto avanzará en su libro. Si la ontología heredada se articula sobre la idea de la repetibilidad sin pérdida de identidad, la práctica musical que toma como ejemplo la improvisación subraya el carácter flexible de dicha identidad y permite que la comprensión de la identidad de la obra esté ligada a la historia de su interpretación. La obra, por así decir, no está dada de una vez y para siempre en el momento de su composición. El momento de la composición es solo un estadio de su identidad pero ésta se construye en virtud de la propia historia de la interpretación de la obra. De nuevo, hay una cierta paradoja en esta tesis que trata, a la vez, de comprometerse con una idea de carácter ontológico –una idea acerca de qué sea la obra en el sentido de cuales son sus criterios de identidad- y una idea que tiene que ver con la flexibilidad interpretativa y con el modo en el que dicha flexibilidad enriquece nuestra comprensión de la obra. Parece como si para poder reconocer la riqueza interpreta-

tiva que nuevas ejecuciones pueden aportar a nuestra comprensión de una obra tuviéramos que, en algún sentido, reconocer que estamos hablando de la misma obra. Pero Bertinetto considera que el hecho de que el reconocimiento de una determinada interpretación como siendo de una obra particular no parezca estar anclado necesariamente en la presencia de unos determinados aspectos que fijen la identidad de la interpretación nos debe hacer adoptar una posición ontológica más radical según la cual tales condiciones de identidad son, a su vez, variables. El problema con este “salto” teórico –de un hecho de carácter epistémico acerca de cómo opera el reconocimiento musical a una tesis ontológica sobre las condiciones de identidad de la obra musical– es que para dar cuenta de la flexibilidad con la que opera el reconocimiento musical nos obliga a comprometernos con una concepción ontológica de la identidad de la obra musical que puede dar lugar a contradicciones. Pero el reconocimiento de la riqueza que distintas y nuevas interpretaciones pueden aportar no exige, necesariamente, que abracemos una concepción ontológica de la obra musical que renuncie por completo a la idea de identidad. Bertinetto tiene razón cuando señala que no es posible determinar *a priori* cual sea el criterio por el cual podemos decir que una determinada interpretación lo es de una obra particular. Pero dar cuenta de la flexibilidad con la que opera el reconocimiento musical no parece exigir, como avanza el autor, una concepción ontológica que haga de la identidad de la obra algo puramente ficcional. Lo importante –y para lo que la ontología no parece ser necesaria– es reconocer cómo las interpretaciones enriquecen nuestra experiencia de la obra musical y nos permiten descubrir aspectos inesperados de la misma. Para ello, sin

embargo, no parece necesario dar el salto ontológico de la *Werktreue* a la obra como ficción.

Pese a estas tensiones internas en el modo en el que la obra articula la crítica al paradigma de la *Werktreue*, los capítulos V-VII ofrecen una articulación esforzada de la propuesta ontológica que Bertinetto presenta a la luz de su análisis del fenómeno de la improvisación. Quizá el rasgo más importante de su análisis sea el que hace referencia a la idea de que la improvisación, y su dinamismo característico, pone en juego una serie de aspectos que subrayan el aspecto performativo o práctico de la producción musical. Este aspecto práctico, performativo, será, sin duda, el centro de la propuesta de Bertinetto. Es por ello, que la concepción ontológica vinculada a la ideología de la *Werktreue* resultaba del todo insuficiente. Su mayor defecto consistía justamente en excluir todo aquello que tuvieran su origen en la actividad musical como tal, en su carácter performativo. La primacía de lo práctico se convertirá así en la señal de identidad de la propuesta ontológica desarrollada por Bertinetto. Esta propuesta, que se ilustra mediante el fenómeno del *contrafactum* en el capítulo VI, se articula en torno a la idea de que lo que llamamos obra musical es en realidad una ficción, algo que carece de sustrato ontológico definido, cuya identidad está sujeta a –o resulta de– la historia de sus ejecuciones o interpretaciones. La obra musical, según esta caracterización, no es estable, no mantiene un conjunto de propiedades que, mínimamente, nos permitan identificarla a través de sus distintas ejecuciones. Distintas interpretaciones pueden alterar aspectos de la obra e introducir nuevos matices no previstos, enriqueciendo así a la propia obra en un sentido ontológico. Bertinetto muestra a través de algunos ejemplos que no hay, *a priori*, una forma de

determinar cuales sean las propiedades que nos permitan saber si una ejecución lo es de una obra u otra. Lo que nos hace comprender una obra como una interpretación de x más bien que de y no depende de un criterio definido con anterioridad a nuestra experiencia de la obra.

