

Daimon

Δαίμων

Revista Internacional de Filosofía

Número 74. Mayo-Agosto 2018



SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 74. Mayo-Agosto 2018

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 74. Mayo-Agosto 2018

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 Garcia (*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 74. Mayo-Agosto 2018

Artículos

Parodiar y torturar. Una lectura foucaultiana de la materialidad del poder en <i>El proceso de Kafka</i> . <i>Paula Fleisner</i>	7
Una arriesgada posteridad. El riesgo como estrategia filosófica en Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy. <i>Santiago Caneda Lowry</i>	21
La teoría <i>queer</i> como crítica poshistórica. <i>Mariela Solana</i>	43
Soberanía globalizada y la tesis de la reivindicación: una crítica a la posición de Macanquí. <i>Rodrigo Laera; Walter Klein</i>	59
Herbert Marcuse: “El final de la utopía” en el siglo XXI. <i>M^a Carmen López Sáenz</i> ...	71
El <i>kérygma</i> de Creonte y el ideal de la obediencia absoluta al derecho en Tebas: una lectura iusfilosófica de <i>Antígona</i> de Sófocles. <i>Eduardo Esteban Magoja</i>	89
Acciones educativas para afrontar algunos desafíos de la filosofía en el siglo XXI. <i>Sonia París Albert</i>	105
Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción. <i>Mariana Gardella</i>	121
Los intereses, el objeto especulativo de las redes sociales. Una cuestión ética. <i>Jorge Montesó Ventura</i>	137
La imaginación moral, o la ética como actividad imaginativa. <i>Belén Altuna</i>	155
Lo biopolítico desde la noción simondoniana de “vida”. <i>Francisco Vázquez Manzano</i>	171

Reseñas

CAMPILLO, Antonio (2015): <i>Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global</i> , Barcelona, Herder, 2015, 120 pp. (<i>Francisco Blanco Brotons</i>)	189
--	-----

BROWN, Wendy (2015): <i>Estados amurallados, soberanía en declive</i> , trad. de Antoni Martínez-Riu, Barcelona, Herder, 2015, 208 pp. (<i>Francisco Blanco Brotons</i>).....	189
AGRA ROMERO, María Xosé (2016): <i>¿Olvidar a Clitemnestra? Sobre justicia e igualdad</i> , Santiago de Compostela: USE Editora (<i>Neus Campillo</i>).	194
DUSSEL, Enrique (2016): <i>14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico</i> . Madrid: Trotta, pp. 216. (<i>Diego Morollón del Río</i>)	199
UNAMUNO, Miguel de (2017): <i>Escritos sobre la ciencia y el cientificismo</i> , ed. de Alicia Villar, Madrid: Tecnos, 426 pp. (<i>Carlos Gómez Sánchez</i>).....	200
CASADO DA ROCHA, Antonio (2017): <i>Una casa en Walden (sobre Thoreau y cultura contemporánea)</i> , Logroño: Pepitas ed., 155 pp. (<i>Diego Clares</i>).....	204
HOYOS SÁNCHEZ, Inmaculada (2016): <i>Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y enfoques modernos</i> , Madrid: Avarigani Editores, 270 pp. (<i>Noé Expósito Roper</i>)	209
SANTAMARÍA VELASCO, Freddy (2016): <i>Hacer mundos: el nombrar y la significatividad</i> . Bogotá: Siglo del hombre editores; Universidad Santo Tomás & Universidad Pontificia Bolivariana. Segunda edición revisada., 296 pp. Prólogo de Mauricio Beuchot (<i>Angélica María Rodríguez Ortiz</i>)	214
GALINDO, A. / UJALDÓN, E. (2016): <i>Diez mitos de la democracia. Contra la demagogia y el populismo</i> , Córdoba: Almuzara, 159 pp. (<i>Nuria Sánchez Madrid</i>).	220
HAN, Byung-Chul (2017): <i>La expulsión de lo distinto</i> , Barcelona, Herder, 128 pp. (<i>Francisco Giménez Mateu</i>).....	224
GLENNAN, Stuart (2017): <i>The New Mechanical Philosophy</i> . Oxford: Oxford University Press (<i>Saúl Pérez-González</i>)	227
SÁNCHEZ MADRID, Nuria (ed.) (2016): <i>Hannah Arendt y la literatura</i> , Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 194 (<i>Sandra Santana Pérez</i>)	230
BRAIDOTTI, Rosi (2017): <i>Per una politica affermativa. Itinerari etici</i> , Milan: Mimesis, pp. 170 (<i>Myriam Hernández Domínguez</i>)	234

ARTÍCULOS

Parodiar y torturar. Una lectura foucaultiana de la materialidad del poder en *El proceso* de Kafka

Parody and torture. A Foucauldian reading on power's materiality in Kafka's *The Trial*

PAULA FLEISNER*

Resumen: Este trabajo propone una lectura de *El proceso* de Franz Kafka a partir de la analítica del poder llevada a cabo por Michel Foucault en *Vigilar y castigar*. La novela es leída como un documento de ficción que da cuenta de la mutación ontológica que va del cuerpo supliciado al alma corregida. Se trata de la puesta en obra de un momento de transición entre el poder soberano y absoluto del Antiguo Régimen que no disimula su ejercicio directo sobre el cuerpo, y un nuevo poder reformador que busca aumentar su eficiencia aplicando un correctivo al espíritu a partir de un detallado control individualizador sobre el cuerpo.

Palabras clave: cuerpo/alma/poder/Kafka.

Abstract: This paper posits a reading of *The Trial* by Franz Kafka based on the analytics of power performed by Michel Foucault in *Discipline and Punish*. From this perspective, the novel is read as a fictional document which accounts for what realizes the ontological mutation that goes from the tortured body to the corrected soul or as transition between the sovereign power of the Ancien Régime that does not hide its direct exercise on the body and a new reforming power that seeks to increase its efficiency by applying a corrective to the spirit taking as a starting point a detailed and individualizing control over the body.

Key Words: body/soul/power/Kafka.

1. Aclaraciones metodológicas

“[Q]uien lee a Kafka se transforma por fuerza en mentiroso y no por completo en mentiroso”
M. Blanchot, “La lectura de Kafka”

La obra de Kafka ha sido objeto de estudio y referencia para gran parte de la filosofía del siglo XX que, de modos diversos, ha querido verse a sí misma como un diagnóstico del pre-

Recibido: 18/06/2016. Aceptado: 13/01/2018.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docente en la materia Estética del Departamento de Filosofía de la misma universidad. Investigadora adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Es autora del libro *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* (EUDEBA, 2015) y coordinadora del libro colectivo *El situacionismo y sus derivas actuales. Acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contemporánea* (Prometeo, 2015). Sus investigaciones actuales giran en torno a una estética materialista posthumana. Correo electrónico: pfleisner@gmail.com

sente o una “ontología de nosotros mismos” (Foucault, 1996, 82)¹. Desde los primeros ensayos benjaminianos hasta las más recientes reflexiones de Agamben, los escritos de Kafka han *asediado* la filosofía que busca pensar “el campo actual de las experiencias posibles” (*Ibidem*).

Aunque asumiendo dicho *asedio* como marco de intervención, este trabajo busca explorar no tanto las lecturas específicas de los filósofos como algunos aspectos de lo que podría llamarse una filosofía material kafkiana: esa reflexión en torno a la política de los cuerpos y a los efectos concretos del poder que parece desprenderse de sus obras y que, en una lectura *literal*, pone en paralelo la materialidad de la escritura con la materialidad del funcionamiento del poder en las sociedades contemporáneas.

Se propone, entonces, un ejercicio de consideración de las condiciones materiales de producción de la obra kafkiana (en este caso exclusivamente una de las tres novelas) más allá de toda cuestión biográfica (no es, como veremos, un sujeto –ni real ni de ficción– lo que estudiaremos aquí) y sin reducirla tampoco sólo a un documento de época (la novela no puede explicarse sólo a partir de la explicitación de un determinado contexto histórico)². Un ejercicio híbrido en que filosofía de la historia y ontología se juntan para intentar dar cuenta de un posible “a priori histórico” que podría quizás estar operando en la construcción de este artefacto ficcional, una búsqueda de las condiciones de posibilidad (metafísicas) pero históricas a partir de las cuales iluminar ciertos aspectos no (solamente) simbólicos ni (solamente) alegóricos de la obra kafkiana. En este sentido, se trata de arriesgar una lectura que busque pensar no ya el problema abstracto de la (auto) implicación en la esfera del derecho (cuestión muy transitada en los estudios filosóficos kafkianos, por ejemplo en Agamben, 2009, 36) sino, más modestamente, la materialidad de su aplicabilidad sobre los cuerpos, el encuentro mismo lenguaje/cuerpos (asunto sobre el cual también parece decirnos algo la obra de Kafka)³.

Lo que aquí se ensaya, entonces, es un experimento, acaso una reflexión menor –devolviendo a este adjetivo su carácter político⁴– en torno a *El Proceso* de Franz Kafka, novela

1 La relación de Kafka con la filosofía contemporánea, por supuesto, es más amplia de lo que aquí se propone. Me interesa señalar particularmente su presencia en los discursos filosóficos que, no necesariamente en el mismo sentido que Foucault, entienden la tarea de la filosofía como un modo de interrogación crítica acerca de la propia actualidad o como modo de resistencia frente al acontecimiento del presente. Entre ellos, de modo general, podría incluirse a Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Jacques Derrida y Giorgio Agamben. Para algunos análisis recientes de esta relación, cfr. Moran-Salzani, C. (eds.), 2015, y el volumen colectivo *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, 2010.

2 Podríamos decir, tal vez, que se trata de hacer un ejercicio paradigmático al modo de Agamben: la obra no es un documento de época sino que en la exhibición de su propia singularidad vuelve inteligible, no obstante, ciertas condiciones históricas que le son contemporáneas (Cfr. Agamben, 2008, 19).

3 En este sentido, se trata de pensar para *El proceso* algunas implicancias materiales que los comentaristas ya han transitado largamente al interpretar “En la colonia penitenciaria”, cuento que Kafka escribiera *en medio de* la redacción de *El proceso*. Por ejemplo, la concepción materialista del lenguaje como maquinaria de tortura que ensayara Agamben (cfr. Agamben, 2002, 107 y 2009, 44-45).

4 Me refiero tanto a la defensa kafkiana de una literatura menor como discurso que “involucra la vida y la muerte de todos” (cfr. Kafka, 1995, 128-131) que Deleuze y Guattari tomaron por punto de partida para una lectura filosófica no abstracta de su obra (cfr. Deleuze-Guattari, 1975, esp. Cap. 3), como a la distancia política que una filosofía de lo *menor* implicaría respecto de la *mayoría* de edad que exige el uso público de la razón propuesto por Kant en su “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” (cfr. ¿Qué es la Ilustración?, 1999, pp. 17-20). Esta filosofía de lo menor sería, para volver a citar a Foucault, “la política immanente de la Historia, la Historia indispensable para la política” en Foucault, 1997, 160.

inacabada cuya redacción (como la del cuento “En la colonia penal”) data de los meses inmediatamente anteriores al comienzo de la Primera Guerra Mundial en 1914. Ella narra, como se sabe, la historia de Joseph K., un empleado bancario de alto rango que, en apariencia, es acusado sin saber por qué, procesado sin conocer las leyes a las que obedece el juicio y ejecutado sin “haber comprendido jamás nada del asunto” (Arendt, 2004, 90).

Publicada de manera póstuma en 1925, la novela ha sido analizada desde los más variados puntos de vista y casi siempre a partir de conceptos universales (la culpa, la inocencia, la justicia, la ley). Propongo aquí un ejercicio de algún modo blasfemo, “mentiroso y no por completo mentiroso” (en el sentido blanchotiano que se lee en el epígrafe con el que comenzamos este apartado): leerla, en su literalidad, desde la analítica del poder llevada a cabo por Foucault en *Vigilar y castigar*, como un documento de ficción que da cuenta de la mutación ontológica que va del cuerpo supliciado al alma corregida, es decir, una documentación de la metamorfosis de los métodos punitivos occidentales a partir de las distintas economías políticas de los cuerpos⁵. O, mejor, como la puesta en obra de un momento disruptivo, de transición o de colisión, entre el poder soberano y absoluto del Antiguo Régimen que no disimula su ejercicio directo sobre el cuerpo, y un nuevo poder reformador que busca aumentar su eficiencia aplicando un correctivo al espíritu a partir de un detallado control individualizador sobre el cuerpo.

Para ello, en primer lugar volveré sobre algunas interpretaciones filosóficas y críticas de la novela que nos permitirán ubicarla, más allá del “universo” y de los “temas” kafkianos, a la vez como una descripción histórica y una construcción caricaturesca de la realidad social y política de la época que la hizo posible. Luego presentaré algunos elementos de los paradigmas punitivos descritos por Foucault en 1975 que quisiera hacer resonar en la última parte, que consistirá en un análisis todavía (por siempre) fragmentario de esa novela tan inacabada como inacabable. Siguiendo la sugerencia de Foucault respecto de la figura mitológica del “personaje napoleónico”, intentaré pensar *El proceso* como la cristalización alusiva y paródica del “punto de unión del ejercicio monárquico y ritual de la soberanía y el ejercicio jerárquico y permanente de la disciplina indefinida” (Foucault, 2008, 250)⁶.

-
- 5 Se trata aquí de hacer uso de la “caja de herramientas” foucaultiana para pensar la novela desde una perspectiva filosófica materialista (cfr. Droit, 2006, 57), por ello no me referiré a las escasas menciones del propio Foucault a la obra kafkiana, pues no se trata de discutir su interpretación del escritor. No obstante, cabe recordar su señalamiento de Kafka como uno de los autores visionarios de la administración burocrática, en el contexto de su análisis de lo que llama el poder grotesco o *ubuesco*. En la clase del 8 de enero de 1975 del curso *Los anormales*, Foucault califica la soberanía grotesca como “la maximización de los efectos del poder a partir de la descalificación de quien los produce” que, lejos de ser una anomalía en el funcionamiento del poder, forma parte de su mecánica de dominio, y es “uno de los elementos esenciales de la soberanía arbitraria” inherente a las grandes burocracias del siglo XIX (en Foucault, 2000, 25-26). A pesar de que Foucault sostiene que este poder grotesco no es simplemente esa percepción visionaria de Balzac, Dostoievski, Courteline o Kafka, buscaré argumentar en lo que sigue que *El proceso* es precisamente una descripción paródica de esa ridícula mecánica del poder y sus efectos. En este sentido, este trabajo comparte un mismo punto de partida con la tesis de Carl Curtis, *Justice, Punishment, and docile Bodies. Michel Foucault and the fiction of Franz Kafka* (cfr. Curtis, 2010). Aunque con divergencias en la lectura de la novela, la intuición que guía el texto de Curtis, que consiste en leer a Kafka a partir de Foucault, es la misma que estuvo presente en la propuesta inicial de mi trabajo. Así, mi búsqueda se ha visto enriquecida gracias a su lectura.
- 6 Curtis presenta la hipótesis de que *El proceso* constituye un puente entre las prácticas discursivas de los modelos judiciales y punitivos enunciados por Foucault en *Vigilar y Castigar*, a partir de una comparación con el

2. Adiós al kafkismo

“... la obra de Kafka se presta a todo el mundo pero no responde a nadie”
Roland Barthes, “La respuesta de Kafka”

Como señalaba al comienzo, los textos de Kafka han ejercido una fascinación considerable no sólo sobre la crítica literaria y la literatura sino también sobre la filosofía del siglo XX. El universo kafkiano, nos alerta Barthes, está poblado por constantes que determinaron toda la literatura posterior: “la soledad, la inadaptación, la búsqueda ansiosa, la familiaridad con el absurdo” (Barthes, 2003, 188). El kafkismo parece, así, la cosa mejor repartida del mundo y alimenta todo tipo de explicaciones universalistas, metafóricas, trágicas y alegóricas: desde la cuestión psicológica de “la interioridad de la culpabilidad”, “la teología negativa o de la ausencia” y “la trascendencia de la ley”, que enumeran Deleuze y Guattari como los temas de interpretación más “fastidiosos” de los que ellos buscan alejarse (1975, 69), hasta el anuncio agambeniano, más cercano en el tiempo, de que todo el universo kafkiano es un medirse “con las potencias míticas del derecho” (Agamben, 2009, 33). Todas ellas tienen en común una especie de ceguera en relación con las circunstancias concretas de producción de la obra kafkiana y la interrogan a partir de la pregunta por el fundamento del mundo dejando de lado la literal descripción de su funcionamiento que allí se hace presente.

Ciertamente, asumiendo que toda explicación es una garantía de la inexplicabilidad, Kafka debe una y otra vez ser defendido frente a sus intérpretes –según constataba un joven Agamben (2002, 127-128). A dicha defensa parecen haberse abocado Deleuze y Guattari, quienes hacen una lectura política –“ni imaginaria ni simbólica” (1975, 17)– que pone en evidencia el procedimiento kafkiano de desmontar los mecanismos de enunciación y maquínicos de las representaciones sociales (*Idem*, 71). Por ello, pueden decir que *El proceso* presenta la situación material de un judío en Praga y no la angustia íntima por el dios ausente. Debe considerarse la novela, afirman, “como una investigación científica, un informe de experiencias sobre el funcionamiento de una máquina” en la que la ley es solo una armadura exterior y cuya sincronización perfecta de engranajes se busca entorpecer (*Idem*, 66-67).

En 1940, Hannah Arendt había alertado sobre la necesidad de contextualizar y literalizar a Kafka por contraposición con las lecturas premonitorias que lo hacían el profeta del terror vivido durante la Segunda Guerra Mundial (Arendt, 2004, 97)⁷. *El proceso* es, en opinión de la filósofa, “una crítica implícita de la forma burocrática de la vieja Austria, cuyas numerosas y antagónicas nacionalidades eran regidas por una jerarquía burocrática uniforme”. “Kafka [...] conocía muy bien la situación política de su país”, sostiene (*Idem*, 93). El interés de Kafka como escritor reside para ella en que ha puesto de manifiesto la anormalidad de la normalidad y el delirio de lo respetable a través de la presentación de un conflicto entre “un mundo que el escritor presenta como una maquinaria que funciona sin dificultad alguna y un hombre que trata de destruirla” (*Idem*, 100).

personaje napoleónico (cfr. Curtis, 2010, 18).

7 Para un ejemplo más actual de la lectura predictiva contra la que se erige Arendt, puede consultarse el artículo de Stern en el que vincula el procedimiento de culpabilización y castigo de un individuo sin un juicio llevado a cabo en *El proceso* con el proceder de la Gestapo (Stern, 1976, 22-41).

Es en esta línea filosófica aquí esbozada –entre el análisis “menor” de Deleuze-Guattari que busca dar cuenta de la política del enunciado kafkiano y la mirada arendtiana que llama la atención sobre el modo en que Kafka confronta a la realidad con sus propias pretensiones– que quisiera ubicarme. Más acá de todo kaffismo, quisiera ensayar un posible uso de la “caja de herramientas” foucaultiana en la comprensión de la lógica del funcionamiento de las relaciones de poder para acusar, juzgar, sentenciar, torturar, castigar y corregir que *El proceso* nos ofrece. Es una experiencia real de las circunstancias históricas, políticas, judiciales de su época la que se plasma en la obra, aunque no se trate de pensar la novela desde la óptica del realismo literario, pues cierto sentimiento de inverosimilitud nos invade en su lectura, impidiendo que sus personajes sean reductibles a personas reales debido, precisamente, a la ausencia de rasgos *personales* (cfr. Arendt, 2004, 98-98)⁸. Una oscilación entre la verosimilitud y la inverosimilitud nos viene al encuentro entre sus páginas: una parodia del dispositivo personalizador que inventa una unidad de sentido metafísico y moral individual, parodia *impersonal*, en la que la descripción de la situación jurídica de Joseph K., como dijimos, resulta verosímil ubicados en la Praga de los meses anteriores a la precipitación de la Primera Guerra: arrestos producidos sin previo aviso, policía secreta actuando por fuera del sistema legal, prisioneros torturados y ejecutados, vigilancia máxima y todo un poder burocrático puesto al servicio de la protección interna del inestable Imperio Austro-Húngaro⁹.

Por cierto, tampoco el lenguaje de Kafka se ajusta al *corset* aristotélico de la correspondencia unívoca entre palabras y cosas. Algo torcido, algo oblicuo hay en él, un principio de desdoblamiento lo invade todo, incluso aunque no pueda identificarse un estilo propio, aunque su sencillez y claridad nos recuerden una ejercitación en una lengua otra, nunca propia –después de todo, un judío checo que habla alemán nunca será un pez en el agua. La obra, como insiste Barthes, “no depende de los significados que oculta sino de la forma de sus significaciones” (2003, 190) y esa forma indirecta, la técnica kafkiana de significación, es la responsable de que modelo y copia se relacionen antiplatónicamente. Relación que impide que haya sentidos últimos garantizados, o sujeciones teleológicas a destinos humanos trágicos, y garantiza todo lo contrario: una proliferación insegura de claves improbables y una ridiculización (que es una denuncia) de la confusión humana entre la maldad del mundo y su necesidad. Barthes (analizando el *Kafka* de Marthe Robert) llama a esta técnica “alusión” ya que, como el símbolo, presenta una analogía (de ahí su doblez), pero a diferencia de la seguridad que proporciona el símbolo al reenviar de modo certero a ideas universales, la alusión “remite el hecho novelesco a algo distinto de sí mismo” sin que sepamos nunca a qué, es decir, deshace la analogía inmediatamente luego de haberla propuesto:

8 K. ni siquiera tiene un nombre, y recordemos que el de nominación es un dispositivo esencial en la construcción de la dignidad de la persona.

9 Sobre la situación del Reino de Bohemia en el marco del Imperio Habsburgo, cfr. Nosek, 1981, 48-53, citado en Curtis, 2010, 3-6. Curtis cita la descripción que hace Nosek de la rápida sentencia y ejecución del editor del diario nacionalista *Prokok*, Joseph Kotek, la noche de navidad de 1914, y llama la atención sobre la similitud entre los nombres del editor y el protagonista de *El proceso*.

K. es detenido por orden de un Tribunal: ésta es una imagen familiar de la Justicia. Pero nos enteramos de que este Tribunal concibe los delitos de un modo totalmente distinto al de nuestra Justicia: la semejanza queda burlada sin que por ello se borre. (Barthes, 2003, 191)

Acaso en este sentido podemos entender las referencias al humor kafkiano, a su ironía, a su comicidad, o, incluso, la descripción de *El proceso* como un “libro satírico” (Arendt, 2004, 94 y Benjamin, 2014, 207). En “K”, Agamben sugiere –como lo había hecho años atrás en relación a la *Commedia* de Dante (cfr. Agamben, 1996, 3-27)– que la novela no pertenece al género trágico sino al cómico, dado que en ella la culpa (motor de la tragedia, y con ello, de la construcción de la “persona” moral) es inexistente. La calumnia que da paso al proceso es en realidad la autoacusación de una culpa inexistente “esto es: de la propia inocencia, y esto es el gesto cómico por excelencia” (Agamben, 2009, 35). Es, sin embargo otro género satírico el que me gustaría proponer para *El proceso*: la parodia.

En otro ensayo, al analizar *L'isola di Arturo*, primera novela de su amiga Elsa Morante, Agamben llama la atención sobre el episodio en el que un preso recientemente trasladado a la cárcel de la isla le dice a Arturo: “¡Tu padre es una Parodia!”. Como no conoce el significado de la palabra, y al comprender que se trata de un insulto, lo busca en el diccionario donde encuentra la siguiente definición: “imitación del verso de otro, en la cual aquello que en otros es serio se vuelve ridículo, cómico o grotesco” (citado en Agamben, 2005, 39). A partir de esta comparecencia en la novela morantiana, Agamben recorrerá los diversos sentidos que el género ha tenido a lo largo de la historia de Occidente para ubicar toda la literatura italiana bajo el signo de la parodia. Hay dos rasgos que Agamben otorga al género que pueden ser útiles para pensar el procedimiento de escritura de *El proceso*, por un lado, y la ontología que le es propia, por el otro.

El primero es que la parodia no pone en duda la realidad de su objeto como hace la ficción, sino que su objeto es tan insoportablemente real, dice Agamben, que se trata sólo de mantenerlo a distancia (2005, 52). Si la ficción construye un “como si”, la parodia, en cambio, construye un “como si no” que la mantiene obstinadamente en una tensión entre realidad y ficción¹⁰. Así, la novela de Kafka podría ser leída como un ejercicio de este tipo donde verosimilitud e inverosimilitud, realidad y ficción, entran en una tensión que produce un extrañamiento con respecto a ambas. Un lugar vacío desde el cual contemplar la realidad y corroborar su carácter innecesario, artificial: es decir, la verosimilitud de la situación judicial vacilante (momento de funcionamiento simultáneo de dispositivos jurídicos y punitivos modernos y pre-modernos) es combinada con una torcida (ridícula, cómica o grotesca) imitación de ella, el elemento que Arendt llamaba inverosímil y que le da a la narración ese tono de humor siniestro (*Umheimlich*: lo familiar vuelto extraño).

El segundo rasgo es que ontológicamente la parodia presupone en el ser “una tensión dual”, que se corresponde con la escisión paródica de la lengua que mencionábamos recién. Si la lengua es doble, también el ser se replica, “a la ontología le corresponde una paraontología”: “Si la ontología es la relación –más o menos feliz– entre el lenguaje y el mundo, la

¹⁰ Al analizar la técnica kafkiana, Barthes afirma que “Kafka funda su obra suprimiendo sistemáticamente los como si: pero es el hecho interior el que se convierte en el término oscuro de la alusión”, Barthes, 2003, 191.

parodia, en cuanto paraontología, expresa la imposibilidad de la lengua de alcanzar la cosa y la de la cosa de encontrar su nombre” (Agamben, 2005, 54). Una imposible referencialidad unívoca, una discordancia entre el lenguaje y el mundo que, lejos de ser una tragedia metafísica, abre nuevas posibilidades: la de que el lenguaje no remita a un significado oculto y la de que el mundo no sea por necesidad esa realidad malvada que se nos presenta como natural. Así, la “amarga ironía sobre la falsa necesidad y la necesaria falsedad” que Arendt (2004, 94) encuentra en *El proceso*, también puede leerse en clave paródica, como un discurso que imita el discurso jurídico y lo pone contra sí mismo. *El proceso* transcurre en un espacio vacío abierto al lado de los discursos jurídico-punitivos en pugna: un para-espacio, podríamos decir, vigilado y sostenido por una compleja organización para-policial y administrado por un aún más complejo para-tribunal.

3. La construcción del alma moderna. *Vigilar y castigar* como máquina para una lectura literal de *El proceso*

Una lectura como la que propongo tiene la desventaja de no contar con apoyo textual: aunque en otras oportunidades ha pensado obras literarias como ejemplo del gozne entre épocas (cfr. Foucault, 1984, 53-56 y 372), Foucault no menciona a Kafka en *Vigilar y castigar*, ni hay indicios que nos habiliten a suponer que estaría de acuerdo con la interpretación aquí presentada. Los estudiosos especialistas en su obra, además, podrían muy bien objetar el trabajo sobre un texto literario, habida cuenta de lo que llaman la primera “cesura” de su pensamiento, que implicaría un abandono de lo literario hacia lo político: es decir, el pasaje del interés por lo discursivo (arqueología) a un interés por las prácticas y estrategias que incluye todo un dominio no discursivo (genealogía) (por ejemplo: Revel, 2014, 91). *Vigilar y castigar* pertenecería justamente a este segundo tipo de estudio, lo cual haría de todo este experimento un análisis mal orientado que correría, además, el riesgo de confundir la “transgresión literaria”, abandonada por Foucault por ser deudora de una idea de “afuera” que reestablece un binarismo del que quiere apartarse, con la “resistencia política” que implica la idea reticular y nominalista del poder, idea que impide toda captura dialéctica y sustancial de las relaciones immanentes a su funcionamiento (Revel, 2014, 115).

Sin querer con ello zanjar completamente la cuestión, la propuesta de leer *El proceso* como una parodia implicaría que la relación ridícula entre las palabras y las cosas (esa mezcla imposible de descripción y construcción) que allí se pone en marcha, trabaja al modo del ejercicio de la crítica foucaultiana, es decir, como

el movimiento por el cual el sujeto se concede el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos acerca de la verdad; la crítica sería el arte de la insumisión voluntaria, el de la indocilidad reflexionada. (Foucault, 1990a, 39)

Joseph K. es voluntariamente un insumiso. Franz Kafka ofrece una reflexión acerca de la necesidad de esa indocilidad.

Por lo demás, mi búsqueda también se ha dejado guiar por la sugerencia que hacen Deleuze y Guattari en una nota al pie de su *Kafka* según la cual existiría la posibilidad de

pensar el análisis foucaultiano del poder a partir de sus resonancias kafkianas (Deleuze-Guattari, 1975, 84). Allí afirman que hay en la novela una coexistencia del poder y del deseo, ya que ambos son dispositivos, no entidades abstractas que luchan una con la otra, sino plenitud, ejercicio y funcionamiento de los engranajes de una máquina. Este es el motivo por el cual no debería leerse como una lucha contra la represión, dado que no existe “el” poder “como una trascendencia infinita en relación [...] con los acusados” (*Ibidem*), sino que el poder es allí segmentado y lineal, como lo indica Foucault en *Vigilar y Castigar*. De este modo, la idea de que en *El proceso* se describen el funcionamiento, los mecanismos y los efectos de un poder punitivo mutante, históricamente situable en el momento en el que fue escrito, se deja construir a partir de esta pequeña referencia. Por otro lado, también Deleuze y Guattari hablan de bloques de discontinuidad, de “dos estados de arquitectura distintos” que coexisten y que se corresponden con dos burocracias: la vieja burocracia despótica (china) y la nueva burocracia capitalista o socialista: “los dos estados funcionan uno dentro del otro, y en el mundo moderno”, dicen (*Idem*, 109). Y remiten esta cuestión a la situación epocal de Kafka.

Ciertamente, en lugar de preguntar por el fundamento de la ley, el libro de Foucault propone hacer una genealogía del nuevo poder de juzgar y castigar, tomando los métodos punitivos como técnicas específicas de los procedimientos generales del poder, pensado en su materialidad. La justicia y el castigo se volverán en ese contexto prácticas y discursos institucionales de jerarquización, manipulación, segmentación, individualización y tortura del cuerpo humano, al que se termina encerrando en la interioridad del “alma”. Delinearé algunos elementos de la argumentación foucaultiana que tendrán un rol fundamental en la interpretación de la novela que ofreceré en el último apartado de este trabajo.

Foucault da cuenta de una crisis en la economía de los castigos y una subsecuente reorganización: brevemente, entre los siglos XVII y XIX se constata que es más eficiente vigilar que castigar, y se comienza una serie de reformas en los métodos punitivos que culminarán en el proyecto carcelario. El viejo modelo soberano del castigo brutal sobre el cuerpo del acusado será reemplazado por un modelo disciplinar normalizador que buscará transformar su alma a partir de una rigurosa vigilancia sobre el cuerpo. En el Antiguo Régimen, la justicia era una fuerza física material y terrible que se ejercía sobre el cuerpo supliciado del criminal. Una mecánica del poder que se ejercía directamente sobre los cuerpos y que respondía a la lógica de la guerra: la desobediencia era hostilidad personal contra el rey. Por eso, desataba todo un ceremonial de venganza espectacular que busca la inscripción del castigo en el cuerpo del condenado. Mínimo conocimiento del proceso, máxima publicidad del castigo. Contra la “inhumanidad” de esos rituales se erigieron los juristas reformistas, que buscaron pensar el crimen como un incumplimiento de un contrato del que toda la sociedad era víctima y castigarlo ejemplarmente a través de una pena que expresara la naturaleza del crimen y no el poder del soberano. Finalmente, otra tecnología que supo coexistir con las anteriores y terminó triunfando sobre ellas, fue el modelo disciplinar que consiste en un trabajo de entrenamiento, vigilancia y documentación que busca conocer y comprender el alma del individuo. Aquí, el castigo se vuelve la parte más oscura del proceso penal y lo esencial de la pena no es el castigo sino la corrección del desvío a través del entrenamiento y docilización del cuerpo.

En lo que sigue, y para concluir, analizaré algunos episodios de la novela en función de la hipótesis general que he propuesto, la posibilidad de leer *El proceso* como una puesta del discurso jurídico-punitivo contra sí mismo y como una reflexión sobre los efectos de la ley: el castigo y la calculada sujeción de los cuerpos. Joseph K. está atrapado en la experiencia de modalidades disciplinarias dispares a las que se resiste de un modo muy curioso.

4. La parodia del poder

“Alguien debió de haber calumniado a Joseph K., puesto que, sin haber hecho nada malo, fueron a arrestarlo una mañana” (Kafka, 1985, 27). He aquí el comienzo de la novela: nuestro personaje se despierta una mañana frente al horror, no de haberse convertido en un bicho luego de un sueño agitado (Kafka, 2003, 79), sino el mucho más siniestro horror de no encontrar a la cocinera de la señora Grubach (su casera) con el desayuno servido. En su lugar, encuentra un extraño hombre (Franz, uno de los guardianes) que, sin presentarse, le sugiere no abandonar su habitación. Joseph se niega, como lo hará siempre frente a cualquier sugerencia que reciba, y avanza para encontrarse con otro hombre, sentado plácidamente en la sala de estar, quien le informa que ha sido arrestado (Kafka, 1985, 29). Nunca sabremos la naturaleza de la transgresión de K., sólo sabemos que se debe haber tratado de una denuncia anónima, por cierto bastante probable en la Praga del momento sobre todo cuando se trataba de actos considerados subversivos contra el Imperio. Ya desde la primera línea, notemos, la novela se emplaza en una posible alusión política (cfr. Curtis, 2010, 48). Una denuncia secreta da lugar a una investigación también secreta llevada a cabo a partir de leyes secretas en nombre de una autoridad que todo lo abarca. Ninguna persona conoce la ley en *El proceso*, el empleado del tribunal lo dice: “el procedimiento de la corte no es bien conocido por la población”. Al relatar lo sucedido a su vecina de cuarto, la señorita Bürstner, Joseph K. le habla del carácter inquisitorial de la comisión instructora que llevó a cabo el arresto, cuyo funcionamiento fue, no obstante, paradójico ya que “no ha instruido nada, sólo me han arrestado, pero lo hizo una comisión” (Kafka, 1985, 52). Los tribunales de la buhardilla parecen, hasta aquí, emular el proceder del sistema jurídico del Antiguo Régimen que describe Foucault, pero no es el único que emulan, como veremos. Inmediatamente después, Kafka enuncia la perplejidad de Joseph K. ya “que vivía aún en un Estado de Derecho, [en el que] reinaba la paz general, [y en el que] todas las leyes se mantenían vigentes” (*Idem*, 30). Esta ilusión de institucionalidad de otra clase, transparente y justa, hará nuevamente una aparición en la conversación con Huld cuando Joseph K., comprendiendo que el abogado no puede ayudarle, piensa “Usted trabaja en los tribunales del Palacio de Justicia no en los de la buhardilla” (*Idem*, 132). Tal vez las cosas en el Palacio de Justicia sean distintas, en la buhardilla todo parece inestable, oscuro y contradictorio. La situación es confusa porque el éxito del poder depende de su habilidad de ocultar sus mecanismos. Y el poder, que no es aquí una sustancia ni una fuerza unívoca que emane de la forma de la ley, es develado en su máxima contradicción como “multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio donde se ejercen y que son constitutivas de su organización”, para citar a Foucault en *La voluntad de saber* (Foucault, 1990b, 112).

Esto tiene que ser una banca organizada por sus compañeros del banco por su trigésimo cumpleaños, piensa Joseph K. (Kafka, 1985, 30), que siempre mantendrá una distancia, un

desapego respecto de todo el asunto del proceso, *como si no fuera real*: “Todo el asunto me resulta extraño”, dice en la asamblea tras golpear la mesa con el puño, “por ello lo juzgo con serenidad” (*Idem*, 71).

El arresto es presentado de modo ridículo y contradictorio y oscila al igual que toda la novela entre la presentación del “teatro obsoleto de la autonomía autocrática y secreta” (cuya figura mítica aparece en los cuadros de Titorelli) y el “discurso moderno de vigilancia e individualización” (Curtis, 2010, 54). Como si se tratara de escenificar burlescamente el momento de trance entre la antigua tragedia del espectáculo punitivo y la nueva comedia de “siluetas de sombra, voces sin rostro, entidades impalpables” (Foucault, 2008, 26), momento en el que el nuevo personaje principal del teatro punitivo, el alma moderna, hace su entrada. Sin embargo, esta escenificación es paródica, pues, Joseph K. es un hombre sin alma, que se resiste durante toda la novela a recibir una.

En relación con el modelo disciplinar, ya desde el arresto hay indicios de esta tecnología que se superpone con la otra: una vigilancia constante e invisible comienza desde que Joseph abre los ojos: “desde su almohada veía a la anciana que vivía en la casa de enfrente” que lo observaba con curiosidad (Kafka, 1985, 27) a la que se van sumando sus vecinos con el correr de la mañana. Quizás alguno de ellos fue el denunciante, no lo sabemos. En la comisión instructora también participan tres empleados del banco que estarán a cargo a partir de allí de una observación constante de K., serán quienes lo acompañen de vuelta al banco y lo seguirán incluso en otros momentos fuera de allí y en horario no laborable. Joseph K. a pesar de haber sido arrestado ha quedado en “libertad”, pero se sabe vigilado en todo momento. Son sus deseos, sus inclinaciones, sus motivaciones, en una palabra, su interioridad, aquello por lo que parece ir el tribunal. Además, la documentación se vuelve cada vez más importante a lo largo de los episodios. Joseph K. corre a buscar sus documentos de identidad, encuentra el permiso para circular en bicicleta pero sigue buscando hasta que encuentra el menos insignificante certificado de nacimiento (*Idem*, 31), con el que intenta persuadir del error a los impávidos guardianes. Kafka sabe que la documentación no es garantía de nada y hace de los intentos de Joseph K. por individualizarse identificándose, una ridiculez. Más adelante, cuando comprende que el proceso está implicando a sus allegados (su tío, la señorita Bürstner y sus colegas), Joseph K. piensa la posibilidad de escribir una carta al tribunal, un “memorial”, dando cuenta de su biografía personal, “trabajo indudablemente infinito” dado que “al desconocer la acusación formulada y sus posibles ramificaciones, era preciso recordar, describir y examinar desde todos los puntos de vista toda la vida, hasta las acciones y los sucesos más insignificantes” (*Idem*, 156). Por supuesto, desiste de escribirla. No obstante, una red de escritos sobre el acusado intentará capturarlo y, eventualmente, arreglarlo: el juez de instrucción, según le cuenta la lavandera a Joseph K., ha pasado largas horas escribiendo sobre él en su cuaderno de hojas amarillas y dobladas. Y cuando esto no alcance, hará su entrada triunfal el sacerdote, capellán de la prisión, que llevará a cabo el último intento de incrustarle un alma, obligándolo a confesarse bajo la falsa promesa de una posible pero dudosa salvación. Figura curiosa, ambigua y funcional en ambas tecnologías de poder (sujeción del cuerpo al soberano por el poder inquisidor de dios o sujeción del alma por el poder disciplinar a través de la confesión), tal vez la figura garante de la continuidad entre uno y otro modelo, el sacerdote le da un sermón exclusivo para él, lo interpela psicológica e individualmente desde el púlpito de la catedral a donde lo

han traído gracias a una urdimbre sutil. El sacerdote, como el psicoanalista de *La voluntad de saber*, busca irónicamente hacerle creer a Joseph que si vigila constantemente su alma podrá arrancarla de su sombra y llevarla hacia la confesión de su culpabilidad en la que reside la única posibilidad de “liberación” (Foucault, 1990b, 194). Contrariamente a la opinión de algunos intérpretes (por ejemplo, cfr. Curtis, 2010, 103), no parece que Joseph acepte su culpabilidad por responder al llamado del agente más sofisticado de los tribunales de la buhardilla. Al dejarlo ir, el sacerdote le miente “El tribunal no quiere saber nada de ti. Te toma cuando llegas y te suelta cuando te vas” (Kafka, 1985, 252). El tribunal lo quiere saber todo de Joseph K. sólo que Joseph es únicamente un cuerpo y un cúmulo de emociones oscuras e impersonales, nada parecido a un sujeto, a un individuo, a esa “entidad impalpable” que es el alma, nada a dónde aferrarse para continuar con un castigo humanitario del monstruo que pueda eventualmente hacer nacer en él un hombre.

Antes de concluir, unas palabras sobre el final de la novela. Allí termina de evidenciarse que la construcción de un alma no ha sido posible. Alejado ya del antiguo espectáculo público del suplicio ejemplificador, en la total soledad y oscuridad, Joseph K. es escoltado hacia fuera de la ciudad por dos señores la víspera de su cumpleaños número 31. Un año ha pasado desde que lo arrestaran, un año del comienzo del periplo por los caminos de un poder grotesco y no por ello menos efectivo. Con cortesía, sin violencia, los señores van organizando la escena, disponiendo el cuerpo de Joseph K. para su ejecución y, finalmente, mientras uno sostiene su garganta el otro le hunde un cuchillo de carnicero dos veces en el corazón. “«¡Como un perro!», dijo. Era como si la vergüenza hubiese de sobrevivirle”. Líneas finales del libro.

Lejos de una límpida escena de ejecución de una pena capital, esto se parece a la puesta en obra de una venganza, la venganza del sistema punitivo que no pudo transformarlo y busca torturarlo hasta la muerte con la parsimonia de sicarios profesionales¹¹. Su aberración es tal que ningún encierro podría normalizarlo. Joseph K. muere como un perro, no como un hombre¹². Y la vergüenza, esa *Stimmung* fundamental de la hominización, sólo sobreviene cuando su cuerpo muere. Como si el alma abandonara el cuerpo moribundo sin haber podido jamás habitarlo. Joseph K. muere sin haber sido sujetado y sin haber sido sujeto. La operación de sujeción ha fracasado.

Así, *El proceso* es un ejercicio crítico que, como reivindicaba Foucault, busca “comprender los engranajes por los cuales lo imposible se ha vuelto necesario” (Foucault, 1990a, 39).

11 También Agamben interpreta la última escena de la novela en clave de tortura y no de ejecución, aunque el sentido general de su lectura de la novela difiere de la aquí propuesta. Cfr. Agamben, 2009, 45.

12 En este sentido, “la nueva materia ética” de la que habla Agamben a propósito de su teoría del sujeto después de Auschwitz, debería ser precisamente aquella en la que la máquina antropológica se ha detenido y los vivientes se encuentran en una mutua exposición y una máxima fragilidad, no la vergüenza que sigue atando al viviente humano a una falsa esencia (su alma, justamente) que lo distingue de los otros vivientes. Cfr. Agamben, 1998, esp. Cap. 3. y Agamben, 2002. Joseph K. muere como un perro, un ser débil y servil, para la tradición filosófica, un otro impersonal que termina por deshacer la interioridad e instalar una extraña alteridad respecto de sí mismo, para la filosofía de la animalidad postnietzscheana. No podría aquí explayarme sobre la inmensa discusión filosófica contemporánea en torno a la cuestión de la animalidad en Kafka, cfr. al respecto, entre otros: los artículos de M. B. Cragolini, “Animales kafkianos: el murmullo de lo anónimo” y de E. Galiazo, “Patatas arriba. Lenguaje, animalidad y animalización en los cuentos de Kafka” en *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, 2010, 99-142.

Aunque Kafka no es movido por una convicción revolucionaria, sí posee la buena voluntad de querer desenmascarar las estructuras ocultas de este mundo (Arendt, 2004, 107) a partir de la denuncia paródica de sus efectos. Nadie conoce la ley, todos somos víctimas de sus efectos. No es la esencia de la ley lo que Kafka quiere desentrañar sino el modo en que hemos convertido esa red de dispositivos, mecanismos y prácticas, en una sustancia inalcanzable que nos sujeta, controla, vigila y aprisiona en nuestra propia “legítima supuesta”¹³ interioridad.

Referencias

- AA.VV. (2010), *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, Lanús: La cebra.
- Agamben, G. (1996), “Commedia” en *Categorie italiane. Studi di poetica*, Venezia: Marsilio.
- Agamben, G. (2005), “Parodia”, en *Profanazioni*, Roma: nottetempo.
- Agamben, G. (1998), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2009), “K” en *Nudità*, Roma: nottetempo.
- Agamben, G. (2002), “Idea del linguaggio II” y “Kafka difeso dai suoi interpreti” en *Idea della prosa*, Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2008), *Signatura Rerum. Sul metodo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt, H. (2004), “Franz Kafka”, en *La tradición oculta*, trad. R. S Carbó y V. Gómez Ibáñez, Buenos Aires: Paidós.
- Barthes, R. (2003), “La respuesta de Kafka” (1960) en *Ensayos críticos*, trad. C. Pujol, Buenos Aires: Seix Barral.
- Blanchot, M. (2006), “La lectura de Kafka”, en *De Kafka a Kafka*, trad. J. Ferreyro Santana, México: FCE, pp. 79-96.
- Benjamin, W. (2014), “Apuntes a partir de septiembre de 1934” en *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*, trad. M. Dimópulos, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Curtis, C. (2010), *Justice, Punishment, and docile Bodies. Michel Foucault and the fiction of Franz Kafka*, College of Art and Science: The Florida State University.
- Deleuze G., Guattari, F. (1975), *Kafka, por una literatura menor*, trad. J. Aguilar Mora, México: Era.
- Droit, R.-P. (2006), *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. R. Rius, Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1996), *¿Qué es la Ilustración?*, trad. S. Mattoni, Córdoba: Alción.
- Foucault, M. (1990a), “Qu'est-ce la critique?” en *Bulletin de la Société française de philosophie*, Año 84, N° 2, abril-junio de 1990.
- Foucault, M. (1990b), *La voluntad de saber, Historia de la sexualidad I*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984), *Las palabras y las cosas*, trad. E. Crost, México: Siglo XXI.

13 Tomo esta expresión de un programa televisivo de la década del 2000, *Medios locos*, emitido en el canal público de Argentina (canal 7), en que una niña que se hacía llamar “la legítima supuesta hija de Perón” (en alusión a una mujer que por esa época reclamaba ser una hija ilegítima de Juan Domingo Perón), sabotaba la transmisión para emitir comunicados de auto-reivindicación de su legitimidad como supuesta hija del general.

- Foucault, M. (2000), *Los anormales*, trad. H. Pons, México: FCE.
- Foucault, M. (1997), *Un diálogo sobre el poder*, trad. M. Morey, Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2008), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kant, I. (1999), “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?*, trad. A. Maestre y J. Romagosa, Madrid: Tecnos, pp. 17-25.
- Kafka, F., *Diarios (1910-1923)* (1995), trad. F. Formosa, Barcelona: TusQuets.
- Kafka, F. (1985), *El proceso*, trad. F. Formosa, Madrid: SARPE.
- Kafka, F. (2003), *Relatos completos*, trad. F. Zanutigh Núñez, Buenos Aires: Losada.
- Moran, B. y Salzani, C. (eds.) (2015), *Philosophy and Kafka*, Lanham: Lexington Books.
- Revel, J. (2014), *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu.
- Stern, J. P. (1976), “The Law of the Trial”, en Kuna, F. (ed.), *On Kafka: Semi-Centenary Perspectives*, New York: Harper & Row Publishers, pp. 22-41.

Una arriesgada posteridad. El riesgo como estrategia filosófica en Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy

Hazard to come: Risk as a Philosophical strategy in the works of Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy

SANTIAGO CANEDA LOWRY*

Resumen: El propósito de este artículo es examinar el motivo del riesgo como estrategia filosófica en la obra de Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, partiendo de las críticas que el primero plantea al segundo en *El tocar, Jean-Luc Nancy (Le toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000)*. En esta obra, Derrida, al tiempo que deconstruye la fenomenología del tacto en la historia de la filosofía, indaga en las posibles debilidades del motivo del tacto, como concepto y también como sentido, en la obra de Nancy. Una de las críticas que más reitera se refiere, precisamente, al riesgo de este concepto de caer en una reapropiación metafísica, que volvería a inscribirlo en la ontología de la presencia que guiaba la fenomenología precedente. Aquí hemos revisitado la obra derridiana rastreando el motivo del riesgo, que hemos encontrado desde sus primeras obras, y que resultaría crucial para la estrategia deconstructiva. Sobre todo, éste permite mantener abierta la tensión de las aporías, con lo que contribuiría a sostener el tiempo diferido en el que se juega la indecidibilidad de ciertos conceptos (como el don, por ejemplo). Esta complicidad del riesgo con la teoría viene dada, además, por su imposibilidad de presentarse o de someterse al cálculo, en lo que coincide también con varios conceptos deconstructivos. Por último, también damos protagonismo a la relación per-

Abstract: The aim of this paper is to examine risk as a philosophical strategy in the works of Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy, starting from the criticism that Derrida submits to the use of Touch in Nancy's works, contained in one of Derrida's latest books, *On touching, Jean-Luc Nancy* (Stanford University Press, 2005). In this work Derrida deconstructs Phenomenology of touch throughout Philosophy, but at the same time highlights what possible weaknesses may bear touch as a concept and as a sense. This weakness of touch comes from its risky chance of being reappropriated by the Metaphysical discourse that would define it on the basis of an Ontology of Presence. Derrida points that Nancy risks himself with its confidence on Touch, the concept and the sense, and because of this it may return all the work under the claim of the Metaphysical tradition in Philosophy. But, since Derrida criticises Nancy and claims that he is a gambler, a risky gambler, we made a quick review of Derrida's previous works, to find if this risk metaphor has something to do with deconstruction. We found that even grammatology risks not being born at all, nor as a science or as a project, because of the risks involved in working with words of Metaphysics. Many appearances of risk can be found in Derrida's works, and most, if not all of them,

Recibido: 14/07/2016. Aceptado: 18/09/2016.

* Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España), con la tesis *Derivas de la deconstrucción*, dedicada al pensamiento de Jacques Derrida, su recepción y sus transformaciones. Miembro del seminario de investigación permanente DECONTRA. Escribe regularmente en algunos medios digitales, sus publicaciones académicas recientes versan sobre estética y fenomenología del cuerpo y los inicios de la deconstrucción en la obra temprana de Derrida. También autor de *Reunión* (2013). Contacto: santicaneda@gmail.com.

sonal de Derrida con su obra, cuyas formulaciones suelen recoger el motivo del riesgo. De esta forma el riesgo como motivo estratégico se muestra, más que como una crítica, como una posible prueba de la rigurosidad deconstructiva de la obra de ambos autores, cuya posible integración –pero nunca sintetización– podría comprenderse a través del motivo del riesgo.

Palabras clave: Deconstrucción, Derrida, Nancy, Fenomenología, Riesgo.

have some duty to do with the philosophical strategies or tactics that Deconstruction puts to work, to maintain the undecidability of aporias. This is something that Derrida claims even for the biographical relations to his own works. So, starting from this point of view, risk may not be some cheap critic to a deconstructive discourse, but mostly a different way of integrate, without synthesizing, the works of Derrida and Nancy.

Key words: Deconstruction, Phenomenology, Derrida, Nancy, Risk.

Escribimos ya desde los márgenes, márgenes de la filosofía, del cuerpo, ¿no es la piel «el» margen mismo? Pero no, no «la» piel, porque no hay «el» margen, porque un cuerpo está hecho de márgenes. Experimentando esta pluralidad, ¿no nos habrá enseñado el cuerpo, incluso con un «*hoc est enim corpus meum*», lo que es un límite? Siempre hay que decir lo que «es». Presente del indicativo, eso ha querido ser el tacto para saber lo que «es» y lo que «está». Lo que está aquí fundamentalmente, aquí y ahora. Certeza parece ser el otro nombre del sentido del tacto (y del tacto como sentido). Sin embargo, ¿dónde está el tacto? ¿Cómo es el estar-localizado del tacto, de la misma forma en que lo está la vista con respecto al ojo? La mano reclama protagonismo, el dedo índice trata de cumplir con su nombre y, sin embargo, ¿por qué su uso del tacto siempre ha sido considerado como más legítimo, en comparación con el tacto de la nariz o de la lengua? ¿Acaso el goce, la zonificación erótica de las pieles y de los cuerpos no sublevan la hegemonía manual del tacto? ¿No toca la lengua para conocer y conceder el gusto? Admitamos la piel entera, incluso el tacto de los cabellos, también las «terminaciones nerviosas». ¿Cómo puede, entonces, lo que nos da el aquí-ahora no estar localizado en un aquí y un ahora? El tacto no es una cosa clara.

Esa claridad negada, o esa certeza indecible, es el punto de partida y el objetivo que dice fijarse Derrida al escribir *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Escribe el que pretende que sea su libro sobre el tacto, como una larga dedicatoria a su amigo Nancy, alguien que, para Derrida, es «el más grande pensador del tacto»¹. Es mucho lo que se juega en el tocar y en Nancy, en el tocar a Nancy. Aquí hemos intentado recoger los puntos críticos de esta obra, para apuntar las claves de un debate por venir entre las obras en deconstrucción de Derrida y Nancy, hacia esa arriesgada posteridad que parece esbozarse en sus obras. Una arriesgada posteridad, que aquí proponemos como una posible definición de la «táctica» filosófica que encontramos en las obras de ambos, y que se caracteriza por una apuesta por el uso del riesgo en sus proposiciones, en un alegato por la ambivalencia indecible del riesgo que sea capaz de mantener abierta la tensión de una aporía. Un riesgo conocido, al que se le han imaginado soluciones² y subversiones, tachando palabras o sometiénolas a una inevitable e intermina-

1 Derrida, J.: *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Trad. cast. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 23.

2 No quiero dejar de señalar mi incomodidad con la palabra «soluciones». No creo que sea adecuada para denominar lo que se encuentra en las obras de Derrida y Nancy (Cf., Derrida sobre las «soluciones» a las aporías: «Cuando alguien nos propone una solución para salir del atolladero, podemos estar casi seguros de que ya está empezando a no comprender nada, suponiendo que hasta entonces lo haya hecho», en Derrida, J.: *Aporías*.

ble labor de paleonimia. Todo apunta a que el riesgo asumido por Nancy con *su* tocar tiene que ver con el riesgo mismo de la filosofía en su intento por evitar la reapropiación bajo el discurso de la metafísica, algo que, siguiendo a Derrida, solo podría evitarse manteniendo la tensión de la aporía, en el umbral de la decisión a la que nos conmina. *El tocar...* indaga en la aporía del tacto en la historia de la filosofía, al tiempo que pone a prueba el uso del tocar en Nancy, su capacidad para mantener abierta e indecible la cuestión del tacto, sin caer en una ontología de la presencia. Un tocar que no cabría ya calificar como nuevo o viejo, una palabra no neutralizada pero sí desnaturalizada; esa es la arriesgada apuesta que Derrida *localiza* en el tocar en Jean-Luc Nancy.

Pero Nancy parece jugar con una baraja marcada, le ha tocado una mala mano y él, sin embargo, apostador empedernido, quiere jugarse la mano con un tocar irresistiblemente aporético. Derrida dirá de su amigo que es un apostador³, que se la juega con ese tocar ya manoseado, un tocar que, como el logos, «*nous fait signe de la main*», al mismo tiempo nos saluda y nos hace, a nosotros los humanos, signos de ese logos⁴. Entonces, ¿cómo puede arriesgarse Nancy a ese gesto, buscando un tocar que ya no toque como siempre, un tocar que haga partición, *partage* del tacto y tacto como *partage*⁵, con una palabra como «tocar», tan marcada, tan violenta a veces en su manifestación? ¿Cómo puede Nancy no tachar el ~~tocar~~? ¿Se trata acaso del mismo tacto que Aristóteles conceptualizaba como capaz de tocar también en lo intangible? «No me toques, no de esa manera, tócame sin tocarme con un tacto imposible», así debería ser el tocar según Derrida, puesto que «jamás se toca otra cosa que un límite, tocar es tocar un límite, una superficie, un borde»⁶. Don del tocar, o tal vez

Morir –esperarse (en) los «límites de la verdad». Trad. cast. de Cristina de Peretti. Barcelona, Paidós, 1998 p. 61). Una parte de los lectores han orientado este enfoque «solucionista». Bernard Stiegler, por ejemplo, insiste repetidamente en este *solucionismo*, parafraseando la ya desgastada tesis once sobre Feuerbach, aludiendo siempre a un presente que conmina a la urgencia –algo en lo que cae también Žižek en la justificación de sus críticas a la deconstrucción–, significando ésta una especie de «permiso» para superar o solucionar las aporías que plantea (Cf., en una de sus últimas obras traducidas al castellano: «[N]o es suficiente deconstruir la metafísica: hace falta combatir esta ideología y comprometer una nueva crítica de la economía política»; en Stiegler, B.: *Lo que hace que la vida merezca la pena de ser vivida. De la farmacología*. Trad. cast. de Nadia Cortés. Madrid, Avarigani, 2015, p. 98). He preferido «soluciones» para mantener abierta esta problemática diferencia de lectura en deconstrucción.

- 3 Además de su insistencia en la apuesta, que cobrará más importancia a medida que avancemos en la cuestión del riesgo, no es ésta la única ocasión en la que Derrida considera la «valentía» de Nancy. En *Canallas*, por ejemplo, habla de su «coraje» y «agallas»; o en el «Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy», donde vuelve a destacar su valentía y remite su tarea, su enfrentamiento a las «grandes» palabras (como libertad, comunidad...), como un tratamiento «postdeconstructivo» (Cf.: Derrida, J.: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trad. cast. de Cristina de Peretti. Madrid, Trotta, 2005, p. 63; Derrida, J. y Nancy, J.-L.: «Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy». Trad. cast. de Cristina de Peretti. En *Anthropos* (Barcelona) n° 205 (Monográfico sobre Jean-Luc Nancy), 2005, p. 29).
- 4 Extraemos toda esta cuestión de la mano como signo del logos de «La main de Heidegger (Geschlecht II)», en Derrida, J.: *Psyché. Inventiones de l'autre II*. París, Galilée, 2003, pp. 35-68.
- 5 Elegimos mantener *partage* en francés puesto que el castellano no permite volcar su «doble valor de división o partición, y de reparto, distribución y comunicación» (Cf. Nancy, J.-L.: *La partición de las voces*. Trad. cast. de Cristina Rodríguez Marciel y Jordi Massó. Madrid, Avarigani, 2013, pp. 7 y ss.).
- 6 Derrida, J.: *El tocar, Jean-Luc Nancy*, ed. cit., p. 157.

moneda falsa que Nancy no había contado entre su calderilla⁷, que aparece en toda su obra y que Derrida recoge en índices al final de sus libros, índices que son más *destin-ite-rrantes* que analíticos⁸. Riesgo, como Derrida señala, de centrarse y hacer central un único sentido⁹, paleonimia caprichosa pero inevitable. Derrida confiesa este riesgo y advierte sobre él en un prefacio que, esta vez, no está fuera-del-libro: «Confesar el riesgo aceptado, asumirlo sin vergüenza, no basta ciertamente para limitarlo»¹⁰. Paleonimia entonces, como una de las formas de lidiar con ese riesgo, guiada por una pregunta que se repite a lo largo de la obra de Derrida, pero que nosotros, que muchas veces nos hemos confiado también a algún índice de incidencias del riesgo en su obra, elegimos rescatar de cierto fuera-de-libro que, por supuesto, no está fuera-del-texto: «¿Por qué conservar, durante un tiempo determinado, un nombre antiguo? ¿Por qué amortiguar con la memoria los efectos de un sentido, de un concepto o de un objeto nuevos?»¹¹. Hipérbole del riesgo, ésta en la que nos hemos embarcado: arriesgar algunas palabras sobre los riesgos de algunas palabras escritas –suponemos– con cierta inocencia, la de alguien que supuestamente toca y habla de tocar sin saberlo. ¿Será arriesgado arriesgar el riesgo? Riesgo del don y don del riesgo, en cuanto se lo calcula, deja de serlo¹², pero hay que tocar en él para que, al menos, reste la advertencia.

Sigamos amontonando estos riesgos, estos riscos, ya que Derrida insiste en el riesgo del riesgo y el riesgo de saber (el riesgo). Abre y cierra su libro hablando del riesgo, amontonando advertencias. Esto escribe antes de saludar sin salvación a su amigo, antes de «cerrar» el libro: «El riesgo más grande se corre en el momento mismo en el cual hay que intentar *saber*. ¿Qué? No qué, sino quién. No de qué se habla, sino primero a quién se le dice “y yo, y tú”. No confiar nunca en la lengua para eso...»¹³. Nos preguntábamos si será arriesgado arriesgar el riesgo, ¿no sería etimológicamente decepcionante que la palabra «riesgo» fuese segura? En castellano es arriesgado arriesgarse en el riesgo, puesto que no tiene un origen ni un recorrido claro. Coromines declaró que se trataba de un caso oscuro, cuyo origen es incierto¹⁴. A pesar de ello, rechaza un origen griego, francés o árabe (*rhizikon*, *risquer* y

7 «Trascendentalizando u ontologizando todo lo que equivale a “el tocar”, [Nancy] derrocha como un loco, hasta la ruina, los recursos, el crédito, el capital y los intereses de lo trascendental-ontológico. Lo reduce, me parece, a simulacros monetarios» (Derrida, J.: *op. cit.*, p. 384).

8 *Op. cit.*, p. 377.

9 *Op. cit.*, p. 16.

10 *Op. cit.*, p. 17.

11 Derrida, J.: *La diseminación*. Trad. cast. de José María Arancibia. Madrid, Fundamentos, 2007, p. 7.

12 El riesgo lo invade ya todo, me arriesgo aquí a perderme en un cruce de referencias que habrá que desarrollar en otro momento. Baste, por ahora, destacar una cadencia temática del don im-posible: «En cuanto se delimita, el don es víctima del cálculo y de la medida, del dominio y de la métrica, de la salvaguarda del control y de la *reapropiación* subjetivante. El don debería, *si lo hay*, desbordar el borde, ciertamente, hacia la desmesura y el exceso; pero también debería suprimir su relación transgresora con la línea o con el borde» (Derrida, J.: *Dar (el tiempo)*. Trad. cast., C. de Peretti. Barcelona, Paidós, 1994, p. 93).

13 Derrida, J.: *El tocar*, Jean-Luc Nancy, ed. cit., p. 435.

14 Esta incertidumbre la recogen tanto su diccionario etimológico completo, como su edición abreviada (Cf., Coromines, J. y Pascual, J. A.: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Tomo V*. Madrid, Gredos, 2001 voz “Riesgo”, pp. 13-18; también, Coromines, J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, 2008, voz “Riesgo”, p. 481).

*rizq*¹⁵). De las seis largas páginas que Coromines dedica a «riesgo», solo refiere con certeza y *seguridad* el hermanamiento de la palabra entre el castellano y el catalán, considerando como posibilidad más *segura* una procedencia basada en «*resecare*» (cortar, pero también dividir, sembrar discordia). Finalmente, y de manera accesoria: «es probable que tengan el mismo origen que el cast. *risco* ‘peñasco escarpado’, antiguamente *riesco*, por el peligro que corre el que transita por estos lugares o el navegante que se acerca a un escollo»¹⁶. Sorprende que Coromines apenas considere el uso de esta palabra en gallego, donde cita *arriscarse* pero no *risco*, que deriva al portugués y que obvia, por tanto, la homofonía que recoge el gallego, en la que al mismo tiempo se dice el *risco* escarpado y el *riesgo*. No podemos extendernos más en sus razones, para Coromines la incertidumbre viene marcada por la imposibilidad de explicar el cambio de «ri-» a «rie-», y esa decisión evita ya otras contaminaciones.

Parece que la etimología no nos ha decepcionado. En «riesgo» tenemos don, corte, rasgadura, riscos, peligros al navegar entre escollos. Imposible decidir *qué* «es» el riesgo, puesto que el riesgo se escapa al presente del indicativo. Un riesgo nunca «es», pues en el momento en que «es», deja de ser un riesgo, puede que ya hayamos confirmado el peligro o convertido los riesgos en un cálculo. Un riesgo no puede *presentarse*, es una forma más del por-venir, que «solo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto»¹⁷.

El motivo del riesgo, y el riesgo como motivo de la filosofía, tienen una importancia destacada en la obra de Derrida, no solo en *El tocar...* El riesgo acecha a la gramatología¹⁸, ya que debe lidiar con las nociones y las palabras de la época que pretende clausurar. Ese riesgo es irrenunciable, no podemos evitar esas palabras porque son las que trabajan las deconstrucciones. Peligro absoluto que demanda lo único que parece poder convivir con el riesgo, el rigor. Así describe Derrida la inestabilidad de lo que aquí proponemos denominar como habitabilidad de/en la clausura de la metafísica:

En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso. [Es preciso] marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten deconstituir; y simultáneamente la *falla* a través de la cual se entrevé, aún innominable, el resplandor más allá de la clausura.¹⁹

Antes de citar extensamente otra página fuera-del-libro-dentro-del-texto, intentemos situar esta *entrevisión*, ¿cómo escribir sobre el por-venir y sus riesgos sin convertirlo en un

15 La raíz más interesante resulta ser esta última, que en árabe puede ser *ración*, don inesperado o albur favorable, también un don dado por dios al hombre que debe aceptarse como viene (Cf., Epalza, M.: “Nota sobre la etimología árabe-islámica de ‘Riesgo’” en *Sharq Al-Andalus: Estudios Mudéjares y Moriscos* (Alicante) nº6, 1989, pp. 185-192).

16 Coromines, J. y Pascual, J. A.: *Diccionario crítico etimológico castellano*. Tomo V. Ed. cit., p. 13.

17 Derrida, J.: *De la gramatología*. Trad. cast. de Óscar del Barco. México D. F., Siglo XXI, 2012, p. 10.

18 Ya que «corre el riesgo de no nacer nunca como tal y con ese nombre. De no poder definir nunca la unidad de su proyecto y de su objeto. De no poder escribir el discurso de su método ni describir los límites de su campo» (*Op. cit.*, p. 9).

19 *Op. cit.*, p. 20. Énfasis agregado, trad. modificada.

cálculo previsible? ¿Acaso no se comprende así la arriesgada oblicuidad de ese movimiento, tocando en la palabra sin tocar demasiado? ¿No hemos aprendido algo sobre el por-venir sin decir nada *de él*, sin convertirlo en un destino calculado? Citemos ahora otro fragmento en el que el riesgo adquiere una importancia determinante:

Existirá siempre un riesgo, ciertamente, al hacer trabajar [...] los antiguos nombres: el de una instalación en, incluso una regresión a, el sistema deconstruido o en curso de deconstrucción. Y negar ese riesgo sería ya confirmarlo: tener al significante —en este caso al nombre— por una circunstancia convencional del concepto y por una concesión sin efecto específico. Sería afirmar la autonomía del sentido, la pureza ideal de una historia teórica y abstracta del concepto. Y, a la inversa, pretender desembarazarse inmediatamente de las señales anteriores y pasar, por decreto, con un simple gesto, al exterior de las oposiciones clásicas es, aparte del riesgo de una interminable «teología negativa», olvidar que tales oposiciones no constituían un sistema *dado*, una especie de índice anhistórico y radicalmente homogéneo, sino un espacio disimétrico y jerarquizante, atravesado por fuerzas y trabajando en su cerca por el exterior que rechaza: expulsa y, lo que viene a ser lo mismo, interioriza como uno de *sus* momentos. Por eso la deconstrucción implica una fase indispensable de *derribo*. Quedarse en el derribo es operar, ciertamente, dentro de la inmanencia del sistema a destruir. Pero atenerse, para ir *más lejos*, ser más radical o más audaz, a una actitud de indiferencia neutralizante respecto a las oposiciones clásicas, sería dar curso libre a las fuerzas que dominan efectiva e históricamente el campo. Sería, a falta de haberse apoderado de los medios para *intervenir* en él, confirmar el equilibrio establecido.²⁰

Extraemos de esta cita una aporía que probablemente no podremos responder: ¿cómo enunciar, simultáneamente, que el riesgo es indecible, indómito, y que, en este caso, Derrida conoce los riesgos a los que se expone, en su obra, Nancy? ¿Cómo describir un conocimiento capaz de asimilar la simultaneidad de estos enunciados? Habrá que esperar para saber lo que significa «conocer» una vez que hemos asumido el riesgo de esa simultaneidad. Sin embargo, rescatamos cierta claridad de esa aporía si situamos el riesgo en su inevitable asociación con la responsabilidad. Acusar un riesgo es reclamar la responsabilidad del mismo, y Derrida duda sobre estos riesgos, *como si* no pudiese comprender que Nancy se hubiese expuesto al riesgo de tocar, a sabiendas o no del riesgo de su reapropiación. La responsabilidad se jugaría en ese conocimiento previo, *a sabiendas o no*, de lo arriesgado de una palabra que parecería imposible de arrancar al vocabulario de la metafísica. Pero, ¿cómo es posible arriesgarse, más que a sabiendas? ¿No muestra Derrida de forma suficientemente clara y honesta que se arriesga a sabiendas con la gramatología?

Parece que podríamos jugarlos todo a intentar comprender que no habría riesgo sin tanteo, pero que esa previsión sería por definición incapaz de convertirse en un «cálculo de riesgos». ¿Qué riesgo es, pues, el que preocupa a Derrida, el riesgo de reapropiación, que él sabe sin saberlo o como si pudiese (no) saberlo; o el riesgo de la irresponsabilidad? Riesgos de riesgos, ¿no es esto de lo que se acusa generalmente a las deconstrucciones? El riesgo se

²⁰ Derrida, J.: *La diseminación*, ed. cit., pp. 10-11. Trad. modificada.

mostraría quizás como un motivo general de la filosofía a partir del planteamiento de la destrucción de la metafísica²¹, un riesgo que se acusa como inútil o impropio, que parece indicar que la filosofía debería entregarse siempre a la urgencia de lo «presente». Todo parecería desarrollarse en una cadena de conceptos que van desde la responsabilidad hasta la experiencia, en los que el riesgo reintroduciría una interrupción que debería mantenerse diferida. Todo tanteo es arriesgado, pero la pluralidad diseminante del riesgo y del tanteo nos retendría en una reflexión agotadora. Retengamos al menos dos momentos de su posible encadenamiento:

- El riesgo como tanteo, en el sentido de un toque que sabe que no puede tocar, no demasiado. El riesgo sería la forma límite del intento conceptual. Debe restar como tanteo, siempre como el tanteo de un bastón de ciego, prótesis que se agarra a otra prótesis. Si no tantea el riesgo de su propio riesgo, si trata de reducir los riesgos, entonces ya no es necesario un tanteo, ya no estamos en el campo del riesgo.
- El tanteo como riesgo, en el sentido del riesgo de querer tocar, el riesgo mismo del tocar y volver a caer en la reapropiación, la del otro y la del propio concepto; riesgo de caer en el toque apropiador. El tanteo tocaría «como quien no quiere la cosa» (precisamente porque rompe con la equivalencia del tocar como representación del conocimiento como certitud, toca desapropiando incluso la voluntad, incluso la voluntad de representar la voluntad como solipsismo²²). El riesgo sería tocar demasiado, tocar más allá de lo tangible, ese toque siempre identifica al otro con el uno. Dos riesgos, pues, en el tocar, que se presentan como uno solo. Sin embargo, desgranando los riesgos del tocar diseminamos el tacto, desestabilizamos su validez como certeza fenomenológica. Así, encontramos en los cuerpos la posibilidad de un toque como *partage*; una posibilidad de lo imposible, al límite:

Mantenerse en el lugar de lo imposible equivale a mantenerse allí donde el hombre se mantiene en su límite; el de su violencia y su muerte: en ese límite se derrumba o se expone, y de una manera o de otra se pierde necesariamente. Por eso ese lugar no puede ser más que un *lugar de vértigo* [Agrego el énfasis a esta expresión. ¿No se unen aquí más que nunca los motivos de la experiencia del riesgo y del riesgo? ¿No *da* (el) vértigo también, por ejemplo, la situación del don, la experiencia de seguir la situación imposible del don en *Dar (el) tiempo?*] o de *escándalo, el lugar de lo intolerable al mismo tiempo que de lo imposible*. Esa violenta paradoja no se puede disolver, es el lugar de una separación tan íntima como irreductible «No me toques».²³

21 Un motivo, el de la destrucción antes que deconstrucción, que no podemos desarrollar en profundidad. Remito, para un recorrido breve tanto del motivo destructivo como, posteriormente, deconstructivo a: Aubenque, P.: ¿Hay que deconstruir la metafísica? Trad. cast. de Jesús Ayuso. Madrid, Encuentro, 2012.

22 Al contrario que la mano de Husserl, que toca (como) queriendo la cosa (Cf., Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro segundo, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. cast. de Antonio Zirión. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 189-190. Derrida comenta extensamente el fragmento que referimos en *El tocar*, Jean-Luc Nancy, ed. cit., pp. 253-254).

23 Nancy, J.-L.: *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Trad. cast. de María Tabuyo y Agustín Gómez. Madrid, Trotta, 2006, p. 84. Énfasis y corchetes añadidos.

Cita limítrofe de Nancy, que extraemos de *Noli me tangere*, y que marcaría el límite escrito del debate entre él y Derrida. Frente al grueso y complejo volumen de Derrida, Nancy «respondería» con un pequeño ensayo «sobre el levantamiento del cuerpo». Frente a un cuerpo apresado en el riesgo de caer en un haptocentrismo falogocéntrico, que Derrida advierte en el intento desesperado de Nancy por aferrarse al tocar, un cuerpo que clama por mantenerse en un tiempo diferido, que remite el toque, el tanteo, al tiempo que le sería más propio: el del retraso de la decisión, del toque que toca queriendo no tocar, no se decide a tocar, ¿no es el instante de la decisión, el de la locura? ¿Cuál sería ahora el riesgo? ¿No lo sería acaso el hecho mismo de proponer una «haptología» que suspendiese lo que se considera un esquema de certeza científica en el corazón de la fenomenología del tacto? ¿Cómo va a ser posible un tocar (en) diferido, si el tacto «es» la presencia? Pese a ser un ensayo, o un tanteo, sobre las representaciones de una escena de la pasión, Nancy no duda en jugar la carta fenomenológica:

¿[Q]ué es la vista sino, *sin duda*, un tocar diferido? Pero, ¿qué es un tocar diferido sino un tocar que aguza o que destila sin reserva, hasta un exceso necesario, el punto, la punta y el instante por el que el toque se separa de lo que toca en el momento mismo en el que lo toca? Sin esa separación, sin ese retroceso o esa *retirada*²⁴, el toque no sería ya lo que es y no haría ya lo que hace (o bien *no se dejaría hacer lo que se deja hacer*²⁵). Comenzaría a cosificarse en una aprehensión, en una adhesión, una unión, incluso en una aglutinación que lo agarraría en la cosa y a la cosa en él, emparejándolos y apropiándolos uno al otro y después al uno en el otro. Habría identificación, fijación, propiedad, inmovilidad. [...] «Tócame con un toque verdadero, no apropiador y no idenficante». Acaríciame, no me toques.²⁶

Supongamos que esta cita habla como quien no quiere la cosa, como quien habla como quien no quiere la cosa sobre la forma de escribir sobre algo que la escritura solo puede situar como «entrevisible» a través de una falla. ¿No ilustra este «prohibido (no) tocar» eso que hemos denominado como habitabilidad de/en la clausura de la metafísica? Nancy conoce, como quien no quiere la cosa ni la cosificación, los riesgos del tocar, ¿no cabe leer este fragmento como una advertencia paralela a la de Derrida? En su libro, Derrida le dice a él, a Nancy:

Y ahora, Jean-Luc, basta ya, desdícete, esa palabra está prohibida. ¿No lo comprendes? Déjala a los antepasados, no te comprometas con ella, no te dejes contaminar por ese *megalovirus*, nunca más te sirvas de ese vocabulario increíble, de ese concepto carente de correlato cierto [...]. No continúes, como ellos, fingiendo creer, deja de hacer como si quisieras hacernos creer que hay algo que se pueda llamar el tacto, una cosa incluso respecto de la cual pudiéramos fingir entendernos y decir algo allí mismo donde, en lo tocante a lo intocable, permanece intocable. El tacto es la finitud, y punto.²⁷

24 Esta «retirada» debe leerse al mismo tiempo como re-trazado (*re-trait*) y como retirada.

25 Tal vez se concentre en esta posible voluntad del toque la respuesta al riesgo que Derrida advierte en el tocar. Nancy «propone» su haptología y nos «tranquiliza» sobre sus posibles riesgos.

26 Nancy, J.-L.: *Noli me tangere*, ed. cit., pp. 79-80. Énfasis añadido.

27 Derrida, J.: *El tocar, Jean-Luc Nancy*, ed. cit., pp. 202-203.

Imaginemos que Nancy contestase:

–No toques ahí Jacques, tú sabes bien por qué. Sabes bien que no podrás evitar tocar en ese tema que, como tú bien sabes, no se debe tocar. Si acaso, toca apenas, tantea, pero luego deja espacio, aire, tantea, acaricia como mucho.

Nosotros, por nuestra parte, le recordaríamos a Derrida cierto fragmento hacia el final de *La escritura y la diferencia*:

[N]o tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis y de ningún léxico– que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar.²⁸

En nuestra conversación imaginada entre Derrida y Nancy se cruzan las advertencias. Ambas nos advierten de que no debemos tocar pero, ¿qué sería una advertencia? Advertimos para evitarle a alguien un peligro, es un aviso, no un rescate. La advertencia invita a la previsión, al cálculo de los riesgos. ¿Sería la advertencia una forma límite en la escritura de ambos filósofos, que les permite lidiar con el riesgo sin convertirlo en cálculo? Una forma que, en todo caso, parecería no cumplir más que consigo misma: «Confesar el riesgo aceptado, asumirlo sin vergüenza, no basta ciertamente para limitarlo»²⁹. Con este reconocimiento empezará Derrida su libro, libro que pedirá más adelante que sea borrado, olvidado. ¿De qué nos vale una advertencia que ni siquiera limita los riesgos? Tal vez sea una forma más de mantenerse en el umbral, pero la advertencia solo puede hacerse bajo la condición de algunos conocimientos previos. Digamos, pues, que es una formalidad del riesgo el recibir el aviso del otro cuando nos ve arriesgándonos, ¿no es la advertencia una forma de hacer al otro responsable de sus riesgos? Todo se juega de nuevo en lo que ya sabemos, pero si hay algo que desea la advertencia, es que lo malo del riesgo no se cumpla. ¿No sería éste el verdadero riesgo, quedarnos en ese umbral y que ni siquiera el error fuese posible? Derrida busca tocarlo a él, a Nancy, pero sabe que no puede ni debe, porque hay ahí la ley del tacto, que trazaría una ¿ética aporética? del tacto. Derrida sabe

28 Derrida, J.: “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*. Trad. cast. de Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 386. Esta misma cita resuena al final de “Firma, acontecimiento, contexto”, donde Derrida, después de enunciar que «No hay concepto metafísico en sí mismo», reclama la necesidad de mantener el «viejo» nombre de escritura al nuevo concepto que se ha «encontrado», refiriendo, además, esa, llamémosla, *actitud*, como una forma de «mantener la estructura de injerto, el paso y la adherencia indispensable para una intervención efectiva en el campo histórico constituido» (Cf., Derrida, J.: *Márgenes – De la filosofía*. Trad. cast. de Carmen González. Madrid, Cátedra, 2013, p. 372). Dicho de forma simplificada, las deconstrucciones son dependientes de esa estructura de «nombres viejos», algo que se reitera a lo largo de toda la obra derridiana, con el caso particular que estamos exponiendo aquí respecto del tocar. En un debate que ya no podemos seguir aquí deberíamos detenernos un poco más en esa pregunta: ¿por qué usar las palabras viejas?

29 Derrida, J.: *El tocar*, Jean-Luc Nancy, ed. cit., p. 17.

que «nunca se toca más que un límite en el límite»³⁰. ¿No sería así la advertencia la forma limítrofe de escribir sobre el tocar que no sea ya, en la medida de lo posible, ese tocar apropiante, identificador, prohibido? Advertencia: paso detenido en el umbral. ¿Qué lugar ocupan las advertencias en la obra de Derrida? No podemos cuantificar los riesgos, pero son al menos once³¹ libros los que incluyen, siempre antes del texto que daría su sentido al título del libro, una «Advertencia» que funcionaría como prefacio del prefacio. ¿Qué tiempo es ese en el que se sitúan esas «Advertencias», en qué tiempo permanecen respecto del libro que anuncian? ¿Y cómo justificarlas en las traducciones de esos libros de los que Derrida, hasta donde pudo, se mantuvo informado³²? Algunas de estas advertencias, por ejemplo las de *Pasiones*, *Salvo el nombre* y *Khôra*, son idénticas³³; funcionan como una oportunidad de reorganización de la obra. ¿Es que no podían editar un libro ya terminado? Habríamos imaginado un libro cerrado, completo, pero sabemos que no existe tal cosa, que toda obra queda inacabada, entregada a la necesidad del suplemento. De *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, extraemos estas palabras:

Suponiendo –cosa de la que no estoy nada seguro– que hubiera sido preciso correr todos los riesgos que implica improvisar semejantes afirmaciones en público, ¿acaso no hubiera sido mejor dejar que éstas, más allá del instante, alcanzasen después el silencio o el olvido?

No corregir un primer error es, al parecer, provocar un segundo error. ¿Acaso resultaba preciso entonces –cosa de la que tampoco estoy nada seguro– dejarnos convenir para fijar en un escrito esas palabras por un instante inermes?

Lo hecho hecho está, me dicen algunas voces amigas [...]. A partir de ahí, una sola regla: no hacer trampas, no cambiar nada de la transcripción literal, aun cuando cada frase me parece estar pidiendo a gritos un desarrollo más amplio, una explicación o una complicación, un análisis más demostrativo, un matiz, un refinamiento, a veces incluso una objeción a sí misma o un cierto distanciamiento. Y, sobre todo, un cambio de tono. Demasiado tarde.³⁴

30 *Op. cit.*, pp. 417-418.

31 No quisiera convertir esta nota en una reseña bibliográfica, por lo que me permito evitar la exhaustividad que me exigiría haber dado un número concreto de libros. Prefiero señalar, de todas esas «Advertencias», aquellas cuya advertencia desborda su función de adenda. Dos concretamente: la advertencia agregada con motivo de la publicación de la tesina sobre Husserl, un caso muy especial de auto-hetero-lectura en Derrida, J.: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Trad. cast. de Javier Bassas. Salamanca, Sígueme, 2015, pp. 13-16; y la advertencia de *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, que trataremos brevemente a continuación.

32 Un ejemplo notable de esta atención de Derrida a sus traducciones es la “Lettre à un ami japonais” (en Derrida, J.: *Psyché. Inventions de l'autre II*. París, Galilée, 2003, pp. 9-14).

33 Es, de hecho, gracias a esa «Advertencia» múltiple, y en ella, en su umbral, que se unirían esas tres obras en una sola; el libro intitulado *Ensayo sobre el nombre* solo sería posible fuera de sí mismo. Aprovecho la nota para remitir a “Fuera de libro (prefacios)” en *La diseminación*, donde Derrida trata la cuestión de los prefacios con una mayor profundidad (Cf., Derrida, J.: *La diseminación*, ed. cit., p. 67).

34 Derrida, J.: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trad. cast. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid, Trotta, 2001, p. 9.

Paso previo asediado por el por-venir que podría incluso no llegar, la «Advertencia» desborda así la temporalidad lineal del libro, lo muestra como tal im-presentable, como la huella que «es». Todas estas «Advertencias» se nos ofrecen como el lugar de una confesión previa: «He aquí que he tenido que poner por escrito lo siguiente, he necesitado la prótesis de la escritura». ¿No es esta una advertencia que va incluida en el mismo título de cada libro? Advertencia de algo que ya sabíamos, que ya no tiene sentido decir que es inevitable pero, ¿con qué seguridad diríamos algo como eso? ¿«Es» la advertencia una especie de *khôra* del libro?: «Todo el *Timeo* está *escandido* [otra vez el escándalo, la interrupción y la fisura del riesgo] por vueltas atrás. Su tiempo propio es articulado por movimientos que retoman aún más atrás las cosas ya tratadas antes»³⁵. Estando fuera-del-libro ante su umbral, saca de quicio la sincronía de las partes del mismo libro que anuncia. Lo que Derrida escribió sobre la *khôra* ofrece un eco para lo que intentamos pensar aquí sobre estas «Advertencias»:

Khôra marca un sitio aparte, el espaciamento que guarda una relación disimétrica con todo lo que «en ella», a su lado o además de ella, parece hacer pareja con ella [...]. Pre-originaria, *antes* y fuera de toda generación, ni siquiera tiene ya el sentido de un pasado, de un presente pasado. *Antes* no significa ninguna anterioridad temporal. La relación de independencia, la no-relación, se parece más a la del intervalo o el espaciamento con respecto a lo que se aloja en él para ser por él recibido.³⁶

Una «Advertencia» así solo puede restar como huella, de sí misma y de las huellas escritas que prometería acoger. Una página más adelante Derrida habla del riesgo de lidiar con un «pre-origen» como éste, elogia el motivo del riesgo y conmina a arriesgarse, al tiempo que reduce la negatividad del riesgo:

Volvamos con anterioridad al discurso seguro de la filosofía que procede por oposiciones de principio y cuenta con el origen como una *pareja normal*. Debemos retroceder hacia un pre-origen que nos priva de esa seguridad y que exija al mismo tiempo un discurso filosófico impuro, amenazado, bastardo, híbrido. Estos rasgos no son negativos.³⁷

¿Cómo nos atreveríamos a decir, a arriesgar, que estas advertencias empiezan a parecerse a algo así como a una archihuella? En *De la gramatología*, otro libro con «Advertencia», leemos al respecto de la huella:

La huella no solo es la desaparición del origen; quiere decir aquí [...] que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituido salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. [...] [P]ara sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica,

35 Derrida, J.: *Khôra*. Trad. cast. de Horacio Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 81.

36 *Op. cit.*, pp. 80-81.

37 *Op. cit.*, p. 82.

es completamente necesario hablar de huella originaria o archihuella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo compieza por la huella, no hay sobre todo huella originaria.³⁸

Derrida plantea que necesita usar un nombre, o un concepto, pero que si llegase a usarlo con todas sus consecuencias, se autodestruiría, acabaría incluso con el párrafo precedente; hace falta, pues, una interrupción, un tiempo diferido. Derrida sostiene que Nancy es un apostador, que se lo juega todo con ese tocar, y digamos que él mismo sabe muy bien lo que «es» jugárselo todo de esa manera. Las advertencias, dijimos, se hacen porque uno cree saber lo que podría ocurrirle al otro, ¿empatía? Quizás cierto reconocimiento, cierto re-trato parecería jugarse en una advertencia en la que se habla de la imposibilidad de limitar los riesgos, por mucho que advirtamos.

La advertencia re-trata la responsabilidad. ¿*Dónde* podríamos hablar de la responsabilidad del que escribe sobre la responsabilidad? Se trata, pues, de lo que ya sabemos, de lo que sabemos que el otro no sabe antes de abrir el libro. Solo advertimos cuando creemos que el otro no sabe, de la misma forma advierte Derrida sobre el tocar, ya que *parece* que Nancy no sabe lo que se juega. Así, *El tocar...* sería una obra sobre el no-saber de un corpus teórico que, al tratar de forma marginalmente precisa sobre el tocar, trataría también de un corpus sobre el saber, la posibilidad de saber algo, algo en cuanto que algo, si es que ese algo «es» una cosa o «es» otra; una idea, una piedra, la cenestesia o un beso. ¿Cómo podríamos decir que un libro sobre el no-saber *en* el saber «es» un libro sobre el saber? ¿*Qué* es lo que sabe un saber como ese? En una proposición agónica diríamos que sabe diferenciar, introducir la diferencia en ese corpus de saber(es). Derrida insiste en que quiere intentar «tocarlo a él». Pero tocarlo, ¿cómo?, ¿tocarlo con ese tocar proscrito o tocarlo como el toque que Cristo resucitado pide a María Magdalena? La diferencia es significativa, y permitiéndonos bordear aquí la cuestión de cierta penetración en el corpus, una pregunta como ésta nos remite de nuevo al conocimiento de sí mismo de un corpus, en este caso, de un corpus teórico, de algo que sería una forma tal vez paródica de las ubiestesias hápticas husserlianas.

¿Hasta dónde se conoce a sí mismo el autor cuando escribe «aplicándose a sí mismo»? ¿No es esa la pregunta resonante en esas dudas –tan rigurosas como reiterativas– que plantea Derrida sobre el conocimiento por parte de Nancy de las consecuencias del tocar? Duda Derrida de que Nancy escriba a sabiendas de los riesgos del tocar, y dudamos nosotros de que Derrida escriba a sabiendas... ¿de qué? ¿De que debe tocar sin pasarse, sin reapropiarse del corpus nancyano en ese mismo toque? ¿De que no tiene sentido prescindir de «la» metafísica y sus «antiguos nombres», como repite varias veces a lo largo de su obra precedente? ¿De que sabe perfectamente que «el tocar» en el corpus nancyano no incurre en las violencias y reapropiaciones del haptocentrismo? Quizás nos contestaría Derrida desde uno de los márgenes de *Glac*: «Lo que a mí me interesa es hacer la prueba, no el éxito ni el fracaso. El círculo no es practicable; ni evitable»³⁹. ¿Qué es lo que se pone a prueba cuando Derrida pone a prueba la obra de otro corpus teórico? En una respuesta que no intenta cum-

38 Derrida, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 80.

39 Derrida, J.: *Clamor*. Trad. cast. coord. por Cristina de Peretti y Luis Ferrero. Madrid, La Oficina, 2015, p. 26 (col. Hegel).

plir decididamente con ese «*noli me tangere*», diríamos que se pone a prueba el círculo: la capacidad de un saber sobre lo no presentable de intentar tantear algo no presentable de «forma» no presentable. Quizás esta cita de *Aporías* nos ayude a navegar entre estos riesgos:

[U]n deber como *sobre-deber* cuya *hybris* y desmesura esencial deben dictar que se transgreda no solo la acción *conforme al deber* [...] sino también la acción *por deber* [...]. Ese sobre-deber que debe ser el deber ordena que se actúe sin deber, sin regla o sin norma [...]; de otro modo, se corre el riesgo de ver que la decisión así llamada responsable se vuelve a convertir en el mero desarrollo técnico de un concepto y, por consiguiente, de un saber presentable. Para ser responsable y verdaderamente decisoria, una decisión no debe limitarse a poner en marcha un saber determinable o determinante, la consecuencia de algún orden preestablecido. Pero, a la inversa, ¿quién llamará decisión a una decisión sin regla, sin norma, sin ley determinable o determinada?, ¿y quién responderá de ella, y ante quién, como una decisión responsable? ¿Quién se atreverá a llamar deber a un deber que no debe nada o, mejor o peor, que *debe no deber nada*? Es preciso, pues, que se tome la decisión, así como su responsabilidad, interrumpiendo la relación con cualquier determinación *presentable*, pero manteniendo al tiempo una relación presentable con la interrupción y con lo que ésta interrumpe. [...] ¿Es posible dado que la interrupción siempre se parece a la marca de una linde fronteriza, de un umbral que no hay que traspasar? Esta formulación de la paradoja y de lo imposible reclama, pues, una figura semejante a una estructura de la temporalidad, a una disociación instantánea del presente, a una *différance* en el ser consigo del presente [...]⁴⁰

De un Derrida que proscribe el tocar a otro Derrida que prescribe la paradoja, otra vez una especie de ética aporética de la estrategia, o «táctica ciega», de las deconstrucciones. ¿Se mantiene conforme a esta prescripción la responsabilidad de Derrida en *su* libro sobre el tocar y Nancy? ¿Podríamos llegar a saberlo? Si hay algo que podemos llegar a saber con esta cita es que Derrida conoce muy bien los riesgos, es ese conocimiento lo que justifica su advertencia, pues solo advertimos sobre la base de lo que sabemos y de lo que creemos que no sabe el otro. ¿No hay ahí un primer toque, uno como los que Derrida querría evitar, y que descubre en los toques de Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger o Lévinas? Cuando Derrida llama a no confiar el tocar al lenguaje, su mención al supuesto no saber de Nancy (que debería ser intocable, que marcaría uno de los tantos límites plegados que ese toque solo debería rozar) adquiere tintes paternalistas (más adelante, Derrida dirá que Nancy no tiene nada que aprender de él, tal vez disculpando o reduciendo esa marca paternal). Para intentar no tocar, no demasiado, para no penetrar en Nancy como sí quiso penetrar en Hegel, Derrida penetra primero en lo que Nancy no sabría. Un movimiento *aparentemente* similar al que Merleau-Ponty introducía en la reapropiación originaria del otro en la intuición del propio cuerpo en la intropatía; Derrida toca en algo que debería restar inaccesible al advertir a Nancy solo sobre la base de lo que él sabe sobre los riesgos de las palabras de la tradición

40 Derrida, J.: *Aporías*, ed. cit., pp. 36-37.

onto-teo-teleológica⁴¹, y que *parece* que Nancy no conoce. Incluso queriendo tocar de otra forma, manteniendo inaccesible lo intocable, Derrida *parecería* caer en la trampa del tocar⁴², del saber que involucra el tocar, que siempre le quita al otro la frontera de su otredad para constituir un saber como certeza de lo presentable. Y si hay algo que parece presentarse en el libro es esa forma de arriesgarse de Nancy, que se arriesgaría sin saber de veras lo que hace, cuando Derrida, que sabe mucho sobre estos riesgos, acusa una apuesta desesperada por el tocar, que terminaría situándolo en un más-allá que multiplica la problemática, al situarlo en una «post-deconstrucción».

¿Cuál es ahora la moneda falsa? La duda que, ateniéndonos a nuestro recorrido, debería quedar irresoluble es si Derrida toca de esta manera a sabiendas de que no debe tocar demasiado. Veamos con un ejemplo este saber sobre el deber aporético del tocar. Al analizar el «momento introyectivo» (que Merleau-Ponty desarrolla como un toque que invade la inaccesibilidad del otro) Derrida plantea una «corrección» de ese momento orientada hacia lo intocable del otro, su misma otredad, que debe mantenerse inaccesible. Esa «corrección» puede considerarse como uno de los mejores ejemplos de un tocar propiamente derridiano (y que, diríamos aquí, hace *partage*):

Sé o siento que hay *otro* aquí, en efecto [...], otro aquí de un tocante-tocado (apartado él mismo de sí mismo hasta en la presentación de su presente, por el tiempo de su experiencia y por el simple apartamiento, por la no-coincidencia sincopada de su relación consigo), pero este otro «aquí» se presenta como aquello que nunca será lo mío, no-miedad (*non-mienneté*) que forma parte del sentido de esa representación, la cual, como la mía propia, sufre ya de la «misma» expropiación [¿No son precisamente estas comillas las que muestran el extremo cuidado con el que Derrida tantea la cuestión de la introyección, y hace de la introyección un tanteo?]. Sin sustitución posible; y la lógica más sorprendente de la sustitución, donde quiera que necesariamente opere, supondrá la sustitución de los no-sustituibles, de los únicos y de los otros, de los únicamente otros.⁴³

41 Este «saber» lo señala el mismo Derrida como una de sus diferencias con Nancy y, en el debate sobre el comunitarismo, respecto a Bataille, Blanchot y Nancy otra vez (Cf., Derrida, J.: *Políticas de la amistad*. Trad. cast. de Patricio Peñalver y Paco Vidarte. Madrid, Trotta, 1998, p. 99). En cuanto a la diferencia entre ambos, aprovecho la nota para citar este fragmento de un diálogo entre ellos, una intervención de Derrida: «[E]n lo que se refiere a la cuestión de una posible diferencia entre Jean-Luc y yo –diferencia que no es tanto, como bien saben los que nos honran leyéndonos, una diferencia de posición o de tesis filosófica, cuanto una diferencia en la manera de hacer, en el modo, una diferencia de cuerpo, justamente, de carne, de estilo, de gesto–, mi sentimiento es que yo me encuentro ante la tradición, con todas esas palabras, como una mosca que habría comprendido el peligro. [...] Pues bien, ante todos esos grandes conceptos filosóficos de la tradición que Jean-Luc vuelve a tratar de forma incomparable, yo siempre he tenido el reflejo de huir, como si fuese, al primer contacto, al *nombrar* tan solo estos conceptos, a encontrarme, como la mosca, con las patas pegadas: cautivo, paralizado, como un rehén, atrapado por un programa.» (Derrida, J. y Nancy, J.-L.: “Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy”, ed. cit., p. 29).