Sin embargo, como ya hemos señalado, la ausencia de dicho criterio *a priori* no implica, necesariamente, que los criterios de identidad sean una construcción de la interpretación o que vengan dados por ésta. Que no existan criterios *a priori* no significa que no existan en absoluto. Que no existan con independencia de la experiencia de reconocimiento no significa que ésta pueda darse bajo cualquier condición.

Este problema, que de alguna manera reproduce las tensiones señaladas anteriormente, es al que Bertinetto trata de dar solución en el último capítulo. ¿Cómo podemos dar cuenta de la normatividad que regula el reconocimiento de una interpretación como siendo de una obra x en lugar de otra obra y si no es posible determinar *a priori* cuales son los criterios de identificación de una obra? En esta cuestión se cruzan a un tiempo, como vemos, las cuestiones que Bertinetto articula en su libro. De un lado, cuestiones que tienen que ver con la ontología de la obra musical y con sus criterios de identificación. De otro, cuestiones que tienen que ver con el modo en el que la práctica musical enriquece nuestra comprensión de una obra y amplía el rango de cualidades que pueden ser relevantes para su apreciación. El punto de encuentro de ambas cuestiones es justamente el de la normatividad que se deriva de la propia práctica y cómo esta puede, bajo una comprensión adecuada, articular la dependencia de la ontología de la práctica valorativa y estética.

En el capítulo VI, pero sobre todo en el capítulo VII, Bertinetto aborda el carácter

autoafirmativo de la normatividad estética. El capítulo VI prepara el terreno para el desarrollo de esa concepción de la normatividad apoyándose en el ejemplo del contrafactum y en el modo en el que éste despliega una normatividad cuyas reglas es imposible determinar *a priori*. El capítulo VII extiende esta idea a la práctica musical en general y muestra cómo nuestra ontología musical podría beneficiarse de un modelo de normatividad estética que se apoyase en la improvisación en lugar de penalizarla. La práctica musical de la improvisación y, en particular, de la improvisación que da lugar a casos de contrafactum, revelan un aspecto crucial de la normatividad asociada a la práctica musical en general –y del arte como práctica. Ese aspecto refiere justamente al carácter, podría decirse autodeterminante, de la normatividad estética. No experimentamos como correcta una interpretación o una improvisación sobre un estándar de jazz porque se ajuste a un parámetro de corrección previo –si bien es cierto que ha de haber algunas condiciones mínimas que se deben cumplir. La razón de la corrección estética se encuentra en la propia experiencia por lo que no es determinable *a priori* qué aspectos puedan resultar en una experiencia que ratifique o desmienta la conexión de una determinada interpretación con la obra de la que se supone que es interpretación. Es quizá en estos últimos capítulos, en los que Bertinetto trata de mostrar las conexiones entre práctica musical, ontología y normatividad estética e interpretativa, donde con mayor claridad se percibe la importancia de abandonar la idea regulativa de la obra musical tal y como proponían los defensores de la *Werktreue*.

Más allá de las tensiones que la postura desarrollada en esta obra pueda contener, la propuesta de Bertinetto nos permite reconocer el espacio que, necesariamente,

ha de ocupar la práctica musical en la determinación de nuestra comprensión de la naturaleza de la música. El énfasis en la importancia de los aspectos performativos y su relevancia para las cuestiones del reconocimiento y valoración de la práctica

musical son, sin duda, dos de las virtudes de la propuesta que se nos presenta en esta obra.

María José Alcaraz León
(Universidad de Murcia)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/277171>

SEARLE, John R.: *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. New York, Oxford University Press, 2015, 240 pp.