42 Decimos que *parece* que Derrida cae en la trampa, cuando quizás el objetivo de Derrida es mostrar ese riesgo en acto, tal vez dejándose contaminar por el tocar, o fingiendo esa caída.

43 Derrida, J.: *El tocar, Jean-Luc Nancy*, ed. cit., p. 276. ¿Podríamos permitirnos leer este relato fenomenológico como el momento previo a la advertencia del riesgo, como ese momento previo a advertir al otro, advertirlo porque parece que el otro no sabe lo dice o hace?

No limitemos nuestra lectura, no hay razón de peso para escoger solo una vertiente. En otro pliegue, marcado por la ofrenda que Derrida dice querer hacer a su amigo, leeríamos *El tocar...* como un enorme tratado sobre la ecotecnia, la contaminación, la auto-inmunidad⁴⁴ y el parasitismo («el tocar ante todo es local, modal, fractal»⁴⁵). Se trataría de un libro en el que Derrida, a la vez a sabiendas pero también como quien no quiere la cosa, se habría dejado contaminar por ese *megalovirus* incluso al mismo tiempo que presentaba la deconstrucción de buena parte de su código genético. El gesto mínimo de esa contaminación sería ese toque en el no saber de Nancy, toque que hace inevitable la advertencia del riesgo y que escenifica la aporía del tocar: no tocar nunca más allá del límite, aunque sea inevitable. La responsabilidad en un movimiento como este podríamos retratarla con esta cita de *Dar la muerte*:

Soy responsable ante el otro en cuanto que otro, le respondo y respondo ante él. Pero, por supuesto, lo que me vincula así, en mi singularidad, con la singularidad absoluta del otro me arroja inmediatamente al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto. [...] No puedo responder a la llamada, a la petición, a la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle otro otro, otros otros. *Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro*. Los simples conceptos de alteridad y de singularidad son constitutivos tanto del concepto de deber como del de responsabilidad. Consagran *a priori* los conceptos de responsabilidad, decisión o deber, a la paradoja, al escándalo o a la aporía. La paradoja, el escándalo y la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud.⁴⁶

Volvamos a la escena ficticia que intentamos retratar. En este juego de toques que solo deberían tocar bordes, Nancy cumple su papel en *Noli me tangere*, desde el título, reclamando que no se lo toque demasiado, evitando un toque reapropiador. En esta parodia que imaginamos, Nancy *revenant* pide a Derrida que no le toque, justo antes de que éste lo toque, igual que Cristo ante María Magdalena. Parece que Nancy ve sus intenciones, y justo antes de que se cumpla la advertencia de uno, el otro, siempre el otro, le diría, también como una advertencia: no me toques, no quieras tocarme. Y como nosotros estamos detrás de estas marionetas, hacemos que Nancy diga: «El tocar que buscas no debe decir “voy”, debe decir “ven”»⁴⁷.

44 Kas Saghafi en “Safe Intact: Derrida, Nancy and ‘The Deconstruction of Christianity’”, concentra su lectura en los términos *Safe* (seguro, a salvo) e *Intact* (indemne, también *Heilig*), para comprender y trazar las diferencias entre ambos hacia una deconstrucción, si es que la hay, del cristianismo (Cf., Saghafi, K.: “Safe Intact: Derrida, Nancy and ‘The Deconstruction of Christianity’”, en Zeynep, D. y Lawlor, L. (eds.): *A Companion to Derrida*. West Sussex, Wiley y Blackwell Publishing, 2014, pp. 447-463).

45 Nancy, J.-L.: *Corpus*. Trad. cast. de Patricio Bulnes. Madrid, Arena libros, 2003, p.68.

46 Derrida, J.: *Dar la muerte*, ed. cit., p. 70. Si todavía hay un debate sobre los «límites» de la deconstrucción, tal vez ésta sea una de las citas más importantes, o al menos de las pocas que recuerdan eso que ya citábamos al respecto del riesgo en *De la gramatología*: la archihuella destruiría su propio nombre.

47 ¿No es esa diferencia, precisamente, lo que se marca en la aclaración entre paréntesis que encontramos, por ejemplo, en “Paso suspendido”, en *El sentido del mundo?*: «el pensamiento se emplea en tocar (en ser tocado por) lo que para él no es un “contenido” sino su *cuerpo...*» (Nancy, J.-L.: *El sentido del mundo*. Trad. cast. de Jorge Manuel Casas. Buenos Aires, La Marca editora, 2003, p. 26). Tal vez sea posible leer a partir de esa diferencia el «*Tocarse tú* (y no “uno mismo”)» que, además, descarta la posibilidad de una autoafección (Cf., Nancy, J.-L.: *Corpus*, ed. cit., p. 33).

En esta lectura paralela y en la fractalidad de las lecturas posibles de «el tocar», éste debe quedar capturado en la metafísica intuicionista y haptocéntrica: debemos asumir ese tocar que toca demasiado, igual que asumimos las palabras de la metafísica para mostrar a través de ellas (en esa «falla» que permitiría entrever algo más allá de la clausura), su propia deconstrucción (aunque tendríamos que asumir también la precariedad de esa relación de propiedad entre el término y «su» deconstrucción). Hay ahí la ley del tacto: hay que asumir el tacto (re)apropiador para dejarlo deconstruirse. El tocar «es» lo que pone a prueba lo que entendemos por responsabilidad, sobre todo cómo tratar, cómo hablar de una responsabilidad que pueda orientarnos «sin pasarse», como diríamos coloquialmente. ¿Cómo desarrollar una responsabilidad en esa habitabilidad en la clausura de la metafísica? Debe involucrar el riesgo, Derrida habla de una «orientación sin un saber determinante de regla» hacia el final de *Canallas*, y esa orientación debe incluir el momento de una interrupción absoluta, el momento de una *différance*, y ello –Derrida dice ser muy consciente– entraña un «riesgo muy grave»⁴⁸. Aquí nosotros podríamos decir, salvando las diferencias de estilo, de tiempo y de cuerpo, que estamos de acuerdo. Sin embargo, vuelve una pregunta con ganas de síntesis: ¿qué diferencia habría entre ese riesgo que Derrida siempre sitúa en los momentos claves de sus aporías y el riesgo que ve, para nuestro caso, en Nancy? ¿Por qué el riesgo, llamémoslo, derridiano⁴⁹, sí es capaz de mostrarse algo más ambivalente, cuando el riesgo, en este caso nancyano, parecería condenado al fracaso? ¿Son todos los riesgos iguales? El riesgo del tocar: entrever un toque no apropiador y contaminarse con su *megalovirus* haptologo-falo-céntrico; *double bind*.

El tocar, Jean-Luc Nancy, como Derrida mismo lo indica, es un texto en varios tiempos. Esos distintos tiempos marcan algo más que un estilo o una temática en cada una de sus partes; hay diferentes versiones de Derrida en un mismo libro: por un momento sistemático y pormenorizado, otras veces casi imbuido por esa diferencia de estilo que caracteriza a Nancy. Hay también una diferencia de tono, fragmentos que casi parecen exculpatorios, justo en ese punto límite de la responsabilidad, donde no se puede responder de nada, donde se anuncia precisamente toda responsabilidad⁵⁰. En ese tono leemos, por ejemplo, al principio del libro:

¿Cómo haberse pasado una vida con palabras tan señaladas, indispensables, pero inexactas? ¿Con palabras de las que es bien preciso confesar, pero eximiéndose de toda verdadera culpa a su respecto, que jamás entendió uno nada? ¿Es culpa mía si estas palabras no tuvieron nunca ningún sentido, quiero decir ningún sentido *exacto*,

48 Derrida, J.: *Canallas*, ed. cit., p. 173.

49 He encontrado numerosas ocasiones del «riesgo» en la obra de Derrida que requerirían una mención interminable, pero para no cansar al lector, prefiero remitirlo a dos interesantes artículos del *Companion to Derrida* de Blackwell, en los que se trata de forma bastante precisa la cuestión del riesgo en Derrida. Se trata de los artículos de Geoffrey Bennington, “Metaphor and Analogy in Derrida” (en Zeynep, D. y Lawlor, L. (eds.): *A Companion to Derrida*, ed. cit., especialmente pp. 93-94); y de Kelly Oliver, “The ‘Slow and Differentiated’ Machinations of Deconstructive Ethics”, del cual querría aprovechar para citar un fragmento que nos interesa aquí: «los movimientos de esta máquina ([la] deconstrucción) son siempre precarios y arriesgados, ya que al mismo tiempo que la maquinaria deconstructiva apunta hacia conceptos como justicia, libertad y democracia, también apunta hacia sí misma. Derrida articula este riesgo como *double bind*, la retorcida, enmarañada y desveladora maquinaria de la deconstrucción» (pp. 114-115).

50 Derrida, J.: *Políticas de la amistad*, ed. cit., p. 89.

seguro o tranquilizador para mí, ningún valor confiable[...]? La diferencia está en que jamás he podido ni osado tocar [...], [...] en cuanto a las grandes palabras [...], sueño con que una estadística me revele algún día cuántas veces me serví de ellas públicamente sin confesar que no solo no estaba seguro de su sentido *exacto* [...], sino que estaba más o menos seguro de que lo mismo le sucedía a todo el mundo...⁵¹

¿Cómo entender ese no tocar en las grandes palabras sino bajo la figura de esa inocencia que Derrida parece adscribir a Nancy en su tocar? Si hay un tocar *en* Derrida, está en citas como ésta, que describen un tanteo siempre arriesgado, que cree conocer algunos de los riesgos de esas grandes palabras, pero que sabe que no se puede querer saberlo todo, pues entonces no iríamos en la senda del riesgo, sino del camino prefijado.

«Precipitémonos hacia el final». Apenas unas páginas antes de saludar sin salvación a su amigo, Derrida deja el libro en una suspensión que quizás sea el único gesto que haga justicia con el tocar que quiere situar en su fuero interno:

Precipitémonos hacia el final, recapitulemos. Pido sinceramente que se olvide o borre ahora este libro, y lo pido como no lo habría hecho, no con tanta sinceridad, respecto de otro de mis libros. Que se borre todo y se comience o recomience a leerlo, a él, a Nancy, en su *Corpus*.⁵²

A partir de esta cita debemos mantenernos muy cercanos al texto, pues se trata de Derrida tanteando el modo de ofrecer una explicación de lo que ha publicado a pesar de haber pedido que se borre:

Mi ofrenda debería, pues, tocarlo, a mi amigo, me decía yo, tocando al mismo tiempo en esa temática, en esa onto-lógica [...], de forma a la vez necesaria y contingente. *Necesaria*, es decir, *pertinente*. [...] Una pertinencia no deja de tocar en el objeto, lo cual es, a un tiempo, riesgoso y suficiente («¡Sé de lo que hablo!»), arrogante, descortés, impertinente. *Contingente* también, por cuanto yo, ser finito, quisiera tocarlo a él y no a otro, a Jean-Luc Nancy, en su singularidad, en la singularidad, *hic et nunc*, de su cuerpo.⁵³

En ese doble gesto Derrida reconoce ya el *double bind* del tocar, la imposibilidad de hablar del tocar sin caer en la haptología, sin tocar demasiado aunque solo sea para tocar un poco. A veces hace falta incluso ser impertinente, aunque solo sea para llegar a la conclusión más derridiana, si cabe decirlo así, de todo el libro: «siempre nos faltará el metalenguaje para decir lo que fuere del tocar, de algo tocante o tocable que no sea acogido de antemano por la piel»⁵⁴.

51 Derrida, J.: *El tocar, Jean-Luc Nancy*, ed. cit., p. 27. Trad. modificada.

52 *Op. cit.*, p. 425.

53 Derrida, J.: *El tocar, Jean-Luc Nancy*, ed. cit., p. 426.

54 Ídem. Léase esta cita en paralelo con otra de *La diseminación*: «Existirá siempre un riesgo, ciertamente, al hacer trabajar, e incluso al dejar circular los antiguos nombres: el de una instalación, incluso de una regresión a, en el sistema deconstruido o en curso de deconstrucción. Y negar este riesgo sería ya confirmarlo...» (Cf., Derrida, J.: *La diseminación*, ed. cit., p. 10).

Derrida vuelve a recapitular su proyecto: «Entonces: ¿cómo tocarlo, a él, hablando del tocar, del tacto, de “el tacto” (que no hay)? ¿Cómo esperar alcanzarlo de manera a la vez pertinente, pero no sin tacto, y contingente, pero no arbitraria? [...] ¿y cómo hacerlo de manera adecuada, tocando en él sin tocar demasiado, observando los límites de la decencia, del deber, de la urbanidad (de la amistad)? [...] Como buen ciego, me orienté hacia el tocar...»⁵⁵. Derrida ya no sabe qué hacer, ni con su libro, ni con su objetivo. Detenido en el umbral de una decisión que debería (no) tomar, arriesga al límite una conclusión: seguir a Nancy cuando, para evitar los riesgos de la reapropiación del tocar (pero, ¿cabría decir que son los «mismos» riesgos del discurso deconstructivo?), «nos convoca a lo intocable del tocar»⁵⁶. Lo intocable del tocar, ¿dónde está eso en un cuerpo? Y más aún, ¿deberíamos saberlo? Si tuviésemos que imaginar una respuesta de Nancy a esta pregunta, parece cada vez más probable que nos invitase a no tocar, acariciar a lo sumo eso intocable en el tocar. ¿No acaricia Derrida muchas veces lo intocable? ¿No es una caricia que no toca demasiado una entrevisión de la falla en la clausura de la época histórico-metafísica, justo en ese borde del porvenir que solo puede anticiparse como un peligro absoluto para el cual no existe exergo?⁵⁷ «Tu escritura no cura más que el síntoma, decía ya el rey...»⁵⁸; hay que ser capaces de repetir esta cita, para comprender lo que el rey no entendió, lo que puede hacer una caricia a la autoridad del logos, y el riesgo que existe en un gesto como ese.

¿Qué es lo que comprendió Derrida al encomendarse él también a lo intocable en el tocar? Algo se derrumbó en su fuero interno, así considera su ofrenda a Nancy:

¡Cuánto esfuerzo inútil! ¿Qué hacer? ¿Callarse otra vez? He decidido no renunciar. Al menos de este modo le testimoniaría, me dije, tanto mi valentía como mi humildad al intentar tocarlo, al intentar el tocar, sabiendo que él lo esperaba y que nos esperaríamos ya y que él no tiene nada más que tomar ni que aprender de mí...⁵⁹

¿Qué es lo que resta de *El tocar...*? Diremos, arriesgando al límite del texto y del libro: el intento, resta el intento de la caricia, del toque, del riesgo. ¿No es eso lo que siempre resta, el intento? ¿Cómo debe restar un intento? Recordemos la «Advertencia» de *¡Palabra!*..., el intento debe restar lo más fiel posible, no hacer «trampas» ni cambiar nada del intento. Habrá que situar con un peligroso quizás nuestra propuesta: quizás solo así el libro de Derrida cumple con su anhelo de tocar sin tocar demasiado, al fin y al cabo solo puede restar como tanteo. Tal vez así *El tocar...* puede ser un libro sobre el tacto que tenga tacto, pertinente y contingente, pero arriesgado, siempre bajo la figura del riesgo como estructura o como condición de imposibilidad del tanteo. Luego de este arrepentimiento y salvación, Derrida vuelve a la carga. Abandona el tono exculpatorio y se ocupa de la deconstrucción del cristianismo, señalando –en un gesto que Nancy definirá como «escepticismo rabínico»– sus sospechas ante la posibilidad de una salida no cristiana del cristianismo. Luego de un breve comentario sobre este proyecto nancyano, encontramos tres ocurrencias del riesgo

55 Derrida, J.: *El tocar, Jean-Luc Nancy*, ed. cit., p. 427. Trad. modificada.

56 *Op. cit.*, p. 430.

57 Derrida, J.: *De la gramatología*, ed. cit., pp. 9-10.

58 Derrida, J.: *La diseminación*, ed. cit., p. 165.

59 Derrida, J.: *El tocar, Jean-Luc Nancy*, ed. cit., p. 430.

que, si bien no querríamos que resten como confirmaciones de la lectura planteada aquí, sí creemos que son las ocurrencias de esta palabra más cercanas a la ambivalencia aporética que presenta el riesgo en las obras de Derrida que hemos tratado.

Al considerar la diferencia entre los «no hay “el/la”...» que suelen encontrarse en la escritura nancyana, frente a la contrapropuesta derridiana de optar por una formulación más ambivalente si cabe («si “lo/la” hay...»), Derrida señala un riesgo, que nos llevará a reflexionar sobre la paciencia y el aguante de la escritura en deconstrucción:

Desde el momento en que en la lengua o en el discurso no hay «el» (esto o aquello, *el* cuerpo o *el* tacto, por ejemplo), se corre el riesgo de no saber ya de qué se habla, en verdad. Ni a quién. Este riesgo, es cierto, nunca estará excluido. Aquí mismo y en lo que acaban ustedes de leer, al menos si han podido llegar hasta aquí. Contra esto, no hay seguridad que valga, no hay certeza que *aguante*.⁶⁰

¿No sería el verdadero peligro, precisamente, una certeza que aguante, no es el momento mismo de la certeza, aquel en el que nos arriesgamos al mayor crimen? Ante la necesidad de evitar esas seguridades, Derrida reivindica el tanteo y se entrega, él también, a un peligroso quizá:

Sin un saber que aguante, es preciso *quizá* probar, tal es la singularidad de lo singular. Ahora bien, lo singular no está ni debe ser asegurado. Debe ser *corrido*, como una oportunidad o un riesgo.⁶¹

La filosofía retratada como un riesgo, como un intento exasperado, como un tanteo que solo expuesto al fracaso se abre lo suficiente como para, por ejemplo, entrever algo en la falla de la metafísica, o para intentar una caricia que toque en lo intocable sin invadir su otredad. Ante esto, entonces, un riesgo todavía mayor, uno que ya hemos citado: «El riesgo más grande se corre en el momento mismo en el cual hay que intentar *saber*»⁶². Después de esto solo nos queda la advertencia («No confiar nunca en la lengua»), y un saludo sin salvación, solo por venir, al amigo que, más tarde, pedirá caricias antes que toques. Todavía más tarde, en “Derrida da capo”, será Nancy el que reconozca en su amigo al apostador irredimible que habrá sido, y hablando de su amor por las aporías y de la responsabilidad que exigen, dirá:

[E]videntemente existe un riesgo y falta de seguridad. Derrida habrá sido el pensador de lo «indecidible» porque pretendió anular en su pensamiento la retirada original del origen [...]. Con estas condiciones, la decisión adquiere su peso y su precio irremplazables. En un sentido Derrida dice «¡Ven!» a la metafísica misma. [...] Él no dejó nunca de enviarse a él mismo, incondicionalmente, generosamente, con obstinación, con prodigalidad desconsiderada, excesivamente, imprudentemente...⁶³

60 Derrida, J.: *El tocar*, Jean-Luc Nancy, ed. cit., p. 434.

61 Ídem.

62 *Op. cit.*, p. 435.

63 Nancy, J.-L.: “Derrida da capo”, en Derrida, J.: *Cada vez única, el fin del mundo*. Trad. cast. de Manuel Arranz. Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 295-297. Trad. modificada.

Referencias

- Aubenque, P. (2012): *¿Hay que deconstruir la metafísica?* Trad. cast. de Jesús Ayuso. Madrid, Encuentro.
- Epalza, M. (1989): “Nota sobre la etimología árabe-islámica de ‘Riesgo’” en *Sharq Al-Andalus: Estudios Mudéjares y Moriscos* (Alicante) nº6, 1989, pp. 185-192.
- Derrida, J. (1989): *La escritura y la diferencia*. Trad. cast. de Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos.
- Derrida, J. (1994): *Dar (el) tiempo*. Trad. cast., C. de Peretti. Barcelona, Paidós.
- Derrida, J. (1998a): *Políticas de la amistad*. Trad. cast. de Patricio Peñalver y Paco Vidarte. Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (1998b): *Aporías. Morir –esperarse (en) los «límites de la verdad»*. Trad. cast. de Cristina de Peretti. Barcelona, Paidós.
- Derrida, J. (2001): *¿Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trad. cast. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2003): *Psyché. Inventiones de l'autre II*. París, Galilée.
- Derrida, J. (2005): *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trad. cast. de Cristina de Peretti. Madrid, Trotta.
- Derrida, J. y Nancy, J.-L. (2005): “Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy”. Trad. cast. de Cristina de Peretti. En *Anthropos* (Barcelona) nº 205 (Monográfico sobre Jean-Luc Nancy).
- Derrida, J. (2007): *La diseminación*. Trad. cast. de José María Arancibia. Madrid, Fundamentos.
- Derrida, J. (2011a): *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Trad. cast. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu.
- Derrida, J. (2011b): *Khôra*. Trad. cast. de Horacio Pons. Buenos Aires, Amorrortu.
- Derrida, J. (2013): *Márgenes – De la filosofía*. Trad. cast. de Carmen González. Madrid, Cátedra.
- Derrida, J. (2012): *De la gramatología*. Trad. cast. de Óscar del Barco. México D. F., Siglo XXI.
- Derrida, J. (2015a): *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Trad. cast. de Javier Bassas. Salamanca, Sígueme.
- Derrida, J. (2015b): *Clamor*. Trad. cast. coord. por Cristina de Peretti y Luis Ferrero. Madrid, La Oficina.
- Husserl, E. (2005): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro segundo, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. cast. de Antonio Zirión. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, J.-L. (2003a): *El sentido del mundo*. Trad. cast. de Jorge Manuel Casas. Buenos Aires, La Marca editora.
- Nancy, J.-L. (2003b): *Corpus*. Trad. cast. de Patricio Bulnes. Madrid, Arena libros.
- Nancy, J.-L. (2005): “Derrida da capo”, en Derrida, J.: *Cada vez única, el fin del mundo*. Trad. cast. de Manuel Arranz. Valencia, Pre-textos.
- Nancy, J.-L. (2006): *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Trad. cast. de María Tabuyo y Agustín Gómez. Madrid, Trotta.

- Nancy, J.-L. (2013): *La partición de las voces*. Trad. cast. de Cristina Rodríguez Marciel y Jordi Massó. Madrid, Avarigani.
- Stiegler, B. (2015): *Lo que hace que la vida merezca la pena de ser vivida. De la farmacología*. Trad. cast. de Nadia Cortés. Madrid, Avarigani.
- Zeynep, D. y Lawlor, L. (eds.) (2014): *A Companion to Derrida*. West Sussex, Wiley y Blackwell Publishing.

La teoría *queer* como crítica poshistórica

Queer Theory as Posthistorical Critique

MARIELA SOLANA*

Resumen: El objetivo de este artículo es argumentar que es posible entender la teoría *queer* como una crítica poshistórica, es decir, como una corriente que no sólo cuestiona el esencialismo sexual y la heteronormatividad –sus blancos teóricos más comunes– sino también la idea de progreso histórico. Sin embargo, a menudo los estudios *queer* son presentados como una defensa de la vanguardia sexual. El fin de este artículo es reflexionar sobre esta aparente contradicción y ofrecer una lectura alternativa de este campo teórico que tome en serio sus ataduras hacia lo normativo.

Palabras clave: teoría queer; poshistoria; progreso; normatividad.

Abstract: The goal of this article is to argue that it is possible to think of queer theory as a form of posthistorical critique, that is, as a field that not only questions sexual essentialism and heteronormativity –its most common targets– but also the idea of historical progress. However, queer studies are often depicted as a defense of the sexual *avant-garde*. The aim of this paper is to reflect on this apparent contradiction and to present a new interpretation of this field that takes seriously its attachments to the normative.

Keywords: Queer Theory; Poshtory; Progress; Normativity.

1. Introducción

Una de las ideas más cuestionadas por la filosofía de la historia contemporánea es la de *progreso histórico*. Así es que ha surgido la noción de *poshistoria*: un concepto paraguas que refiere a toda una serie de aproximaciones teóricas que sospechan, critican o rechazan aquellas concepciones de la historia sostenidas sobre la idea de progreso. La poshistoria podría ser definida, tal como lo hace Cecilia Macón, como “aquella reflexión sobre la relación entre pasado, presente y futuro que excluye de su patrón la noción de progreso para concentrarse en un dinamismo alternativo” (Macón, 2006, 11). En este sentido, lo que la poshistoria critica es la idea de tiempo histórico que se asume en ciertas narraciones históricas, es decir, el modo en que las tres dimensiones temporales –pasado, presente y futuro– se articulan en clave progresiva.

Recibido: 16/07/2016. Aceptado: 28/01/2017.

* Profesora de Prácticas Culturales, Universidad Nacional Arturo Jauretche. Investigadora asistente, CONICET. Dirección de correo electrónico: mariela.solana@gmail.com. Líneas de investigación: teoría feminista; teoría *queer*; historia de la sexualidad; giro afectivo; nuevo materialismo. Publicaciones recientes: (2017), *La noción de subversión en Judith Butler*, Buenos Aires: Teseo; (2018) “El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construccionismo en historia de la sexualidad”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, No. 54, pp. 395-427.

Lutz Niethammer, por su parte, utiliza la noción de poshistoria para referirse a una *sensibilidad sintomática* propia del siglo veinte, un estado de ánimo signado por el pesimismo y la desolación que pone en dudas la fe en el perfeccionamiento constante de la humanidad que inspiraba a narraciones históricas previas –especialmente, a aquellos grandes relatos de la Ilustración (Niethammer, 1992). Según Niethammer, lo propio del espíritu poshistórico es su hondo desencanto hacia la cultura de las sociedades avanzadas, motivado por las matanzas y atrocidades producidas en las dos Guerras Mundiales. Este desencanto es replicado por varias aproximaciones críticas de las últimas décadas –como los estudios decoloniales, el feminismo, el posmarxismo– que ponen en cuestión no sólo la idea de que la historia tenga una razón, un propósito y una dirección sino, fundamentalmente, el tipo de sujeto histórico –blanco, occidental, masculino– que ésta presupone.

Este artículo propone incluir a los estudios *queer* entre las filas de la crítica poshistórica. Si bien se suele considerar que los blancos principales del ataque *queer* son el *esencialismo sexual* y la *heteronormatividad*, en este trabajo se busca probar que la idea de *progreso* también representa uno de sus más importantes objetos de sospecha. A lo largo de estas páginas, se empleará la expresión *poshistoria queer* para englobar toda una serie de críticas a la idea de progreso que aparecen en algunos de sus escritos centrales. El objetivo es ofrecer una nueva interpretación de los estudios *queer* que ponga en primer plano su espíritu poshistórico y que permita, por un lado, repensar cómo este campo teórico ha concebido el vínculo entre la historia, la temporalidad, el esencialismo y la política y, por otro lado, cuestionar la interpretación de lo *queer* como vanguardia sexual. Lo que se busca es evitar una posible contradicción en los estudios *queer*: que se trate de una corriente que, al mismo tiempo que sospecha de la idea de progreso histórico, postula a lo *queer* como una superación de formas atrasadas de encarnar los géneros y las sexualidades diversas. Para evitar esto, se pondrá en jaque la dicotomía entre asimilación y transgresión y se buscará tomar en serio las ataduras hacia lo normativo que aparecen, incluso, en las vidas *queer*.

2. Críticas poshistóricas *queer*

Para organizar los argumentos poshistóricos *queer*, trazaré una distinción entre dos tipos de aproximaciones: (2.1) un ataque al modo continuista en que se ha pensado la historia de la sexualidad hasta entonces –o, mejor dicho, hasta la aparición de la historia foucaultiana; (2.2) y una crítica más específica del modo en que los colectivos de diversidad sexual han narrado su trayectoria política en términos de progreso.

2.1. La genealogía como historia antiesencialista

Si hay una manera de contar la historia de la sexualidad que es reivindicada por un gran número de teóricos *queer* es la genealógica. De hecho, un posible denominador común de este campo teórico es la constante referencia a la obra de Michel Foucault, especialmente al primer tomo de *Historia de la sexualidad* (2006). En textos de Judith Butler (2007), Gayle Rubin (1989), David Halperin (1990) y Eve Kosofsky Sedgwick (1998) –para nombrar sólo algunos de los autores *queer* más conocidos– la genealogía foucaultiana es asumida e incluso profundizada. Esto no es una coincidencia: existen elementos que se desarrollan en el libro

del filósofo francés que se alinean con cómo los estudios *queer* conciben el género y el sexo, especialmente, con su perspectiva crítica del esencialismo.¹ Como afirma Rubin: “La *Historia de la Sexualidad*, de Michel Foucault, ha sido el texto más influyente y emblemático de esta nueva escuela de pensamiento sobre el sexo. Foucault critica la visión tradicional de la sexualidad como impulso natural de la libido por liberarse de las limitaciones sociales.” (Rubin, 1989, 131). Según esta cita, el potencial de la genealogía es que permite mostrar la naturaleza fundamentalmente *histórica* de aquello que parecía no tener historia: el sexo. Como señala Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, el valor de la genealogía es que “reintroduce en el devenir todo lo que habíamos creído inmortal en el hombre” (Foucault, 2004, 45) y logra “agitar lo que se percibía inmóvil” (Foucault, 2004, 29). De este modo, la genealogía se presenta como un arma clave para echar abajo concepciones de la sexualidad que la consideran un fenómeno innato y/o independiente de las configuraciones sociales. Cabe aclarar que el peligro del esencialismo, para los estudios *queer*, no es sólo ontológico sino también político: al localizar la sexualidad en un ámbito natural se limitan las posibilidades de cambio y de reorganización social. En *Historia de la Sexualidad*, Foucault sostiene que estas ideas erróneas sobre la sexualidad dieron lugar a una *hipótesis represiva* que considera que la era de represión nace en Europa en el siglo XVII tras cientos de años de erotismo laxo, pocas prohibiciones y libertad de expresión. El problema de esta hipótesis es que piensa al sexo como una dimensión pre-política que se ve constreñida por las prohibiciones de los dispositivos de poder, olvidando que el poder no es sólo negativo sino fundamentalmente productivo, es decir, que no actúa sobre el sexo sino que lo crea.

Ahora bien, ¿qué sucede con el *sexo mismo* más allá de su invención política? Aquí llegamos a un punto neurálgico de la teoría foucaultiana que la teoría *queer* recuperará para sí. En las últimas páginas del libro, el autor responde a una objeción que lo acusa de caer en un “historicismo más apresurado que radical” que “habla de la sexualidad como si el sexo no existiese” (Foucault, 2006, 182-3). Lo que se objeta es que Foucault escribe una historia de la sexualidad sin *sexo*, es decir, una historia basada en el estudio de las técnicas de poder/saber en torno al sexo que se olvida de aquel sustrato *real* –compuesto por elementos anatómicos, funciones biológicas, sensaciones, placeres, instintos, etc.– que es el sexo mismo. Ante esta objeción la respuesta de Foucault es categórica: no existe el sexo como algo previo y exterior al dispositivo de sexualidad. El pensador argumenta que la razón por la que se sigue defendiendo esta idea es que “la noción de sexo aseguró un vuelco esencial; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, (...) así, la idea ‘del sexo’ permite esquivar lo que hace el ‘poder’ del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición” (Foucault, 2006, 188). Quien defiende la existencia de un sexo pre-político no sólo no logra entender qué es el sexo sino tampoco cómo funciona el poder.

1 La crítica *queer* al esencialismo tiene varias aristas. Se critica, por ejemplo: a) la idea de que los significados y clasificaciones sexuales sólo varían accidentalmente a lo largo de la historia pero mantienen un núcleo transhistórico inevitable; b) la creencia de que hay una alineación necesaria entre el sexo, el género y el deseo que se manifiesta apropiadamente en el sujeto heterosexual (relegando al rango de desviación a quienes interrumpen esta coherencia); c) la noción de que la identidad genérico-sexual de cada individuo es innata y fija (i.e. que se nace gay o heterosexual, que hay un momento de descubrimiento de la verdadera identidad sexual de la persona y que esa identidad se mantiene como tal hasta el fin de la vida); etc.

La genealogía foucaultiana es recuperada por la teoría *queer* ya que saca a la luz la naturaleza histórica y política de la sexualidad, el hecho de que el sexo no es un sustrato previo a las configuraciones sociales sino un resultado de ellas. Esto significa que la sexualidad –y su modo de ser contemporáneo– no es necesaria, ni inevitable ni universal sino contingente, mutable e históricamente dependiente.

En la obra de varios autores *queer*, la genealogía aparece como una empresa a ser continuada, completada y, a veces, corregida. Como vimos, Rubin celebra este “nuevo pensamiento sobre la conducta sexual [porque] le ha dado al sexo una historia y creado una alternativa constructivista al esencialismo sexual.” (Rubin, 1989, 132). Para Butler, por su parte, el atractivo de la genealogía es que “indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso” (Butler, 2007, 38). Creo que si leemos la forma butleriana de interpretar la genealogía junto a su teoría de la performatividad, notaremos que ambas tareas están íntimamente relacionadas. Recordemos que una concepción performativa de la identidad de género asume que ésta no es causada por una *esencia* previa a sus expresiones sino que es el resultado de la repetición sostenida en el tiempo de una serie de actos sancionados socialmente. Si la teoría de la performatividad explicaba el mecanismo a través del cual la identidad de género se produce ocultando la historia de su producción, la genealogía es una herramienta para sacar a la luz esta historia olvidada. En *Epistemología del armario*, Sedgwick también acepta las tesis antiesencialistas de Foucault y las asume como axiomas de su propia teoría. Ella admite como punto de partida la hipótesis foucaultiana de que hubo una “condensación súbita y radical de las categorías sexuales” (Sedgwick, 1998, 19) desde el siglo XVII en adelante. A partir de ese momento, la orientación sexual se erigió como la dimensión más importante para determinar la identidad sexual de las personas, lo cual condujo a una división del mundo en dos tipos de “especies” sexuales: las homosexuales y las heterosexuales. No obstante, a la autora le interesa detenerse no sólo en la producción taxonómica de los discursos expertos –tema privilegiado por Foucault– sino explorar su copresencia con categorías menos estables producidas por los sujetos marginalizados. Probablemente, de todos estos autores, quien más explícitamente se considera deudor de la genealogía foucaultiana es David Halperin. Halperin sostiene que “Foucault hizo por la ‘sexualidad’ lo que las críticas feministas hicieron por el ‘género’ (...). Él divorció la ‘sexualidad’ de la ‘naturaleza’ y la interpretó, más bien, como una producción cultural” (Halperin, 1990, 7).² Sin embargo, la forma en que Halperin y Foucault caracterizan la homosexualidad moderna no es idéntica. Si para Foucault la homosexualidad moderna puede ser entendida a partir de la inversión de género –lo que el pensador francés denomina “una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma” (Foucault, 2006, 57)– en la narrativa de Halperin, la homosexualidad moderna emerge una vez que se abandona el modelo decimonónico de inversión sexual que entendía a la desviación sexual como una desviación de género. Este modelo es suplantado por el modelo actual que considera a la orientación sexual como algo independiente de los niveles relativos de masculinidad y feminidad. Según Halperin, la figura paradigmática de la homosexualidad

2 Todas las traducciones del inglés al español fueron realizadas por la autora de este artículo.

moderna es el hombre gay que parece y actúa como un heterosexual, es decir, que difiere de los hombres heterosexuales no por ser afeminado sino por desear a otros hombres.

La reivindicación de un tipo particular de escritura histórica –la genealógica– pone de manifiesto que, quizás, no cualquier aproximación al pasado sexual se alinee a los propósitos *queer*. Es necesario preguntarnos, entonces, qué es lo que diferencia este modo de contar la historia de otras formas de hacerlo. ¿No es la historia del sexo *de por sí* un arma contra el esencialismo, ya que muestra que la sexualidad no es eterna sino variable? ¿O pueden existir formas de contar la historia de la sexualidad que refloten el esencialismo?

Para contestar estas preguntas podemos recordar las acusaciones que sufrió *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (1981) de John Boswell. Este libro fue cuestionado por algunos autores *queer* por basarse en una concepción esencialista de la homosexualidad (Halperin, 1990 y Dinshaw, 1999).³ Lo que condujo a esta acusación fue que Boswell afirmara que *siempre* existieron personas gays. Esta tesis entra en tensión con las historias rupturistas de la sexualidad inspiradas en la obra de Foucault. Por historias rupturistas, entiendo aquellas aproximaciones que sostienen que la homosexualidad nace *recién* en las sociedades industrializadas modernas y que es incorrecto sostener que hubo personas homosexuales en épocas previas. Tal como remarca Foucault, nuestro recorte de las conductas sexuales –la división entre homosexualidad y heterosexualidad– no es en absoluto pertinente para sociedades previas como la griega y la romana (Foucault, 2013, 101). El término “homosexualidad” fue acuñado recién a fines del siglo XIX por psicólogos alemanes y traducido al inglés algunos años después y, por ende, no sería adecuado emplearlo para describir comportamientos que anteceden a ese período. Esta forma de pensar la homosexualidad, claramente, no la reduce a mero sexo o deseo entre personas del mismo género –un fenómeno del que tenemos registro desde hace miles de años, como bien señala Boswell. La novedad del concepto moderno de homosexualidad, según las historias rupturistas, es que presupone la *sexualidad*, es decir, la división biopolítica de la población humana según su identidad sexual: homosexual o heterosexual. Según autores como Foucault o Halperin, en la Antigüedad y el Medioevo, la homosexualidad no era considerada un rasgo positivo y característico que distinguía a las personas sino un acto que cualquier ser humano podía cometer. El punto es que las categorías sexuales no representan aspectos eternos de la psique humana sino que son producciones culturales, radicalmente diferentes de otras formas previas de taxonomía erótica.

La tesis de la invención moderna de la homosexualidad tiene implicancias importantes para los estudios *queer*. Por un lado, se afirma que lo construido son tanto las categorías sexuales abyectas como las normativas. No habría una distinción de naturaleza entre la homosexualidad y la heterosexualidad sino que ambas son el resultado de la cristalización de discursos e instituciones históricamente determinadas que tienen el poder de producir aquello que nombran. Esto permite trascender la dicotomía heteronormativa entre original y copia, y comprender que las sexualidades y géneros abyectos no son desviaciones de una supuesta heterosexualidad primaria sino que ambas son el resultado de procesos políticos de subjetivación.

3 He cuestionado la caracterización de John Boswell como un esencialista en Solana, 2018.

El segundo corolario se vincula al modo de articular el pasado y el presente en las historias genealógicas. Por un lado, se trata de un modo de tramar el flujo de los acontecimientos que no busca capturar el verdadero orden de la historia –sus leyes de movimiento, el motor que la impulsa– sino ofrecer una matriz posible para dar cuenta del pasado. Esto no significa abandonar el impulso de entender y explicar el pasado sino, como afirma Macón, entender el sentido histórico por fuera de marcos legaliformes: “Puede tratarse de un patrón contingente que no intente expresar el modo en que se despliegan los acontecimientos históricos mismos, sino meramente el esbozo de una matriz a partir del cual optamos por aprehender el curso histórico.” (Macón, 2009, 5). Así, el punto de la genealogía no es meramente mostrar la contingencia de los modos en que experimentamos y categorizamos la sexualidad sino exhibir la contingencia de la *historia misma*, revalorizar la incertidumbre, el azar y la falta de necesidad histórica. Lo que enseña la genealogía es que “detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault, 2004, 18). En este sentido, no sólo no habría esencia de la sexualidad sino tampoco de la historia. Lo que contamos es con recursos para capturar, entender y dar sentido al pasado a partir de alguna matriz contingente que creamos en el presente. Ahora bien, el tipo de matriz que la genealogía adopta tiende a privilegiar el vocabulario *discontinuista*. La historia de la sexualidad, según esta perspectiva, no debería extrapolar nuestras concepciones presentes al pasado, como si siempre hubieran existido, sino detenerse en las *diferencias* y las *rupturas*, en aquellos conceptos y experiencias relevantes de la vida sexual de antaño que ya no lo son en la nuestra. La genealogía desconfía de aquellas historias basadas en la idea de *continuidad* y *teleología*, como si la sexualidad tuviera un fin predeterminado que se fuera desplegando independientemente de las relaciones históricas. La sexualidad no ha mantenido un núcleo esencial invariable frente a modificaciones accidentales. El error epistemológico sería explicar la historia a partir del último término, como si las palabras siempre hubieran tenido el significado que poseen actualmente. En esta línea, Halperin argumenta que “si alguna vez llegamos a descubrir quiénes somos ‘nosotros’ realmente, será necesario examinar con detenimiento aquellos aspectos en que las prácticas sexuales griegas difieren de ‘las nuestras’” (Halperin, 1990, 2). Nuevamente, esta posición tiene consecuencias políticas: una vez que reconocemos la falta de necesidad de nuestras creencias actuales, es posible liberarnos del hechizo de nuestra propia herencia cultural, es decir, dejar de creer que la forma en que concebimos nuestros conceptos es la única forma válida de hacerlo. La genealogía pone en evidencia el carácter *contingente* del presente, es decir, su inevitabilidad, su falta de necesidad. Este modo de escritura histórica quiebra la linealidad y progresión de la “flecha” del tiempo enfatizando las diferencias radicales entre el pasado y el presente.

Si bien reivindico el valor crítico de la genealogía, creo que el peligro radica en que, en su afán de mostrar la diferencia radical entre el hoy y el ayer, a veces se termina construyendo un paradigma demasiado uniforme sobre cómo entendemos la homosexualidad actualmente. Es cierto que las formas de establecer relaciones sexo-afectivas entre personas del mismo sexo cambian *diacrónicamente* pero no debemos olvidar las variaciones *sincrónicas* y las contradicciones internas que pueblan los discursos sobre la homosexualidad hoy en día. Esto es justamente lo que señala Sedgwick en el axioma cinco de *Epistemología del armario*,

donde muestra las simplificaciones semánticas que se siguen de las historias rupturistas. Para Sedgwick, las historias de la sexualidad de Halperin y Foucault corren el riesgo de caer en una posición contradictoria: al intentar desfamiliarizar el pasado, mostrando su diferencia radical con el presente, pueden terminar refamiliarizando aquello que creemos conocer en la actualidad. Según esta pensadora, ambos historiadores formulan *narraciones unidireccionales de suplantación*, es decir, relatos históricos que describen una sucesión de modelos eróticos de forma tal que la emergencia de un modelo particular, en un momento dado, suplanta al modelo previo. Para Foucault, la homosexualidad moderna suplanta a la sodomía mientras que, para Halperin, lo que la homosexualidad deja atrás es el modelo de la inversión sexual. En ambos casos, el modelo previo es considerado superado y se elimina del marco de estudio. Si en la actualidad aparecen caracterizaciones de la homosexualidad vinculadas a alguna idea del modelo previo, éstas serían consideradas “como residuos históricos cuyo proceso de desvanecimiento, por muy prolongado que sea, no merece ninguna atención analítica” (Sedgwick, 1998, 63). Si bien la genealogía pone en primer plano la contingencia e inevitabilidad de nuestras creencias sexuales contemporáneas, es importante recordar que pueden existir rastros, fantasmas y resabios de concepciones previas que pueden seguir poblando nuestras creencias actuales. El problema no es tanto la idea de ruptura sino su carácter unidireccional: articular el tiempo histórico en términos de una secuencia que avanza siempre hacia adelante, superando instancias previas que abandonan el campo de análisis. No basta con contrastar las representaciones de la sexualidad continuistas mostrando las diferencias fundamentales entre el pasado y el presente. Lo que se vuelve necesario, como veremos, es repensar el *presente mismo*, reconocer los estratos temporales divergentes y las asincronías que atraviesan el ahora.

2.2. Progreso y anacronismo

De acuerdo con Lisa Duggan, la teoría *queer* cuestiona “las narrativas humanistas que postulan la idea de progreso del yo y de la historia y, así, relatan la historia de los progresos heroicos de los liberacionistas gays contra las fuerzas de la represión” (Duggan, 2006, 187). Si bien esta cita puede ser leída como una nueva crítica a la hipótesis represiva, creo que apunta a una tensión fundamental entre el activismo de liberación sexual y los estudios *queer*. En este apartado, se explora la sospecha *queer* al modo *progresivo* en que los movimientos de diversidad sexual han caracterizado su recorrido político. Esta forma de pensar el progreso no se vincula tanto con la noción de teleología o continuismo, como vimos previamente, sino que plantea que hubo un *mejoramiento* de las condiciones de vida, que estamos viviendo un momento sexualmente preferible al pasado. La sospecha *queer* suele adoptar la forma de una revelación: las victorias celebradas no son sino una asimilación a las instituciones existentes. Como afirma Annemarie Jagose, “Aquellos organizados en torno a principios *queer* anticipan que cualquier progreso realizado por los gays y las lesbianas siempre serán restringidos por su conformidad al sistema amplio” (Jagose, 2005, 106-7). Esta tensión entre lo *queer* como corriente antinormativa y la agenda LGBTI de corte reformista encuentra su máxima expresión en las disputas en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo. La crítica *queer*, no obstante, no siempre se traduce en un rechazo rotundo a los “progresos” obtenidos por el colectivo LGBTI. Más

bien, ha generado reacciones que van desde el repudio hasta la celebración estratégica, pasando por aquellas posiciones que se preguntan qué queda afuera cuando el movimiento de diversidad sexual limita su agenda a estas causas.

Quienes adoptan una crítica más radical, subvierten los valores positivos asociados a las conquistas de la agenda pragmática LGBTI. Estas aproximaciones hacen un llamado a profundizar la potencia *queer* de trascender los placeres asimilacionistas. Un primer exponente de esta postura es Lee Edelman en *No Future* (2004). Allí, el autor ataca lo que denomina *futurismo reproductivo*, es decir, la idealización de la reproducción –en el marco de la familia heterosexual– como el sostén del futuro. Dentro de este marco, el futuro “señala el lugar imposible de un pasado Imaginario (...) proyectado hacia adelante” (Edelman, 2004, 10). El futuro, atado al ideal de la reproducción, no da lugar a las diferencias y se traduce en una mera proyección del *status quo* actual hacia adelante. Para Edelman, “No hay *queers* en ese futuro y no puede haber futuro para lo *queer*” (Edelman, 2004, 30). Sin embargo, esto no es motivo de lamento sino una oportunidad. El autor propone decirle no al futuro y a la imagen del Niño como garante de la fantasía reproductiva. El valor ético de lo *queer* yace justamente en “aceptar su estatus figural como resistencia a la viabilidad de lo social” (Edelman, 2004, 3). Es importante remarcar el carácter *figural* que Edelman deposita en lo *queer*, es decir, lo que la sexualidad no heterosexual ni reproductiva *significa* como oposicionalidad y no lo que las personas *queer* concretas hacen con su vida. De hecho, él afirma que no hay “nada intrínseco a la constitución de aquellos identificados como lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexual o *queer* que los predisponga a resistir el encanto de la futuridad, a rechazar la tentación de reproducirse.” (Edelman, 2004, 17).

Quien también ataca la idea de futuro vinculado a la heterosexualidad reproductiva es José Esteban Muñoz en *Cruising Utopia* (2009). Según este autor, el tiempo heterolíneal implica que “la única futuridad prometida es aquella de la heterosexualidad reproductiva mayoritaria, el espectáculo del estado renovando sus rangos a través de actos de reproducción públicos y subvencionados.” (Muñoz, 2009, 22). Ahora bien, si para Edelman no hay futuro para lo *queer*, Muñoz afirma todo lo contrario: el futuro *es* el dominio temporal de lo *queer*. El autor sostiene que “Debemos vaciar el aquí y el ahora por un allí y un después. (...) Debemos involucrarnos en una distorsión temporal colectiva. Debemos salir de la conceptualización rígida que es el presente heterolíneal [*straight present*].” (Muñoz, 2009, 185). En Muñoz, lo *queer* también es una figura pero cuyo tiempo todavía no llegó: “lo *queer* todavía no está aquí. Lo *queer* es una idealidad. Dicho de otra forma, todavía no somos *queer*.” (Muñoz, 2009, 1). Para este autor, no hay que conformarse con los placeres menores del ahora sino soñar e imaginar un mundo mejor, un mundo *queer*. El problema del presente es justamente su falta de creatividad política, vinculada a la preeminencia de una agenda gay pragmatista cuya bandera máxima es la asimilación en las instituciones que solían excluirlos. En sintonía con Edelman, para Muñoz, esta “política presente anémica, corta de vista y retrógrada” (Muñoz, 2009, 20) peca de falta de imaginación, y sólo logra proyectar un futuro que replica el presente.

Existen otras posturas críticas que en lugar de negar la idea de progreso se preguntan por las nuevas exclusiones que este tipo de historia conlleva. Un primer ejemplo de esta posición podría ser la actitud ambigua que Judith Butler ha adoptado en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo. Si bien la autora no rechaza de lleno esta demanda, sí se

detiene en los problemas que puede acarrear para las subculturas sexuales. En *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2004), la filósofa señala que la contracara de luchar por el matrimonio entre personas del mismo sexo es que mientras los gays y lesbianas entran en comunidad con los heterosexuales, cortan sus alianzas con otros marginados sexuales: aquellos que están solos, padres y madres solteras, los divorciados, quienes tienen relaciones múltiples, quienes no eligen una vida monógama, etc. (Butler, 2004, 180-1). Otro ejemplo es la defensa de representaciones negativas de lo *queer* que hace Heather Love en “Fracaso camp” (2015). Allí, la autora defiende la existencia de figuras tristes y melancólicas para simbolizar la disidencia sexual como una forma de interrumpir las narraciones progresivas LGBTI. Love reconoce los peligros de recuperar estas representaciones negativas en virtud de sus asociaciones con la homofobia. Pero ella acentúa otro tipo de peligro que se sigue de las historias de progreso y de las representaciones alegres de personas *queer*: el tipo de sujeto que suele ser invocado, a saber, un sujeto gay, blanco, clase media, trabajador, monogámico y en pareja. Una de las escenas en la que la autora vislumbra este sujeto privilegiado es la campaña *Mejorará [It Gets Better]*, un movimiento contra el suicidio de jóvenes LGBTI. A pesar de los fines altruistas de esta campaña, Love pone en cuestión la clase de vida que allí aparece representada y cómo se construye el destinatario de este “futuro mejor” al que los jóvenes pueden aspirar: “una imagen de una masculinidad rica, blanca, normativa y sin discapacidades” (Love, 2015, 188). Frente a esto, Love recupera la figura de la lesbiana *solterona* —especialmente como aparece en la película *Escándalo* del 2006— para explorar cómo, en una época en la que el matrimonio y las relaciones estables entre personas del mismo sexo ya no son una imposibilidad, una carga adicional de estigma cae sobre aquellas mujeres que todavía están solas o que eligen no tener pareja. A pesar de la emergencia de movimientos asexuales y de que el feminismo ha reivindicado la independencia femenina, el estigma hacia la mujer sola sigue existiendo. En un momento en el que ya no es necesario estar sola ni ocultar el deseo lésbico, la solterona lesbiana es todavía más denigrada: ella aparece como un anacronismo, una anomalía, un modo de vida que parece no tener razón de ser en la actualidad. Su argumento es que las crecientes inclusiones y victorias legales obtenidas por las comunidades sexuales, muchas veces, en lugar de facilitar el pasaje de la vergüenza al orgullo, pueden terminar generando mayores frustraciones.

Quien también recupera el modo en que la acusación de ser un anacronismo ha servido para desdeñar ciertas prácticas sexuales es Jack J. Halberstam en un debate colectivo publicado en 2007 en *GLQ*. De acuerdo con Halberstam: “Como alguien que se identifica sexualmente como una ‘stone butch’, siempre me sorprende cuando escucho que aparentemente ¡ya no hay personas *stone butch*! La gente me dice que la *stone butch* es una identidad atada a los 1950 y que, aparentemente, dependía de una concepción pre-liberacionista del lesbianismo o lo *queer*.” (Dinshaw et. at., 2007, 190). El problema de confinar una identidad a un momento que ya pasó, es que se echa un halo de sospecha sobre su legitimidad presente. Además, al asociarla a un momento supuestamente más opresivo (pre-liberacionista), se construye esa práctica como una forma atrasada de vivir la sexualidad que ya debería haber desaparecido.

Las reivindicaciones *queer* de figuras anacrónicas refuerzan la necesidad de atender a la complejidad del presente, un período atravesado por estratos temporales diversos y por formas de jerarquizar las identidades sexuales a partir de marcadores temporales (atraso,

vanguardia, anacronismo, etc.). Entender el presente como asincrónico es reconocer que hay algo *queer* en él –en el sentido de una temporalidad enrarecida, extraña, torcida. Como afirma Dinshaw, existen “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora” lo cual “revela un mundo temporalmente múltiple en el ahora (es decir, un mundo *queer*)” (Dinshaw, 2012, 5). La noción de asincronía permite dar cuenta de la posibilidad de que no todos ocupemos el presente de la misma forma: algunos pueden ocupar un ahora como un anacronismo y otros como identidades más avanzadas. Esto tiene consecuencias políticas claras: existe un uso opresivo de conceptos temporales cuando se denigran ciertas prácticas a partir de acusaciones de atraso y regresión. Esta forma de denigrar algunas vidas sexuales no es algo novedoso para los sujetos LGBTI. Autoras como Elizabeth Freeman han rastreado la relación entre la perversión y la temporalidad que se establece en algunas de las concepciones modernas de la sexualidad. Este es el caso, por ejemplo, del discurso psicoanalítico freudiano que ha caracterizado a la homosexualidad como una interrupción en la evolución normal de la sexualidad del sujeto, una tesis basada en la creencia de que la sexualidad se desarrolla de modo lineal hacia la reproducción heterosexual (Freeman, 2010).

Lo que podemos concluir a partir de estas críticas a las historias progresivas de las comunidades sexuales es que no todos habitamos de la misma forma el presente. El progreso de algunos puede ocultar el sufrimiento de otros; el orgullo –cuando se transforma en mandato– puede excluir a quienes se aferran a pasiones tristes o incluso profundizarlas; las victorias legales del colectivo LGBTI pueden no beneficiar a todos por igual o, incluso, pueden limitar la imaginación política.

3. ¿Contradicciones poshistóricas?

Una de las ventajas de esta recuperación del anacronismo es que permite quitar el foco de lo *queer* como sinónimo de vanguardia sexual. La solterona y la *stone butch*, en tanto identidades anacrónicas, parecen representar el retorno de lo excluido: no sólo de lo que queda fuera de las historias liberacionistas sino también de cierta forma de caracterizar a los estudios *queer* en clave vanguardista. Esta forma de pensar la teoría *queer*, la asociaría a una celebración unilateral de lo disruptivo, lo flexible, lo transgresor –una imagen que suele funcionar en oposición a otras formas de encarnar la sexualidad (hetero u homosexual) que no buscan tanto desafiar sino incorporarse a “lo normal”. Como remarca Freeman, “Hasta hace poco los esfuerzos dominantes de la teoría *queer* han tendido a privilegiar lo *avant-garde*. En un momento de mi vida como académica de la teoría y cultura *queer*, pensaba que el punto de lo *queer* era siempre estar adelante de las posibilidades sociales existentes. En este modelo, parecía que los sujetos *queer* verdaderamente *queer* disolverían las formas, desintegrarían las identidades, aplanarían las taxonomías, desdeñarían lo social e, incluso, repudiarían lo político enteramente” (Freeman, 2010, xiii). Frente a esto, el interés por el anacronismo marcaría una nueva dirección en los estudios *queer* –si bien nada impide que no se vuelva a romantizar el potencial político de estas transgresiones temporales.

Ahora bien, ¿por qué se tiende a vincular lo *queer* a la ruptura y al fin de las ataduras normativas? ¿Hay alguna contradicción entre la crítica *queer* al progreso histórico y su supuesta celebración de la vanguardia sexual? ¿Es posible que la crítica poshistórica a los “progre-

sos” LGBTI termine creando una nueva idea de progreso, esta vez vinculada a la capacidad *queer* de evitar la asimilación a las instituciones existentes? En este apartado, reflexionaré sobre esta posible contradicción de la poshistoria *queer*, ofreciendo una interpretación de este campo teórico que evite su vínculo inmediato con el vanguardismo. Cabe aclarar que esto no implica formular una defensa *in toto* de esta corriente –con toda las contradicciones y tensiones que cualquier *corpus* teórico implica. Más bien, se trata de ofrecer una clave de lectura que evite simplificaciones problemáticas tanto de lo *queer* como de la política.

A pesar de que varios autores han negado la interpretación de lo *queer* como una celebración unilateral de la transgresión, la fluidez y el fin de las identidades (Halberstam, 2005; Ahmed, 2004), es cierto que hay elementos en sus escritos que abonan esta lectura, tal como se sigue de la cita previa de Freeman. A mi entender, esto es problemático en dos sentidos: por un lado, porque convierte a lo *queer* en un nuevo ideal a seguir y, por otro lado, porque crea un nuevo criterio para dirimir entre identidades reivindicables y repudiables. Lo que me genera sospecha, a fin de cuentas, no es sólo la asociación directa de lo *queer* a la transgresión sino creer que eso transforma a las vidas *queer* en mejores –o más adelantadas– que otras formas de encarnar las identidades sexuales, por ejemplo de personas gays y lesbianas que quieren casarse, formar familias y vivir una relación monogámica. Esto se hace evidente, por ejemplo, en la crítica *queer* de la *homonormatividad*, entendida como la aspiración a tener una vida moldeada por los ideales heteronormativos –casamiento, monogamia, familia– aunque no se sea heterosexual. Según uno de sus detractores, Muñoz, la homonormatividad no sólo es la forma en que tienen las personas gays de asimilarse a las instituciones que solían excluirlos sino también de *garantizarse un lugar en la mesa de la derecha* (Muñoz, 2009, 54). En este marco, la idealización del futuro utópico *queer* parece relegar a las personas LGBTI que desean casarse no sólo a un tiempo estéril –el presente adormecido– sino también al peor lugar político: la derecha. Como señala Ahmed con cierta ironía, para este tipo de perspectiva radical, las personas *queer*, “[i]dealmente no deberían tener familias, casarse, sentar cabeza en una relación de pareja irreflexiva, dar a luz y criar hijos, unirse a las patrullas de vigilancia de sus barrios y rezar por la nación en tiempos de guerra” (Ahmed, 2004: 149).

De modo similar, Jay Prosser, en *Second Skins* (1998), ha argumentado que la teoría *queer* tiende a rechazar los testimonios de las personas transexuales ya que éstas pretenden literalizar el cambio de género en sus cuerpos y convertirse ya sea en varones o mujeres. Según Prosser, la teoría *queer* sólo tiene ojos para celebrar la fluidez, la revelación de los géneros incoherentes y fin del binarismo de género.⁴ Esto se consigue a costa de demonizar la transexualidad y presentarla como un resabio moderno, una creencia *demodé* en la anatomía o, incluso, un modo acrítico de reproducir las normas binarias. Para Prosser, este modo de jerarquizar las identidades de género pone en primer plano el carácter prescriptivo de la teoría *queer* que puede reducirse a la siguiente fórmula: “la evaluación de todas las representaciones sobre la base de si revelan (‘bueno’: antiesencialista) u ocultan (‘malo’: esencialista) su carácter construido” (Prosser, 1998, 15).

4 Si bien utilizo estas ideas de Prosser para entender por qué se asocia lo *queer* al rupturismo, no comparto el modo en que el autor interpreta la obra de Butler y Halberstam. He formulado una crítica a esta lectura prosseriana en Solana, 2013.

Es sabido que lo *queer* no suele ser empleado como mero sinónimo de gay, lesbiana, bisexual o trans sino que apunta a formas múltiples de oponerse a las normas genérico-sexuales. Si bien, en un principio, esto parecía implicar una ruptura con las normas heterosexistas, también ha conducido a un alejamiento de la llamada homonormatividad. Ahora bien, ¿qué significa *oponerse* a las normas? ¿cómo se entiende aquí *lo normativo*? Y, más aún, ¿puede lo anti-normativo devenir una nueva *norma a seguir*? ¿Hay formas más adecuadas, privilegiadas o celebradas de ser anti-normativo o *queer*? ¿Y cómo se caracteriza a quienes no logran o no pretenden abrazar este nuevo ideal? ¿Cómo puede ser que un autor *queer*, como Michael Warner, sostenga que esta corriente a menudo ha conducido a la competencia “soy más *queer* que vos” (Warner, 2012, en línea)? ¿Cómo es posible que una autora como Ahmed remarque: “Por momentos, me siento incómoda habitando la palabra “*queer*”, preocupada de que no soy lo suficientemente *queer*, o que no lo he sido durante demasiado tiempo o que no soy la clase correcta de persona *queer*” (Ahmed, 2004, 151)? ¿Puede la teoría *queer* caer en lo que Halberstam denomina “excepcionalismo transgresor”, es decir, el posicionarse en un lugar moralmente superior a partir de la afirmación de que uno es más oprimido o más transgresor que otros (Halberstam, 2005, 20)?

A mi entender, esta forma de caracterizar a lo *queer* como un nuevo ideal a seguir es problemática no sólo por cómo jerarquiza las identidades sexuales sino también por cómo concibe la política en términos binarios de asimilación y transgresión. Si utilizamos la expresión “*queer*” para caracterizar aquellas vidas que entran en tensión con los ideales de género y sexualidad –como la obligación de ser heterosexual, cissexual,⁵ casarse y reproducirse– creo que es importante reconocer que esta tensión implica movimientos, negociaciones y fluctuaciones que difícilmente puedan ser capturados bajo la dicotomía adentro/afuera. Si tenemos en cuenta la multiplicidad de normas que moldean nuestras vidas, es posible pensar que una acción pueda atacar una de ellas al mismo que tiempo que afianza otra. Volviendo al caso de la transexualidad, la identificación con alguno de los dos géneros dados puede parecer una validación del binarismo pero el hecho de realizar una transición rompe claramente con el ideal cissexista. Asimismo, este modo dicotómico de pensar la política impide ver que aquello que parece romper con los ideales puede ser rápidamente recapturado por el mercado ya que, como sostiene Butler, “las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en clichés adormecedores a base de repetir las y, sobre todo, al repetir las en una cultura en la que todo se considera mercancía” (Butler, 2007, 26).

En adición a esto, creo que armar una división tajante entre lo *queer*-transgresor y lo no-*queer*-asimilatorio impide ver que las vidas disidentes pueden sentir fuertes ataduras hacia lo ordinario, así como también que quienes persiguen fines normados pueden tener deseos utópicos. Si, para Muñoz “ser ordinario y estar casado son deseos anti-utópicos” (Muñoz, 2009, 21), creo que es necesario comenzar a valorar el poder desconocido que puede tener ese deseo por lo ordinario. Freeman, por ejemplo, propone tomar en serio la atracción a lo normativo “sin asumir que aquellos seducidos sean estúpidos o tengan la cabeza lavada o no quieran mundos no normativos, incluso si utilizan materiales aparentemente banales para construirlos” (Freeman, 2011, 29). Pero además de recuperar la posibilidad de que lo

5 Entiendo por cissexismo la creencia de que la identidad de género de una persona debe ser concordante con su género estipulado al momento de nacer en virtud de marcadores anatómicos.

ordinario construya mundos utópicos, creo que es importante tomar en serio la necesidad que tienen ciertos cuerpos de encontrar un refugio en las vidas normativas y hacerlo sin demonizar a esos cuerpos por desear ese alivio. Si abandonamos el modelo dicotómico asimilación/transgresión, podemos entender que quienes persiguen la comodidad de ser ordinario pueden hacerlo no para sentarse en la mesa de la derecha, como afirmaba Muñoz, sino como una estrategia de supervivencia en un escenario político en donde no existen recetas universales. Como ya señalaba Butler, “obstinarse en establecer el criterio de lo subversivo siempre fracasará, y debe hacerlo” (Butler, 2007, 26).

Creo que estas reflexiones permiten ir un paso más lejos y preguntarnos quién es el sujeto político invocado por los estudios *queer*. Como vimos, esta corriente repudiaba los discursos que asumían un sujeto blanco, clase media y masculino, pero ¿puede ella también asumir un sujeto privilegiado? ¿Es la subversión una práctica disponible para todos los cuerpos y todas las fuerzas? ¿Qué tipo de sujeto se presupone cuando se vincula lo *queer* a este tipo de rupturismo? Para adentrarnos sobre este tema, podemos recordar el modo en que Ahmed recupera el trabajo de Gayatri Gopinath, quien reflexiona sobre cómo ciertas formas públicas y visibles de ser *queer* quizás no puedan estar disponibles para las mujeres lesbianas del sur de Asia. Para ellas, “puede ser que el espacio privado del hogar sea donde los cuerpos puedan explorar placeres homoeróticos” (citado en Ahmed, 2004, 151). Ahmed también retoma un trabajo de Jacqui Gabb en el que analiza cómo algunas madres lesbianas, clase obrera, se autoperceben como siendo “iguales a cualquier otra familia” (citado en Ahmed, 2004, 153). Pero, en vez de leer esto como una “asimilación” o un “fracaso” político, podemos entenderlo como una estrategia, como un tipo de reconocimiento necesario para sobrevivir: “Mantener una posición activa de ‘transgresión’ no sólo toma tiempo, sino que puede no ser posible física, social o materialmente para algunos individuos y grupos en virtud de sus historias y compromisos” (Ahmed, 2004, 153). No obstante, es importante reconocer que al igual que algunas madres lesbianas no pueden darse el lujo de atacar, en sus comunidades, la institución familiar, hay otras madres lesbianas para quienes lo imposible puede ser no atacarla. El punto es repensar la idea de *agencia* sin desestimar la vulnerabilidad de los cuerpos y sin olvidar que hay modos diferenciales en que los escenarios locales afectan la posibilidad de acción.

A su vez, creo que es necesario visitar una estrategia bastante frecuente pero problemática en los estudios *queer*: la crítica o defensa de ciertas prácticas en términos de qué tipo de sujeto –privilegiado o abyecto– supone. Me parece notorio que, a menudo, se justifique una posición política a partir de la demostración de que el emisor está del lado de los más débiles. Para Muñoz, por ejemplo, el problema de la asimilación gay es que supone “personas *queer* con suficiente acceso al capital como para imaginar una vida integrada dentro de la cultura capitalista norteamericana” (Muñoz, 2009, 20). Sin embargo, para Scott St. Pierre, en una reseña del libro de Muñoz, el problema es el opuesto. Si lo *queer* está en el porvenir, ¿qué hacemos mientras tanto? “¿Es la mirada hacia adelante suficiente para la mujer lesbiana subempleada, con cáncer de mamas pero sin seguro médico porque no puede compartir el de su compañera como cualquier esposa legal?” (St. Pierre, 2010, 1094). El punto que quisiera rescatar de estos usos de la abyección ajena para justificar posiciones políticas propias es el siguiente: aproximarse a las normas heterosexuales puede ponernos en una posición privilegiada, pero eso no quita que encarnar la posición transgresora no requiera

también cierto grado de privilegio. Para algunas personas, cargar la antorcha antinormativa puede ir en contra de su supervivencia, mientras que para otras no hay forma de sobrevivir si no es repudiando las normas hegemónicas. Si los estudios *queer* están verdaderamente comprometidos con la reivindicación de una amplia gama de diversidades corporales, deberían poder entender que no todos los cuerpos tienen las mismas fuerzas y que es imposible evaluar la agencia política sin tener en cuenta la vulnerabilidad y fragilidad de los mismos. Esto no implica revictimizar a las subculturas sexuales sino problematizar el maniqueísmo entre víctima y agencia, y entre asimilación y transgresión. En este sentido, considero que hay tomar en serio el deseo por lo ordinario, la necesidad afectiva de correrse de ciertos nichos de resistencia y pensar estos temas no necesariamente como algo *no queer* sino como un aspecto medular de una corriente dedicada a explorar la complicada relación entre la sexualidad y el poder.

4. Conclusiones

A lo largo de estas páginas propuse entender a la teoría *queer* como una forma de crítica poshistórica, es decir, concebirla como una corriente que sospecha de la idea de progreso como matriz articuladora de las narraciones históricas. Pensar los estudios *queer* en clave poshistórica permite profundizar sus críticas a las ideas de heteronormatividad y esencialismo sexual, echando luz sobre la relación entre estas nociones, la temporalidad y la escritura histórica. Si bien la historia de la sexualidad es útil para mostrar el carácter contingente, situado y no necesario de las prácticas, categorías e identidades sexuales, no toda historia es recuperada por los estudios *queer*. La crítica a las historias continuistas y a las historias triunfalistas LGBTI muestran que es necesario reflexionar sobre qué tipo de relato creamos para las comunidades sexuales. En este artículo se propuso que ambas críticas están vinculadas a cómo se trama las historias en términos de progreso, ya sea en relatos en los que no se interrumpe la flecha del tiempo, ya sea en la defensa de los triunfos del colectivo de diversidad sexual.

No obstante, esta propuesta de lectura se topó con una dificultad. ¿Puede ser que, al mismo tiempo que los estudios *queer* critican el progreso, propongan una idea de lo *queer* como sexualidad avanzada? Como vimos, esta asociación entre lo *queer* y lo *avant-garde* depende de su capacidad de romper con las normas, evadir los binarismos y adoptar identidades más flexibles. Este artículo intentó evitar esta lectura reduccionista de lo *queer* y propuso tomar en serio las ataduras *queer* a lo normativo, ataduras que no significan necesariamente adoptar una postura conservadora sino que pueden ser vistas como una estrategia para vivir y sobrevivir. Sin negar la gran capacidad que tienen los estudios *queer* de alertarnos sobre los peligros de contentarnos con las victorias obtenidas, mi propuesta es que esta labor crítica debe ir a la par del reconocimiento de la necesidad que tienen algunas vidas *queer* de perseguir fines ordinarios. Esto implica tener en cuenta no sólo los efectos atosigantes de la heteronormatividad sino también de la rebelión. Para esto, se propuso problematizar la dicotomía entre asimilación y transgresión y atender a la pluralidad de fuerzas y vulnerabilidades que atraviesan los cuerpos y que imposibilita contar con recetas universales para la subversión política. A fin de cuenta, si los estudios *queer* están comprometidos con una crítica radical a la violencia que ejerce la heteronormatividad, creo que es importante estar alertas para no replicar esos mismos gestos de exclusión al interior de nuestras comunidades intelectuales.

Referencias

- Ahmed, S. (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Boswell, J. (1981), *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago y Londres, Chicago University Press.
- Butler, J. (2007), *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2004), “Universalidades en competencia” en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 141-184.
- Dinshaw, C. (2012), *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.
- Dinshaw, C. (1999), *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham, NC: Duke University Press.
- Dinshaw, C. et. al. (2007), “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13:2-3 (2007): 179-95.
- Duggan, L. (2006), “The Discipline Problem. Queer Theory Meets Lesbian and Gay History”, en: Duggan, L. y Hunter, N. (eds.), *Sex wars: Sexual Dissent and Political Culture*, Nueva York y Londres: Routledge, pp. 185-195.
- Edelman, L. (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Foucault, M. (2013), *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006), *Historia de la Sexualidad I: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004), *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Freeman, E. (2011), “Still After” en: Halley, Janet y Parke, Andre, *After Sex?: On Writing since Queer Theory*. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 495-500.
- Freeman, E. (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Halberstam, J. (2005), *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, Nueva York: New York University Press.
- Halperin, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, Nueva York: Routledge.
- Jagose, A. (2005), *Queer Theory. An Introduction*, Nueva York: New York University Press.
- Love, H. (2015), “Fracaso camp”, en Macón, Cecilia y Solana, Mariela (eds.), *Pretérito indefinido. Emociones y afectos en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Blatt y Ríos, pp. 187-203.
- Macón, C. (2009), *Tras la poshitoria: Reflexiones críticas acerca de la constitución de un nuevo sentido histórico*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Macón, C. (2006), "Introducción" en: Macón, C. (coord.) *Pensar la democracia, imaginar la transición 1976-2006*, Buenos Aires: Ladosur, pp. 9-27.
- Muñoz, J. E. (2009), *Cruising Utopia: the Then and There of Queer Futurity*. Nueva York, New Your University Press.
- Niethammer, L. (1992), *Posthistoire*, Nueva York y Londres: Verso.
- Prosser, Jay (1998), *Second Skins: the Body Narratives of Transsexuality*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rubin, G. (1989), "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, C. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid: Editorial Revolución, pp. 113-190.
- Sedgwick Kosofsky, E. (1998), *Epistemología del armario*, Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Solana, M. (2018), "El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construccionismo en historia de la sexualidad", *Tópicos. Revista de Filosofía*, No. 54, pp. 395-427.
- Solana, M. (2013), "La Teoría Queer y las narrativas progresistas de identidad", *Revista de estudios de género. La ventana*, n°37, pp. 70-105.
- St. Pierre, S. (2010), "Reseña de *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* by José Esteban Muñoz", *Journal of Homosexuality*. Vol. 57, n° 8, pp. 1092-1095.
- Warner, M. (01/01/2012), "Queer and Then?", *The Chronicle of Higher Education*. [en línea] Recuperado de: <http://chronicle.com/article/QueerThen-/130161/> [consulta: 06/10/15]

Soberanía globalizada y la tesis de la reivindicación: una crítica a la posición de Macanchí

Globalized sovereignty and claim thesis: a critique of Macanchí's position

RODRIGO LAERA*; WALTER KLEIN**

Resumen: El objetivo de este trabajo es revisar la tesis de la reivindicación de la soberanía a partir de la posición crítica de Macanchí, argumentando que la idea de una soberanía globalizada abre problemas en torno a la injerencia económica del capital transnacional y profundiza el cercenamiento democrático.

Palabras Clave: soberanía; globalización; economía; democracia.

Abstract: The aim of this paper is to revise the sovereignty claim thesis from the Macanchí's critical position, arguing that the idea of a global sovereignty opens disputes around economic interference of transnational capital and deepens the democratic curtailment.

Keywords: sovereignty; globalization; economy; democracy.

Primero: introducción

Recientemente, Macanchí (2015) ha señalado que existe una especie de soberanía globalizada, sus dos tesis centrales son: (a) que la soberanía de cada nación ha encontrado nuevas oportunidades de desarrollo con la globalización; sin embargo, (b) debido a que la autoridad del estado se ve vulnerada por la presencia de lo transnacional, se hizo posible el desarrollo de la *tesis de la reivindicación*, que sirvió para justificar el “caudillismo en Latinoamérica”. Ambas tesis se encuentran enlazadas al presupuesto de que los estados deben adecuarse a los tiempos de globalización, dando lugar a una nueva forma de soberanía que se encuentre integrada a los poderes transnacionales. Estas ideas se enmarcan dentro de lo que son los distintos enfoques acerca de lo que se suele llamar post-soberanía, en la cual la autoridad de un estado sobre sus instituciones y su patrimonio se encuentra constantemente negociada con poderes externos (ej., MacCormick, 1996; Habermas, 2000; Keating, 2001).

Recibido: 07/08/2016. Aceptado: 02/01/2018.

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina); autor del libro *Los desvíos de la razón*, Miño y Dávila, 2011, así como de numerosos artículos en diversas revistas académicas; rodrigolaera@gmail.com

** Universidad de Moreno, división de coordinación de proyectos en ciencias económicas; wklein_ar@yahoo.com

El objetivo de este trabajo es discutir tanto (a) como (b), argumentando contra (a) que aquello en lo que Macanchí ve como una “oportunidad de desarrollo” en realidad es, en el mejor de los casos, un proceso de injerencia económica y cercenamiento democrático; y contra (b) que la tesis de la reivindicación es valiosa justamente por oponerse a ambos procesos. En el siguiente apartado se explorará la idea de soberanía globalizada en relación con el punto (a), en el tercer apartado presentará la tesis de la reivindicación en relación con (b), tomando como ejemplo el poder transnacional del sistema financiero. Finalmente, se expondrá brevemente la idea de lo que sería una recuperación soberana mediante los activos del estado.

Segundo: soberanía globalizada como super-estructura

Partiendo de una concepción elemental, la noción de *soberanía* hace referencia a la independencia política de un estado para gestionar sus recursos, lo que implica una barrera legal para la injerencia extranjera en la jurisdicción de dicho estado. Bajo la doctrina de no intervención o no injerencia, la de *soberanía* es una noción tanto jurídica e institucional. En sentido estricto, se trata de una institución jurídica que se encuentra legitimada mediante un orden político que se fundamenta a partir de la organización de estados independientes, estados cuyos gobiernos son las principales autoridades en un determinado territorio (cfr., Hinsley 1986¹).

Si bien Macanchí está en lo cierto al sostener que la globalización influye en la toma de decisiones soberanas, parece complicado aceptar que esto deba determinar las decisiones políticas e institucionales en general. En efecto, un estado soberano puede tomar una decisión influido por una circunstancia externa, pero esto no quiere decir que deba tomarla *a causa de* una circunstancia externa. La influencia del poder global es evidente en cualquier toma de decisiones, pero esto no quiere decir que el estado deba ser gobernado por el poder global en desmedro de su soberanía². Y es, justamente, esa toma de decisiones soberanas lo que defiende la tesis de la reivindicación. Macanchí incurre en una especie de falacia naturalista: que la globalización restrinja la soberanía de un estado, no implica que dicho estado deba adecuarse a ese hecho y no deba hacer nada al respecto. Que un estado no pueda ser completamente autárquico, no quiere decir que deba estar determinado por poderes transnacionales o que la noción misma de soberanía deba ser revisada en vistas de la influencia de la globalización. Una soberanía global parece ser más bien una contradicción.

No obstante, quedaría por aclarar a qué se refiere Macanchí con globalización, si a la cultura en general, a la economía o, al menos, a ciertos aspectos de la macroeconomía. Se debe caracterizar de alguna manera, si no se quiere dar la impresión de que es simplemente una palabra de moda. Supóngase que se refiere a un sentido amplio de globalización: como el drástico aumento de las posibilidades de la interacción humana por sobre las divisiones geográficas y políticas existentes. Aun en este sentido, la globalización no implica que el estado deba dejar de tomar decisiones en vista del bien común y que deba abandonarse el

1 De hecho Hinsley señala que la noción de soberanía presupone la de una autoridad política.

2 Algo en lo que ha insistido U. Beck, incluso al definir el proceso de la globalización como aquel en que los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios. Véase: Beck (1997/2004).

sentimiento de pertenencia nacional. Que los estados se encuentren influenciados por circunstancias externas no implica necesariamente que tengan que adecuarse a ellas. Macanquí se refiere a integración de los estados dentro de un marco supranacional –léase comunidad internacional– que se impone mediante la superestructura de la globalización y cuya naturaleza ofrece nuevos desafíos, tanto sociales como económicos. Así, Macanquí sostiene que “la soberanía está en crisis, porque muchas instituciones o estados no se acoplan a diversas realidades históricas que en la actualidad en el mundo se están produciendo”, para luego agregar que “los estados más fuertes son aquellos que poseen una conducción política, esta debe estar orientada a las correctas y productivas ventajas que se pueden obtener de la globalización”. Todo esto centrándose en las ventajas de insertarse en una economía globalizada. La fe de Macanquí en el fenómeno globalizador encaja dentro del marco de una economía neo-clásica: la globalización –y con ello el libre intercambio– produce una mejora sustancial de la productividad y del ingreso en los estados que participan de ella.³

Dejando de lado lo qué es una realidad histórica y como interpretarla (por supuesto, cómo oponerse al Espíritu de la Historia si toda oposición implica ser arrollado por ella), cabe mencionar que las correctas y productivas ventajas, sobre todo económicas, de la globalización son asimétricas. Es decir, Macanquí presupone que en todo intercambio entre estados, o entre un estado y un sector privado, se realizan de manera equilibrada. Esto a su vez presupone que un intercambio global conlleva un beneficio global. Sin embargo, este supuesto está lejos de ser indiscutible, pues existen intercambios desiguales, sobre todo cuando se trata de intercambios entre estados de *centro* y de *periferia*. Los estados de *centro* son aquellos que por su estructura, su historia y su poder económico ejercen una influencia perceptible sobre el curso de los acontecimientos. En cambio, los estados que conforman la *periferia* son los que intentan adecuarse a dichos acontecimientos. Esto quiere decir que en todo intercambio quienes influyen sobre los acontecimientos tienen ventaja sobre quienes pretenden adaptarse a ellos. Si el intercambio fuera libre, quienes estuvieran en una posición privilegiada podrían influir en los acontecimientos en beneficio propio, incluso en detrimento de los estados *periféricos*. Por lo tanto, resulta cuestionable que el proceso globalizador ofrezca las mismas posibilidades de desarrollo a los estados que tienen un lugar en la *periferia* que aquellos que tienen un lugar en el *centro*⁴.

Llegados a este punto, resulta importante destacar que la soberanía no es una noción económica, aunque muchas veces pueda usarse la expresión “soberanía económica”. Un término mejor sería “autonomía económica” (cfr., Jackson, 1999); lo que tampoco quiere decir que la soberanía y la economía no estén relacionadas. La soberanía de un estado depende, en parte, de la autonomía económica –y esto es lo que analizaremos en el último punto de este

3 De hecho esto se relaciona con la teoría de las ventajas comparativas de Ricardo, al suponer la existencia de una perfecta armonía de intereses entre Estados. Así, con la globalización se impone el libre comercio, el cual parece tener una tendencia innata a mejorar la situación de quienes mantienen relaciones comerciales, abaratando los productos y estimulando la producción de otros bienes. Para otros niveles de desigualdades producto de la globalización véase: Walby (2009).

4 En materia económica esto puede combinarse con la hipótesis Prebisch-Singer acerca de las asimetrías en los mercados. Dicha hipótesis señala que, debido a la disparidad de los mercados de trabajo nacionales, los aumentos de productividad en los estados de *centro* tienden a trasladarse a los costes factoriales, mientras que en los estados de la *periferia* se traducen en reducción de los precios, dando como resultado una asimetría en la distribución de los beneficios del comercio.

trabajo, donde la autonomía económica pasa por el usufructo de los activos del estado por parte del mismo estado. Por lo tanto, en lugar de pensar en una disminución o pérdida de la soberanía económica, sería más claro pensar en los desafíos que los estados enfrentan al perseguir políticas económicas nacionales, especialmente en la época del transnacionalismo y la globalización.

Al igual que antes, la de *autonomía económica* no es una noción que presuponga que la economía se encuentre aislada o sea completamente autárquica, sino que a pesar de estar influenciada por factores extrínsecos, no está controlada por estos –o al menos no debería estarlo desde un ideal democrático. La cuestión en este punto es de matices en torno a una disyunción elemental: participación o control; es decir, parece un dudoso presupuesto que la participación en la economía mundial implique un control por parte de esta en las decisiones soberanas de quienes participan⁵. Desde este punto de vista, cabe preguntarse si es necesario que los estados deban estar intervenidos por organizaciones que representan a la economía mundial para participar de dicha economía. Para expresarlo en términos de economía política: si las organizaciones controlan la matriz productiva de los estados nacionales o son los estados nacionales, en condición de soberanos, quienes determinan una matriz de desarrollo, que las organizaciones de la economía mundial deben respetar o ajustarse. Según Macan-chí, los gobiernos latinoamericanos, en la última década, habilitaron una tesis acerca de la soberanía que es equivocada, porque la matriz de desarrollo vendría impuesta a causa de la globalización –léase la economía mundial. Así, según este autor, pareciera que los estados deben insertarse en la organización económica mundial y no viceversa.

Otro de los problemas en torno al concepto de soberanía es ¿hasta qué punto la falta de soberanía de un estado socaba su ideal democrático? Como señala Mikler (2011), gran parte del debate que domina la literatura de la globalización ahora gira en torno a la medida en que los actores estatales y no estatales comparten la autoridad y cómo lo hacen. Sin embargo, en lugar de decir que la regulación está impulsada por actores no estatales u otros estados, la tesis de la reivindicación sostiene que la autoridad para tomar decisiones políticas parte del sector público afectando al sector privado, y que el estado es responsable de las regulaciones del mercado, sobre todo cuando el mercado no es capaz de asignar recursos de manera eficiente⁶. Ahora, si nos encontráramos arrastrados por una especie de superestructura a la que, a fin de cuentas, estuviéramos destinado a adecuarnos, entonces cabe preguntarse qué lugar podría ocupar la democracia. Esto recuerda a la imagen descrita por Giddens (1999) de una fuerza super-estructural –una especie de *jaggernaut* sistémico que domina cualquier acción política– que relega el ideal democrático a un nivel meramente abstracto. Sin embargo, más allá de la metáfora trazada por Giddens, la esfera pública del estado no es algo impersonal, sino que sus acciones son conducidas por individuos que tienen un efecto causal sobre su comunidad. Quizás la defensa de este ideal democrático sea una razón suficiente para reflotar

5 Incluso si entendemos como economía mundial a las diferentes organizaciones que producen e intercambian bienes entre sí, en un entramado territorial que trascienden la categoría de nación.

6 Piénsese, por ejemplo, en las externalidades negativas debido a los costos que puede sufrir un estado como resultado de una transacción económica entre otros dos estados. O por ejemplo casos en los que el costo social marginal es superior al beneficio cuando se trata de la producción o el consumo.

la tesis de la reivindicación de la soberanía⁷. Nuevamente, la soberanía afecta directamente a la democracia, porque en un ideal democrático la toma de decisiones debe fundamentarse en procedimientos normativos de cada estado, defendidos racionalmente a partir de la igualdad entre los miembros y que tienen, en principio, el deber de obedecer. Esto no quiere decir que no pueda haber soberanía sin democracia, ni que tampoco que pueda haber democracia sin soberanía. No hay una identidad entre ambas, aunque se complementan. La democracia alude a una forma de legitimización política, mientras que la soberanía alude a la autodeterminación de tales políticas. En un estado idealmente democrático las decisiones de los representantes deben tomarse en vistas al beneficio de una mayoría, sin el perjuicio de una minoría. Dicho de manera rápida, serían decisiones Pareto-eficientes. Pero sin soberanía, estas decisiones, que surgen a partir de la igualdad entre los miembros, se verán distorsionadas por decisiones externas. Por lo tanto, según la tesis de la reivindicación de la soberanía, siendo una tesis normativa, debemos obedecer las leyes porque son el resultado de un procedimiento igualitario, donde el estado tendría la autoridad necesaria para sostener tales decisiones. Otro tipo de normatividad dará lugar a otra forma de entender la noción misma de estado⁸.

Lamentablemente, Macanquí nunca define el objeto que cuestiona, que es la tesis de una reivindicación soberana, lo cual no sería nada grave si al menos describiera alguna de sus propiedades, más allá de un mero repaso histórico del tema “soberanía”. Quizás se pueda hacer algo al respecto. La tesis de la reivindicación de la soberanía posee al menos tres rasgos esenciales que están conectados entre sí. El primero consiste en un principio de *separación de intereses*. Este principio sostiene que los intereses del estado no deben estar sujetos a otros intereses institucionales, sino solamente al bien común. Y puede dividirse en dos: los intereses de un estado deben ser independientes de los intereses de las instituciones privadas, ya sean nacionales o multinacionales; y los intereses del estado deben ser independientes de los intereses de otros estados. Vale aclarar que con este principio no se está afirmando que un estado no debe guardar relación con las instituciones privadas o demás estados, sino simplemente que se garantiza la autonomía del estado en las tomas de decisiones de las políticas públicas. El principio de separación de intereses se conecta con un principio de *neutralidad* el cual sostiene que el estado no debe beneficiar a ningún sector privado por encima de otro, a no ser por una estrategia que tenga como fin al bien común. Este principio, que nos protege de la discriminación y el favoritismo, debe estar integrado a un criterio de razón política por la cual las decisiones se basen en una discusión libre de inclinaciones particulares.

Los debates idealmente democráticos no deberían ser epistémicamente mezquinos: más allá de que en un estado surjan visiones antagónicas del mundo, el debate político debería

7 Confróntese, por ejemplo, con Tansey (2011) quien sostiene que existe una relación clara entre la soberanía y la democracia, aunque el reconocimiento legal de la condición de estado (soberanía legal internacional) es de importancia marginal, y no debe ser visto como una condición necesaria para un régimen democrático. Sin embargo, esto aplica a comunidades donde las decisiones se toman democráticamente aun sin ser reconocidas como estados por la comunidad internacional.

8 Por supuesto, a un estado idealmente democrático se le podría añadir otras características, por ejemplo la de una distribución igualitaria y transparente de la información o la ausencia de sesgos cognitivos como el efecto halo (para esto último véase: Palmer & Peterson, 2016).

guiarse por la práctica de dar y recibir razones, por la generosidad de decidir como consecuencia de ellas, aunque quien debata no obtenga un beneficio propio. Por último, falta explicar el principio de *identidad colectiva*. Tal principio sostiene que un estado no es simplemente un aparato de gestión. Representa, dentro de un territorio, a una identidad que se constituye mediante la cultura, la ciencia, incluso la forma de vida de un determinado colectivo. Esta representación alcanza también al sentimiento de pertenencia y de continuidad de quienes son parte de la comunidad. Asimismo, el estado, como la entidad fundamental que representa la defensa de valores, tanto económicos, como sociales y culturales, es visto como un canalizador de arraigo y de cualidades específicas. Por lo tanto, sin una identidad colectiva capaz de movilizar recursos, no resulta particularmente propicio la defensa de valores que son considerados de importancia fundamental. Es decir, según el principio de identidad colectiva, la soberanía buscaría satisfacer las necesidades y propiciar el bienestar de quienes son representados por el estado. Asimismo, la injerencia de otros intereses merma la capacidad de obtener y ejecutar dichos recursos –y con ello la libertad– en detrimento de quienes están representados por dicha identidad.

Dejando de lado la discusión semántica y su consecuente análisis epistemológico (exceden las pretensiones de este trabajo), los tres rasgos de la tesis de la reivindicación de la soberanía no excluyen la idea de una interrelación entre estados o entre estados y otros actores externos, teniendo en cuenta la autoridad del estado para decidir sus políticas con el total derecho de excluir actores externos en su organización. Así, el proceso globalizador al que hace referencia Macanquí no resulta ser otra cosa que un proceso de injerencia económica y cercenamiento democrático para mermar estos tres rasgos.

En este sentido, sí cabe pensar a la globalización como una especie de super-estructura capaz de alinear todo tipo de intereses. En efecto, esta concepción conduce a su vez a la idea de una jerarquía entre el todo y la parte, donde uno debe adecuarse al otro. Para ejemplificar esto suele usarse el modelo de la Unión Europea (UE), donde la soberanía en términos de decisiones económicas implica una negociación con el parlamento europeo. Más allá de la interacción cultural y política entre países de la UE, la pertenencia no es igualitaria, existen países miembros que tienen más poder que otros –póngase el caso de Alemania. No obstante, esta no es la única manera de organizarse en beneficio mutuo, uno puede hacerlo respetando su soberanía. Así, es posible pensar otro tipo de asociación en la que haya cierta autonomía de los intereses soberanos, como por ejemplo es el caso de los BRICS, o tratados de comercio bilaterales que no requieren adecuar la política monetaria a una moneda única, ni sucumbir a las presiones no-proteccionistas.

En efecto, la experiencia de la moneda única europea está contenida dentro de un marco institucional distinto y ha requerido una adhesión por parte de los miembros. El marco institucional fue creado a través de sucesivos tratados, el primero firmado en París en 1851 y el último en Lisboa en 2009, dentro de un proceso que lleva más de cincuenta años. Este último tratado conformando un único estado con personería jurídica y un sistema político de democracia representativa. En ese contexto se intercambia el Euro teniendo al Banco Central Europeo como órgano regulador de la oferta monetaria, como el resto de los bancos privados que forman parte del sistema. El tamaño de las economías –en términos de PBI– de los países miembros coloca al bloque y a su moneda como una referencia mundial compitiendo con el dólar estadounidense. No obstante, las asimetrías económicas entre los

países miembros termina ahogando las posibilidades soberanas de aumentar o disminuir la oferta monetaria, esa especie de estrangulamiento económico ha llevado a economías locales a generar sus propias monedas como fue el caso de la libra Bristol en el 2014 –Reino Unido mantuvo su propia moneda– o incluso plantear la independencia como lo está proponiendo Catalunya que, aunque tiene una larga historia a partir del siglo XVIII, se hizo más dramático con la crisis económica en estos últimos años. En cambio, los BRICS tienen una organización diferente con consecuencias diferentes, por lo menos eso es lo que parece. Este tipo de organización firma acuerdos bilaterales y trilaterales entre los países miembros, se presentan como bloque en el consejo de seguridad de la ONU, en el G20 y ante organismos internacionales de crédito, pero no hay una forma institucionalizada y ni miras de que esto ocurra –de hecho se respetan las características diferentes de cada forma de gobierno, es decir se mantiene la soberanía institucional y lo que ella representa en cada país miembro⁹.

El resultado de este tipo de intercambios, que respetan las particularidades soberanas de cada estado, se manifiesta en nuevas formas de integración y “cooperación” económica sin poner en riesgo los principios de la tesis de la reivindicación. Parece ser que esta nueva forma de vinculación económica y financiera hecha por tierra los anuncios de desaparición de los estados nación como se vislumbraba con la conformación final de la Unión Europea¹⁰. Los resultados económicos y sociales que se vienen produciendo en los países o en las zonas de baja productividad de la Unión Europea ponen en dudas si puede continuar con una forma la integración regional que no tenga en cuenta las decisiones soberanas, en materia macroeconómica, que responda a las necesidades propias de cada estado.

Como ya se ha sugerido, las asimetrías económicas favorecen a determinadas zonas en detrimento de otras, provocando inestabilidad política. Muchas veces a esta inestabilidad se le busca salidas locales a través de la creación de monedas o a través de la independencia, como fue el caso de Escocia en el 2014. La moneda única en países con un desarrollo disímiles se transforma en una suerte de *dumping* monetario interno, provoca tensiones hacia dentro de las zonas más desprotegidas, creando desempleo y tensión social. Esto podríamos trasladarlo al caso latinoamericano y los intentos de establecer una moneda única para darle un marco globalizador al libre comercio. No obstante, siguiendo a De Grauwe (2014) tiene que haber una correlación positiva entre los períodos de crisis y de crecimiento para que una moneda única tenga éxito, algo que en Latinoamérica no sucede.