John R. Searle acaba de publicar su último libro y eso es algo para celebrar, por tratarse de uno de los filósofos más influyentes de las últimas décadas debido a sus aportaciones a la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la mente. Su carrera despegó en 1969 cuando publicó su conocido libro *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Con el paso del tiempo Searle se acercó a la filosofía de la mente, interés que quedó plasmado en 1983 al publicar su obra *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. El propósito de dicha obra –como señala él mismo en la introducción– era dar un fundamento a sus dos libros anteriores (*Speech Acts* y *Expression and Meaning* de 1979) y, a la vez, establecer ciertas bases para futuras investigaciones sobre esos temas (Searle, 1983, vii). Tiempo después, y en esa misma línea, el actual profesor de la Universidad de California en Berkeley dio a conocer su teoría de la mente al publicar en 1992 *The Rediscovery of the Mind*. Desde entonces Searle ha publicado una decena de libros que en su mayoría siguen la línea de la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente, entre otras cosas porque asume que aquélla es “una rama” de ésta (Searle, 1983, vii).

En su último libro, *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*, el pro-

fesor Searle desarrolla una teoría de la percepción que se centra en la visión o, como él señala, en la “consciencia visual”, y que trata principalmente “de la relación entre el campo visual subjetivo y el campo visual objetivo” (p. 4). Esto se debe a que, para el autor, “la mayor preocupación” de la filosofía occidental durante los tres siglos posteriores a Descartes fue la relación entre la experiencia perceptual y el mundo real. Considera, sin embargo, que las respuestas que desde entonces dio la epistemología a esta cuestión han sido erróneas; por ello su libro tiene como propósito central solucionar esos errores y presentar a la vez “una explicación más adecuada de la relación entre la experiencia perceptual y los objetos de nuestras percepciones” (p. 4). Debo señalar que *Seeing Things as They Are* es, de hecho, una continuación de lo argumentado por Searle en el capítulo dos, “The Intentionality of Perception”, de su libro *Intentionality* (1983); por consiguiente, lo que propone el autor en este libro tiene como fundamento tanto su teoría de la intencionalidad como su teoría de la mente. Se trata entonces de un libro nuevo pero que en realidad retoma, y busca perfeccionar, la teoría de la percepción planteada por Searle hace ya tres décadas.

La estructura del libro está conformada por ocho capítulos, divididos en varios apartados, y dos apéndices al capítulo primero. El primer capítulo es fundamental para la propuesta searleana, lleva por título “The Bad Argument: One of the Biggest Mistakes in Philosophy in the Past Several Centuries” y trata sobre lo que el autor considera un error central en la filosofía moderna, y que él mismo ha denominado “Dualismo conceptual” (Searle, 1992, 26 ss). Dicho dualismo no es otra cosa que el problema de la relación entre nuestras experiencias perceptuales y el mundo externo, que para Searle ha llevado a confusiones epistemológicas perjudiciales para la filosofía: “Un error de gran magnitud abrumó nuestra tradición desde el siglo diecisiete, y es el error de suponer que nunca percibimos directamente objetos y estados de cosas en el mundo, sino que sólo percibimos directamente nuestras experiencias subjetivas.” (p. 11). Searle defiende una posición llamada “realismo directo” que sostiene que hay percepción directa del mundo. Esta postura se opone a la concepción representacionista, también llamada “realismo representativo”, que rechaza la posibilidad de un conocimiento directo, cierto y objetivo del mundo, porque la considera perjudicial al haber marcado negativamente la historia de la epistemología moderna. Lo anterior porque –para Searle– el representacionismo parte de una “premisa falsa”, a saber, “pensar que las únicas cosas a las que uno tiene acceso perceptual son las propias experiencias subjetivas” (p. 94), lo que lleva al problema, de hecho irresoluble, de cómo estar seguro de tener conocimiento de la existencia de un mundo externo. Precisamente por esto último es por lo que Searle se da a la tarea de caracterizar el representacionismo con un argumento, que estructura en seis pasos (pp. 22-23) y que nombra “el mal argumento”; con él pretende

mostrar, a pesar de que reconoce su carácter “penetrante” y “extremadamente influyente”, que la postura representacionista es epistemológicamente errónea porque se basa en un juego de palabras que deriva en una “falacia de ambigüedad”, por el uso equívoco que hace de las expresiones inglesas “darse cuenta de” y “consciente de”. Para Searle, la importancia de su planteamiento radica en que de ser cierta su hipótesis del ‘mal argumento’, es decir, de ser verdad que el representacionismo ha propiciado errores epistemológicos respecto al conocimiento directo del mundo, entonces el ‘realismo directo’ resultaría verdadero (p. 81).