9 Las reuniones de países se desarrollaron de esta manera: la primera reunión Rusia (2009), Brasil (2010), China (2011), India (2012), Sudáfrica (2013) y Brasil (2014) en esta ocasión estuvo presente Argentina. También es bueno mencionar la iniciativa vigente para la creación de un Banco de Desarrollo, sin que haya una moneda común, ya que están de acuerdo en no perder la soberanía monetaria – de hecho pretenden prescindir de dólar estadounidense como moneda de cuenta en el intercambio comercial y están completando sus reservas con oro, principalmente China y Rusia debido a que son productores. Además, la fuerza de sus economías en términos de extensión de su territorio, población y PBI los proyectan, según la tesis de Jim O Neill economista global de Goldman Sachs, al 2050 como las principales economías del mundo.

10 En este sentido uno puede observar un proceso de financiarización de las economías europeas en detrimento de otras formas de producción. En efecto, siguiendo a Hilferding (1923/1985), las finanzas son un depredador natural que ejercita su represiva función sobre la industria, el comercio y el trabajo. Si se globaliza dicho proceso, teniendo como resultado una desproporcionada expansión del intercambio de capitales, entonces ese ejercicio represivo también se globalizará sobre otras áreas de reproducción económica y social (Véase también, Fine, 2010).

En el caso de la Unión Europea, se le suma las pocas herramientas de salida de su propia condición no avizorando, por parte de los estados dominantes, las respuestas a las demandas de los estados más vulnerables. En este sentido, la superestructura se percibe muy de lejos y, muchas veces, no se la reconoce como tal. Lo mismo se advierte en el acuerdo de asociación Transpacífico (TTP), ya que se producen las mismas asimetrías que se producen al interior de la Unión Europea. En ambos casos, la pérdida de soberanía conlleva la destrucción del empleo y coloca a los países en una situación de desprotección, pues su economía pasa a estar primarizada en una suerte de intercambio desigual del siglo XXI. En síntesis, parece interesante las nuevas formas de integración planteadas por los BRICS, donde se mantiene la moneda local, las medidas de protección de la industria sin recurrir a la OMC, las reservas liquidas relacionadas con los términos de intercambio, etc. Esto no aplica dentro de los esquemas vigentes de TTP y la Unión Europea, que no estaría dando una mejor posibilidad a los países de no perder su soberanía.

Tercero: Injerencia

Macanquí conecta la tesis de la reivindicación de la soberanía con el llamado “populismo” latinoamericano, que introduce una suerte ambigüedad. Por un lado, la acción política realizada en beneficio del bien común que no conviene a determinados sectores se la considera populista. Pero, por otro lado, la acción política contraria, que no beneficia al bien común y que conviene a otros sectores, no es llamada anti-populista, sino que puede describirse como anti-democrática. En otras palabras, cuando no se está de acuerdo con un tipo de acciones cuyo objetivo es el bien común de las clases populares, pero con la que no se está de acuerdo, se la encasilla dentro de una política populista, mientras que un tipo de acciones con las que sí se está de acuerdo, se la encasilla como democrática. Así, ¿cómo resolver la diferencia entre acciones democráticas y populistas sin ser arbitrarios en dichas calificaciones? No hay respuesta a esta cuestión.

Ahora bien, Macanquí también presupone que la reivindicación de la soberanía es una tesis a favor de la centralización del poder político que no está a la altura del período histórico que nos toca. Sin embargo, esta es una visión monódica de la idea de soberanía, pues una de sus características es la policentralidad. Brevemente, la policentricidad de la soberanía consiste en que existen múltiples centros de decisión política dentro de un estado. Dicho de otra manera, puesto que hay distintas fuentes de autoridad dentro de una democracia representativa, la soberanía nunca llega a ser, en este sentido, absoluta (Morris, 2002). Sin embargo, la tesis de la reivindicación no es acerca de la policentralidad, ni implica que quede plasmada en una especie de una tiranía de estado. Por el contrario, resulta más intuitivo pensar no solo que la vulneración de la soberanía mediante fuerzas transnacionales no conduce a una tiranía de estado —o “caudillismo”—, sino a un abandono de la autoridad del estado para decidir sus propias políticas. Es más, pensar en términos de soberanía nacional centrándose en la organización de la autoridad pública dentro del estado, no conduce a pensar temas relacionados con la soberanía de Westfalia, que se centra en la exclusión de actores externos de las estructuras de autoridad, sumado a la capacidad jurídica para actuar en el propio territorio. Confundir ambos tópicos conduce al supuesto que las tesis acerca de la organización y las propiedades del estado derivan de las tesis acerca de la exclusión de actores externos. La idea de reivindicación de la soberanía tiene como eje el reconocimiento mutuo de derechos entre estados.

En los estados soberanos las normas se establecen por imperio de la ley, que dependiendo del tipo de organización política tendrá mecanismos más o menos intrincados, ahora la pregunta que haría falta responder es la siguiente: ¿cómo en el nivel mundial se puede establecer leyes democráticamente, sin que los intereses de un estado prevalezca sobre los otros? Dicho con otra pregunta, ¿cómo la soberanía de un estado puede convivir con la soberanía de otros estados?

Cuarto: un forma de recuperación de soberanía a través de la autonomía económica

En la historia reciente se desarrolla un hecho importante que marca el establecimiento de una pauta mundial a nivel organización del comercio y las finanzas: la utilización de dólar estadounidense como moneda de intercambio comercial a nivel mundial. Esto sucede con el acuerdo de Bretton Woods, en 1945, luego de haber ganado la segunda guerra mundial. Los países acordaron que Estados Unidos fuera el garante financiero del esquema monetario mundial, en ese acuerdo se establece que el dólar sea la moneda de referencia de las otras monedas y que, como garantía del dólar, los países se comprometen a entregar todas sus reservas de oro. Las reservas de oro mundial fueron a la base militar de Fort Nox, conformándose el “patrón oro”; una convertibilidad del dólar con el oro. Así, Estados Unidos acumuló las reservas de oro de todos los países miembros. La globalización de la moneda mundial para organización del comercio y las finanzas aumentó la hegemonía económica y financiera de Estados Unidos, a su vez, se crean el FMI (Fondo Monetario Internacional) y el BM (Banco Mundial) para monitorear y asistir a los países con desequilibrios en la balanza de pagos. De este modo, la moneda *dólar estadounidense* sobrepasa las fronteras de su propio país, mientras que las monedas locales quedan confinadas a sus respectivos territorios. La banca norteamericana se internacionaliza para actuar de intermediarios en las transacciones comerciales apropiándose de la conversión de monedas locales y el dólar estadounidense. La ruptura de este modelo se produce durante la guerra de Vietnam, en 1971, presumiblemente como consecuencia de la pérdida de confianza en el esquema monetario. Francia e Inglaterra reclaman la parte de sus reservas de oro y el presidente Nixon declara la inconvertibilidad de su moneda con el oro, y el acuerdo se rompe. Si bien se cae en una crisis mundial, el objetivo ya estaba cumplido: el dólar estadounidense se instala como moneda de reserva mundial.

Este breve relato, con la consecuencia de un nuevo orden económico mundial, demuestra cómo los estados pueden perder soberanía mediante la merma de autonomía monetaria. Es más la globalización financiera ha pasado ser un poder en sí mismo, de tal manera que su hegemonía sobrepasa las fronteras de los estados para instalarse de facto en las relaciones comerciales, incluso internamente. La moneda de referencia pasa a ser una moneda de la cual los países no tienen la posibilidad de crear, como sí la tienen de la moneda local. De modo que habiendo una moneda globalizada, utilizada como reserva de valor a prueba de las decisiones soberanas de los propios países, se produce un quiebre en la política monetaria de los países en desarrollo, donde la volatilidad del dólar puede ser obstáculo para equilibrar la balanza de pagos¹¹. Un claro ejemplo de lo dicho puede verse en el acuerdo de asociación

11 Sobre todo cuando el dólar estadounidense cumple el rol de proporcionar liquidez en momentos de incertidumbre.

Transpacífico, con el que se pretende crear una zona comercial y financiera que garantice la prevalencia del dólar estadounidense, prevalencia que es puesta en jaque a causa de la pérdida de hegemonía con la creación de otros bloques como la Unión Europea o los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica).

En casos como este no se pone en juego la eficiencia en los mercados, bajo una ricardiana concepción de ventajas comparativas, al contrario se pone de manifiesto una jerarquía económica y política en detrimento de la soberanía de los estados menos favorecidos. En este intercambio desigual la transferencia de renta, vía precios de intercambio, van desde el país menos desarrollado al con mayor desarrollo relativo. De modo que los costes de oportunidad en la producción y el consumo con el comercio de cada país no coinciden con la relación de intercambio, a raíz de una posible carencia de policentralidad en materia de decisiones. En un orden policéntrico existen muchos centros de decisión, cada uno con un grado de autonomía que no está subsumido a una jerarquía bajo otra autoridad. Si la policentralidad es una propiedad de la soberanía, entonces la merma de autonomía económica como es una merma en la policentralidad tanto, también es de la soberanía.

Por un lado, una manera de garantizar autonomía monetaria es mediante ampliación de los activos del estado, pues estos no solamente amplían los fondos del estado, sino que contribuyen a la policentralidad de la toma de decisiones. Cuantos más activos tenga un estado, más capacidad de decisiones tomará en relación a la autonomía monetaria. El eje de la policentralidad se amplía y, con ello, sus potencialidades. Por otro lado, el desarrollo económico es un proceso que depende en gran medida de la acumulación de capital –en un sentido amplio– de cada estado. Esta acumulación reporta los beneficios macroeconómicos necesarios para sostener un orden social, y con ello la integración de los distintos actores para que el riesgo propio de especulación pase a ser riesgo de inversión o de producción.

Volviendo a la tesis de la reivindicación de la soberanía, cabe destacar también que la autonomía económica debe tener como objetivo fundamental –especialmente en el caso de Latinoamérica– hacer frente de manera progresiva lo que se conoce como “pobreza paradójal”, donde las altas cifras de pobreza no se corresponden con la privilegiada dotación de recursos naturales, ni con los niveles de su *producto bruto per cápita* (Kliksberg, 2008). Lo que parece estar en el fondo de las posiciones como la expuesta por Macanchí, es considerar que la relación costo-oportunidad debe examinarse a partir de un beneficio económico respaldado en la tasa de crecimiento. Sin embargo, parece importante recordar el objetivo o finalidad del estado no es maximizar beneficios. Se objetará que si la tasa de crecimiento alcanza los niveles necesarios, entonces “derramará” sobre el conjunto de la comunidad y del estado, cayendo en un círculo virtuoso apoyado en un punto de equilibrio. Desde esta interpretación, la tesis de la reivindicación bloquea este círculo y el consecuente derrame, pues pone las trabas suficientes para impedir que procesos globales impacten, no solo en la economía, sino en la vida diaria. Esta objeción, basada en la “teoría del derrame” no tiene en cuenta que el crecimiento económico puede no ir acompañado por el desarrollo en cuestiones de bienestar social, pues la tasa de crecimiento no impacta directamente sobre la redistribución¹². Explicaciones a partir de un fenómeno como el “desarrollo distorsionado”

12 Según datos de la Cepal, la pobreza en Latinoamérica en 1980 era del 40.5 %, en 1990 (auge de la liberación de los mercados y de los procesos globalizadores) subió al 48.4 %. En 2010 (auge de la tesis de la reivindicación)

han sido claves para entender la desigualdad de políticas neo-liberales; políticas económicas que han permitido que los mercados globales dejen una dura huella en estados desprotegidos. La tesis de la reivindicación, en consecuencia, reclamaría una protección soberana ante los peligros de la globalización.

Quinto: conclusión

Si la soberanía es un poder emergente¹³, entonces sus límites que se pueden ampliar o reducir. La tesis de la reivindicación aspira a ampliar los límites soberanos del estado mediante la autonomía económica y sus instituciones. Esto es posible porque se ha tomado consciencia que someter los recursos y los activos del estado al escrutinio del mercado globalizado, como sugiere Macanchí, implica no tener en cuenta variables perjudiciales para el desarrollo del propio estado. Por supuesto, que la globalización brinda oportunidades de desarrollo, pero no por sí misma, sino por como los beneficios pueden ser redistribuidos mediante una política económica inteligente. Así, la tesis de reivindicación no es opuesta a la globalización, sino que busca convivir con ella teniendo en cuenta que la supervisión y la regulación no son un mero coste de transacción, sino que son también parte del desarrollo económico, es decir de la capacidad que tienen los estados para organizar sus actividades productivas. En consecuencia, la tesis de la reivindicación no sostiene que para ser soberano un estado deba aislarse de los poderes transnacionales, no es una tesis de blanco o negro acerca del aislamiento o la integración, es una tesis acerca de que la integración debe realizarse racionalmente y no a cualquier costo. Con la tesis de la reivindicación, finalmente, se trata de mantener la autonomía económica frente a un proceso de injerencia transnacional y de mantener la capacidad de decidir políticas frente al cercenamiento democrático propio de la idea de una soberanía globalizada.

Referencias

- Beck, U. (2004). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Buchanan, J. M. (1987). The constitution of economic policy. *The American economic review*, 77(3), 243-250.
- De Grauwe, P. (2014). *Economics of Monetary Union*. Oxford: Oxford University Press.
- Fine, B. (2010). Locating financialisation. *Historical materialism*, 18(2), 97-116.
- Giddens, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- Hilferding, R. (1985). *El capital financiero*. Madrid: Tecnos.
- Hinsley, F. H. (1986). *Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.

la pobreza bajó al 31.4 %, esto equivale a 23 millones menos de pobres. En términos de PBI, según fuentes del Fondo Monetario Internacional, Latinoamérica pasó en 1980 de 1.5 mil millones de dólares a 2.7 millones de dólares en 1990, con un aumento de la pobreza en más de 8 puntos.

13 Para ampliar la idea de que la soberanía es un proceso emergente, véase Buchanan (1987) o más recientemente Salter (2015).

- Jackson, R. (1999). Sovereignty in world politics: a glance at the conceptual and historical landscape. *Political Studies*, 47(3), 431-456.
- Keating, M. (2001). *Plurinational democracy: stateless nations in a post-sovereignty era*. Oxford: Oxford University Press.
- Kliksberg, B. (2008). *Más ética, más desarrollo*. Buenos Aires: Temas.
- Macanchí, M. A. (2015). Soberanía Globalizada. El caso latinoamericano. *Daimon*(66), 41-54.
- MacCormick, N. (1996). Liberalism, Nationalism and the Post-sovereign State. *Political Studies*(3), 553-567.
- Mikler, J. (2011). Sharing sovereignty for policy outcomes. *Policy and Society*, 30(3), 151-160.
- Morris, C. (2002). *An essay on the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, C., & Peterson, R. (2016). Halo effects and the attractiveness premium in perceptions of political expertise. *American Politics Research*, 44(2), 353-382.
- Salter, A. (2015). Sovereignty as exchange of political property rights. *Public Choice*, 165(2), 79-96.
- Tansey, O. (2011). Does democracy need sovereignty? *Review of International Studies*, 37(4), 1515-1536.
- Walby, S. (2009). *Globalization and Inequalities: Complexity and Contested Modernities*. London: Sage.

Herbert Marcuse: “El final de la utopía” en el siglo XXI

Herbert Marcuse: “The End of the Utopia” in the 21st Century

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ*

Resumen: Este trabajo estudia el concepto de “utopía” en la obra de Herbert Marcuse con objeto de comprender su malinterpretada y descontextualizada proclamación del final de la utopía en 1967. Comenzamos, para ello, diferenciando la utopía de la ideología con la ayuda de Mannheim y Ricoeur y situando la utopía marcuseriana en el contexto de la Escuela de Frankfurt y de la utopía concreta (Bloch). Desde su temprana crítica a Mannheim, Marcuse se mostrará como filósofo dispuesto a restaurar las dimensiones reprimidas de la racionalidad y el libre juego de las facultades conducente a una nueva antropología. Valoraremos la crítica habermasiana a la utopía y concluiremos presentando algunas cristalizaciones de la utopía marcuseriana en el siglo XXI.

Palabras clave: Utopía, Teoría Crítica, Ideología, Imaginación, Estética.

Abstract: This paper studies the concept of “utopia” in the work of Herbert Marcuse in order to understand his misconstrued and decontextualized proclamation of the end of the utopia in 1967. I will start with the distinction between utopia and ideology with the help of Mannheim and Ricoeur, and with the contextualization of Marcuserian utopia in the Frankfurt School as well as in the concrete utopia (Bloch). From his early criticism of Mannheim, Marcuse is shown as a philosopher willing to restore the repressed dimensions of rationality as well as the free play of the faculties leading to a new anthropology. I value the Habermasian critique of utopia and I conclude presenting some crystallizations of the Marcuserian utopia in the XXI century.

Key words: Utopia, Critical Theory, Ideology, Imagination, Aesthetics.

1. ¿Es la utopía otra ideología?

Frente al concepto tradicional de la utopía como una sociedad fantaseada, K. Mannheim (1893-1947), forjador del concepto contemporáneo de la utopía, en *Ideología y utopía* (1929) la define como “incongruente” con el estado de cosas actual y como trascendencia del mismo (Mannheim, 1987, 178). Contrapone la utopía a la ideología en razón de que, aunque ambas

Recibido: 26/08/2016. Aceptado: 02/02/2017.

* Catedrática del Departamento de Filosofía, UNED (Madrid), clopez@fsf.uned.es Líneas principales de investigación: Fenomenología de la existencia, sociofenomenología, Teoría Crítica, fenomenología y feminismo, hermenéutica fenomenológica y estética contemporánea. Entre sus publicaciones recientes destacan LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2018), *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*. Madrid: Dykinson. LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2018): “H. Marcuse: Filosofía crítica contra el totalitarismo de la unidimensionalidad” en Sánchez-Meca, D. Herrera, R. Villacañas, J.L. (eds.) (2018): *Totalitarismo. La resistencia filosófica (15 estudios de pensamiento político contemporáneo)*. Madrid: Tecnos, pp. 109-130. Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación financiado por el MINECO, “El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica”. FFI2015-63794-P.

son distorsiones de la realidad, la ideología mantiene la situación social existente, mientras que la utopía tiende a transformarla de manera radical. Otro rasgo distintivo es que la decadencia de la ideología solo constituye una crisis para determinada clase social, mientras que la desaparición de la utopía lleva al inmovilismo y a la cosificación del ser humano (Ib., 229-230). La utopía posee, por tanto, valor antropológico.

Ricoeur (1913-2005), en cambio, las considera complementarias para interpretar la realidad. El pensamiento utópico no solo presta a la ideología un género semántico, una narratividad, sino que los modelos ideales de sociedad son puntos de referencia para las diversas ideologías políticas. Siguiendo a Ricoeur, la ideología presenta una acepción positiva y otra negativa y deformadora; lo mismo sucede con la utopía, la cual es positiva cuando hace referencia a algo no existente que permite escrutar reflexivamente lo posible; en cambio, la utopía negativa es la que pretende fabricar un mundo nuevo empleando la violencia.¹

En la línea de C. Geertz (1926-2006), Ricoeur entiende el aspecto positivo de la ideología como factor cultural necesario para la integración social. En efecto, las autorrepresentaciones compartidas crean vínculos, memoria social y marcos interpretativos para entender y clasificar acciones, acontecimientos, textos, etc. En su versión negativa, en cambio, la ideología ejerce el dominio; lo hace, generalmente, sin que tengamos conciencia explícita de ello; en otras palabras, pensamos desde ella más que sobre ella. Su detección y desenmascaramiento son necesarios para el desarrollo de esa otra concepción de la utopía favorecedora de la vida en común.

Frente al carácter dinámico o generativo de la utopía y de la ideología positivas ricoeurianas que estarían en la base de la motivación de los individuos y de la praxis social, el marxismo ha denostado la ideología por considerarla enmascaradora de la verdadera realidad social, la cual está determinada por la infraestructura. Desde la perspectiva del filósofo francés, el error de esta aproximación radica en su identificación de la ciencia con el verdadero conocimiento y en su ceguera ante la constitución simbólica de la realidad social. Solo abriendo los ojos a ésta, se puede entender, sin embargo, que la realidad sea susceptible de deformación ideológica.

Ricoeur no contrapone la ideología a la ciencia, como hace el marxismo, sino que la relaciona con la praxis, frente a la *techné*. Explica cómo opera a través de la materialidad de la acción simbólica, la cual sirve de mediación entre los intereses y las formas de representación de la imaginación. Esto no significa que ignore el carácter crítico concreto de la utopía, sino que, a diferencia de Habermas (1929-) y en consonancia con Gadamer, sabe que la ideología no es completamente accesible a la reflexión crítica; es decir, aunque intentemos analizarla, nuestros juicios e interpretaciones nunca serán los del observador externo e imparcial, puesto que pertenecen a la realidad social que pretendemos conocer. En otras palabras, la razón crítica nunca puede llegar a ser reflexión total, porque la distancia exigida por la crítica es tan solo un momento de la pertenencia y esta también es obra de la razón común. Así es como Ricoeur se distancia de la ideología crítica de la Escuela de Frankfurt.

Como esta última, nosotros entendemos la utopía no como un sueño imaginario, sino como crítica de las insuficiencias de la situación establecida y superación (*Aufhebung*) de la misma. Así hay que juzgar el negativismo de estos filósofos, como utopía cuyo sentido

1 La polaridad de cada término se atribuye a la imaginación cultural (Ricoeur, 1994, pp. 45-46).

principal es liberarse de esa lógica infernal que reduce las ideas a aporías de lo existente: “Lo *mejor*, hacia lo que tiende la razón utópica es lo que *se presenta como ausente*” (Perlini, 1976: 38). Esta razón utópica se ha orientado por *El principio de esperanza* (1938-47) de Bloch (1885-1977), especialmente en lo referente al paso de la sociedad ya liberada a su concreción política, o en lo que su autor denominaba “utopía concreta” y Marcuse recobra entendiéndola principalmente como trascendencia de la dominación actual: “Entonces la utopía concreta (y su monstruosa negación en la sociedad existente) se convierte en el hilo conductor del análisis empírico. Este revela que la superación [*Aufhebung*] de la utopía es ya una posibilidad real, existente” (Marcuse, 2014, 396).

Bloch diría que incluso la ideología contiene un residuo utópico que puede emplearse críticamente. Análogamente, si la esperanza surge de la crítica, no será vana; se fundará en condiciones concretas.

2. Herbert Marcuse (1898-1979)

a) Crítica a la interpretación sociológica de Mannheim

El mismo año en el que Mannheim publicaba *Ideología y utopía*, salía a la luz la reseña de Marcuse, “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico. Ideología y utopía de Karl Mannheim”.² En ella, valora el interés de Mannheim por el ser histórico, aplaudiendo que no lo considere algo último, sino apuntando más allá de sí, a una verdad. La fase descriptiva de su historicidad ni se dirige a ella ni puede fundamentar una interpretación. Por otro lado, la interpretación no puede ser meramente sociológica, pues la sociología “desvincula el pensamiento del ser y hace abstracción del “momento *intencional* de todo acontecer” (Marcuse, 2011, 45). La intencionalidad en la que piensa es la motivación que permite comprender las acciones humanas. La echa en falta en Mannheim, quien, a pesar de haber puesto en relación la teoría con la verdad, piensa que lo verdadero en la historia es una conciencia o un pensamiento. Marcuse lo entiende también como “una situación concreta y su orden de vida” (Ib., 49). Así, por ejemplo, de la historicidad y de la mera facticidad del capitalismo no se sigue su equivalencia histórica con otros sistemas; es preciso afrontar su verdad y, en general, la verdad de lo histórico para no caer ni en el relativismo del “todo vale” ni en el determinismo. Su tratamiento no consiste ni en absolutizar la historia ni la verdad, sino en comprender las realizaciones fácticas sobre la base de estructuras fundamentales: aquellas son modificaciones históricas de estas “que son realizadas de manera diversa en cada orden de vida” (Ib., 53). Verdad y falsedad residirían en la relación de las realizaciones fácticas con tales estructuras fundamentales: un orden de vida será verdadero si las satisface, falso si las encubre. Marcuse parece pensar en los existencialistas heideggerianos aplicados ahora a las estructuras marxistas de la realidad, e incluso en las estructuras o esencias a las que llega Husserl (1859-1938) variando imaginativamente los hechos. El fundador de la fenomenología tampoco se limita a describirlas, sino que investiga su verdad, es decir, la relación de lo fáctico con las estructuras, de la realidad con la razón.

2 *Die Gesellschaft*, 6 (1929), pp. 356-369 (Marcuse, 2011, 37-54).

Marcuse se opone asimismo al juicio de Mannheim sobre el marxismo como ideología que refleja la situación histórica de una clase social dada. El filósofo berlinés defiende la validez de un marxismo fenomenológico que describe las estructuras de la vida común y proporciona criterios para la praxis. Para ello, hace suya la antropología del joven Marx y adapta su crítica de la alienación a los sutiles métodos tanto del capitalismo avanzado como del socialismo soviético, tan alejado del socialismo marcusiano, en el que no hay determinismo, ni reduccionismo económico, sino que lo material y lo cultural, los individuos y la sociedad están interrelacionados.

Ciertamente, la Teoría Crítica extrae sus metas y verdades del estudio de las tendencias presentes en el proceso social. Sin embargo, no teme que el nuevo orden sea denunciado como una utopía, porque esta pone de manifiesto que la verdad no puede realizarse en el orden social establecido; por eso lo trasciende, porque es más racional. Esto es lo que caracteriza a la filosofía de la Escuela de Frankfurt frente a otras corrientes contemporáneas: “La obstinación de adherirse a la verdad contra toda apariencia ha cedido su lugar a la rareza y al oportunismo descarado en la filosofía contemporánea. La Teoría Crítica preserva la obstinación como una genuina cualidad del pensamiento filosófico” (Marcuse, 2009, 106).

Su obstinación en la utopía como afán crítico y emancipatorio, le permitió a Marcuse superar el pesimismo de la Escuela e incluso, como declara su hijo, Peter, la dialéctica negativa de Adorno, inscribiéndose “en el proyecto de reconstruir la razón y plantear alternativas utópicas a la sociedad existente”.³ Tal reformulación pasa por la rehabilitación de la imaginación.

b) La imaginación. Facultad de la utopía

Marcuse concede una gran importancia a la imaginación o fantasía en la crítica y renovación de la razón. La conceptualiza como la facultad de la utopía, porque convierte lo posible y razonable en real, liberándolo de su carácter represivo. La imaginación, además, se niega a aceptar el orden fáctico, es el Gran Rechazo: la protesta contra la represión innecesaria y la defensa de posibilidades reales de liberación que han sido relegadas a la tierra de nadie de la utopía por el principio del rendimiento impuesto por el capitalismo avanzado al principio de realidad.

Mientras que el positivismo renuncia a la imaginación y a la utopía, la filosofía marcusiana está orientada al futuro y, para transformar el presente se sirve de la imaginación: “Sin fantasía todo conocimiento filosófico queda atado al presente o al pasado, separado del futuro, que es lo único que vincula a la filosofía con la historia real de la humanidad” (Marcuse, 1968, 94). El futuro es capaz de atraer y movilizar las fuerzas del presente arrancándolas de la sujeción al pasado, de la tendencia a la repetición a expensas de la creación. Para que la filosofía adopte como objetivos del presente lo que aún no lo es, necesita fantasía. Siguiendo a Freud, Marcuse afirma que esta “sigue hablando el lenguaje del principio de placer, de la liberación de la represión, del deseo y la gratificación no inhibidos; pero la realidad actúa de acuerdo con las leyes de la razón, que ya no están relacionadas con el lenguaje de los sueños” (Marcuse 1981, 139). Solo la imaginación es capaz de representar

3 Marcuse, P. “Foreword”, en: Marcuse, 1998, XIV.

la reconciliación del individuo con la totalidad, de la felicidad con la razón. Aunque esta armonía haya sido aplazada por el principio de rendimiento, la fantasía insiste en que puede y debe llegar a ser real y, en efecto, las verdades de la imaginación toman forma en el universo subjetivo-objetivo del arte (López Sáenz, 2000, 31-38) y en su promesa de gratificación. La imaginación y la utopía conforman, por consiguiente, una razón renovada y un pensamiento autónomo que denuncia los abusos de la racionalidad abstracta que se ha vuelto irracional.

En síntesis, la utopía, tal y como Marcuse y la Escuela de Frankfurt la entienden, se compone de dos elementos: la crítica de lo existente y, desde ella, el esbozo de lo que debería existir. Que no pueda determinarse su proyecto futuro no implica que la utopía de la Teoría Crítica sea abstracta, sino que, como decíamos, es concreta hasta el punto de poder demostrar que es realizable en el estado actual de las fuerzas productivas desarrolladas por el ser humano.

c) *El final de la utopía*

En 1967, Marcuse imparte una serie de conferencias en la Universidad Libre de Berlín, que se plasmarán en el libro *El final de la utopía*. Como los otros Frankfurianos, apela al negativismo de la Teoría Crítica de la sociedad, que se identifica con el marxismo más crítico de la alienación. Con esa negación de lo fáctico comienza la utopía, y continúa con la denuncia de la represión de las posibilidades liberadoras. El negativismo marcusiano se halla a medio camino del pesimismo y del optimismo, pero no es sinónimo de neutralidad ni de pasivismo. El filósofo es consciente de que, en términos hedonistas, siempre es más rentable consolidar el sistema que rechazarlo; lo que ocurre es que la felicidad a la que aspira no es individual, sino colectiva, y el rechazo que postula obedece a que «la libertad solo es posible como realización de aquello que aún hoy se llama "utopía"» (Marcuse, 1968, 13).

A diferencia de Freud, advierte que la idea de una civilización no represiva ya ha dejado de ser utópica, dado que las condiciones técnicas de la época la hacen perfectamente realizable. Existe ya la posibilidad real de una transformación en el ámbito material que conduzca a nuevas formas de vida. Por eso asegura que ha llegado el fin de la utopía:

[...] esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales [...] las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad (Marcuse, 1968, 7).

Dicha diferencia requiere un cambio cualitativo, porque hasta el presente las necesidades eran un fiel reflejo de la sobrerrepresión de los instintos necesaria para constituir la civilización del trabajo. En los años 60, el desarrollo alcanzado ya no exige dicha represión y, por ello, lo que antes parecía utópico podría materializarse, pero no lo hace por culpa de la organización social y la dominación.

La utopía que ha finalizado es, pues, aquélla que se presuponía imposible, la utopía extra-histórica, la que literalmente se aceptaba como *u-topos*, es decir, como irrealizable. Existe en cambio, un concepto histórico de utopía, una utopía que, aunque no se ha realizado, puede encontrar un lugar en el tiempo. Es u-topía ahora, pero es posible. Se ha iniciado dentro de lo real, pero trascendiendo, como decíamos, sus manifestaciones fácticas. Marcuse defiende este concepto histórico de “utopía”. Asegura que hay factores objetivos (posibilidades brindadas por la ciencia, la técnica y el desarrollo de la producción) y subjetivos (rebelión de la nueva sensibilidad) que permiten ya la transformación, aunque esta no se produce. Por eso dice que hay que volver a hacer desde la ciencia hasta la utopía el camino del socialismo descrito por F. Engels (1820-1895) como camino desde la utopía hasta la ciencia (Ib., 8), es decir, los conceptos tienen que dejar de orientarse por la facticidad y hacerlo por la virtualidad.

La utopía histórica es y no es todavía. Incita, por ello, a una actitud de búsqueda incesante, idéntica a la actitud de la filosofía. Tiene la función de violentar los límites del orden existente. De ahí su necesidad de forzar a la realidad a que aproveche todas las posibilidades que contiene. Marcuse la defiende en 1967 por su relevancia para la liberación y por su viabilidad. Cuando se le preguntó cómo se podrían distinguir las utopías aparentes de las auténticas, respondió diciendo que era posible eliminar el poder basado en la explotación, pero no “la autoridad racional” (Ib., pp. 44-45), es decir, la necesaria y reconocida (por ejemplo, la de un profesor o un médico). Ahora bien, debido a la tergiversación de la razón, ese reconocimiento no siempre es inmediato. La restauración del mismo exigiría distinguir las verdaderas de las falsas necesidades y, para ello, se necesitaría una nueva antropología.

d) Una nueva antropología

Marcuse habla de “El fin de la utopía”, porque ha concluido la prehistoria de la humanidad y su historia clama por una nueva antropología que saque a los seres humanos de su unidimensionalidad y fomente la necesidad vital de libertad como el único reconocimiento que puede propulsar el cambio cualitativo de la existencia:

En el sentido de esas necesidades vitales, la nueva antropología implica también la génesis de una nueva moral como heredera y negación de la moral judeo-cristiana, la cual ha determinado hasta ahora, en gran parte, la historia de la civilización oriental. La continuidad de las necesidades desarrolladas y satisfechas en una sociedad represiva es en medida considerable lo que reproduce constantemente esa sociedad represiva en los individuos mismos. Los individuos reproducen en sus propias necesidades la sociedad represiva, incluso a través de la revolución, y precisamente esa continuidad de las necesidades represivas es lo que ha impedido hasta ahora el salto de la cantidad a la cualidad de una sociedad libre (Ib., 12).

El concepto histórico de utopía defendido por Marcuse requiere, pues, un cambio cualitativo. Ahora prefiere este término al de “revolución” que, en ocasiones, se ha limitado a sustituir un sistema de dominación por otro. El cambio cualitativo radical, por el contrario,

no será impuesto, sino reconocido por una nueva antropología. Esta será el motor de la transmutación propuesta en *Eros y Civilización*, que podría sintetizarse como convergencia de la técnica con el arte, del trabajo con el libre juego de todas las facultades humanas. Esta meta solo será alcanzada por un ser humano nuevo, poseedor de una conciencia crítica y auto-crítica. Podríamos preguntarnos, no obstante, si esta conciencia es premisa de la liberación o resultado de ella. No hay que olvidar que, como el hombre nuevo, se forma en el interior de lo existente (Habermas, 1986, 134), no en la mera voluntad; sin embargo, cuando reflexionamos sobre lo existente, nos damos cuenta de que "la liberación es la más realista, la más concreta de todas las posibilidades históricas y, al mismo tiempo, la más reprimida, efectiva y racionalmente, la posibilidad más abstracta y remota" (Marcuse, 2001, 99).

El fin de la nueva antropología tiene, por tanto, un sentido trágico, pues se afirma como una posibilidad real y como condición necesaria de la liberación, pero, al mismo tiempo es sistemáticamente desviado y reprimido. Esta nueva antropología no es una propuesta utópica de retroceso a un paraíso perdido en los inicios del capitalismo, sino un camino que solo tiene ida y cuya meta nunca puede considerarse alcanzada. Por ello, al igual que Merleau-Ponty, Marcuse es partidario de una transformación permanente sin síntesis, un cambio radical hacia el interior y hacia el exterior que produzca una transvaloración y una nueva dirección del progreso científico hacia objetivos de pacificación no de reproducción del sistema productivo a costa de la aniquilación:

"Pacificación", "libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas", son conceptos que pueden ser definidos empíricamente en términos de los recursos y capacidades intelectuales y materiales disponibles, y de su uso sistemático para atenuar la lucha por la existencia. Ésta es la base objetiva de la racionalidad histórica (Marcuse, 1985b, 249).

Esa racionalidad que se hace en la historia no surge automáticamente del desarrollo de las fuerzas productivas como predecía el socialismo científico. Marcuse piensa en un socialismo cualitativamente diferente de los comunismos que han tenido lugar, en un socialismo "como utopía concreta que se ha convertido en una posibilidad real" (Marcuse, 2005, 179), y que se toma en serio la diferencia cualitativa, cuyo detonante será una nueva sensibilidad, unida a la racionalidad mediada por la imaginación. Esa diferencia es, como hemos visto, la liberación, y se plasmará en nuevos fines de la producción, contextualizados en un amplio proyecto de solidaridad y de cooperación, basado en la nueva sensibilidad:

El marxismo ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste aún ni ha subsistido. Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la forma de la consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente (Marcuse, 1968, 18).

Solo existe la posibilidad de elegir entre la racionalización del *statu quo* y el cambio cualitativo. Pero para elegir lo verdadero y mantenerse en él es preciso transformar las voluntades, aspirar a una racionalidad gratificante ligada a una nueva sensibilidad.

e) Negativismo no es pesimismo. Líneas alternativas

Solo un nuevo ser humano podrá escapar a la integración en el capitalismo avanzado y acometer el cambio cualitativo, no ya por su pobreza material, sino porque habrá tomado conciencia de la miseria moral, de la irracionalidad reinante y, en suma, de la deshumanización general. No será la escasez la que lo inspire, sino la repulsión ante el despilfarro y la superabundancia de la sociedad de consumo fomentada por el capitalismo avanzado. Esto demuestra que la nueva antropología que el filósofo berlinés reclama no es compleja ni quimérica. A pesar de ello, se le ha acusado de carecer de alternativas concretas. Su concepción de la utopía es, como hemos visto, coherente con ello, pero el negativismo no es sinónimo de neutralismo, sino crítica exacerbada de lo fáctico. Es en esa crítica donde hay que buscar lo positivo. Así pues, la negación es ya una alternativa concreta (Marcuse, 1968, 142-143). Un ejemplo de ello es la negación marcusiana del proletariado como clase revolucionaria. En su época, el trabajo intelectual estaba sustituyendo al manual y esta es la razón por la cual, en ocasiones, Marcuse concreta sus esperanzas en los estudiantes e intelectuales.

Esa confianza se traduce en la importancia de la educación para la autorreflexión crítica, o sea, para que los seres humanos quieran la libertad y no se limiten a desear que no se pongan peor las cosas. Piensa en una educación transformadora y política, en una contra-educación desenmascaradora de los deseos y las falsas necesidades creadas que nos han determinado al consumo compulsivo y a la unidimensionalidad. Rechaza la educación que trata a los seres humanos como capital y como consumidores de los productos del sistema sin cuestionar su verdad. Cabría, no obstante, preguntarse quién educará a los educadores. Tal vez podrían hacerlo los intelectuales, dado que se encuentran en el origen de esa contradicción entre la capacidad liberadora de la ciencia y su uso autoritario que impide la concreción de la utopía. Puntualiza, no obstante, que su labor no es adoctrinadora, sino “una función preparatoria decisiva” (Marcuse, 1985a, 113). Con esta propuesta, Marcuse supera el prejuicio revolucionario contra los intelectuales. Él mismo se implicó en los movimientos estudiantiles de los años 60, tan críticos del capitalismo como del socialismo real. Los intelectuales no deben aislarse, pues esto impediría su acercamiento a una sociedad libre; han de volver a la caverna, no tanto para ilustrar como para guiar hacia la luz que arroja el negativismo. Sin embargo, debemos insistir en que, desde su óptica, los intelectuales solo son la propedéutica de una nueva educación teórico-práctica e integral⁴ cuyo fin no es politizar el sistema educativo, pues ya lo está, sino poner en práctica una educación política, en su sentido más originario, es decir una educación para lo común que no enseñe solo destrezas y habilidades, sino que cambie a los sujetos y transmute la raíz de los valores de la dominación que, siguiendo al filósofo berlinés, está en “una dimensión por debajo de la base material” (Ib., 105).

4 “Hoy la educación debe comprender el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, las necesidades intelectuales y el instinto” (Marcuse, 1985a, 114).

Dado que incluso las bases instintivas se encuentran subyugadas y la psicología profunda ha sucumbido a la política, es necesaria una contra-política educativa que sea capaz "de preparar el fondo espiritual para una jerarquía cualitativamente diferente de valores y de poder" (Ib., 75). Son condiciones de esta educación liberadora que no esté financiada por ningún patrocinador particular y que no siga la tendencia conductista que cercena la autonomía individual y sustituye la experiencia crítica por la de los hechos brutos de brutales consecuencias.

Contra la imposición de la racionalidad instrumental que reduce todo a simple medio, la educación por la que apuesta Marcuse pone en relación todas las facultades humanas, priorizando, de la misma manera que Schiller, la educación estética. El arte complementa la educación general del nuevo individuo, ya que su objetivo no es implantar una nueva cultura opuesta a la del despilfarro y a la cultura mosaico, sino transformar las relaciones humanas que se han convertido en valores de cambio. El pensador berlinés no obvia la contradicción que supone pensar dentro de la sociedad existente una educación para otra sociedad futura; más bien, se da cuenta de la urgencia de resolverla "si ha de darse el progreso" (Ib., 89).

El último Marcuse sigue denunciando las nuevas formas de administración y control del sujeto, mientras busca focos de resistencia que promuevan esa dialéctica de la liberación que consta al menos de dos premisas: la necesidad vital de abolir los sistemas de servidumbre establecidos y el compromiso con valores cualitativamente diferentes, los únicos capaces de definir una existencia humana libre (Ib., 97-98). El sujeto de la transformación cualitativa no es una clase social, sino diversos movimientos y grupos, como los estudiantes de la época, los intelectuales o los marginados que están fuera del sistema y, por ello, podrían destruirlo. Nosotros nos preguntamos si estos son realmente un potencial revolucionario o solo aspiran a una mayor integración. Únicamente si poseen formación y tienen voluntad de *outsiders* pueden integrar movimientos alternativos.

En suma, para una educación crítica como la promovida por Marcuse, la racionalidad deja de ser formal y estratégica para abrirse a dimensiones que se le sustrajeron (emociones, sentimientos, sensibilidad e incluso sensualidad) fueron manipuladas sin restricción. Debido a ello, la racionalidad crítica es vinculada a la filosofía, a la sociología y a la historia.

f) Filosofía, verdad y utopía

Ni en el siglo XX ni en el XXI hay una clase social cuyos intereses representen la crítica y la negatividad; la voluntad de verdad ha de seguir siendo asumida por la filosofía. Su función es la misma que la de la Teoría Crítica: reconocer las potencialidades de la liberación en las dimensiones de la racionalidad tachadas de "irracionales" por la razón instrumental. Este reconocimiento recuerda las posibilidades utópicas que son, sin embargo, posibilidades históricas reales. Consecuentemente, en el pensamiento crítico, la razón ya no es una herramienta para elaborar la realidad dada, sino que se revela como fuerza de transformación que extrae de los hechos sus posibilidades reprimidas.

La nueva racionalidad marcusiana apela a la filosofía para recuperar la intención crítica de las categorías neutralizadas por la ciencia. Marcuse establece una serie de criterios por los que esa "racionalidad *más alta*" puede acometer el proyecto trascendente de mejorar la

civilización, sin eludir juicios de valor: “creo que el mismo concepto de Razón se origina en este juicio de valor, y que el concepto de verdad no puede separarse del valor de la Razón” (Marcuse, 1985b, 248-9).

La razón marcusiana no es meramente un nivel de conocimiento, ni siquiera *una* facultad, sino la integración de todas. La filosofía crítica refleja esa razón capaz de mostrar la realidad como aquello que es; también puede sacar a la luz aquello que la realidad impide que sea; en definitiva, es capaz de comprender la realidad sin mutilarla y de distinguir la verdadera de la falsa conciencia de la misma. Esta filosofía es dialéctica entre teoría y praxis, además de una filosofía de la emancipación que es el resorte del deber-ser, incluyendo el de lo que nunca debería ser abolido aunque no se haya realizado.

Recordemos que, para Marcuse, la filosofía es siempre actividad; no puede limitarse a describir lo que es, no es puro positivismo, sino revelación de la verdad, y esta tiene carácter existencial. La actividad filosófica es un modo de la existencia humana y esta se encuentra a cada instante en una situación histórica determinada. La razón de la filosofía debe reconocer lo irracional en la realidad establecida y ejercer la negación histórica. Esta negación tiene bases empíricas porque es un proyecto histórico dentro y más allá de otro ya realizado. Su verdad no está determinada por su mera realización y por el éxito social, sino por las posibilidades de pacificación de la existencia que ofrece (Marcuse, 1985b, 252). La razón solo puede ser correlato de esa verdad y cumplir esta función como racionalidad posttecnológica en la que la técnica sirva a la paz y constituya el arte de la vida.

Confía en la posibilidad de una “tecnología de la liberación” (Marcuse, 1985a, 108) en la que converjan la técnica y el arte, el trabajo y el juego, el reino de la necesidad y el de la libertad, una tecnología que no esté sometida a la lógica de la rentabilidad capitalista. Solo una sociedad que desarrolle estas posibilidades liberadoras estará en condiciones de perseguir esta meta y, entonces, la razón se aproximará al arte. Pero, el arte es una bella promesa de cambio que por sí sola no puede cumplir. A pesar de ello, la experiencia estética siempre subvierte la experiencia y, aunque por sí misma no pacifique la existencia, puede crear la necesidad de la paz. Ella misma es una necesidad inalienable para todos los seres humanos.

Ya justificamos por qué la imaginación es la facultad de la utopía; digamos ahora que la estética es una “utopía antropológica”⁵ y un modo de concretar la utopía, pues consiste en la libertad de representar lo no existente y de “nombrar lo que de otra manera es innombrable” (Marcuse, 1985, 276).

La unión del arte y la filosofía reflejaría la fusión de la imaginación con la razón; ambas estarían entonces en condiciones de asumir el negativismo de la utopía, o sea, de juzgar el presente sin rendirse a los hechos, orientadas a la verdad. Esta resulta de la conciliación entre razón y realidad, pero tal conciliación no es inmediata. Verdad es aquello que no es y que debería ser, aquello que supera lo que es para reafirmarlo como lo que es en verdad. La fidelidad a la utopía se explica entonces como un continuo ejercicio *crítico* a través del cual la realidad es proyectada para que coincida con la realización de la razón.

Cuando la verdad no es realizable dentro del orden existente, se la tacha de utópica. Marcuse piensa que es precisamente tal trascendencia la que la hace verdadera. El com-

5 Así reza el título de la obra clásica de Jiménez (1983).

ponente utópico (esa adhesión a la verdad aun en contra de toda evidencia) ha sido, según Marcuse, el único elemento progresista de la filosofía en ocasiones. Consideramos que en su propia filosofía esta fidelidad a la verdad que trasciende lo dado ha sido conservada como cualidad auténtica del pensar. Si el objetivo de la filosofía marcusiana es la búsqueda de la verdad más allá de la evidencia empírica, la razón (ampliada y transformada por la nueva sensibilidad) es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única que lo vincula al destino del ser humano.

Siguiendo al berlinés, la filosofía debe conservar el significado pleno de conceptos como la Belleza, la Justicia, la Felicidad; estos términos trascienden sus realizaciones particulares y es misión de la filosofía comprender las posibilidades realizadas de los mismos a la vez que las que son soslayadas. Los conceptos filosóficos son esencialmente críticos, y es su carácter abstracto el que les permite dar cuenta de lo concreto así como permanecen fuera de la integración. Esto es lo que hace posible pensar en medio de las lacras de la realidad, detectar y sacar a la luz las fisuras del orden establecido.

Ahora bien, la realización de la razón –como decíamos– es una tarea teórico-práctica. Para Marcuse, "razón" significa organización de la vida según la libre decisión del sujeto. Esto quiere decir que la razón debe crear una organización social en la que los individuos puedan regular su vida de acuerdo con sus verdaderas necesidades. Cuando este desarrollo no se produce, la teoría debe adoptar una postura crítica; si la verdad se torna irrealizable dentro del orden existente, la crítica toma frente a este la forma de la utopía.

3. La crítica habermasiada a la utopía

J. Habermas representa a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. En relación con el tema que aquí nos ocupa, considera que el peligro de la utopía negativa de sus predecesores es su caída en el pesimismo, el quietismo y la reclusión en la contemplación teórica de otro futuro, con la consiguiente pérdida de la anhelada unidad teoría-praxis. Para evitarlo, él contrarresta el dualismo que todavía subyacía a la primera generación –principalmente la dicotomía entre racionalidad instrumental y racionalidad liberadora– con su introducción de la racionalidad comunicativa y su diagnóstico de que dicha racionalidad práctica e intersubjetiva orienta al mundo de la vida, que ha sido colonizado parcialmente por la Modernidad a la vez que se ha ido democratizando.

No suscribe la estetización marcusiana de la utopía, ni el sentido de *telos* que adquieren en ella la naturaleza y la historia. En cambio, nosotros pensamos que es preciso reivindicarlo como un horizonte vital, no solo como ideal comunicativo contrafáctico. La base antropológica de la teoría de Marcuse necesita, desde la perspectiva habermasiana, más justificación si no quiere limitarse a ser un desarrollo meramente individual, y aspira a fundamentar las premisas normativas y prácticas de la Teoría Crítica. Marcuse le respondería que hoy la noción utópica no solo es ya un concepto histórico, "sino también un imperativo histórico que tiene que servir para contrarrestar la petrificación del socialismo bajo nuevas formas de dominación" (Marcuse, 2001, 138). La universalidad de las normas se asienta en la radicalidad de la propuesta marcusiana de una razón ampliada a las pulsiones, la sensibilidad y la imaginación que no sea impuesta, sino reeducada y reconocida libremente por los individuos.

Antes de su muerte, en la sala de cuidados intensivos de un hospital, Marcuse le desveló a Habermas que por fin había comprendido cuál era la raíz de los juicios de valor: la compasión, el sentimiento del sufrimiento con los otros (Habermas, 1983, 296).

¿Es la compasión una empatía (*Einfühlung*) con el dolor ajeno, sea este físico o no? El dolor propio es una experiencia interna; solo sus síntomas son descriptibles o exteriorizables, pero el dolor ajeno no se aprehende por experiencia inmediata, sino por empatía. Marcuse concluía así que el padecer juntos es correlativo al actuar colectivamente, de mismo modo que el placer no se comprende sin el dolor (López Sáenz, 2006). De ninguna manera estaba claudicando ante el sufrimiento. Nunca equiparó la filosofía ni con el ser-para-la muerte ni con el sacrificio, pues ambos, en su opinión, traicionan la utopía, ya que convierten un hecho biológico en una esencia existencial y se rinden a ella.

Habermas asegura con él que asistimos al final de *una* determinada utopía, pero solo para alumbrar otras nuevas. No estamos presenciando la irrupción de una época postmoderna sin utopía. La utopía que ha concluido es la de la sociedad del trabajo, la del socialismo utópico que ha dejado de serlo, porque el desarrollo de las fuerzas productivas es tal que el trabajo alienado y la penuria podrían ya eliminarse. De esa utopía del trabajo surgió el estado Social que, en nuestros días, ha perdido, no obstante, la posibilidad de proyectar una vida colectivamente mejor. El capitalismo actual no puede vivir sin él, pero tampoco si el denominado “estado del bienestar” se sigue extendiendo. El creciente número de parados es otro hecho que pone en cuestión la vieja utopía del trabajo. Su solución no es solo un mayor número de prestaciones, pues así no se supera la gestión administrativa de nuestra existencia.

Una nueva división de poderes aseguraría, desde la perspectiva habermasiana, el intercambio entre el sistema y el mundo de la vida, es decir, el mundo de la integración social, de la acción orientada al entendimiento y de la solidaridad por la que se mantiene y reproduce. El mundo de la vida tendría que afirmarse contra los otros dos recursos: dinero y poder administrativos (Habermas, 1984, 543-544).

Poco queda de la solidaridad obrera que alimentó la utopía de la sociedad del trabajo, incluso del objetivo último de la liberación concebida como trabajo no alienado. El desarrollo técnico y la globalización económica parecen haberlo superado. Frente a este panorama, como es sabido, Habermas ha propuesto una tipología de las acciones y un intercambio entre los aspectos sistémicos y mundano-vitales que nos permita vislumbrar la utopía de la comunicación libre de dominio, capaz de dar sentido a la historia y fusionar lo histórico con lo utópico: “Los acentos utópicos se desplazan desde el concepto de trabajo al concepto de comunicación. Y hablo nada más de acentos, porque este cambio de paradigma de la sociedad del trabajo a la sociedad de la comunicación cambia también el tipo de conexión con la tradición utópica (Ib., 545).

A nuestro modo de ver, hoy que los medios de comunicación de masas dirigen y vehiculan las informaciones, cuando las encuestas no predicen, sino que determinan, hoy que la televisión tan pronto construye una noticia como le dice adiós e Internet acerca a todos los habitantes del globo a las mismas ofertas creándoles falsas expectativas, la utopía de la comunicación habermasiana se diluye en la red de redes. Como él mismo ha afirmado, la web es incapaz de suplir a la esfera pública que atendía a las cuestiones políticamente importantes. Al *mare magnum* de ruidos digitales le falta la fuerza inclusiva de una esfera pública que seleccione lo realmente importante (Habermas, 2014).

Z. Bauman (1925-2017) coincide con él: la globalización ha vaciado de contenido a la esfera pública que, finalmente, se ha concentrado en su privatización. El triunfo del mercado des-regularizado demuestra el fracaso del Estado del bienestar, que ya solo ofrece al individuo seguridad policial (Bauman, 2008, 13). La solución que Bauman ofrece consiste en reconstruir el espacio del ágora para asegurar la constante relación entre lo privado y lo público (2002, 129). Marcuse, en cambio, pensaba que incluso la individuación de su época era falsa, porque era impuesta por una sociedad unidimensional y porque realmente no podía haber vida privada sin vida pública.

4. Lo utópico del “fin de la utopía” en el siglo XXI

Esperamos haber clarificado el concepto no convencional de utopía defendido por Marcuse, así como su desmitificación de lo que usualmente se designa como utópico o especulativo tan solo porque no se quiere que se realice, ni siquiera en un momento en el que podría tomar concreción. Hemos visto que su anunciado fin de la utopía no equivalía al fin de la historia como tal, sino al de la historia unidimensional precedente. Su propuesta consiste en salir de esa horizontalidad clausurada y trabajar en favor de una historia vertical, cualitativamente distinta.

El “fin de la utopía” significaba, pues, su realización. Eso ya era viable en el siglo de Marcuse en el que las condiciones históricas hacían posible lo que Bloch llamaba una “utopía concreta”. Hoy como en 1967, la grandeza y la miseria del momento consisten en que por primera vez en la historia el hombre puede alcanzar sus utopías gracias al poder tecnológico, pero este poder es empleado contra dicha posibilidad. Se diría que la razón ha perdido la razón.

Por ello, la postmodernidad ha renunciado a la utopía, al sujeto, a la verdad e incluso a la razón ... El relativismo abandona su búsqueda y así no solo se contradice afirmando desde un lugar absoluto que no hay verdad o sentido, sino que condena nuestros actos a la opacidad. Nuestra convicción es que en la era global y multicultural, solo se llegará a una transmutación de la política y de las instituciones en la dirección reclamada por la ciudadanía con utopía, comenzando con la utopía del diálogo tan raramente realizado.

Dado que las posibilidades llamadas “utópicas” son la negación histórico-social determinada de lo existente, su eliminación conduciría a reducirlo todo a problemas de hecho, a abandonar cualquier intento de configurar y comprender la historia. Cualquier proyecto de futuro debe contar con la utopía, de la misma manera que cuenta con lo sedimentado como una lección del pasado que no ha pasado por completo. Si dicho proyecto es utópico, no lo es por ser mera literatura de ficción, sino por su capacidad para distinguir lo dado de lo que podría ser, para no identificar lo real con lo racional como hace la conciencia feliz, y no caer en el inmovilismo. Una utopía no puede, sin embargo, realizarse de una vez por todas sin dejar de serlo, y ello no porque sea irrealizable, sino precisamente porque considera lo imposible como una posibilidad.

La combinación marcusiana de la descripción de la dominación y el esbozo de vías de liberación, esa particular relación entre fenomenología y marxismo, continúa siendo interesante en nuestra época y permite que el concepto histórico de “utopía” de Marcuse no sea arbitrario, pues debe probar ser más racional que la realidad establecida, debe ofrecer garan-

tías de que mejorará la civilización, porque lo que esta sociedad denomina “utópico” es lo que en nuestra vida vemos como remedio contra la irracionalidad que pasa por racionalidad.

El deseo marcusiano de utopía, de una sociedad emancipada, es un tema constante que aún podemos hacer nuestro y, sobre todo, que nos ayuda a comprender mejor los sutiles modos de dominio, sus grietas y los conatos de movimientos en contra. Marcuse es todavía un estímulo para la reflexión, quizás por su negativismo y su proyecto no planificado de revolución desde los individuos.

Cuando las instituciones políticas pierden legitimidad por la corrupción, por no velar por lo público y utilizarlo para fines privados, los individuos no solo no se sienten representados en ellas, sino desprotegidos. Quizás esta situación, favorece un criticismo como el marcusiano, una apelación a que la ciudadanía rechace los discursos que intentan convencerle de su impotencia ante el aparato y se movilice.

Somos conscientes, no obstante, de que hoy apenas se lee a Marcuse. Un ejemplo de ello es la interpretación literal de su “fin de la utopía”. El título de su obra ha pasado a significar lo contrario de lo que verdaderamente designa, porque tendemos a apropiarnos de las consignas sin profundizar ni en el contexto ni en el concepto. Debido a ello, o bien juzgamos la utopía como una ingenuidad, o bien como un metarrelato peligroso. La utopía marcusiana, bien entendida, no es ninguna de ambas cosas: parte de una descripción rigurosa y radical de cómo estaban las cosas en la época –no demasiado alejada, por cierto, de la situación actual– y ofrece indicios para no perder la esperanza de la liberación. Ciertamente, la sutileza de los medios empleados para la integración en el sistema parece amenazarla, pero las muestras de solidaridad coexisten con el egoísmo incluso en una sociedad que se ha dado en llamar “líquida” por rendirse a la liquidez (Bauman). En sus últimos escritos, sin embargo, Marcuse sigue apelando a la solidaridad en base a la creación de nuevas necesidades y valores. En nuestro siglo XXI, Z. Bauman ha claudicado ante la ausencia de solidaridad. Está de acuerdo con el diagnóstico de Marcuse de la ideologización de la libertad en el mundo unidimensional, pero se muestra más pesimista que él, hasta el extremo de constatar la desaparición actual de la necesidad de libertad y autonomía (2006, 27) y, en consecuencia, desvincular la emancipación de la crítica. Desde nuestra perspectiva, Marcuse ya había comprobado la imposición de la pseudolibertad, tanto en las sociedades industriales avanzadas como en las soviéticas. Esta libertad –para el consumo– había sido introyectada por los individuos, que ya no sentían la necesidad de la liberación. La alternativa marcusiana va a la raíz del problema: a la concienciación en valores opuestos a los vigentes, a la orientación hacia necesidades pacificadoras y humanizadoras de la existencia. Tal vez no puedan definirse por el momento con más rigor, pero la crítica y la negación del orden establecido son la condición indispensable para desearlas.

Ya en *Un Ensayo sobre la liberación*, escrito antes del mayo del 68, aunque se publicara después, Marcuse aseguraba que:

Proclamando la “contestación permanente”, la “educación permanente”, “el Gran Rechazo”, ellos reconocen el marco de la represión social [...] han erigido de nuevo el fantasma [...] de una revolución que subordina el desarrollo de las fuerzas productivas y los altos estándares de vida a la exigencia de la solidaridad creadora con las especies humanas, con la abolición de la pobreza” (Marcuse, 1969, IX).

En sus últimos escritos, el filósofo berlinés sigue apelando a la solidaridad en base a la creación de nuevas necesidades y valores. La emancipación pasa por esa solidaridad, que hoy se encarna en los movimientos por un crecimiento sostenible y en los decrecionistas.

Touraine (1925-) ha visto en esta reafirmación marcusiana de nuevos agentes sociales de la liberación un modo de superar la ruptura entre trabajo y vida que se ha producido en el siglo XXI. Ha sustituido el concepto de "clases sociales" por el de "movimientos sociales", que surgen ante conflictos colectivos; se trata de "conductas socialmente conflictivas, pero también culturalmente orientadas y no como la manifestación de contradicciones objetivas de un sistema de dominación" (Touraine, 2006, 258). Ambos reivindican al sujeto (individual y colectivo) frente al poder del mercado y atacan al neoliberalismo, que se rinde al poder de la mano invisible de este y renuncia al futuro.

La crítica marcusiana del liberalismo ataca su raíz: la racionalidad tecnológica (López Sáenz, 1988) que se ha impuesto sobre las subjetividades y hasta sobre los instintos como una nueva ideología. Es más, detecta una nueva ideología que deroga los conceptos decisivos de una sociedad libre calificándolos de "utópicos" cuando en ellos se encuentra "la diferencia decisiva" (Marcuse, 1969, 3-4) entre una sociedad auténticamente socialista y las sociedades establecidas, entre la *praxis* de las primeras y la tolerancia represiva o el *laissez-faire* liberal.

Como Goodwin asegura, la democracia liberal ejemplifica los defectos de una utopía realizada; se ha convertido en una ideología de dominio como vaticinaba Mannheim.

Pero muchos críticos contemporáneos aducen que el capitalismo liberal democrático avanzado es mucho más rígido, cerrado e intolerante que las utopías que condena: la crítica de Marcuse a la unidimensionalidad y a la tolerancia represiva constituye un ejemplo palmario de estas. La moraleja es que la realidad apoya la descripción de Mannheim de la transformación histórica de la utopía en ideología y su afirmación de la necesidad de un constante suministro de nuevas utopías (Goodwin, 1982, 114).

La denuncia de la hipocresía del liberalismo y su extensión al neoliberalismo es paralela a la defensa marcusiana de la liberación como exigencia de otra Razón y otra Libertad, que toma la forma de la Utopía para amparar su verdad (Marcuse, 2014, 98).

La globalización del mercado, las crisis ecológicas y otros tantos fenómenos actuales han reanudado la oposición al capitalismo voraz que todo lo convierte en medio, incluida la razón. Esta oposición revela que hay fisuras en la unidimensionalidad, que hay contradicciones y oposición que cristaliza en ciertos movimientos que aspiran a un cambio cualitativo del modo de vida. Esto sugiere que las categorías marcusianas continúan siendo útiles para analizar y contestar las formas de dominación, así como para crear focos de resistencia en el siglo XXI. Un ejemplo de ello es la utopía práctica de L. Davis, muy cercana a la marcusiana pues, en lugar de concebir la utopía como un "deber" opuesto al "ser" de la realidad política, la entiende "como una dinámica empíricamente fundada y como un rasgo abierto del 'mundo real', de la historia y la política que representa los deseos y sueños de los relegados a sus márgenes" (Davis, 2012, 127). Según el autor, la utopía actuaría en la interacción de los distintos momentos temporales. No estamos de acuerdo, sin embargo, con su separación entre las utopías trascendentes y las fundamentadas, pues la utopía práctica ha de ser ambas

cosas; excluir su trascendencia es negarla como utopía y rendirse a la inmanencia del modo de producción y consumo capitalista que constituiría la distopía de la integración total, cuyo paradigma bien podría ser la “*stark utopia*” de K. Polanyi⁶ en la que los mercados se autorregulan de acuerdo con las preferencias de los individuos. Este modelo neoliberal destruiría la vida social, ya que tiende a producir un individualismo posesivo obviando las instituciones y las comunidades ¿Cómo las revitalizaremos? Cioran (1911-1995) diría que la utopía constituye un principio de renovación de las mismas. Nosotros apostamos por comprender con Marcuse que el dominio afecta a nuestros más profundos impulsos, porque, en realidad, lo privado es público y este es nuestro medio.

La dominación de la psicología profunda, denunciada por el berlinés, ha traído como consecuencia el hecho brutal de que casi la mitad de la población de los países desarrollados sufre alguna enfermedad mental, muchas veces sin diagnosticar. Otro vicio del capitalismo, de su *Welfare State*, es que siempre busca privatizar los beneficios y socializar los costes. Esto le lleva a legitimar que 24.000 personas mueran cada día de hambre en el mundo, siendo el 75% menores de 5 años, o que en la situación de crisis en la que vivimos en España, mientras uno de cada cinco hogares vive por debajo del umbral de la pobreza, las grandes fortunas y el consumo de bienes de lujo aumenten. He aquí nuevas versiones de la agudeza marcusiana para predecir la creciente coexistencia del desarrollo y del despilfarro, la subsistencia de la pobreza más extrema.

Siempre asociaremos a Marcuse con la preocupación por las posibilidades liberadoras de su concepto no-convencional de “*utopía*”, con el criticismo que la antecede y la denuncia de que el sistema no la haga realidad. De la misma manera que él respondió con arrojo a la época convulsa que le tocó vivir, cuando lo leemos experimentamos su negativismo ante lo que vivimos reflexivamente en el siglo XXI, pero también su esperanza en la recuperación de una razón crítica que incorpore la sensibilidad, así como su apelación a la acción en un nuevo siglo superdesarrollado y comunicado en el que sigue habiendo guerras, totalitarismos y mucha infelicidad. Esta constatación, lejos de sumirnos en la desesperación, desarrolla nuestra empatía y proporciona contenido a nuestra coexistencia en el mundo convirtiéndola en una interacción consciente y en una llamada a la reflexión y al cambio que, aunque parezca demasiado local, contribuirá sin duda a incrementar la responsabilidad por las generaciones venideras, por el mundo y la cultura que recibirán como legado.

En caso de que la distopía fuera ganando terreno, siempre deberíamos lamentar el colapso del impulso utópico tal y como lo entendió Marcuse, es decir, el deseo de un cambio radical tras una crítica reflexiva de la existencia que trascienda la mera queja personal. Contra esta deriva, habla el hecho de que en 2015 hubo en Google 57,3 millones de sitios web sobre “*utopía*” (Capel, 2016, 17). Si la utopía fuera una pura fantasía, solo tendríamos un interés pasajero por ella, cuando lo cierto es que ha pasado a formar parte de nuestra historia e incluso del proclamado fin de la misma. Por ello, Fernández-Buey (1943-2012) asegura que, desde finales de los años 80, “*utopía*” se usa en sentido positivo para referirse a la esperanza de igualdad, como idea reguladora y horizonte sin el que no puede haber una realidad aceptable (Fernández-Buey, s.f.). En este sentido intencional y reflexivo, la utopía

6 *The Great Transformation*. Boston, Beacon Press, 1957. Cit. por Davis, 2012, 143.

antropológica de Marcuse actúa orientando la *praxis*, proyectando nuevos valores en la vida, manteniendo vivo el principio de esperanza, recordándonos el poder de la imaginación y despertándonos a la realidad virtual que incluye en sí todo el universo del sentido.

La utopía marcuseana que hemos descrito en sus diferentes dimensiones, no es un escapismo, sino una dinámica teórica-práctica de crítica radical de lo existente para comprender todas sus potencialidades, especialmente las que han sido denigradas hasta extirparlas de nuestros deseos. Acercando a Marcuse a nuestra época desde la fenomenología en la que se formó, diríamos que la filosofía afincada en el mundo de la vida debe liberar y considerar todas las posibilidades de sentido y aceptar que urge un cambio cualitativo de las necesidades, no solo para que los hombres y mujeres de nuestra era no quieran repetir los totalitarismos que exterminaron todos los valores, sino sencillamente para que no quieran lo que quieren ahora, para que no crean que la política es eso que hacen los políticos. Si entendemos la política como búsqueda del sentido de la coexistencia, no tiene por qué oponerse a la utopía.

Resulta atractiva esta revitalización de la verdadera política, el antiautoritarismo marcuseano y su lucidez descriptiva y reflexiva, rasgos definitorios de la vida filosófica, de su criticismo y compromiso educativo y social cada vez más relegado por el sistema establecido.

Referencias

- Bauman, Z. Tester, K. (2002), *La ambivalencia de la Modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2006), *Modernidad líquida*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2008), *Archipiélago de excepciones*. Buenos Aires: Katz.
- Capel, H. (2016), “Las utopías pueden ayudar a construir el futuro”, http://www.ub.edu/geocrit/xiv_capeldiscurso.pdf
- Cioran, E.M. (1960), *Historia y utopía*, <http://crimideia.com.br/blog/wp-content/uploads/2010/02/emil-cioran-historia-y-utop3ada28196029.pdf>
- Cortina, A. (1986), *Crítica y utopía*, Madrid, Cincel.
- Fernández-Buey, F. s.f. “La utopía frente al pensamiento utópico”. http://www.cccb.org/rcs_gene/fernandezbuey.pdf
- Fernández-Buey, F. (2007-2008), ¿Es el decrecimiento una utopía realizable? *Papeles de Relaciones Ecosociales y de Cambio Global*, nº 100, pp. 53-61.
- Davis, L. (2012), “History, Politics and Utopia. Towards a Synthesis of Social Theory and Practice”, en: Vieira, P. Marder, M. (eds.) *Existential Utopia. New Perspectives on Utopian Thought*, New York: Continuum International pp. 127-140.
- Goodwin, B. (1982), *The Politics of Utopia*, New York: St. Martin’s Press.
- Habermas, J. (1983) [1971], *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1984), “El fin de una utopía”, *El País*, 9/12/, <http://www.uca.edu.sv/revista-realidad/archivo/4e1f052c76aa6elfindeunautopia.pdf> pp. 535-545.
- Habermas, J. (1986), *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (2014), “Habermas Interviewed by M. Schwering. Internet and Public Sphere. What the Web Can’t Do”. <http://www.resetdoc.org/story/00000022437.24/7>.
- Jiménez, J. (1983), *La estética como utopía antropológica*. Bloch y Marcuse, Madrid: Tecnos.

- López Sáenz, M^a C. (1988) “La crítica de la racionalidad tecnológica en H. Marcuse”, *Enrahonar. Cuadernos de Filosofía*, n^o 14, pp. 81-93.
- López Sáenz, M^a C. (2000), *El arte como racionalidad liberadora*, Madrid: Uned.
- López Sáenz, M^a C. (2006), “H. Marcuse: Trabajo y dolor como consecuencias de la represión”, en: González, M. (comp.) *Filosofía y dolor*, Madrid: Tecnos, pp. 439-454.
- Mannheim, K. (1987) [1929], *Ideología y utopía*. Madrid: FCE.
- Marcuse, H. (2011) [1929-1931], *H. Marcuse. Entre hermenéutica y Teoría Crítica*, Barcelona: Herder.
- Marcuse, H. (1968³) [1934-8], *Cultura y sociedad*, Buenos Aires: Sur.
- Marcuse, H. (1981²) [1953], *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1985a) [1955-60], *Ensayo sobre política y cultura*, Barcelona: Planeta.
- Marcuse, H. (1985b) [1964], *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta.
- Marcuse, H. (1968) [1967], *El final de la utopía*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1969), *An essay on Liberation*, Boston, Beacon Press.
- Marcuse, H. (1998), *Technology, War and Fascism. Collected Papers. One*, London: Routledge.
- Marcuse, H. (2001), *Towards a Critical Theory of Society, Collected Papers. Two*, London, Routledge.
- Marcuse, H. (2005), *The New Left and the 1960s. Collected Papers. Three*, London: Routledge.
- Marcuse, H. (2009), *Negations. Essays in Critical Theory*, London: MayFlyBooks.
- Marcuse, H. (2014), *Marxism, Revolution and Utopia. Collected Papers. Six*, London, Routledge.
- Panea, J.M. (1986), *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Univ. De Sevilla.
- Perlini, T. (1976), *La Escuela de Frankfurt*, Caracas: Monte Ávila.
- Ricoeur, P. (1994) [1986], *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- Touraine, A. (2006), “Los movimientos sociales”, *Revista Colombiana de Sociología*, n^o 27, pp. 255-278.

El *kérygma* de Creonte y el ideal de la obediencia absoluta al derecho en Tebas: una lectura iusfilosófica de *Antígona* de Sófocles*

Creon's *kerygma* and the ideal of absolute obedience to the law in Thebes: a legal-philosophical reading of Sophocles' *Antigone*

EDUARDO ESTEBAN MAGOJA**

Resumen: En *Antígona* de Sófocles, Creonte sanciona un decreto (*kérygma*) con el fin de regular jurídicamente una situación especial en las tierras de Tebas: prohibir que se dé sepultura al cuerpo del traidor Polinices. A partir de un enfoque iusfilosófico, en este trabajo se estudiará en especial la fuerza obligatoria de esa norma y el ideal de Creonte de alcanzar obediencia absoluta en la *pólis*. El propósito será demostrar cómo el rey de Tebas espera obtener sumisión a su autoridad a través del miedo a la sanción jurídica. Los valores y otros intereses sociales son por lo general descuidados u ocupan un lugar secundario.

Palabras clave: obediencia-derecho-sanción jurídica.

Abstract: In Sophocles' *Antigone* Creon enacts a decree (*kerygma*) in order to regulate a particular situation in the land of Thebes, that is, to prohibit Polynices' body not to be buried. From a legal-philosophical approach, in this paper we will examine the binding force of the norm and the ideal of Creon to achieve absolute obedience in the *polis*. The purpose is to demonstrate how the king of Thebes expects submission to his authority through fear of the legal sanction. Values and other social interests are usually neglected or occupy a secondary place.

Keyword: obedience-law-legal sanction

1. Introducción

Hegel (2007 [1807], 261-283) en *Fenomenología del espíritu* afirma que *Antígona* representa el conflicto entre la ley del Estado y el derecho de la familia¹. Tanto *Antígona* como Creonte defienden principios fundamentales y, por eso, actúan con corrección; sin

Recibido: 29/08/2016. Aceptado: 11/04/2017.

* Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación UBACYT (convocatoria 2016-2018) "Cuerpos poéticos. Discursos y representaciones de la corporalidad en el mundo griego antiguo", dirigido por la Dra. Elsa Rodríguez Cidre y codirigido por el Dr. Emiliano J. Buis, y también del Proyecto de Investigación PICT-2014-0615 (convocatoria 2015-2018 Temas abiertos-Tipo A) "Expresiones literarias del imaginario familiar en la Atenas clásica: integración y marginalidad en los vínculos de parentesco", dirigido por la Dra. Viviana Gastaldi.

** Docente de Teoría General y Filosofía del Derecho de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: magojaeduardo@gmail.com.

1 La visión de Hegel se encuentra también expuesta en sus obras posteriores *Elementos de la filosofía del derecho* (1821), *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1832) y *Lecciones sobre estética* (1842).

embargo, como son unilaterales en la defensa de estos principios, al mismo tiempo están equivocados. Esta lectura fijó una línea interpretativa de corte iusfilosófico que mantienen numerosos autores², según la cual se cree que en la tragedia existen dos legalidades distintas y en oposición: por un lado, la ley divina o natural y, por el otro, la ley humana o secular³. Sin embargo, frente a esta visión algunos autores han intentado demostrar que, si se considera la naturaleza de las instituciones legales de la Atenas clásica, aquel conflicto no debe entenderse tan así⁴.

Uno de los principales exponentes de esta postura ha sido Harris (2004). Este autor ha demostrado con sólidos argumentos que, si bien existe un enfrentamiento normativo, no debe pensarse estrictamente como una tajante oposición entre la ley divina y la ley de la ciudad o, en términos iusfilosóficos, entre el derecho natural y el derecho positivo. En *Antígona* existen varios elementos discursivos, retóricos e institucionales que permiten tener una lectura distinta. A partir de un minucioso análisis del texto y de un estudio de los lexemas de carácter jurídico que se utilizan, Harris (2004, 48-49) afirma que el *nómos* (“ley”) que invoca Antígona es una norma que expresa no sólo lo divino, sino también el consenso, las costumbres y los valores básicos de la comunidad. En contraposición, la norma que invoca Creonte no es un *nómos*, sino un simple *kérygma* (“decreto”) que sólo encuentra sustento en su cargo⁵.

Siguiendo esta interpretación que ve el conflicto de *Antígona* como la oposición entre el *kérygma* de Creonte y el *nómos* de Antígona, en este trabajo se estudiará en especial la fuerza obligatoria de la norma del rey de Tebas y el ideal que tiene de obtener obediencia absoluta⁶. Este es un aspecto que por lo general la literatura no ha abordado en detalle, pero sobre el cual es importante reflexionar a los fines de tener una mayor comprensión del problema iusfilosófico de la obra. Se trata de explorar en el discurso poético la cuestión de las razones por las cuales se debe obedecer la norma del rey en el marco del razonamiento práctico, es decir, el razonamiento destinado a elegir un curso de acción.

2 Como destaca Goldhill (1986, 88), desde la lectura que hizo Hegel de la tragedia, es muy difícil no considerar a *Antígona* en términos de dialéctica y oposición.

3 Esta oposición legal se advierte en los trabajos de Knapp (1916), Jaeger (2010 [1933], 259-260), Errandonea (1942, 304), Boyd (1952), Adams (1955), Levy (1963), Segal (1964 y 1999 [1981], 169), Plescia (1976), Eggers Lan (1986, 42), Goldhill (1986, 96-97), Pinkler & Vigo (1994, 48 y ss.), Thomas (1996, 17), Tiefenbrun (1999), Picco (1999, 93-94), Soares (2002, 106 y ss.), Rosenfield (2002), Parodi Remón (2004), Boedeker & Raaflaub (2005, 119-120), Orsi (2007, 237-238), Mastromarco & Toraro (2008, 104), Santamaría (2009, 85), Robert (2010), Schere (2011, xxxvii), de Oliveira (2013), entre otros. Por su parte, Ferguson (1974-1975) considera que el *agón* es entre dos percepciones antitéticas de la justicia (*dike*).

4 Cf. Cerri (1979, 13); Lane & Lane (1986, 168); Lanza (1997, 97); Burns (2002); de Romilly (2004, 27); Carter (2012, 123-125). Nonet (2006), por ejemplo, sostiene que la ley de Antígona no sólo es no escrita, sino indecible. A ella se encuentran sometidos tanto los dioses como los hombres y la forma correcta de nombrarla es mediante la palabra *phýsis*. Según el autor este término es intraducible y no debe ser confundido de ningún modo con el derecho natural. Finalmente, Antígona no la conoce a partir de ninguna experiencia pasada ni tampoco en virtud de una reflexión del problema; esto es una cuestión que reside más bien en el resplandor de su ser. La propia esencia de la heroína está determinada por su obediencia a esa ley.

5 Cf. Harris (2004, 41).

6 En este estudio, el texto base que se utiliza corresponde a la edición de Pearson (1957). La edición de los otros autores clásicos es aquella consignada en la bibliografía, en el apartado correspondiente. Todas las traducciones del griego al español me pertenecen.

Intentaré demostrar cómo en *Antígona* el rey espera obtener obediencia absoluta de sus requerimientos principalmente a través del miedo a la sanción jurídica. Los valores u otros intereses sociales, en este sentido, son por lo general descuidados por Creonte a la hora de exigir que se cumpla con aquello que sus normas disponen. O, en todo caso, se puede decir que sólo tienen un papel superficial en su discurso. Esto es precisamente lo que lleva a Creonte a su propia destrucción, es decir, su *hýbris* en materia de obediencia al derecho.

2. Las razones prudenciales y la pretensión de autoridad del kérygma de Creonte

Existen distintas clases de razones para actuar en el razonamiento práctico que justifiquen de manera distinta la obligación de obedecer el derecho. Una de ellas son las razones prudenciales. Este concepto expresa la idea de que el individuo obedece el derecho porque el mal que eventualmente sufriría con la aplicación de la sanción jurídica supera los beneficios que obtendría de violar la norma. Este es uno de los razonamientos más comunes y difundidos dentro de la teoría jurídica. Ya Antífonte decía que los individuos obedecen el *nómos*, en presencia de testigos, porque de no hacerlo sufrirían un castigo⁷. Gran parte de los representantes del contractualismo, como Hobbes (2007 [1651], 147-148), u otros autores canónicos de la filosofía del derecho, como Austin (1998 [1832]), 14-15) o von Wright (1970, 139), consideran que el miedo al castigo es un medio eficaz para lograr que los individuos se abstengan de realizar una conducta disvaliosa o, en algunos casos, para promover la realización de una conducta jurídicamente deseable.

El derecho funciona por lo general de este modo o se presenta con esta estructura. Por ejemplo, la mayoría de las normas jurídicas que pertenecen al campo del derecho penal aspiran a proteger bienes jurídicos que son considerados valiosos, como la vida, la libertad o la integridad física, mediante la aplicación de una sanción negativa (castigo). Sin embargo, éste no es el único medio dentro de la técnica legislativa para incentivar la realización de una conducta. Además de sanciones negativas también las normas pueden establecer sanciones positivas (premios).

El uso de castigos y premios es una característica muy propia del fenómeno jurídico y concebir el concepto de derecho sin la idea de sanción parece algo muy difícil de aceptar. Sólo en una sociedad de ángeles, como la que imagina Raz (1999, 159-160), las normas jurídicas no necesitarían de sanciones. No así en el mundo terrenal, donde los conflictos sociales están latentes y la amenaza de la sanción constituye motivo de obediencia frente a otros motivos que puedan alentar a los individuos a transgredir las normas. Quizás la explicación canónica de derecho establecida por el más importante e influyente jurista de los últimos siglos pueda ser muy iluminadora. Me refiero, por supuesto, a la formulación de Kelsen (2011 [1934], 59-60), quien sostiene que el derecho, considerado en cuanto a su fin, constituye una técnica social específica que permite motivar a los hombres a comportarse de

7 En la visión de Antífonte (DK 44 A) los mandatos de la naturaleza (*phýsis*) ordenan obtener la mayor cantidad de beneficios posible. Si alguien transgrede la ley (*nómos*) y su acción es advertida por testigos (*mártýroi*), será castigado y no obtendrá ninguna ventaja. El temor a la sanción de la ley, pues, se vuelve la justificación de su obediencia. Al respecto, ver Rivas Palá (1996, 187-201), Bieda (2008).

determinada manera a través del acto coactivo⁸. La coacción o la privación de un bien es visto por los destinatarios de las normas como un mal muy serio y, por eso, se trata de evitar.

En *Antígona*, la forma mediante la cual Creonte espera que los ciudadanos se sometan al *kérygma* que prohíbe dar sepultura al difunto Polinices sigue de cerca esta mecánica. El miedo a la sanción es una técnica privilegiada para la conducción del gobierno. Esto precisamente se puede ver en el discurso de Ismene, en el comportamiento del Coro, en las acusaciones que le dirige Antígona al gobierno de Creonte y también en los reproches que le hace su hijo Hemón. Veamos cada una de estas instancias en el orden señalado.

Ya se sabe desde el inicio de la obra que Antígona heroicamente desobedecerá la norma del nuevo soberano de Tebas que prohíbe dar sepultura a Polinices. Sin embargo, no sucederá lo mismo con Ismene. Ella tiene varios pretextos por los cuales dice que se someterá sin más al *kérygma*: en primer lugar, recuerda cómo murió su padre, odiado y deshonrado después de quitarse la vista a causa de crímenes que él mismo había cometido; luego, la muerte de la madre y esposa de Edipo, quien se quitó la vida ahorcándose; finalmente, la muerte de sus hermanos, quienes se asesinaron mutuamente (vv. 49 y ss.).

La referencia constante que hace Ismene a la muerte de sus familiares, tiene como propósito trazar una comparación con el modo en que ella y Antígona morirían si transgreden el “decreto o el poder de los tiranos” (ψηφον τυράννων ἢ κράτη, v. 60)⁹. Esto es precisamente lo que le permite afirmar: “cuán peor moriremos” (ὅσῳ κάκιστ’ ὀλούμεθ’, v. 59). El trágico destino que señala Ismene está asociado con la sanción que Creonte había establecido para los infractores: “muerte por lapidación pública en la ciudad” (φόνον...δημόλευστον ἐν πόλει, v. 36). Esta dura sanción explica el uso del verbo *ollýnai* por parte de Ismene para referirse a la consecuencia que sufrirán en caso de violar la norma. En efecto, este verbo, en voz media, si bien tiene el sentido básico de “perecer”, “fallecer” o “morir”, también tiene un sentido especial que se ajusta con mayor exactitud al significado de las palabras de Ismene, que es “morir de manera violenta”¹⁰.

Sin duda la muerte por lapidación es un modo violento de dejar la vida. Pero no sólo eso, sino que además es una pena que no estaba institucionalizada ni tampoco amparada por la ley. En realidad, en la Atenas antigua, según explica Cantarella (1996, 68 y ss.), la lapidación expresaba el sentido espontáneo de vengarse de alguien que había cometido un hecho criminal gravísimo¹¹. Era un acto de venganza que no representaba la voluntad oficial

8 En igual sentido, ver Kelsen (1949, 19-20 y 1994 [1953], 72-74).

9 Es conveniente realizar en esta instancia una breve explicación de la semántica del concepto de *tyrannos* a los fines de evitar malentendidos. En efecto, los especialistas sostienen que durante los siglos VII y VI a. C. *tyrannos* era un término neutro que respondía a la situación social, económica y política de un momento histórico concreto y que se utilizaba como sinónimo de *basileús* (“rey”) o *anax* (“señor”). De hecho, V. Parker (1998) afirma que el uso indistinto entre los términos siguió estando presente a lo largo del siglo V a. C. y en especial en el género trágico. Sin embargo, otros autores, como Seaford (2003) y Raaflaub (2003), creen que los poetas, influenciados por el nuevo contexto político democrático, recogieron también en sus composiciones otra connotación más ligada con el aspecto negativo de la tiranía. En este trabajo se seguirá la regla general de que el término no presenta ningún sentido peyorativo, sino neutro y denota la idea de “rey”, “gobernante” o “el que tiene el mando”. Sin embargo, en algunas ocasiones se hará uso de su valencia negativa, en especial cuando el rey cae en *hýbris* y administra la *pólis* de un modo desviado y corrupto.

10 Cf. Liddell & Scott (1996) s.v. ὀλλομι.

11 Cf. Cantarella (1996, 68-69).

del grupo, sino que manifestaba una especie de justicia popular impulsada por las pasiones y en la que predominaba la idea de devolver mal por mal¹². Esta (ir)racionalidad es lo que se advierte en el caso particular de *Antígona*. En efecto, si bien la muerte por lapidación parece ser una pena institucionalizada, ya que está prescripta por el soberano de Tebas, lo cierto es que no deja de ser un castigo ligado con las pasiones y los extremismos del rey¹³. Es una medida extraordinaria que se emplea en una situación especial y que tiene como último fin aterrorizar al pueblo para conseguir obediencia. De hecho, la técnica que utiliza Creonte logra efectivamente conseguir ese resultado con Ismene¹⁴. La obediencia y la sobrevivencia serán sus últimos valores¹⁵.

Hay que considerar, con respecto al temor que busca infundir Creonte, que las hijas de Edipo son mujeres que han quedado “solas” (μόνα, v. 58) y que en el marco de un sistema patriarcal deben evitar cualquier disputa o enfrentamiento con los hombres. Según dice Ismene, su condición las obliga a cumplir con todas las órdenes de quienes gobiernan, ya que son más poderosos (vv. 61-64). En este sentido, Ismene no considera estar *moralmente* obligada a obedecer el decreto de Creonte, sino que –dice ella– “estoy forzada a eso” (βιάζομαι τάδε, v. 66). Sin duda el mandato del gobernante de Tebas no genera el deber de obediencia en Ismene porque sea justo o satisfaga, en última instancia, intereses valiosos para la comunidad: la única garantía que tiene para motivar la obediencia es la terrible pena que dispone.

La sumisión de Ismene al *kérygma* de Creonte en virtud del miedo al castigo aflorará de un modo más patente cuando es acusada por el rey de participar en el entierro de Polinices. En el segundo episodio, ella expresa su deseo de morir junto a Antígona y compartir su mismo destino y, por eso, alega ser cómplice de la acción criminal. Sin embargo, la heroína deja en claro que jamás *Dike* se lo permitirá, pues nunca fue su intención querer sepultar a su hermano (vv. 538-539). Ella eligió la vida antes que la muerte (v. 555). De hecho, cuando Ismene le pregunta a Antígona cómo podrá amar la vida si ella muere, la heroína le responde de un modo muy irónico: “pregúntale a Creonte, pues tú [eres] quien se preocupa de él” (Κρέοντ’ ἐρώτα· τοῦδε γὰρ σὺ κηδεμών, v. 549)¹⁶. El miedo al castigo e incluso a la tiranía fue una razón que sobrepasó el deseo de Ismene de cumplir con los ritos fúnebres de su hermano. En el razonamiento destinado a elegir un curso de acción, el temor al castigo impidió que aquella transgreda la norma impuesta por Creonte. Así demostró, en las propias palabras de Antígona, ser una cobarde (v. 38).

El miedo a la severa pena también se vislumbra en la comunidad de Tebas. La primera ocasión en la cual se advierte esto es cuando Creonte convoca a la asamblea de ancianos (vv. 163 y ss.) y les comunica la decisión que ha adoptado con respecto a los cadáveres de

12 Este aspecto puede advertirse en diferentes fuentes del género trágico. Cf. *A. A* (vv. 1612-1616); *S. Aj.* (v. 254) y *OC* (vv. 433-436); *E. Tr.* (vv. 1039-1041), *IA* (v. 1350), *Or.* (vv. 57 y ss.), *Ba.* (vv. 352-357), *Ion* (vv. 1111-1112, 1222-1225 y 1238-1241).

13 Esto mismo se puede ver en *A. Th.* (vv. 181-199).

14 Cf. García-Huidobro (1998, 92).

15 Cf. Lane & Lane (1986, 167).

16 Tyrrell & Bennett (2008-2009) han advertido a partir de esta clase de enfrentamientos entre Antígona e Ismene cómo Sófocles inserta el conflicto dentro de la oposición *lógos/érgon*. En esta oportunidad, Ismene intenta coincidir con su hermana en el plan del *lógos* pero falla; al principio de la obra Antígona intenta lo mismo en el campo del *érgon* y también fracasa. Las hermanas no pueden, pues, cooperar mutuamente.

Eteocles y Polinices. En efecto, en esa instancia expresa ciertas dudas acerca de que efectivamente se cumplan sus órdenes (vv. 215 y ss.). En virtud de ello, exige al Coro que vigile lo ordenado y que no ceda frente a quienes desobedezcan (v. 219)¹⁷. Esta actitud insistente y sumamente dura en el ejercicio del poder da cuenta de cómo Creonte sabe que es el miedo lo que contiene a los ciudadanos. De hecho, una vez que el rey pronuncia esas órdenes, el Coro confirma que el temor al castigo es la garantía para evitar todo acto de desobediencia, pues sostiene que “no hay [nadie] tan loco que ame morir” (οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος ὃς θανεῖν ἐρᾷ, v. 220). Nuevamente, de la misma forma que sucede con el caso de Ismene, la posibilidad de morir, especialmente de morir por lapidación pública, aparece como la principal razón que vence, en la deliberación racional, a cualquier otro tipo de razón que pudiera inducir a los ciudadanos a realizar la conducta prohibida por el mandato de Creonte.

La actitud del *dêmos* también se muestra a través de las palabras de Antígona y Hemón. Sus discursos dejan entrever cuáles son las razones de los cadmeos que justifican el deber de obedecer el *kérygma* soberano. En el instante en que Antígona es acusada por Creonte de haber desobedecido su mandato, manifiesta dos veces el temor que tiene el pueblo a la tiranía. En la primera ocasión, según la heroína se podría decir que “a todos” (πάσιν, v. 504) les agrada el entierro de Polinices, “si el miedo no les cerrara la boca” (εἰ μὴ γλώσσαν ἐγκλήτοι φόβος, v. 505); en la segunda, afirma de nuevo que en presencia de Creonte “esos” (χοῦτοι, v. 509), los cadmeos, “cierran la boca” (ὑπίλλουσι στόμα, v. 509). No es para nada casual que también Hemón, de un modo muy similar al expresado por Antígona, dé a conocer el temor que tienen los ciudadanos al poder tiránico. Precisamente sostiene que el rostro de su padre es “temible para el hombre del pueblo” (δεινὸν ἀνδρὶ δημότη, v. 690).

El temor silencia, no deja expresar la verdadera opinión del pueblo acerca del decreto que regula la situación de los fallecidos hijos de Edipo. Esto no es un aspecto menor, ya que se trata de ciudadanos que no pueden hacer uso del *lógos*, el instrumento de poder más importante en la *pólis* democrática y la herramienta necesaria para participar en la vida política y en la toma de decisiones públicas. Aristóteles (*Pol.* 1253a9-18) decía que el hombre es el único de los animales que tiene *lógos* y que, por eso, se diferenciaba de los demás, que tienen simplemente *phoné*. Mediante la *phoné*, que carece por sí misma de significado¹⁸, los animales pueden manifestar el dolor o el placer, pero los hombres, al disponer a su vez de *lógos*, tienen la exclusiva capacidad de expresar lo ventajoso y lo perjudicial, y también lo justo y lo injusto.

Los ciudadanos de Tebas son hombres que han llegado al extremo de no poder hacer uso de este *lógos*: el miedo a la tiranía mantiene sus bocas cerradas y les impide emitir cualquier opinión o juicio de valor de forma pública¹⁹. El poder autocrático de Creonte ha rebajado a los cadmeos a una condición que se torna contradictoria con la propia noción de ciudadano, de ese varón libre e igual que participa en la vida pública a través del *lógos*. Esto es algo que seguramente habría inquietado a los espectadores de la tragedia: la presencia de ciudadanos que están

17 Incluso se percibe aquí, como advierte Adams (1955, 51), el temor de Creonte, como un típico tirano, de que el edicto emitido sea la excusa para la *stásis*.

18 Así pues, Aristóteles (*GA* 786b21-22) nos dice que “la *phoné* es la materia del *lógos*” (τοῦ δὲ λόγου ὕλην εἶναι τὴν φωνήν).

19 El mandato de Creonte estableció una regla bien clara para los ciudadanos: hay que mantenerse en silencio o bien expresar una opinión diferente que los llevará a la muerte. Cf. Worman (2012, 332-333).

ausentes del campo político. No hay dudas de que en el gobierno de Creonte la sumisión a la norma se vuelve la regla general en el comportamiento de aquellos que se hallan bajo su órbita. El acto coactivo del tirano logra ser motivo de obediencia. En términos jurídicos la norma es eficaz, pues los destinatarios estiman que hay un considerable riesgo de sufrir el mal con el que se los amenaza²⁰. Sólo hay –según dice Creonte– unos pocos hombres que “murmuraban” (ἐγγρόθουν, v. 290) a escondidas y no mantenían “debidamente su cuello bajo el yugo” (ὑπὸ ζυγῶ / λόφον δικαίως, vv. 291-292). Pero de eso se trata, de simples murmullos que están muy lejos de jugar en la escena política; no hay pues, un sentido fuerte de disenso ciudadano, ni en palabras ni mucho menos en hechos. Es Antígona quien únicamente carga con esa tarea, y su acto de desobediencia solitario es lo que resalta justamente su carácter heroico.

3. El ideal de la obediencia absoluta en el discurso de Creonte

Antígona es la representación más excelsa de la obediencia absoluta al *basileús/týranos*. Una vez que Creonte promulga su *kérygma*, exige la obediencia incondicional de su norma por parte de todos los miembros de la *pólis*. O lo que es lo mismo, considera que no hay ninguna causa que justifique moralmente desobedecer la prohibición de dar sepultura a Polinices. En efecto, luego que Antígona es descubierta en flagrante violación del decreto y es llevada ante el soberano, expone los motivos que la impulsaron a desoír el mandato. De los argumentos que instala como para justificar su conducta, ninguno ha tenido el peso suficiente para lograr que el tirano ceda en la imposición de la pena: ni el valor de los *nómoi ágraphoi* y la necesidad de dar sepultura a los muertos (vv. 450-470) ni el fuerte vínculo fraternal que la une con el difunto (vv. 511 y ss.). Tampoco ha tenido tanta importancia para Creonte el hecho de que con la ejecución de la pena privará a su hijo Hemón de su prometida (vv. 568-576). Está claro que para el tirano de Tebas su ley es el criterio último e insuperable del bien y del mal y toda conducta que la desafíe no puede ser más que castiga. Esto lo convierte, naturalmente, en un gran adepto del *positivismo ideológico*, es decir, en aquella teoría iusfilosófica que sostiene que el derecho es, por el solo hecho de existir, un valor positivo y por eso los individuos deben obedecer todas las normas jurídicas²¹.