El capítulo primero tiene, como señalé, dos apéndices. El primero proporciona un resumen de su teoría de la intencionalidad (entendida como “esa característica de la mente por la que es dirigida *hacia*, o *acerca de*, o *a* objetos y estados de cosas en el mundo” [p. 13]) y señala algunos de los errores más comunes en relación a la misma. Por otro lado, el segundo apéndice tiene como objetivo definir, caracterizar y plantear algunos problemas en torno a la consciencia en general, y a la “percepción consciente” en particular.

El segundo capítulo del libro se titula “The Intentionality of Perceptual Experiences”. Este capítulo parte de la idea de que hay dos fenómenos en la situación perceptual consciente: los “ontológicamente subjetivos” (experiencias perceptuales conscientes en la cabeza) y “los estados ontológicamente objetivos de cosas y objetos percibidos en el mundo” (fuera de la cabeza). Para Searle, si uno entiende equivocadamente que “la experiencia es una presentación intencional directa del estado de cosas” (p. 52), es probable que se piense que sólo hay una cosa presente en la situación perceptual, ya sea el estado de cosas percibido o la experiencia perceptual misma. En relación a esto,

Searle arguye que “los grandes filósofos de Descartes a Kant pensaron que el objeto de la percepción es la experiencia subjetiva misma” (p. 52); por eso, ofrece en este capítulo una “teoría intencionalista de la percepción”, con la que busca dar claridad sobre la intencionalidad de las experiencias perceptuales y con ello solucionar “muchos” de los problemas filosóficos.

El capítulo tercero está estrechamente vinculado con el primero, por eso se titula “Further Developments of the Argument Against the Bad Argument”. Su objetivo es dar una serie de ejemplos, a partir de textos clásicos y recientes, con el propósito de “llenar” los huecos que han dejado los argumentos contra el “realismo directo”, fundados –en opinión del autor– en la mencionada “falacia de ambigüedad”. Los autores y obras que retoma Searle para ejemplificar y contrarrestar el ‘mal argumento’ y su ramificación en el “argumento de la ilusión” son, entre otros, Berkeley (*Dialogues*), Hume (*Treatise*), A. J. Ayer (*The Foundations of Empirical Knowledge*), Byrne y Logue (*Disjunctivism. Contemporary Readings*), Shakespeare (*Macbeth*) y Kant (*KRV*).

Los capítulos cuarto y quinto son los centrales del libro. El capítulo cuarto consta de doce apartados y se titula “How Perceptual Intentionality Works, Part One: Basic Features, Causation, and Intentional Content”, mientras que el quinto consta de ocho y lleva por título “How Perceptual Intentionality Works, Part Two: Extending the Analysis to Non-basic Features”; si bien ambos tratan sobre el mismo asunto fueron divididos en dos para que cada uno analice diversos aspectos. El propio Searle señala que el objetivo de los dos capítulos es “explicar, al menos parcialmente, cómo la fenomenología de la experiencia perceptual, especialmente visual, establece condiciones de satisfacción” (p. 100). En otras

palabras, lo que se pretende en esas páginas es explicar cómo “la sensación bruta [raw]” de la experiencia determina lo que uno cree que está percibiendo; para desarrollar esto el norteamericano parte de que la ontología de la experiencia perceptual es subjetiva, por depender de los propios órganos y generar contenido intencional, y esa ontología tiene que estar internamente relacionada con las características ontológicamente objetivas del mundo que constituyen las condiciones de satisfacción (para lo cual analiza la “fenomenología bruta” con el propósito de mostrar que hay una “relación sistemática” o “conexión interna” entre la experiencia y las propiedades del objeto percibido).