Inmediatamente después del *agón* entre Antígona y Creonte, Hemón entra en escena con el propósito de lograr que su padre modifique su decisión de ejecutar la pena de muerte dispuesta en la norma. En esta instancia de la obra es interesante ver que, antes de que Hemón pudiera pronunciarle cualquier palabra a su padre, éste ya directamente le pregunta si acaso se presenta enojado como consecuencia de escuchar la “irrevocable sentencia” (τελείαν ψήφον, v. 632) que ha recaído sobre su futura esposa (v. 633). En términos procesales, Creonte ha juzgado sobre el asunto y la sentencia pasó a autoridad de cosa juzgada: no existe, pues, ningún medio de impugnación que permita rever lo resuelto.

En el hecho de mantener incólume esa decisión final se pone en juego la supremacía de la autoridad y el ejercicio incondicional del *krátos tyrannikón*. Creonte se impone como un déspota que no admite ninguna excepción a las disposiciones de sus normas: ni siquiera su propio hijo está exento de ser afectado por las consecuencias que se derivan de la estricta

20 von Wright (1970, 140).

21 Cf. Bobbio (1965, 53); Ross (2008, 213).

aplicación del *kérygma*. En la visión jurídica de la tiranía hay una premisa básica: si alguien transgredió su decreto, debe sufrir el castigo establecido en la norma. No aplicar la sanción mostraría a Creonte como un gobernante “mentiroso frente al pueblo” (ψευδῆ...πόλει, v. 657) –para decirlo con sus propias palabras–. En este sentido, la actitud de Creonte está ligada con la *timé* personal y, aún más, con la cuestión de la correcta administración del grupo familiar. En efecto, Creonte sostiene que aquel que mantenga el buen orden sobre los de su propia estirpe y sea honesto en el campo privado, también será visto como justo en el plano político de la ciudad (vv. 659-671). El argumento es sumamente adecuado y persuasivo, ya que en el imaginario social de la Atenas clásica se consideraba que el ciudadano que no podía administrar su propio *oïkos* tampoco podría manejarse adecuadamente en los espacios públicos²². Creonte traslada al campo político de la *pólis* el mismo paradigma que rige las relaciones familiares en el seno del *oïkos*: la mujer debe obedecer a su esposo (v. 678) y el hijo debe obedecer a su padre (vv. 639-644)²³.

El punto que hay que tener presente, con respecto a la fuerza y el uso de este argumento, es que Creonte no es simplemente un pariente más de Antígona, sino la cabeza del grupo familiar, su señor y dueño. Es su *kýrios* y, como tal, el encargado en alimentarla, cuidarla, educarla y también ejercer la disciplina. Este rol que tiene Creonte con respecto a Antígona, que por cierto es muy importante en el seno de la familia griega, explica seguramente su necesidad de castigarla para dar el ejemplo a la ciudad. Si Creonte dispensara a Antígona del crimen cometido por cuestiones de afinidad familiar, su autoridad en el campo político se vería endeble, vulnerable y correría el riesgo de ser rebajada por los particulares, ya que –como vimos– la forma de ejercer el poder sobre los miembros del *oïkos* se refleja directamente sobre el plano más amplio de la *pólis*.

En la concepción política griega, si bien el *oïkos* estaba bajo el mando del *kýrios*, la estructura de la *pólis* democrática carecía naturalmente de esta figura. Sin embargo, en el marco de la tragedia Creonte se ve a sí mismo como *kýrios* de toda la ciudad de Tebas. Así pues, del mismo modo que en la familia este cargo implica un poder casi absoluto sobre aquellos que se hallan bajo su poder, en la concepción de Creonte los miembros de la *pólis* deben obedecer incondicionalmente las decisiones jurídicas que adopta²⁴. No importa cuál sea el contenido de esa decisión, ya que, a su modo de ver, “a quien la ciudad designa [como autoridad], es necesario obedecerlo en las cosas pequeñas, en las justas y en las contrarias” (ὄν πόλις στήσειε, τοῦδε χρῆ κλύειν / καὶ σμικρὰ καὶ δίκαια καὶ τάναντία, vv. 666-667)²⁵.

4. El gobierno de la obediencia en Tebas

La exigencia de obediencia absoluta, si bien pareciera que responde sólo al capricho del rey, también está ligada a fomentar y conservar el buen orden (*eunomía*). Si se tiene en cuenta este dato a la hora de juzgar su actitud, uno podría decir que después de todo no es tan mal gobernante: en cierto sentido, es un fiel defensor del ideal de preservar el orden

22 Aeschin. 1.30 y 3.78; Pl. *Plt.* 259b9-10; X. *Mem.* 3.4.12 y 3.6.14; Arist. *EN* 1180b3-5.

23 Cf. Rehm (2006, 196).

24 Tanto en la familia como en la *pólis* la lealtad hacia quien ejerce el poder es condición para mantener la membresía en el grupo. Cf. Knox (1964, 89).

25 Cf. Blundell (1989, 123-124).

jurídico y hacer valer la autoridad del derecho. El problema es que quiere imponer su derecho de cualquier modo y, al hacerlo, termina por transitar un camino moral y jurídicamente incorrecto. Es el camino de la *hýbris*, del ejercicio de la injusticia, de la falta de respeto por los dioses y de la trasgresión de otros tantos valores del mundo griego.

En su discurso inaugural, Creonte expresa frente a la asamblea de ancianos cómo la tormenta que azotaba la ciudad ha cesado y los dioses han traído calma al suelo tebano. En razón de ello, Creonte espera mantener este nuevo rumbo que navega la *pólis*. La clave acerca de cómo logrará ese fin descansa en preservar el orden social restablecido a través de la obediencia a las normas. En efecto, en la explicación de por qué convocó la asamblea, Creonte introduce un argumento retórico que busca confirmar su autoridad y también obtener legitimidad. Se trata de la estricta obediencia y lealtad que ellos tuvieron con el gobierno de Layo y también con el de Edipo. El nuevo rey espera obtener del pueblo la misma sumisión a la autoridad. Sin duda, Creonte logra alcanzar ese resultado, ya que los ciudadanos jamás manifiestan en ese espacio de deliberación pública ninguna objeción en cuanto a su asunción como gobernante. Sí es cierto, como advierte Harris (2004, 41-42), que ellos expresan ciertas dudas sobre el *kérygma* (vv. 211-212). Pero está claro que aquello que los ciudadanos ponen en duda es el decreto, no el cargo de gobernante.

De acuerdo con las nuevas responsabilidades asumidas, Creonte no exige obediencia por cuestiones secundarias, sino en razón de valores muy importantes, como la preservación de la armonía y, sobre todo, la conservación de la integridad patriótica del cuerpo de ciudadanos²⁶. En esta empresa no parece desacertado negar sepultura a un traidor a la patria. Es el ejemplo patriótico que muestra que aquel que violente a sus propios conciudadanos y quiebre la paz social, no tendrá ningún tipo de consuelo. En este orden de ideas, la ley de Atenas que prohibía dar sepultura a los traidores en el suelo ático cobra sentido²⁷ y explica en algunos puntos los motivos que impulsaron a Creonte a sancionar su *kérygma*. Sin embargo, la razón de ser de esa clase de *nómos* no explica, en su totalidad, la exagerada y desmedida decisión del tirano. La conducta de Creonte va mucho más lejos que el verdadero sentido de la prohibición legal ateniense²⁸, pues procura que el cuerpo de Polinices no sólo quede insepulto, sino que también sea devorado y despedazado por animales²⁹.

El ideal de mantener el orden social por parte de Creonte llega a su punto más alto en el diálogo que mantiene con su hijo Hemón. En su visión filosófica-política, el mayor mal es la *anarkhía* (v. 672). Ésta destruye las “ciudades” (*πόλεις*, v. 673), devasta los “hogares” (*οἴκους*, v. 674) y rompe las líneas “en el combate de lanza” (*ἐν μάχῃ δορός*, v. 674). En

26 De hecho, la lealtad a la *pólis* que expone Creonte en su discurso inicial de los vv. 163-210 es un aspecto que fue admirado por el propio Demóstenes (19. 247). Esto ha llevado a Bowra (1944, 68) y a Knox (1964, 181 n. 52) a afirmar que las palabras de Creonte de los vv. 175-190, citadas por el gran orador ateniense, fueron muy bien recibidas por parte del auditorio. Incluso otros intérpretes, como Sourvinou-Inwood (1989, 135 y 2005, 8) y Foley (1995, 144), en un sentido más extremo, dicen que aquel pasaje ejemplifica la ideología de la *pólis* y el patriotismo democrático.

27 Esta ley de Atenas está atestiguada en Tucídides (1.138.6) y Jenofonte (*HG* 1.7.22).

28 En efecto, de acuerdo con la ley era lícito negarle sepultura al traidor en su tierra natal, pero nada impedía que fuera enterrado más allá de los límites de la ciudad. En Jenofonte (*HG* 1.7.22) claramente se dice que la prohibición del entierro es sólo en suelo ático.

29 Es por eso que probablemente el acto haya sido muy perturbador para el público. Cf. R. Parker (1996, 47).

cambio, aquello que salva la vida es la *peitharkhía* (v. 676)³⁰. El uso de este vocablo tiene un sentido muy especial en la obra³¹. En los diccionarios especializados³² y léxicos de Sófo-cles³³ se ofrece como traducción posible del término “obediencia al mandato”, “obediencia a las autoridades” o simplemente “obediencia” o “disciplina”, que es como por lo general los traductores de la tragedia lo suelen traducir³⁴. Sin embargo, creo que el concepto expresa más que eso. En efecto, la descomposición del término revela que está compuesto por el verbo *peíthesthai*, que significa “obedecer”, y el sustantivo *arkhé*, que en el campo político significa “poder”, “imperio” o “gobierno”. Literalmente, entonces, *peitharkhía* quiere decir “el gobierno de la obediencia”. Esto nos da la pauta de que la obediencia se presenta como un gran soberano que se impone en el seno de la comunidad y la estructura de acuerdo con un único principio: el principio de la obediencia. Además, este sentido de *peitharkhía*, como el gobierno de la obediencia, nos permite comprender por qué Creonte utilizó como ejemplos a la *pólis*, el *oikos* y las filas de soldados, y no individuos en particular. La razón es clara: la *peitharkhía* opera en el plano de la colectividad, es decir, de asociaciones unificadas que conforman un cuerpo común, ya que ese gobierno es aquello que garantiza su existencia.

La *peitharkhía* es la máxima expresión política de la sumisión a la autoridad estatal, que se caracteriza por hacer del principio de la obediencia el valor más importante y el único criterio por el cual se puede juzgar cuándo una conducta es políticamente correcta: aquella que sirva a los fines de mantener la integridad de la *pólis* y la autoridad de los gobernantes. En este razonamiento, el principio de obediencia sobrepasa y se impone claramente por sobre el valor justicia³⁵. Toda consideración moral queda desplazada de la escena política y no puede justificar ninguna causa de desobediencia: los fines políticos, como el orden y la seguridad, son el único norte al que debe aspirar el gobernante. Esta actitud del rey se corresponde con las palabras pronunciadas en los vv. 666-667, que enfatizan la necesidad de obedecer a quien gobierna en las cosas pequeñas, en las justas y en las contrarias.

Queda claro que, según Creonte, en la *peitharkhía* no hay lugar para la desobediencia. Si se diera espacio para ello en el campo político, esta clase de gobierno se desvanecería, ya que por definición la *peitharkhía* exige que el gobierno sea de la obediencia y de nada más. Recordemos –bajo riesgo de ser reiterativo– que no se trata de cualquier clase de obediencia. Es una obediencia de carácter absoluto que responde a un *para qué* muy importante: la preservación del orden social y la integridad de la comunidad política. En la visión de Creonte, la *peitharkhía* es el único medio de luchar contra la *anarkhía*. Sin embargo, el tirano no advierte que el estricto cumplimiento de *su* derecho tiene un costo muy alto.

El ejemplo que utiliza Hemón para explicar la actitud de Creonte reúne todas estas características de la tiranía, que están dominadas principalmente por los excesos o la falta de limitaciones (vv. 712-717).

30 Así pues, la *peitharkhía* se invoca como el claro opuesto de la *anarkhía*. Cf. Kamerbeek (1978, 130 ad vv. 673-676).

31 El uso de este vocablo también lo encontramos en A. *Th.* v. 224, Isoc. 12.115, Pl. R. 538e3.

32 Cf. Liddell & Scott (1996) y Bailly (2000) s.v. *πειθαρχία*.

33 Cf. Dindorf (1870); Ellendt (1965) s.v. *πειθαρχία*.

34 Cf. Jebb (1962 [1888], 129); Storr (1962, 367); Brown (1993, 77); Pinkler & Vigo (1994, 96); Luca de Dios (2001, 200); Gibbons & Segal (2003, 83); Alamillo (2006, 162); Schere (2011, 161); Mazon (2013, 55); Grano (2014, 103).

35 Cf. Harris (2004, 46).

ὄρῳς παρὰ ῥεῖθροισι χειμάρροισι ὄσα
 δένδρων ὑπέικει, κλώνας ὡς ἐκσώζεται,
 τὰ δ' ἀντιτείνοντ' αὐτόπρεμν' ἀπόλλυται.
 αὐτῶς δὲ ναὸς ὅστις ἐγκρατὴ πόδα
 τείνας ὑπέικει μηδέν, ὑπίοις κάτω
 στρέψας τὸ λοιπὸν σέλμασιν ναυτίλλεται.

Sabes que junto a los lechos acrecentados por lluvias torrenciales cuantos árboles ceden salvan de este modo sus ramas; en cambio, los que resisten son destruidos junto con las raíces. Del mismo modo, quien mantiene tensa la escota de un barco y en nada cede, tras volcar, navega después con la cubierta al revés.

Este ejemplo no es más que un microcosmos de la tragedia de Creonte y resume la causa que lleva a la tiranía a su ruina. El tirano es aquel árbol que no cede a los torrentes o aquel navegante que no afloja las velas de la nave y termina con un destino funesto. Es aquel que no cede frente a ninguna fuerza exterior. En varias oportunidades Creonte recibió advertencias para desistir de su conducta; sin embargo, nada pudo modificar su posición jurídica acerca de la vigencia de su norma y su estricta aplicación. El exceso es una cualidad muy propia de su gobierno. Lo curioso es que esa obediencia incondicional es algo muy bien visto por Creonte, quien se jacta de no cometer ninguna falta si hace respetar su poder (v. 744). La sumisión absoluta a su autoridad es el mayor bien que su gobierno puede tener; desafiarlo, en cambio, es el peor mal. Esto es algo que el Coro explica claramente cuando afirma que “el poder [o la autoridad] de ninguna forma es transgredible para aquel quien el poder [o la autoridad] interesa” (κράτος δ' ὅτῳ κράτος μέλει / παραβατὸν οὐδαμᾶ πέλει, vv. 873-874). Ciertamente, tener autoridad supone el poder de exigir a aquellos sobre quienes se ejerce que cumplan con determinada conducta, incluso cuando tienen la posibilidad de no hacerlo³⁶. Es el derecho que tiene el gobernante de exigir obediencia a los destinatarios³⁷. No poder hacer efectivo el cumplimiento de ese derecho o, lo que es lo mismo, carecer de ese poder, supone una autoridad aparente, no real. En *Critón* de Platón encontramos un argumento similar al que instaló el Coro en la tragedia, que está vinculado con esta idea de mantener la autoridad del derecho y no permitir cualquier acto que la vulnere. Las Leyes personificadas de Atenas le dicen a Sócrates que ninguna *pólis* podría subsistir si las “sentencias” (δίκαι) pronunciadas, en vez de ser cumplidas, fueran desautorizadas y corrompidas “por los particulares” (ὑπὸ ἰδιωτῶν)³⁸. De hecho, Aristóteles (*Pol.* 1322a5-8) consideraba la ejecución de la pena una instancia necesaria del proceso judicial, ya que las decisiones jurisdiccionales no tendrían ningún sentido y carecerían de provecho si no alcanzaran su cumplimiento.

36 Cf. Kojève (2006, 36).

37 De acuerdo con ello, entre la autoridad política y la obligación política existe una correlación. Cf. Pitkin (1966, 39-40); Raphael (1970, 78); Wolff (1998 [1971], 5); Raz (1981, 117 y 1985, 6); Fernández García (1994, 57); Finnis (2000, 261-288 y 2011, 82-87).

38 Pl. *Cri.* 50b4.

Sin embargo, en el caso de Creonte sucede prácticamente lo contrario de aquello que quieren resaltar Platón y Aristóteles. Es esa exigencia de cumplir firmemente con lo ordenado lo que arruina a la *pólis* y la priva de todo beneficio. En efecto, Tiresias será quien informe al tirano que a causa de su decisión la ciudad sufre grandes males (vv. 998 y ss.). Creonte no tendrá más remedio que seguir los consejos del Coro y abandonar la postura que mantuvo en la mayor parte de la obra: la “sentencia irrevocable”, pues, será finalmente revocada. No es, por cierto, una renuncia firme y decidida, sino que es un acto llevado a cabo con reservas, ya que en la concepción que tiene el tirano acerca de cómo se debe ejercer el poder político “el tener que ceder es terrible” (τό τ' εἰκαθεῖν...δεινόν, v. 1096). La nueva decisión, de todos modos, se toma demasiado tarde: es una posibilidad que se considera una vez que la norma fue cumplida y ha surtido todos sus efectos. El tirano necesitó ver los altares de la *pólis* tebanos contaminados con los restos del cuerpo de Polinices, considerar la enemistad generada con las ciudades vecinas y también sufrir la muerte de su hijo y esposa como para darse cuenta que, al fin y al cabo, ha sido la obediencia absoluta a su *kérygma* la causa de su perdición.

5. Conclusiones

Creonte es la encarnación del ideal de la obediencia absoluta al derecho. Sin embargo, esto no es más que –en palabras de Fletcher (2008, 85)– una “fantasía del control absoluto” que terminará derrumbándose por completo. En efecto, el análisis del discurso de los personajes de *Antígona* revela que en ellos y en especial en la protagonista no existe una predisposición a obedecer a Creonte. No hay una verdadera convicción de que aquello que ordena sea justo y socialmente correcto.

El rey de Tebas se vale del miedo al castigo para obtener obediencia. Sin embargo, esto no es ningún mérito, pues la obediencia que se genera de manera violenta, denota la debilidad de su gobierno y su *kérygma*. No hay gobernante ni ley que se sostenga sólo por el temor de sus súbditos. El miedo es el fundamento más débil a la hora de constituir motivo de obediencia, ya que aquellos que se hallan sujetos a la ley, cuando ven la primera ocasión de salir impunes, no dudarán en transgredirla. Esto es lo que parece suceder con aquellos que según Creonte pagaban a otros para que se entierre a Polinices (vv. 293-294).

La obligación que se intenta imponer por medio de la coacción no es una genuina obligación hacia el gobernante con un correspondiente derecho de exigirles a los ciudadanos obediencia. La coacción, como sostiene Raphael (1970, 81-82), sólo nos permite afirmar que el ciudadano “está obligado” a obedecer, pero no resulta natural decir que en ese caso “tiene una obligación” e incluso sería inapropiado decir que “está bajo una obligación” hacia el gobernante o que éste tenga un derecho de recibir obediencia. Ya Welzel (2004 [1953], 198) decía que la coacción coacciona pero no obliga. Sólo un valor puede obligar y esa obligación es en última instancia de carácter moral.

El miedo suele ser una razón débil porque frente a una razón moral de mayor peso termina por ser derrotada con facilidad en el razonamiento destinado a elegir un curso de acción. De hecho, esto se aprecia con claridad en el caso de Antígona, quien decide desobedecer la norma en razón de la obligación que le imponen las leyes no escritas de los dioses.

6. Bibliografía

6.1. Ediciones, comentarios y traducciones

- Adams, C. D. ed. & trad. (1958) *The Speeches of Aeschines*, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Alamillo, A. trad. (2006) *Sófocles. Tragedias*, Barcelona: Gredos.
- Brown, A. ed. (1993) *Sophocles: Antigone*, Warminster, UK: Aris & Phillips.
- Brownson, C. L. ed. & trad. (1918-1921) *Xenophon. Hellenica*, 2 vol., Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Burnet, J. ed. (1900) *Respublica. Platonis Opera*, Tomo IV, Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. ed. (1929) *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford: Clarendon Press.
- Diels, H. & Kranz, W. eds. (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Dilts, M. R. ed. (2002-2009) *Demosthenis Orationes*, 4 vols., Oxford: University Press.
- Duke, E. A., Hicken, W. F., et al. eds. (1995) *Politicus. Platonis Opera*, Tomo I, Oxford: Clarendon Press.
- Gibbons, R. & Segal, C. trads. (2003) *Sophocles: Antigone*, Oxford: University Press.
- Jaerisch, P. ed. (1987) *Xenophon, Erinnerungen an Sokrates*, München: Artemis Verlag.
- Jebb, R. C. ed. (1962 [1888]) *Sophocles. The Plays and Fragments. Part III: The Antigone*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Jones, H. S. ed. (1898-1902) *Thucydides Historiae*, 2 vols., Oxford: University Press.
- Louis, P. ed. & trad. (1961) *Aristote. De la génération des animaux*, Paris: Les Belles Lettres.
- Luca de Dios, J. M. trad. (2001) *Sófocles: Áyax, Las Traquinias, Antígona y Edipo Rey*, Madrid: Alianza.
- Marías, J. & Araujo, M. eds. & trads. (1951) *Aristóteles. Política*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Mazon, P. ed. & trad. (2013) *Sophocle. Antigone*, Paris: Les Belles Lettres.
- Murray, G. ed. (1902-1909) *Euripidis Fabulae*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Murray, G. ed. (1960) *Aeschyli: Septem Quae Supersunt Tragoediae*, Oxford: Clarendon Press
- Norlin, G. ed. & trad. (1954) *Isocrates*, 3 vols., London: Heinemann (Loeb Classical Library).
- Pearson, A.C. ed. (1957) *Sophoclis Fabulae*, Oxford: Clarendon Press.
- Pinkler, L. & Vigo, A. trads. (1994) *Sófocles. Antígona*, Buenos Aires: Biblos.
- Schere, J. trad. (2011) *Sófocles. Edipo rey, Edipo en Colono, Antígona*, Buenos Aires: Colihue.
- Storr, F. ed. & trad. (1962) *Sophocles: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, vol. 1, London: Heinemann (Loeb Classical Library).

6.2. Bibliografía secundaria

- Adams, S. M. (1955) "The Antigone of Sophocles", *Phoenix*, vol. 9, n° 2, pp. 47-62.
- Austin, J. (1998 [1832]) *The Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
- Bieda, E. (2008) "Antifonte sofista: un utilitarismo naturalista", *Méthesis*, n° 21, pp. 23-42.

- Blundell, M. W. (1989) *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge: University Press.
- Bobbio, N. (1965) *El problema del positivismo jurídico*, Buenos Aires: Eudeba.
- Boedeker, D. & Raaflaub, K. (2005) "Tragedy and the City", en R. Bushnell (ed.) *A Companion to Tragedy*, Oxford: Blackwell, pp. 109-127.
- Bowra, C. M. (1944) *Sophoclean Tragedy*, Oxford: Clarendon Press.
- Boyd, C. B. (1952) "The Isolation of Antigone and Lady Macbeth", *The Classical Journal*, Vol. 47, n° 5, pp. 174-177.
- Burns, T. (2002) "Sophocles' *Antigone* and the History of the Concept of Natural Law", *Political Studies*, vol. 50, pp. 545-557.
- Cantarella, E. (1996) *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid: Akal.
- Carter, D. (2012) "*Antigone*", en Markantonatos, A. (ed.) *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden: Brill, pp. 111-128.
- Cerri, G. (1979) *Legislaciones orale e tragedia greca. Studi sull' Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripide*, Napoli: Liguori.
- de Oliveira, J. D. (2013) "O discurso de Creonte na *Antígona* de Sófocles", *Fragmentum*, vol. 1, n° 38, pp. 85-96.
- de Romilly, J. (2004) *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires: Biblos.
- Eggers Lan, C. (1986) "En torno al origen de la noción de ley en Grecia", *Anuario de filosofía jurídica y social*, n° 6, pp. 35-45.
- Errandonea, I. (1942) *Sófocles y su teatro*, Tomo 1, Madrid: Escelicer.
- Ferguson, A. R. (1974-1975) "Politics and Man's Fate in Sophocles' *Antigone*", *The Classical Journal*, vol. 70, n° 2, pp. 41-49.
- Fernández García, E. (1994) *La obediencia al Derecho*, Madrid: Editorial Civitas.
- Finnis, J. (2000) *Ley Natural y Derechos Naturales*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Finnis, J. (2011) "Positivism and 'Authority'", en *Philosophy of Law. Collected Essays*, vol. IV, Oxford: University Press, pp. 74-87.
- Fletcher, J. (2008) "Citing the Law in Sophocles's *Antigone*", *Mosaic*, vol. 41, n° 3, pp. 79-96.
- Foley, H. (1995) "Tragedy and Democratic Ideology: The Case of Sophocles' *Antigone*", en Goff, B. (ed.) *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*, Austin: University of Texas Press, pp. 131-150.
- García-Huidobro, J. (1998) "Antígona: el descubrimiento del límite", *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, n° 39, pp. 85-108.
- Goldhill, S. (1986) *Reading Greek Tragic*, Cambridge: University Press.
- Harris, E. M. (2004) "Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of Nomos," en Harris, E. M. & Rubinsten, L. (eds.) *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London: Duckworth, pp. 19-56.
- Hegel, G. W. F. (2007 [1807]) *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: F.C.E.
- Hobbes, T. (2007 [1651]) *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires: F.C.E.
- Jaeger, W. (2010 [1933]) *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: F.C.E.
- Kelsen, H. (1949) *Teoría General del Derecho y del Estado*, México: Imprenta Universitaria.

- Kelsen, H. (1994 [1953]) *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires: Eudeba.
- Kelsen, H. (2011 [1934]) *Teoría pura del derecho. Introducción a los problemas de la ciencia jurídica*, primera edición, Madrid: Editorial Trotta.
- Knapp, C. (1916) "A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles", *The American Journal of Philology*, vol. 37, n° 3, pp. 300-316.
- Knox, B. M. W. (1964) *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley: University of California Press.
- Kojève, A (2006) *La noción de autoridad*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lane, W. J. & Lane, A. M. (1986) "The Politics of Antigone", en Euben, J. P. (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley: University of California Press, pp. 162-182.
- Lanza, D. (1997) *Le tyran et son public*, Paris: Belin.
- Levy, C. S. (1963) "Antigone's Motives: A Suggested Interpretation", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 94, pp. 137-144.
- Mastromarco, G. & Totaro, P. (2008) *Storia del teatro greco*, Firenze: Le Monnier.
- Nonet, P. (2006) "Antigone's Law", *Law, Culture and the Humanities*, vol. 2, pp. 314-335.
- Orsi, R. (2007) *El saber del error: filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid: Plaza & Valdés.
- Parker, R. (1996) *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Parker, V. (1998) "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, vol. 126, n° 2, pp. 145-172.
- Parodi Remón, C. (2004) "El derecho en Antígona, ¿natural o positivo?", *Dikaiosyne*, n° 12, s/n.
- Picco, F. (1999) *La Tragédie grecque: la scène et le tribunal*, Paris: Michalon.
- Pitkin, H (1966) "Obligation and Consent II", *The American Political Science Review*, vol. 60, n° 1, pp. 39-52.
- Plescia, J. (1976) "Sophocles' Antigone: Creon or Tyranny on Trial", *Aevum*, vol. 50, n° 1/2, pp. 129-136.
- Raaflaub, K. A. (2003) "Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy", en Morgan, K. A. (ed.) *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin: University of Texas Press, pp. 59-93.
- Raphael, D. D. (1970) *Problems of Political Philosophy*, New York: Praeger Publishers, Inc.
- Raz, J. (1981) "Authority and Consent", *Virginia Law Review*, vol. 67, n° 1, pp. 103-131.
- Raz, J. (1985) "Authority and Justification", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, n° 1, pp. 3-29.
- Rivas Palá, P. (1996) *Justicia, comunidad y obediencia. El Pensamiento de Sócrates ante la ley*, Pamplona: EUNSA.
- Robert, W. (2010) "Antigone's Nature", *Hypatia*, vol. 25, n° 2, pp. 412-436.
- Rosenfield, K. H. (2002) *Sófocles e Antígona*, Río de Janeiro: Zahar.
- Ross, A. (2008) "El concepto de validez y el conflicto entre el positivismo jurídico y el derecho natural", *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, año 6, n° 12, pp. 199-220.
- Santamaría, A. L. (2009) *Implicancia éticas de la Antígona de Sófocles. Una reflexión sobre el pensamiento trágico griego*, Madrid: Plaza & Valdés.
- Seaford, R. (2003) "Tragic Tyranny", en Morgan, K. A. (ed.) *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin: University of Texas Press, pp. 95-115.

- Segal, C. (1964) "Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the *Antigone*", *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, vol. 3, n° 2, pp. 46-66.
- Segal, C. (1999 [1981]) *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Norman, Okla.: University of Oklahoma Press.
- Soares, L. (2002) *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*, Buenos Aires: Biblos.
- Sourvinou-Inwood, C. (1989) "Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' *Antigone*," *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 109, pp. 134-148.
- Thomas, R. (1996) "Written in stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law," en Foxhall, L. & Lewis, A. D. E. (eds.) *Greek Law in its Political Setting: Justifications not Justice*, Oxford: Clarendon Press, pp. 9-31.
- Tiefenbrun, S. W. (1999) "On Civil Disobedience, Jurisprudence, Feminism and the Law in the *Antigones* of Sophocles and Anouilh", *Cardozo Studies in Law and Literature*, vol. 11, n° 1, pp. 35-51.
- Tyrrell, W. B. & Bennett, L. J. (2008-2009) "Sophocles's Enemy Sisters: Antigone and Ismene", *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, vol. 15/16, pp. 1-18.
- von Wright, G. H (1970) *Norma y Acción. Una investigación lógica*, España: Tecnos.
- Welzel, H. (2004 [1953]) "Derecho natural y positivismo jurídico", en *Estudios de Filosofía del Derecho y Derecho Penal*, Buenos Aires: B de F, pp. 177-199.
- Wolff, R. P. (1998 [1971]) *In Defense of Anarchism*, Berkeley: University of California.
- Worman, N. (2012) "Oedipus, Odysseus, and the Failure of Rethoric", en Markantonatos, A. (ed.) *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden: Brill, pp. 325-347.

6.3. *Instrumenta Studiorum*

- Bailly, A. (2000) *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette.
- Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols., Leiden: Brill.
- Chantraine, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck.
- Dindorf, W. (1870) *Lexicon Sophocleum*, Lipsiae: Teubner.
- Ellendt, F. T. (1965) *Lexicon Sophocleum*, Hildesheim: Georg Olms.
- Gantz, T. (1993) *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, London: Johns Hopkins University Press.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Smyth, H. W. (1984) *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press.

Acciones educativas para afrontar algunos desafíos de la filosofía en el siglo XXI

Educational actions to face some challenges of Philosophy in the XXI Century*

SONIA PARÍS ALBERT**

Resumen: Estas reflexiones proponen algunas acciones educativas para recuperar el valor de la filosofía y con las que se cuestiona la noción de «utilidad» tan basada en criterios economicistas actualmente. Para ello, se rescata en la educación formal, a la pedagogía libertaria de Freire desde edades tempranas, aprovechando la metodología de la filosofía para niños. Esta práctica pedagógica es una herramienta que visibiliza la utilidad de la filosofía para todas las personas y que fomenta la creatividad para abordar algunos problemas filosóficos. Así, se afrontan algunos de los que se entienden como desafíos de la filosofía en el siglo XXI.

Palabras clave: Desafíos de la filosofía; siglo XXI; pedagogía libertaria; filosofía para niños; pensamiento creativo.

Abstract: These thoughts propose some educational actions to recover the value of Philosophy, which help us to question the notion of «utility» so based on the economics criteria currently. For that, the libertarian education from early ages is rescued in the formal education, taking advantage of the Philosophy for Children methodology. This pedagogical practice is a tool that makes visible the utility of Philosophy for everyone and which promotes the creativity to approach some philosophical problems. Thus, some of the challenges understood as the ones of Philosophy in the XXI Century are faced.

Keywords: Challenges of Philosophy; XXI Century; libertarian education; Philosophy for Children; creative thinking.

Recibido: 11/09/2016. Aceptado: 20/11/2017.

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «Testimonio ético y comunicación para el cambio: análisis de modos de re-significación de la figura de la víctima y de re-situación de los agentes sociales», con código P1·1B2015-21, financiado por la Universitat Jaume I de Castellón, España.

** Profesora Contratada Doctora del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón, España. Principales líneas de investigación: Historia de la Filosofía, Filosofía para la Paz y Transformación Pacífica de Conflictos, Creatividad y Filosofía con Niñas y Niños. Publicaciones recientes: PARÍS ALBERT, SONIA (2016): «Indignación para la acción: un reencuentro con la filosofía de Friedrich Nietzsche», en BENET, VICENTE J. y ÁLEX ARÉVALO SALINAS (eds.): *De víctimas a indignados. Imaginarios del sufrimiento y de la acción política*, Valencia, Tirant Humanidades, pp. 205-218, España, ISBN: 978-84-16556-45-8. - PARÍS ALBERT, SONIA (2017): «Filosofía para hacer las paces con niñas y niños. Un estímulo para la creatividad», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, agosto, núm. 75, pp. 65-85. ISSN: 1405-1435. Contacto: sparis@uji.es

Introducción

La imagen que hoy impera de la filosofía es la de una reflexión abstracta, alejada de la cotidianidad de las personas. Distanciándose de esta interpretación, este trabajo propone el rescate de su utilidad como un desafío de la filosofía en el siglo XXI, junto con el reto de convertir a la reflexión filosófica en una actividad para todos y todas, capaz de abordar tanto los conocidos grandes problemas filosóficos del pensamiento occidental como otras cuestiones de interés para la humanidad según cada época.

Para afrontar los desafíos de la filosofía en el siglo XXI que en estas páginas se presentan, se plantea la práctica de otros modelos pedagógicos en la educación formal, entre los que se escoge la pedagogía libertaria de Freire. Concretamente, la proposición que se hace es la de incluir la pedagogía libertaria desde edades tempranas, siguiendo los principios expuestos por la escuela de filosofía para niños con Lipman. Finalmente, y subrayando que la formación filosófica desde los más pequeños y pequeñas favorece, entre otras capacidades, su aprendizaje en los pensamientos crítico, ético y creativo, se enfatiza este último como una herramienta, absolutamente necesaria, para encarar los desafíos de la filosofía aquí tratados, así como para la formación de una ciudadanía creativa y hábil en la búsqueda de soluciones alternativas a los problemas sociales.

1. El rescate de la utilidad de la filosofía: una actividad para todos y para todas

Cuando pensamos en la filosofía, y escuchamos hablar sobre ella, todos y todas recordamos, mayoritariamente, a los grandes filósofos de la historia del pensamiento occidental; ésos a quienes, continuamente en Occidente, hemos estudiado en los institutos y universidades, aunque, a decir verdad y en muchísimas ocasiones para gran parte del alumnado, sin entender demasiado bien el significado de sus reflexiones, el porqué de sus pensares ni su utilidad (Garcés, 2015). Por citar algunos casos, diré que me refiero aquí a filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín de Hipona, Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche, entre otros. Todo un puñado de *hombres filósofos*¹, cuyos nombres han destacado por encima del resto, y con el pasar del tiempo, gracias a la magnífica elaboración que hicieron de determinados sistemas teóricos, cuya finalidad fue la de responder a un buen conjunto de problemas filosóficos. *Hombres filósofos* que, siguiendo la terminología kantiana (Kant, 1978), se han enmarcado en lo que este autor denomina como la dimensión académica o escolar de la filosofía, según la cual se hace imprescindible buscar la unidad del conocimiento en un sistema. *Hombres filósofos* que, por lo tanto y de acuerdo con esta dimensión académica de la filosofía, pretendieron diseñar teorías filosóficas para dar sentido al conocimiento, abordando, así, algunos problemas filosóficos.

Esta noción de *problemas filosóficos* es la que, en este trabajo, nos permite avanzar un poco más en la comprensión de la dimensión académica de la filosofía (Kant, 1978). Para

1 Se utiliza el sustantivo hombre en masculino debido a que en la historia del pensamiento occidental ha sido a los hombres a quienes se ha destacado principalmente, constituyendo sus pensamientos la prácticamente totalidad de los currículums de las asignaturas de *Historia de la filosofía* de la educación secundaria y universitaria. Ésta ha sido la tendencia generalizada hasta bien entrada la contemporaneidad, cuando las mujeres han empezado a estar mucho más reconocidas en el ámbito de la reflexión filosófica.

este fin, resulta interesante recuperar su definición etimológica, según la cual el significado de la palabra filosofía es «amor por la sabiduría», lo que viene a suponer el deseo constante por querer saber más sobre las cosas; por no querer quedarse en las puras apariencias (Corominas, 1961, 267)². En este sentido, la filosofía está fuertemente unida a la capacidad de hacernos preguntas sobre todo aquello que nos envuelve, así como de pensar, reflexionar y discutir sobre esas mismas preguntas (Pieper, 1970).

Fruto de esa disposición curiosa a plantearse preguntas, a cuestionarlo todo y a pensar y discutir sobre esos interrogantes, han visto la luz lo que hemos conocido en Occidente como los grandes problemas filosóficos. Ni que decir tiene que la dimensión académica de la filosofía se ha referido, especialmente, a estos grandes problemas, los cuales se han mantenido con el tiempo, limitándose, en términos generales y como afirma Montero (1978, 19), «a renovaciones bizantinas del vocabulario empleado», causando, de esta manera, que la reflexión filosófica haya consistido, en muchas ocasiones, «en circunloquios sobre esos mismos problemas, a sabiendas de que son insolubles y que podían ahorrarse el esfuerzo de renovar las anteriores teorías» (Montero, 1978, 19).

Esa concepción de la filosofía como actividad que no deja avanzar en la creación del conocimiento, que se limita a debatir y dialogar siempre sobre los mismos problemas sin aportar ningún tipo de solución, es la que ha puesto en tela de juicio su *utilidad* (Garcés, 2015). Es necesario señalar aquí, que las críticas hacia la utilidad de la filosofía surgen al tomar como paradigma la interpretación que hoy en día se da al término de lo útil, siendo éste último identificado como prácticamente sinónimo de los adjetivos «productivo» y «rentable». De *productivo* si se tiene en cuenta que útil será el estudio de aquellas ciencias que sirven para algo porque llevan a la producción tangible de algo, en un mundo en el que el valor de todo es medido con criterios económicos y en función del precio que tienen en el mercado. De *rentable* si se toma en consideración que útil será, también, el estudio de aquellas ciencias que son rentables al sistema al revertirle en positivo, gracias a la manera en la que se identifican con los criterios economicistas de la utilidad. Así, tanto el calificativo de «productivo» como el de «rentable» llevan, irremediablemente, hacia la idea del rendimiento (Garcés, 2015), pues útil será, también, el estudio de las ciencias que favorecen el rendimiento para la producción de nuevas cosas en «un mundo totalitario del trabajo» (Pieper, 1970, 23); un mundo en el que, ciertamente, el trabajo ocupa toda nuestra energía, generando una gran presión por el rendimiento (Han, 2012, 29), así como una gran crisis temporal marcada por la falta de una armonía en el tiempo que de un sentido a la vida (Han, 2015). Con todo ello se ha ido originando, en terminología de Han (2012), una *sociedad del cansancio* en la que hay una desvalorización del ser y una pérdida del ser humano en el mundo, quien acaba, finalmente, identificándose como un simple trabajador (Han, 2012). De esta manera, se ha construido «un mundo extraordinariamente inestable» (Vargas Lozano, 2010, 50), en el que el futuro «recupera su naturaleza de absoluta contingencia» (Bodei, 2008, 11) y donde las personas han acabado viviendo cargadas de inseguridades (Beck, 2006), motivadas, de manera prácticamente exclusiva, por el rendimiento logrado en sus trabajos a través de su capacidad productiva y rentable, y sin prestar casi atención a los pocos momentos que se

2 Esta definición se puede complementar con aquella otra que parte del concepto de *thaumazein*, el cual implica una actitud de extrañeza y admiración (Martínez Guzmán, 2001).

tienen para la reflexión y el pensar; falta de atención que se debe muchas veces a que no se puede pensar, al no disponer de casi tiempo para ello (Han, 2012; 2015), y otras muchas a que no se quiere, simplemente por no haber puesto en práctica habitualmente esta capacidad reflexiva (Freire, 2015).

La noción social de la utilidad, a la que me estoy refiriendo en estas páginas, es la que, también, se reproduce, actualmente, en la gran mayoría de centros educativos, muy especialmente en las universidades, donde encontramos que:

[...] todo profesor e investigador, sea del ramo que sea, tiene que ser única y exclusivamente un productor de artículos de investigación científica de impacto en los rankings internacionales de evaluación de la investigación (Garcés, 2015, 66).

Así, en los centros educativos, por un lado y sobre todo en el ámbito universitario, la utilidad va ligada a la redacción de determinados *papers*, no de todos, sino de aquellos que podrán ser publicados en las revistas científicas de gran impacto, dejando en un segundo lugar las otras tareas propias del profesorado, incluso aquellas que se relacionan directamente con la docencia. Por otro lado, y en todos los niveles educativos, ya no sólo en el universitario, la utilidad está vinculada, también, con el modo de proceder propio del *modelo pedagógico bancario*, el cual, habiendo sido desmenuzado hace ya bastantes años por Freire (1970; 1993; 2001), sigue ocupando una posición prioritaria en la mayoría de los centros educativos. Se hace importante señalar en estas páginas, aunque sea a modo de síntesis recordatoria, que la utilidad para el modelo pedagógico bancario está unida a la capacidad de un estudiantado pasivo de reproducir, cuanto más al pie de la letra sea mejor, los mensajes transmitidos, a través de monólogos teatrales (Bourdieu y Passeron, 2001, 132), por el profesorado, quien, convertido en una autoridad estatutaria (Bourdieu y Passeron, 2001, 131) y visto como un banco de conocimientos (Freire, 1970; 1993; 2001), tiene la potestad de decidir qué se tiene que hacer, cómo y qué es lo más importante (Bourdieu y Passeron, 1967, 71).

Como se puede observar, los valores que priman hoy y de manera generalizada, tanto en el ámbito social como en el educativo, son valores economicistas, relacionados con un sentido de utilidad basado en la productividad, la rentabilidad y el rendimiento y que, además, muy poco espacio, dejan para la reflexión y el auge de la filosofía. No cabe ninguna duda de que la actividad filosófica poco puede esperar en sociedades y en centros educativos motivados, tan especialmente, por estos valores y dirigidos por esta visión de la utilidad.

La pregunta ahora es: ¿Cuáles son algunos de los desafíos de la filosofía en el siglo XXI? En primer lugar, hacer visible y comprensible que, justamente, la utilidad de la filosofía está en su aparente inutilidad (Ordine, 2013). Es decir, en esa capacidad de cuestionamiento que, como decíamos en párrafos anteriores, la caracteriza fruto de su asombro ante el mundo. En esta línea Pieper (1970, 45) afirma: «Sí, es cierto: el filosofar no sólo no sirve de hecho para nada, sino que además no puede ni debe servir absolutamente para nada», y más aún si se tiene en cuenta que el filosofar «es más bien un hacer que tiene sentido en sí mismo, que no se legitima precisamente por su aptitud para «servir para un fin» (Pieper, 1970, 48). Percatarnos de ello, de que la filosofía no «debe servir para ningún fin último», según señala

Pieper (1970), y de que su utilidad está en su fuerza pensante y reflexiva, favorece su revalorización, al tiempo que esta revalorización hace posible una transvaloración basada en el hecho de ya no enfatizar los criterios economicistas y de utilidad antes mencionados, sino muy principalmente, la valía del tiempo para que las personas se asombren ante el mundo, cuestionándose las cosas, pensándolas, reflexionándolas y estableciendo debates y diálogos sobre ellas (Garcés, 2015). En estas últimas actitudes es donde está otro de los sentidos de lo que realmente será útil una vez lograda esta transvaloración, causada por la reivindicación de la aparente inutilidad de la filosofía (Ordine, 2013).

En segundo lugar, concebir la filosofía como una actividad para todos y para todas gracias al rescate de su utilidad. En cierta manera, esta es una idea que muchos otros libros han querido ya proponer, superando, también así, aquella otra visión que trataba de vincularla, exclusivamente, con unos pocos *hombres filósofos*. Y es que es natural a todo ser humano preguntarse por las cosas y buscar explicaciones (Terricabras, 1999); es natural a todo ser humano el hecho de filosofar, siendo esta última «una actitud humana fundamental frente al mundo, actitud que en gran manera es ajena a toda posición y disposición elegidas a voluntad» (Pieper, 1970, 25). En este sentido, la filosofía pasa a ser «una forma de compromiso con el mundo», que más «allá de los compromisos particulares, hace suyo el compromiso de hacer y de tener el mundo (Garcés, 2015, 15).

Esta aproximación de la filosofía a todos y a todas permite recuperar, al mismo tiempo, la dimensión mundana de la filosofía de la que también hablaba Kant (1978), en comparación con la dimensión académica mencionada, previamente, en estas páginas. La dimensión mundana de la filosofía es aquella que engloba todas las posibles preguntas que son parte de la razón humana, que todo ser humano puede plantearse, tanto en lo que a los grandes problemas filosóficos concierne como a nuevas cuestiones que resultan interesantes abordar según los intereses, preocupaciones y necesidades de cada época. Así, la dimensión mundana de la filosofía permite incorporar nuevos temas de interés para todos los seres humanos (Garcés, 2015), como pueden ser, actualmente, las cuestiones relativas al género, al terrorismo, a la regulación de conflictos por medios pacíficos, etc. Por supuesto que con esta dimensión se logra ampliar las fronteras de la reflexión filosófica, haciéndola, en muchas ocasiones, mucho más cotidiana y cercana a la gente. En esta línea de pensamiento, señala Martínez Guzmán (2001, 20): «Nos urge sacar la filosofía a la calle, al mundo distanciado del reconocimiento de los seres humanos como seres humanos y confrontarlo con las propuestas de los filósofos», pues no debemos olvidar que la «filosofía nació al aire libre y a las calles» (Garcés, 2015, 10) debe volver. La filosofía debe llevarse a la sociedad (Vargas Lozano, 2012) a través de un lenguaje sencillo y transparente, que facilite la comprensión de los mensajes, despojándose, en lo posible, del «simbolismo [...] de las lenguas históricas», es decir, de un lenguaje caracterizado por signos y por una terminología artificial (Pieper, 1970, 118).

En tercer y último lugar, incluir el reto de encontrar el equilibrio entre la dimensión académica y mundana de la filosofía, confrontando, como señalaba Martínez Guzmán (2001, 20) en su cita anterior, las propuestas de una dimensión con las de la otra para seguir reivindicando la utilidad de la filosofía, y con ello, poder poner el énfasis, también, en la visión que de ella se tenía como una forma de vida en la Antigua Grecia (Garcés, 2015, 9; Hadot, 2009, 67).

2. La pedagogía libertaria como práctica para encarar algunos desafíos de la filosofía en el siglo XXI

En el apartado anterior se ha hecho hincapié en tres desafíos de la filosofía en el siglo XXI. Desafíos respecto a los que ahora se quiere destacar que su posibilidad de ser afrontados pasa, especialmente, por la práctica en las aulas de otros modelos pedagógicos³, los cuales, alejados de la forma de proceder de la pedagogía bancaria que critica Freire (1970; 1993; 2001), incitan mucho más al pensamiento, a la reflexión, al debate y al diálogo con una mayor presencia, entonces también, de la filosofía (Vargas Lozano, 2012), pues no hay duda de que el papel de la filosofía es fundamental si se considera que:

Lo que la filosofía como práctica educativa plantea es que educar no es adquirir competencias, transmitir conocimientos ni escolarizar pensamientos. Consiste, fundamentalmente, en un desplazamiento, en un cambio de lugar que renueva el deseo de pensar [...] (Garcés, 2015, 75).