El sexto capítulo, “Disjunctivism”, trata el caso de las alucinaciones (entendidas como experiencias visuales con contenido intencional pero sin objeto intencional [p. 17]) por considerarlas una herramienta importante al analizar la ‘percepción consciente’, ya que su estudio permite “separar la experiencia perceptual ontológicamente subjetiva del estado ontológicamente objetivo de las cosas percibidas” (p. 163). Para Searle, si no se llevara a cabo tal distinción no se podría explicar la biología básica de la experiencia perceptual, esto es, la intencionalidad consciente en el cerebro del perceptor y las relaciones causales entre dicha intencionalidad y el estado de cosas percibido. El autor, pues, indaga en este capítulo sobre la fenomenología de la alucinación, buscando distinguir claramente (de ahí que se hable de ‘disyuntivismo’) la experiencia verídica de la no verídica, es decir, los “buenos casos” (reales) de los “malos casos” (alucinatorios). Aunque el capítulo presenta una breve contextualización del disyuntivismo –rechazado por Searle como “un punto de vista falso” por no deslindarse del ‘mal argumento’– su objetivo principal no es dilucidarlo (considerando que hay

diversas posturas), sino más bien mostrar argumentos y réplicas en torno a él.

El siguiente capítulo, “Unconscious perception”, es el más breve del libro y aborda el tema de la percepción desde un enfoque distinto al de los capítulos anteriores, ya que en éstos Searle se había centrado en la ‘percepción consciente’ mientras que en éste se enfoca en la ‘inconsciente’. Lo anterior es –en opinión del autor– una respuesta a la opinión de muchos filósofos y psicólogos contemporáneos que consideran que lo importante es la percepción inconsciente, puesto que los procesos mentales humanos más relevantes no son los conscientes sino los inconscientes. Si bien Searle se centra en la percepción inconsciente también aborda otro tipo de fenómenos psicológicos inconscientes, como la visión ciega, la disposición potencial, es decir, cuando la acción es iniciada antes de que el agente sea consciente de lo que está haciendo, los reflejos, etc.

El octavo y último capítulo, “Classical Theories of Perception”, analiza algunas teorías de la percepción del periodo moderno. Hay que reconocerle al autor que aborde la historia de la filosofía (pese a que considera que puede llegar a ser aburrida, véase p. 80) para rastrear en ella los antecedentes de su propuesta; sin embargo, como lo que busca en las teorías de la modernidad es el llamado “mal argumento” algunas de sus interpretaciones son –considero– superficiales y erróneas. Es el caso de su interés por el dualismo sustancial cartesiano, presente a lo largo del libro, sobre el que hace hincapié pero sin darle ninguna importancia a la noción o “idea primitiva” (que no es un idea clara y distinta del entendimiento) de unidad o interacción mente-cuerpo, postulada por Descartes en su tratado *Las pasiones del alma*. Esta interacción sustancial resulta

fundamental para distinguir el análisis metafísico de las sustancias de la noción moral de persona, lo cual es importante para entender correctamente la propuesta filosófica del francés. De igual manera su interpretación de Berkeley es poco precisa, pues señala que para el irlandés las ideas perceptuales que se tienen de un objeto nunca pueden asemejarse al objeto mismo, porque éste “es completamente invisible y por lo demás inaccesible a los sentidos. No hay forma de que las ideas que percibimos puedan asemejarse [...] a las características reales de los objetos porque los objetos son, por definición, inaccesibles a nuestros sentidos” (p. 225). Dado que Berkeley no afirma en ningún lugar que los objetos sean “inaccesibles” a los sentidos, ni tampoco se desprende de su filosofía que el objeto mismo sea “invisible”, la lectura de Searle del inmaterialismo berkeleyano resulta –como dije– poco precisa; sin embargo, y pese a que algunas de las afirmaciones hechas por el autor son cuestionables, este último capítulo es interesante para conocer mejor los antecedentes, fundamentos y orígenes modernos de la propuesta searleana de la percepción.

El libro *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception* es sin duda muy recomendable, pues se aproxima con nuevos argumentos al problema de la percepción, específicamente al problema de la relación entre la mente, la percepción y el objeto percibido; con su nueva obra Searle intenta clarificar y solucionar dicho problema y con ello zanjar, al menos hasta donde sea posible, la ya clásica contraposición entre ‘realismo directo’ y ‘representacionismo’.

Alberto Luis López
(Universidad Nacional Autónoma de México)

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (international: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