Deseo de pensar que surge teniendo en cuenta que:

La filosofía no posee recetas, pero nos puede ayudar a presentar los ingredientes que forman parte de la elaboración de los juicios y, en la medida en que puede hacer esto con éxito, no puede dejar de afectar nuestro carácter para bien (Lipman, 1998, 122).

Y actuar de acuerdo con los contenidos de estas dos citas, requiere poner encima de la mesa, también, que el «maestro, en filosofía, no forma ni adiestra, libera: libera de lo que nos impide pensar. El verdadero maestro es, en última instancia, el maestro que nos libera de la tutela del maestro» (Garcés, 2015, 76).

Entonces, tomando como punto de partida de las distintas prácticas pedagógicas que se quieren promover, las ideas planteadas en las citas anteriores, se escoge, a modo de referencia para poder afrontar los tres desafíos expuestos en la sección anterior, la propuesta alternativa al modelo pedagógico bancario que el mismo Freire elabora. Esto es, el *modelo problematizador* (Freire, 1970; 1993; 2001) o *modelo libertario* (Freire, 2015). A modo de anotación, cabe decir aquí que se escoge este modelo freiriano, aun teniendo en cuenta que ha recibido ciertas críticas, como, por ejemplo, las que vienen de la mano de Kusch (2000), para quien el enfoque freiriano de promover el desarrollo a través de la educación es falible en sí mismo, pues, según este autor, Freire propone un modelo educativo occidental que trata de aplicar, con un sentido general, a cualquier pueblo o cultura y olvida, con ello, el carácter local de toda educación, es decir, su sentido de acuerdo con y para cada comunidad. Una crítica que Kusch (2000) elabora como resultado del valor que da al aspecto interno en su visión del desarrollo frente al externo y con el que sitúa a lo local en una posición prioritaria en la educación frente a las influencias externas.

3 En estas páginas se hace hincapié en el papel de la educación formal aún a sabiendas de que para encarar los tres desafíos expuestos en el primer apartado se requiere, también, la colaboración de la educación no formal e informal. En este sentido, García Moriyón (2004) defiende, por ejemplo, la necesidad de una estrecha vinculación entre la familia y la escuela.

Sin olvidar estas críticas, ciertamente, lo que se pretende destacar en este texto, de acuerdo con las ideas que se viene trabajando, es que la pedagogía libertaria incita mucho más a la reflexión, siendo proclive al desarrollo de la capacidad de pensamiento y cuestionamiento, gracias a la subversión de roles que impulsa, según la cual tanto el colectivo del profesorado como el del estudiantado educa y es educado, desempeñando, así, el estudiantado un papel mucho más activo, al reconocer que debe opinar sobre su propio proceso de aprendizaje, haciendo oír sus voces, valorando los contenidos a trabajar, complementando, con sus experiencias de vida y saberes, las perspectivas con las que dichos contenidos se analizan, y asumiendo, por encima de todo, una postura propia. Es de esta manera que este estudiantado deja de estar alineado, deja de asumir su propia ignorancia, se reconoce como un sujeto importante, comprometido con el proceso de aprendizaje-enseñanza (Freire, 2015, 152), y se percibe, al mismo tiempo, como un sujeto explorador, motivado por la sorpresa, por lo imprevisible, y con gran capacidad moral y empática (Greene, 2005).

Tiene lugar, entonces, en el marco de esta pedagogía, un mayor equilibrio en la relación entre el alumnado y el profesorado, ya que ambos dejan de estar encerrados en las posiciones en las que tradicionalmente se han encontrado (el profesorado en la de educador y el alumnado en la de educado), para abrirse a nuevos escenarios en los que se establece un mayor reconocimiento entre ambas partes, más aún, si tenemos en cuenta que cada una de ellas tiene elementos que aportar en el proceso de aprendizaje. Es decir, para la pedagogía libertaria, el aprendizaje ya no es fruto sólo de los conocimientos transmitidos por el profesorado, sino también de aquellos otros que el alumnado puede proporcionar, teniendo estos últimos (los del estudiantado), exactamente, la misma valía que los primeros (los del profesorado) (Freire, 1970; 1993; 2001). De esta manera, es como el aula se convierte, por un lado, en un centro de debate y de reflexión (Freire, 2015, 156), en el que el diálogo, como método de trabajo, es continuo (Freire, 2009) para poder escuchar las distintas voces, cuestionando todo aquello que se dice, argumentando las posiciones de cada cual, buscando las posibles contradicciones en los argumentos, así como los razonamientos afines, y permitiendo la introducción de nuevos temas relacionados con el currículo general de la asignatura en cuestión, aún a expensas de que algunas de sus unidades didácticas no vayan a poder ser trabajadas. Por otro lado, el aula se transforma en un espacio plural, como la vida misma según Perrenoud (2007), en la que se parte del presupuesto de que ningún estudiante es igual a otro y, por consiguiente, de que todas las personas dentro del aula deben ser reconocidas en su individualidad, teniendo en cuenta sus similitudes y diferencias.

Este reconocimiento plural al alumnado y al papel que puede desempeñar en el proceso de aprendizaje-enseñanza de acuerdo con la pedagogía libertaria, construye un estudiante liberado y emancipado, quien, según Marina (2011), se encuentra más motivado y con estilos afectivos que favorecen el bienestar y la convivencia (Marina, 2010, 87), dando lugar, así, a una *pedagogía del entusiasmo* capaz de contagiar las ganas de aprender y de saber. No cabe ninguna duda, pues, de que la filosofía tiene mucha más cabida en el marco de esta *pedagogía del entusiasmo* fruto de la pedagogía libertaria por sus propias características, que son inherentes, al mismo tiempo, a la filosofía. Es decir, esta práctica educativa, basada en el modelo pedagógico libertario, incita mucho más al pensamiento, a la reflexión, al debate y al diálogo, con lo que la filosofía puede tener una mayor presencia en ella, permitiendo, de esta manera, seguir trabajando para encarar los tres desafíos expuestos en el primer apartado de este trabajo. Tanto

es así que en lo que al primer desafío afecta, *hacer visible y comprensible que, justamente, la utilidad de la filosofía está en su aparente inutilidad* (Ordine, 2013), se puede añadir ahora, a lo dicho ya previamente, que la pedagogía libertaria facilita, por ejemplo, comprender que:

[...] la investigación filosófica puede ayudarnos a analizar las situaciones problemáticas en las que nos encontramos para separar lo que merece una consideración de lo que no la merece, lo que es pertinente de lo que no lo es, lo que es significativo de lo que no lo es (Lipman, 1998, 122).

En lo que respecta al segundo desafío, *concebir la filosofía como una actividad para todos y para todas gracias al rescate de su utilidad*, se puede completar, también lo ya dicho con anterioridad, indicando, por ejemplo, que esta práctica educativa ofrece la posibilidad de acercar la reflexión filosófica a los más pequeños y pequeñas, promoviendo el razonamiento, el pensamiento, el debate y la reflexión sobre los grandes problemas filosóficos, u otras cuestiones de interés filosófico propias de cada época, desde edades tempranas, facilitando, así y al mismo tiempo, el *equilibrio entre la dimensión académica y mundana de la filosofía* (Martínez Guzmán, 2001), tercer desafío también expuesto más arriba.

2.1. Pedagogía libertaria desde edades tempranas: la escuela de filosofía para niños

En la sección anterior se ha hecho un acercamiento a la pedagogía libertaria como modelo para afrontar los tres desafíos de la filosofía en el siglo XXI que se han expuesto desde el principio de estas páginas. En este apartado, lo que se quiere es enfatizar que el impulso de esta pedagogía no se debe vincular sólo con la educación secundaria y universitaria, sino también con la infantil y primaria, y así, plantear la pregunta de por qué no incorporarla desde los primeros niveles de la educación formal (Vargas Lozano, 2012) si, como se señalaba anteriormente, su práctica lleva aparejada la posibilidad de una mayor presencia de la filosofía. No se puede obviar que, mayoritariamente, la poca filosofía que se ha impartido, y que se está impartiendo hoy en día, es en los centros de educación secundaria y universitaria. Sin embargo, en este trabajo, se quiere poner el énfasis, sobre todo, en su inclusión en los colegios de educación infantil y primaria, a través de esta pedagogía libertaria, la cual, al ser mucho más reflexiva, puede habituar a los y las más pequeñas a pensar, formando, así y al mismo tiempo, personas que en un futuro puedan llegar a ser ciudadanas mucho más comprometidas (De la Garza, 1998; Sátiro, 2009a; 2011a).

Este apartado centrará, entonces, su atención en la incorporación de la filosofía en los primeros niveles de la educación formal, justamente, por la escasa presencia que ha tenido y tiene en estos niveles. Este énfasis en la inclusión de la reflexión filosófica en la educación infantil y primaria se puede entender, además, como una acción que, en el marco de la pedagogía libertaria, permite seguir trabajando para afrontar los tres desafíos expuestos en las primeras páginas de este texto. Anteriormente, ya se ha señalado cómo esta incorporación favorece la interpretación de la filosofía como una actividad para todos y todas. Así mismo, no hace falta decir que el hecho de aprender a filosofar desde los y las más pequeñas, tratando cuestiones varias de interés filosófico, beneficia tanto el rescate de su utilidad como el equilibrio entre las dos dimensiones (académica y mundana) ideadas por Kant (1978).

La propuesta de integrar la filosofía en el currículo de los y las más pequeñas no es una idea novedosa, sino que se viene trabajando desde tiempo atrás, de la mano de distintos centros académicos, con la escuela de la *filosofía para niños*, cuyos principios se pueden poner en comunión con los de la pedagogía libertaria de Freire, en cuanto que la metodología de la escuela de filosofía para niños puede usarse para lograr un mayor carácter libertador y emancipador de los niños y las niñas, al estilo de lo que, también, Freire pretendió hacer, aunque, en su caso, con las personas adultas.

Mathew Lipman (1988a, 1988b) fue quien (tras percatarse de que algo estaba sucediendo con el estudiantado matriculado en sus clases de filosofía en la universidad, el cual no parecía mostrar demasiado interés en ellas ni siquiera comprenderlas), decidió crear el proyecto de la escuela de filosofía para niños con la finalidad de incorporar la reflexión filosófica en el currículo educativo desde los y las más pequeñas y para superar, al mismo tiempo, los problemas docentes con los que él se había encontrado (Hoyos Valdés, 2010). Su objetivo fue el de acercar la filosofía al alumnado, desde los y las más pequeñas, para que no les resultara extraña al llegar a la educación secundaria y a la universidad. No se puede dejar de mencionar que este proyecto lo hizo muy influenciado por Leonard Nelson, quien consideraba que era imprescindible «enseñar a filosofar a través de una didáctica *no dogmática*, que privilegiase el descubrimiento personal de los alumnos» (Arnaiz, 2007, 36). Así, a través de la lectura grupal de cuentos adaptados a la edad de los niños y las niñas, Lipman propone tratar en el aula cuestiones que afectan a la vida de las personas y sobre las que los niños y niñas pueden dialogar. Su propuesta de clases, entonces, no tiene ningún programa predefinido, sino que, más bien, consiste en una serie de diálogos establecidos entre los y las más pequeñas a partir de la lectura de un cuento, gracias al cual y de acuerdo con sus intereses y preocupaciones, los niños y las niñas pueden reflexionar (Haynes, 2004). De esta manera, el o la docente debe esforzarse por conseguir la participación de los y las más pequeñas, animando el debate mediante la introducción de herramientas conceptuales para generar ideas (París Albert, 2015, 212-213). Esta última es una cuestión nada fácil si se tiene en cuenta que para ejercer su rol adecuadamente, el profesorado debe ser un gran conocedor de la historia de la filosofía occidental. Así mismo, entre sus funciones está la de respetar el ritmo de los niños y las niñas, sin marcar objetivos predefinidos, ni la necesidad de alcanzar soluciones, aunque estableciendo de forma clara, y desde el principio, las reglas del juego del quehacer filosófico, las cuales, según Hoyos Valdés (2010, 154), son: tratar de ser relevante, consistente, coherente y no auto-contradictorio. A todo ello se añade su esfuerzo constante por mostrar los sentires ocultos detrás de las opiniones de los niños y las niñas, y las debilidades y fortalezas de sus argumentos, pidiendo evidencias de lo que los y las más pequeñas afirman y mostrando los efectos de sus opiniones (Hoyos Valdés, 2010, 160). Es evidente que estos son algunos de los motivos por los que la escuela de filosofía para niños requiere un cambio en los materiales y en la estructura de sus clases, pasando a entender las aulas como *comunidades de indagación filosófica* (Lipman, 1992; Sático, 2012), donde los niños y las niñas pueden revisar «sus planteamientos y los de los otros» (Hoyos Valdés, 2010, 157), y donde cada pequeño y pequeña puede ser vista como una nueva indagadora filosófica, capaz de ofrecer interpretaciones diferentes sobre un mismo tema. Se trata, pues, de hacer hincapié en el diálogo filosófico con el fin de aprender a aprender, de dar sentido al mundo y de afrontar los retos de una sociedad cada vez más complicada (García Moriyón, 2006).

Cuando Lipman (1992) define las aulas como *comunidades de indagación filosófica*, tal y como se indica en el párrafo anterior, está entendiendo que la filosofía es accesible a todos los niños y niñas por tres motivos concretamente: En primer lugar, por la urgencia de reconocerlos como sujetos activos con quienes se debe poder compartir los problemas y los logros de la sociedad en la que viven (De la Garza, 1998, 133-134). Se trata, pues, de reconocer su voz en la esfera pública (Canelles y otros, 2016; García Moriyón y otros, 2012; Haynes, 2004, 35), como personas pensantes que pueden imaginar ideas creativas para la consecución de los retos sociales, dejando atrás la visión que de ellas se ha tenido, y se sigue teniendo, según la cual es mejor mantenerlas alejadas de los problemas. Es decir, ciertamente, como señala Kohan (2011), autor que hace una revisión crítica del modelo de Lipman cuando propone el paso desde la *filosofía para niños* a la *filosofía con niños*, se trata de subvertir su visión como la de infantes que están en una determinada *etapa de la vida* (Kohan, 2011, 341), en la que se preparan para la vida adulta (Storme y Vlieghe, 2011, 184) para empezar a concebirlos como sujetos que se encuentran en un *proceso de maduración* (Murriss, 1999), en el que deben ser reconocidos a través de sus particulares fortalezas, lo cual les habilita para disfrutar de una vida de calidad plena más allá de cualquier edad cronológica (Kohan, 2011, 342). En segundo lugar, Lipman percibe que la filosofía es accesible a los niños y las niñas por la propia función que cumple para el desarrollo integral del ser humano, tal y como ya se ha venido reseñando en estas páginas (De la Garza, 1998, 133-134). Por decirlo en otros términos que complementan lo ya expuesto anteriormente, se incluye la siguiente cita:

Si los alumnos aprenden a pensar críticamente, no estarán indefensos frente a los intentos de adoctrinamiento; si aprenden a escuchar cuidadosamente a los otros, tomando en consideración otras perspectivas, aprenderán a respetarlas [...] (De la Garza, 1998, 136).

A modo de inciso, cabe decir que, hasta el momento, este trabajo se ha referido a la noción de *pensamiento* en términos generales. Sin embargo, en la cita anterior se delimita un poco más este concepto de acuerdo con Lipman, siendo, al mismo tiempo, ésta la visión que nos permite seguir avanzando en este estudio. Concretamente, en la cita se destacan dos tipos de pensamiento: el *pensamiento crítico* y *ético*. Cuando Lipman habla del primero se refiere a aquel pensamiento que se puede utilizar para dar sentido a los textos que leemos, las imágenes que vemos o las palabras que escuchamos con el fin tanto de poder opinar al respecto como de decidir si se está o no de acuerdo con ello (Pritchard, 1998, 74-75). Con la noción de pensamiento ético, en cambio, Lipman alude a la posibilidad de ponernos en la posición de otras personas, comprendiendo de manera empática los distintos puntos de vista sobre una misma cuestión (Greene, 2005).

A estos dos tipos de pensamiento, el crítico y el ético, hay que añadir, según este autor, un tercero, el *pensamiento creativo*, el cual, aunque no se menciona en la cita anterior, es igual de importante (Sátiro, 2002, 145). Justamente, es a una breve caracterización de este pensamiento creativo, por su papel en la escuela de filosofía para niños, al que se referirá el siguiente apartado. No obstante, se puede avanzar aquí que la formación filosófica desde edades tempranas, siguiendo los principios de la escuela de filosofía para niños, además de

potenciar, por ejemplo, la capacidad reflexiva y para el diálogo de los niños y las niñas, favorece también su disposición para los pensamientos crítico, ético y creativo (De Puig y Sático, 2010; Sático, 2002). Todo ello en pro del sentido de utilidad, alejado de criterios economicistas, que se señalaba en la primera sección, así como de los tres desafíos de la filosofía en el siglo XXI trabajados en este texto.

En tercer y último lugar, Lipman (1992) ve la filosofía asequible para los y las más pequeñas a causa de la ineludible necesidad que se manifiesta en las sociedades actuales de aprender a filosofar, para que, cuando estos niños y niñas sean personas adultas, estén habituadas a poner en práctica su capacidad reflexiva, dialógica y del pensar (De la Garza, 1998, 133-134; Sático, 2009a; 2011a).

En definitiva, la comunidad de indagación filosófica «propone ejercitar la mente por medio del pensamiento disciplinario y estimulante y de una interacción estructurada» (Haynes, 2004, 33), en la que el alumnado aprende a objetar el razonamiento débil, construir argumentos sólidos, aceptar la responsabilidad de sus contribuciones, admitir su dependencia con respecto a los otros y las otras, practicar de forma colaborativa en la autocorrección, seguir la investigación hasta dónde ésta les lleve, sentirse personas orgullosas de los avances del grupo como un todo y de los suyos propios (De la Garza, 1998, 137), y desarrollar su pensamiento creativo.

3. La relación inapelable entre el pensamiento creativo y algunos desafíos de la filosofía en el siglo XXI

Decía la sección anterior que aprender a filosofar desde edades tempranas hace posible desarrollar los pensamientos crítico, ético y creativo, lo cual favorece el hecho de que en el futuro las personas puedan llegar a ser ciudadanas mucho más comprometidas (Sático, 2009a; 2011a). De estos tres pensamientos y como se indicaba en el apartado anterior, quisiera destacar el tercero, el *pensamiento creativo*, ya que se quiere enfatizar la imagen de la creatividad como la de una herramienta absolutamente necesaria para la búsqueda de soluciones alternativas a los problemas sociales. No cabe ninguna duda de que formar en la creatividad hace que los niños y las niñas, al llegar a edades adultas, sean mucho más capaces de afrontar las situaciones cotidianas de la vida con respuestas distintas a las acostumbradas. Además, este empeño en la creatividad, derivado del impulso en la formación filosófica, permite seguir trabajando en pro de los tres desafíos de la filosofía expuestos en estas páginas.

¿Qué es la creatividad? Para empezar, cabe decir que la noción de creatividad que aquí se propone es la misma que se trabaja en la escuela de filosofía para niños, muy especialmente, de la mano de Sático, autora que, en el marco de esta escuela, hace hincapié en el pensamiento creativo. Para ella, siguiendo las investigaciones de Csikszentmihaly (1998), la creatividad es la capacidad humana que requiere captar fuentes de la experiencia (Sático, 2002, 147) para generar más, nuevas y mejores ideas (Sático, 2011a, 136), estando totalmente vinculada con las habilidades de imaginar y razonar analógicamente (Sático, 2005, 47), y siendo la flexibilidad, la originalidad, la fluidez y la elaboración sus principales rasgos (Sático, 2005, 47). Además, señala los siguientes como los cuatro elementos de la creatividad (Sático, 2002; 2013): *el producto creativo*, que es la parte tangible y

perceptible por los sentidos. *La persona creativa*, la cual se define especialmente por su complejidad⁴. *El ambiente creativo*, el cual es muy importante porque puede estimular o no la creatividad. Por ejemplo, para la escuela de filosofía para niños, el aula entendida como una comunidad de indagación filosófica es un entorno idóneo para avivar el pensamiento creativo (Sátiro, 2002, 154). Y *el proceso creativo*, compuesto por distintas fases como son la de preparación, incubación, intuición, evaluación, elaboración y comunicación (Sátiro, 2002, 157).

Hay que indicar, también, que, al definir la creatividad como capacidad humana, Sátiro está mostrando su presencia en todas las personas (Rojas Chávez, 2015, 187), aunque deje bien claro que puede haber grados distintos en su desarrollo, y por este mismo motivo, personas que son mucho más creativas que otras (Sátiro, 2011b: 4). Sin embargo, para la autora «el hecho que existan genios no significa que los demás no sean creativos (Rojas Chávez, 2015, 187). Ella misma escribe:

La creatividad es una capacidad humana que hace que, de manera inusitada y original, el ser humano, contextualizado en su entorno, se amplíe y profundice individual y colectivamente en distintos ámbitos. No es algo exclusivo de personas especiales y genios, sino algo que puede ser desarrollado por cualquier persona (Sátiro, 2009c, 98).

En resumen, si la creatividad es una capacidad que se encuentra en todas las personas, lo que nos interesa es educar en ella a través de la práctica de nuevas pedagogías (Sátiro, 2011a), como la libertaria, y con una mayor presencia de la filosofía desde los y las más pequeñas, como promueve la escuela de filosofía para niños, incitando a una ciudadanía motivada por una forma de pensar, de ser y de actuar e interactuar creativa (Sátiro, 2011a, 133; 2013), capaz de ver la vida como una obra de arte y la humanidad como un proyecto (Sátiro, 2009b, 53). Estas son las actitudes que, derivadas de la formación filosófica, nos ayudarán a acercarnos, cada vez más, a un sentido de utilidad alejado de los criterios economicistas expuestos al principio de este texto, así como, también, a poder encarar los tres desafíos de la filosofía en el siglo XXI, dejando entrever su ineludible relación con la creatividad. Todo ello gracias a una revalorización de la reflexión filosófica desde los y las más pequeñas, fruto de la puesta en práctica de nuevas maneras de aprender y de enseñar.

Conclusiones

La sociedad del siglo XXI requiere afrontar los tres desafíos de la filosofía que se han expuesto desde las primeras páginas de este texto con la finalidad de subvertir la propia imagen de la filosofía, para empezar a concebirla como una actividad útil, al alcance de

4 Según Sátiro (2002, 152; 2009b) y de acuerdo con Csikszentmihalyi, las características de la persona creativa son: gran cantidad de energía física, pero también necesidad de silencio y reposo, dominio experto en muchas situaciones, aunque ingenuidad en otras, responsabilidad e irresponsabilidad, imaginación y fantasía desarrolladas, aunque con gran sentido de la realidad, extroversión e introversión, humildad y orgullo, androginia psicológica, con manifestaciones masculinas y femeninas (agresividad y protección, sensibilidad y rigidez, dominación y sumisión), gran pasión por el trabajo, y apertura y sensibilidad ante el mundo, lo que proporciona placer y dolor.

todos y de todas desde edades tempranas, con la que es posible abordar tanto los llamados grandes problemas filosóficos del pensamiento occidental como cualquier otra cuestión de interés para la humanidad según cada época.

Esta subversión de la noción de la filosofía supone, al mismo tiempo, un gran esfuerzo para conseguir una transvaloración del sentido de «utilidad», a través de la que se pueda poner en tela de juicio la ineludible necesidad de relacionar aquello que es útil con lo que es rentable económicamente hablando. Nuestros tiempos necesitan aprender a priorizar otros valores que humanicen el mismo sentido de utilidad y, con ello, que nos humanicen, también, a las personas, a las ciencias, a la economía, a la política, etc. Se trata, pues, de restar peso a los valores económicos para sumarlo a aquellos otros que están mucho más vinculados con la capacidad del pensamiento crítico, ético y creativo. Así, en esta línea de pensamiento, una de las propuestas que se hace en estas páginas es, justamente, la de enfatizar la creatividad frente al emprendedorismo tan presente hoy en día. Emprendedorismo que, sobre todo, resalta la capacidad para innovar acciones como potenciales negocios que han de maximizar la cantidad de beneficios sostenibles. Frente a ello, de la mano de la pedagogía libertaria y de la escuela de filosofía para niños, este texto resalta la posibilidad de aprender a ser personas creativas a través de una nueva mirada de la niñez, con la que los y las más pequeñas sean concebidas más allá de lo estrictamente cronológico, como sujetos que tienen derecho a hacer oír su voz y a ejercer un papel activo y comprometido en el marco de una ciudadanía crítica, ética y creativa.

Bibliografía

- Arnaiz, G. (2007), «Evolución de los talleres filosóficos: de la filosofía para niños a las nuevas prácticas filosóficas», *Childhood & Philosophy*, vol. 3, nº 5, pp. 35-57.
- Beck, U (2006), *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Bodei, R. (2008), «Pensar el futuro. Incertidumbre y complejidad», *Daimon. Revista de filosofía*, suplemento 2, pp. 11-18.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1967), *Los estudiantes y la cultura*, Barcelona: Labor.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2001), *La reproducción. Elementos para una Teoría del Sistema de Enseñanza*, Madrid: Edición Popular.
- Canelles, J. y otros (2016), «Filosofía lúdica sobre el temps i els diners», *Perspectiva escolar*, nº 385, pp. 55-61.
- Corominas, J. (1961), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos.
- Csikszentmihalyi, M. (1998), *Creatividad. El fluir y la psicología del descubrimiento y la invención*, Barcelona: Paidós.
- De la Garza, M. T. (1998), «La comunidad de investigación como medio de educación moral», en: F. García Moriyón (ed.): *Crecimiento moral y filosofía para niños*, Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 125-145.
- De Puig, I. y Sático, A. (2010), «Jugar a pensar con niños y niñas: ¿Por qué? ¿Para qué? Y otras preguntas más...», *Crearmundos*, nº 8, pp. 6-12.
- Freire, P. (1970), *Pedagogía del oprimido*, México: Siglo XXI.

- Freire, P. (1993), *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2001), *Pedagogía de la indignación*, Madrid: Morata.
- Freire, P. (2009), *La educación como práctica de la libertad*, Madrid: Siglo XXI.
- Freire, P. (2015), *Pedagogía liberadora*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Garcés, M. (2015), *Filosofía inacabada*, Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- García Moriyón, F. (2004), *Familia y escuela*, Madrid: CCS.
- García Moriyón, F. (2006), *Pregunto, dialogo, aprendo: cómo hacer filosofía en el aula*, Madrid: Ediciones de La Torre.
- García Moriyón, F. y otros (2012), «¿Qué hay de filosófico en filosofía para niños?», *Crear-mundos*, n° 10, pp. 5-12.
- Greene, M. (2005), *Liberar la imaginación: ensayos sobre educación, arte y cambio social*, Barcelona: Graó.
- Hadot, P. (2009), *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona: Alpha Decay.
- Han, B. Ch. (2012), *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder.
- Han, B. Ch. (2015), *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona: Herder.
- Haynes, J. (2004), *Los niños como filósofos. El aprendizaje mediante la indagación y el diálogo en la escuela de primaria*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Hoyos Valdés, D. (2010), «Filosofía para niños y lo que significa una educación filosófica», *Discusiones filosóficas*, año 11, n° 16, pp. 149-167.
- Kant, I. (1978), *Crítica a la razón pura*, Madrid: Alfaguara.
- Kohan, W. O (2011), «Childhood, Education and Philosophy: Notes on Deterritorialisation», *Journal of Philosophy of Education*, vol. 45, n° 2, pp. 339-357.
- Kusch, R. (2000), *Obras completas*, Tomo III, Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Lipman, M. (1988a), *Investigación ética*, Madrid: Ediciones de la Torre.
- Lipman, M. (1988b), *Investigación filosófica*, Madrid: Ediciones de la Torre.
- Lipman, M. (1992), *La filosofía en el aula*, Madrid: Ediciones de la Torre.
- Lipman, M. (1998), «El papel de las narraciones en la educación moral», en: F. García Moriyón (ed.): *Crecimiento moral y filosofía para niños*, Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 115-124.
- Marina, J. A. (2010), *La educación del talento*, Barcelona: Planeta.
- Marina, J. A. (2011), *Los secretos de la motivación*, Barcelona: Planeta.
- Martínez Guzmán, V. (2001), *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria.
- Montero, F. (1978), «La historicidad de la Filosofía», en: F. Montero y otros (eds.): *La Filosofía Presocrática*, Valencia: Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia, pp. 13-47.
- Murris, K. (1999), «Philosophy with preliterate children», *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, vol. 14, n°4, pp. 23-33.
- Ordine, N. (2013), *La utilidad de lo inútil*, Barcelona: Acantilado.
- París Albert, S. (2015), «Hacia una revalorización de la filosofía en diálogo con la indignación», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n° 68, pp. 207-229.
- Perrenoud, Ph. (2007), *Pedagogía diferenciada. De las intenciones a la acción*, Madrid: Edición Popular.

- Pieper, J. (1970), *Defensa de la filosofía*, Barcelona: Herder.
- Pritchard, M. (1998), «Desarrollo moral y filosofía para niños», en: F. García Moriyón (ed.): *Crecimiento moral y filosofía para niños*, Bilbao, Desclée de Brouwer, pp. 69-112.
- Rojas Chávez, V. A. (2015), «Diálogo con Angélica Sátiro», *Análisis*, vol. 47, n° 86, pp. 181-192.
- Sátiro, A. (2002), «¿Crear? Un artículo para dialogar», en: M. Lipman (ed.): *Filosofía y Educación*, Madrid: Ediciones de la Torre, pp. 145-161.
- Sátiro, A. (2005), «Cómo el pensamiento vuela cuando jugamos a pensar creativamente...», en: VVAA (coords.): *Filosofía en la escuela. La práctica de pensar en las aulas*, Barcelona: Graó, pp. 47-53.
- Sátiro, A. (2009a), «Pasión por crear, placer de admirar, necesidad de transformar», en: A. Sátiro (coord.): *Pasión por crear, placer de admirar, necesidad de transformar. Iniciación al arte como herramienta de juego, conocimiento y transformación*, La Coruña: MACUF, pp. 8-13.
- Sátiro, A. (2009b): «La propia vida como obra de arte: pasión por crearse a uno mismo», en: A. Sátiro (coord.): *Pasión por crear, placer de admirar, necesidad de transformar. Iniciación al arte como herramienta de juego, conocimiento y transformación*, La Coruña: MACUF, pp. 52-65.
- Sátiro, A. (2009c), «Creatividad social: necesidad de transformar y crear mundos», en: A. Sátiro (coord.): *Pasión por crear, placer de admirar, necesidad de transformar. Iniciación al arte como herramienta de juego, conocimiento y transformación*, La Coruña: MACUF, pp. 96-115.
- Sátiro, A. (2011a), «Pedagogia per a una ciutadania creativa», *Temps d'Educació*, n° 40, pp. 129-144.
- Sátiro, A. (2011b), «La creativitat com a motor de desenvolupament i d'inclusió social», *Cantabou*, n° 33, pp. 4-13.
- Sátiro, A. (2012), «La comunidad de investigación como cuna de la ciudadanía creativa», «¿Qué hay de filosófico en filosofía para niños», *Crearmundos*, n° 10, pp. 5-12.
- Sátiro, A. (2013), «La capacidad creativa como generadora del bien común», *Crearmundos*, n° 11, pp. 51-62.
- Storme, Th. y Vlieghe, J. (2011), «The experience of Childhood and the Learning Society: Allowing the child to be philosophical and Philosophy to be Childish», *Journal of Philosophy of Education*, vol. 45, n° 2, pp. 183-198.
- Terricabras, J. M. (1999), *Atrévete a pensar. La utilidad del pensamiento riguroso en la vida cotidiana*, Barcelona: Paidós.
- Vargas Lozano, G. (2010), «Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI», *Eikasia. Revista de filosofía*, año 5, n° 33, pp. 41-59.
- Vargas Lozano, G. (2012), *Filosofía ¿Para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Itaca.

Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción

Protagoras and the (Im)Possibility of Contradiction

MARIANA GARDELLA*

Resumen: En este trabajo aporto nuevos argumentos para mostrar que Protágoras no defendió que contradecir fuera imposible. En primer lugar, desarrollo un análisis crítico de *Eutidemo* 286b8-c4 (DK 80 A 19), único testimonio donde el sofista es aparentemente señalado como el autor del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. En segundo lugar, con base en la tesis según la cual sobre cualquier asunto existen dos argumentos opuestos (Diógenes Laercio, IX 51 1-2; DK 80 B 6a), analizo el fundamento epistemológico de la antilogía protagórica y presento algunos ejemplos concretos de su uso tomados de las *Nubes* de Aristófanes, el *Protágoras* de Platón y el tratado anónimo *Dissoi lógoi*.

Palabras clave: Protágoras, contradicción, falsedad, argumentos opuestos.

Abstract: In this paper, I propose new arguments to show that Protagoras did not defend the impossibility of contradiction. First, I present a critical analysis of *Euthydemus*, 286b8-c4 (DK 80 A 19), the only testimony where Protagoras and his followers apparently held the οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν maxim. Then, based on the thesis according to which there can be two contrasting arguments about everything (Diogenes Laertius, IX 51 1-2; DK 80 B 6a), I explore the epistemological grounds of Protagorean antilogy and I present some concrete examples of it taken from Aristophanes' *Clouds*, Plato's *Protagoras* and the anonymous treatise called *Dissoi lógoi*.

Key words: Protagoras, contradiction, falsehood, contrasting arguments.

En este trabajo me propongo analizar *Euthd.* 286b8-c4 (DK 80 A 19), único testimonio donde Protágoras es aparentemente señalado como el autor del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, *i.e.* de la tesis según la cual es imposible contradecir.¹ Esta fuente presenta algunos problemas. Por una parte, no es coherente con la opinión que el propio Platón expresa en *Sph.*, ya que allí los escritos de Protágoras sobre la lucha y otras técnicas (τὰ Πρωταγόρειά τε πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν) se ubican entre las obras que contienen todo aquello que se necesita

Recibido: 12/09/2016. Aceptado: 28/11/2016.

* Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Su principal línea de investigación es la erística griega. Es autora del libro *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*, Buenos Aires, Rhesis, 2015 y de "Antilogía y gimnasia intelectual. La interpretación de Platón sobre Zenón de Elea", *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy*, vol. 28, n. 1, 2016, pp. 14-32. E-mail: marianagardellahueso@gmail.com. Agradezco al profesor José Solana Dueso, cuyas generosas enseñanzas me acompañan en el estudio de Protágoras, y a Santiago Chame, Mariana Noé, Valeria Sonna y Francisco Villar por las valiosas observaciones que formularon a la primera versión de este escrito.

1 Para citar las obras de autores griegos sigo las abreviaturas propuestas por Liddell, Scott y Jones (1996). Cuando corresponda indicaré la numeración de los testimonios y fragmentos sobre Protágoras de acuerdo con la edición de Diels y Kranz (DK) (1954).

saber para contradecir (ἀντειπεῖν) a los expertos (232c7-e4, DK 80 B 8). Por otra parte, es inconsistente con el *dictum* según el cual “sobre cualquier cosa existen dos discursos opuestos uno a otro” (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, Diógenes Laercio, IX 51 1-2; DK 80 B 6a), que constituye el corazón de la retórica del sofista de Abdera.

Esta divergencia entre los testimonios citados ha empujado a los intérpretes o bien a encontrar razones para desestimar alguno de ellos como espurio, o bien a hallar alguna explicación que permita compatibilizarlos. Mientras Capizzi (1955, 53-61), Guthrie (1977, 182, nn. 2-3) y Kerferd (1981, 89-91) confían en el testimonio de *Euthd.*, Untersteiner (1967, 19-20, n. 53) y Mansfeld (1981, 48) defienden que éste no debería ser considerado seriamente, pues contradice todo lo que sabemos sobre la profesión de Protágoras. Podría pensarse que el sofista se valió del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν “as an argument-choker, a forceful weapon of ἀντιλογική which no well equipped eristic or dialectician could afford not to have” (Rankin, 1981, 26). Asimismo, Solana Dueso (1996, 37-38) y Schiappa (2003, 139) han advertido que la imposibilidad de contradecir no habría sido una tesis defendida por Protágoras, sino una consecuencia absurda que, de acuerdo con la opinión de Platón, se desprende del relativismo epistemológico defendido por el sofista.

Tomando como referencia este último punto de vista, me propongo aportar nuevas razones para confirmar que Protágoras no defendió el οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Para ello desarrollo un argumento en dos pasos. En primer lugar, sugiero que esta idea tiene su base en una interpretación errada de *Euthd.* 286b8-c4 que pretendo en este escrito rectificar. En segundo lugar, presento algunas consideraciones sobre el fundamento epistemológico de la antilogía protagórica y muestro algunos ejemplos concretos de su uso tomados de las *Nu.* de Aristófanes, el *Prt.* de Platón y el tratado anónimo *Dissoi λόγοι (DL)*.

1. Protágoras y la imposibilidad de contradecir: un malentendido

Platón dedica el *Euthd.* a mostrar los vicios y riesgos de la erística, práctica dialéctica que utiliza razonamientos capciosos, basados en ambigüedades del lenguaje o en faltas lógicas, con el objetivo de refutar a los interlocutores, sin importar la verdad o falsedad de las opiniones defendidas o atacadas en el debate (272a7-b1, 275e4-6).² Luego de presentar algunas paradojas en torno a la noción de “conocimiento” (275d3-278c2), Dionisodoro pregunta a Sócrates y a los demás allí presentes si es verdad que quieren que Clinias, que ahora es ignorante, se vuelva sabio. Una vez que Sócrates y Ctesipo responden afirmativamente, Dionisodoro concluye que ellos quieren que Clinias se vuelva lo que no es y que ya no sea lo que es ahora, *i.e.* que quieren matarlo (283b4-283d8, cfr. Sermamoglou–Soulmaidi, 2014, 73-76). Ctesipo, enamorado de Clinias, acusa a los hermanos de mentirosos (καταπρεῦδη, 283e4). Para refutarlo, Eutidemo propone un razonamiento que muestra la inexistencia de la

2 Debido a la forma de argumentar y al tipo de argumentos utilizados, los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, calificados en la obra como “sofistas nuevos” (καινοὶ σοφισταί, 271c1), pueden ser considerados representantes de la línea megárica, cuyo primer y principal referente es Euclides de Mégara, discípulo directo de Sócrates. Esta interpretación ha sido defendida por Hawtrey (1981, 28-30), Dorion (2000, 35-50), Chance (1992, 6), Mársico e Inverso (2012, 42-58) y Gardella (2013, 45-53).

falso.³ En efecto, para decir algo falso, hay que decir algo, pero quien dice algo dice necesariamente lo que es y “el que dice lo que es, es decir, las cosas que son, dice la verdad” (ὅ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τάληθῆ λέγει, 284a5-6). La falsedad, entendida como la expresión de lo que no es, se revela imposible, pues siempre que se habla se dice algo que es y esto implica decir la verdad. Asimismo, dado que hablar es un hacer o un producir, necesariamente el efecto de esa acción debe ser una entidad existente, ya que no se puede producir algo que no es (284b3-c6, cfr. Kent Sprague, 1962, 12-20; Chance, 1992, 81-86).

Ctesipo intenta infructuosamente rebatir este argumento y, al no poder lograrlo, se encoleriza con los hermanos (284c7-285a1). Sócrates aconseja al muchacho aceptar lo que éstos dicen para que puedan finalmente enseñar la técnica en la que se han proclamado expertos. Ctesipo entonces aclara que su intención no es ofender a Dionisodoro, sino contradecirlo (ἀντιλέγειν, 285d4), toda vez que no diga algo correctamente. Dionisodoro aprovecha la mención de esta noción para proponer un nuevo argumento que, con base en las mismas premisas que justifican la imposibilidad de lo falso, muestre la imposibilidad del contradecir. En efecto, si cada vez que alguien dice algo dice lo que es, no es posible que, sobre un mismo asunto, una persona diga lo que es y otra, lo que no es, de modo que o ambos dan una misma explicación sobre la misma cosa, y por tanto acuerdan en lugar de contradecirse, o bien hablan de asuntos diferentes, por lo cual tampoco se contradicen (285d7-286b6). Asimismo, la asociación entre “decir algo”, “decir lo que es” y “decir la verdad” permite en el diálogo justificar la imposibilidad de opinar, de ser ignorante, de refutar y de errar, ya que estos estados y actividades dan por supuesto la existencia de la falsedad (286d1-287a9).

Una vez que Dionisodoro establece que es imposible contradecir, Sócrates interrumpe la conversación para mencionar la sorpresa que aparentemente le provoca este argumento:

Realmente siempre me asombro de este argumento que he escuchado de muchos y muchas veces. En efecto, los del grupo de Protágoras se valían exageradamente de él e incluso los más antiguos, pero a mí me parece siempre que es algo asombroso, porque anula tanto a los demás como a él mismo (*Euthd.* 286b8-c4, DK 80 A 19).⁴

Para evaluar en qué medida Protágoras está comprometido con la negación de la contradicción, es preciso analizar minuciosamente el pasaje citado. En primer lugar, Platón se propone aquí reconstruir la genealogía de un argumento que lo asombra. Si bien Protágoras es el único intelectual del cual se da nombre propio, no ha sido el “inventor” del argumento, pues éste ha sido también defendido por sus seguidores y por un grupo anónimo de intelectuales

3 Una de las características de la conversación erística es aislar los términos pronunciados por el interlocutor y utilizarlos para construir razonamientos que puedan refutarlo. En este caso, la mención del verbo καταψεύδη es utilizada por Eutidemo para proponer la tesis de la imposibilidad de lo falso. Más adelante, la sola mención del verbo ἀντιλέγειν por parte de Ctesipo dará a Dionisodoro la oportunidad de mostrar que contradecir es imposible. Sobre esta estrategia erística, cfr. Chance (1992, 86-87), y Mársico e Inverso (2012, 70).

4 Las traducciones de *Euthd.* pertenecen a Mársico e Inverso (2012). οὐ γάρ τοι ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλὰκις ἀκηκοὸς ἀεὶ θαυμάζω. καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρόντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν.

aún más antiguos (οἱ ἔτι παλαιότεροι, 286c3). Se insiste en que se trata de un punto de vista extendido que habría ganado numerosos defensores (πολλῶν δὴ καὶ πολλᾶκις, 286c1).

Platón emprende la tarea de rastrear los antecedentes de las posiciones que discute en dos pasajes de *Tht.* y *Sph.* que guardan notables semejanzas con el que aquí es objeto de nuestro análisis. En el *Tht.* Platón ubica los orígenes de la tesis heraclíteica del continuo fluir en Homero, quien habría expresado una opinión similar al hacer de Océano y Tetis los padres de la generación: “no sería posible dialogar sobre estas doctrinas heraclíteicas o, como tú dices, homéricas, o incluso más antiguas (ἔτι παλαιότερων)” (179e2-4. Cfr. 152e1-9).⁵ De la misma forma procede Platón en el *Sph.*, al referirse a la tesis según la cual todo es uno: “el grupo eléata, que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún (ἔτι πρόσθεν), expone en sus mitos que la llamada ‘multiplicidad’ no es sino un solo ente” (242d4-6).⁶ La estrategia de identificar no sólo a los actuales defensores de una posición, sino también a sus antecesores u otros defensores anónimos, pone de manifiesto la importancia de la tesis que es objeto de discusión, al tiempo que permite, de cierta forma, despersonalizarla. Al convertirla en un punto de vista extendido, Platón borra a los enunciadores específicos de la tesis que le interesa discutir y subsume en un enunciado general, que suele ajustarse a la medida de los propósitos de su crítica, tanto los modos particulares en que cada filósofo propone la tesis en cuestión, como los diversos argumentos esgrimidos por cada uno para fundamentarla (cfr. Mársico, 2004, 1-6).

En segundo lugar, llama particularmente la atención que Platón no se refiera directamente a Protágoras, sino a οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν (“los del grupo de Protágoras”, 286c2). ¿Cuál es el sentido y alcance de esta expresión? La preposición ἀμφί tiene dos valores: uno concreto –“a ambos lados de” y, de allí, “alrededor de”– y otro figurado que se desprende del primero –“a causa de”, “para”– (Humbert, 1960, 331). Suele emplearse como complemento de un sintagma nominal para designar a quienes rodean y acompañan a una persona que oficia como referente de dicha agrupación, e.g. οἱ δ’ ἀμφὶ Πρίαμον (Homero, *Il.* 3. 146) podría traducirse como “los que se agrupan en torno de Príamo” o incluso “Príamo y sus compañeros”, lo cual sugeriría que Príamo se incluye en el grupo del que oficia como líder (Chantraine, 1953, 88).⁷ Asimismo, οἱ δὲ ἀμφὶ Ξέρξην (Heródoto, VIII. 25. 11) viene a significar “los que se agrupan en torno de Jerjes” o “los que luchan para Jerjes” y, de allí, “el ejército de Jerjes” (Cfr. IX. 69).

Platón utiliza la preposición ἀμφί como complemento de sintagma nominal en diez oportunidades.⁸ En la mayoría de estos casos, como se ha visto en los ejemplos anteriores, el sentido del sintagma alcanza no sólo a los seguidores, sino a la persona que cumple el rol de referente de ese grupo. En *Ap.* 18b3, τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον es la que expresión con la que Platón refiere a los acusadores formales de Sócrates que se distinguen de los antiguos, entre quienes se incluyen no sólo Ánito, sino también quienes apoyan su denuncia, Meleto y Licón. En *Men.* 99b6-7, el sintagma οἱ ἀμφὶ Θεμιστοκλέα alcanza no sólo a quienes como Arístides, Pericles y Tucídides se asemejan a Temístocles, sino a Temístocles mismo, pues todos ellos se presentan

5 La traducción, que he modificado ligeramente, pertenece a Boeri (2006).

6 La traducción pertenece a Cordero (1988).

7 Cfr. Homero, *Od.* 22. 281, 24. 496-497 y los ejemplos citados por Bailly (1950, 106, s.v. ἀμφί).

8 *Ap.* 18b3; *Hp. Ma.* 281c5-6; *Men.* 99b6-7; *Prt.* 316d8; *Cra.* 400a1, 400c5; *Euthd.* 286c2, 305d6-7; *Tht.* 170c6 y *Sph.* 216a3.

como ejemplos de varones virtuosos cuyos hijos no se comportan del mismo modo, dado que la virtud no es enseñable. En *Sph.* 216a3, la expresión ἐταίρων δὲ τῶν ἀμφὶ Παρομενίδην hace referencia tanto a Zenón como a Parménides, pero no al Extranjero. Éste se presenta como “diferente” (ἕτερον) de los integrantes de este círculo, ya que defiende la existencia del no ser, punto de vista que contradice la tesis de Parménides.⁹ La expresión οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα hace referencia en *Cra.* 400c5 a los órficos, cuyos misterios se organizan en torno de la figura del mítico poeta Orfeo (cfr. *Prt.* 316d8, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον). En algunos casos, la preposición ἀμφὶ es utilizada para referir más a las figuras individuales que a sus seguidores, como ocurre en *Cra.* 400a1 (τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα) e *Hp. Ma.* 281c5-6 (τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλήσιον Θαλήν) (Bailly, 1950, 106, s.v. ἀμφὶ).

En *Euthd.* Platón emplea el sintagma analizado en dos oportunidades. En 305d6-7 la expresión τῶν ἀμφὶ Εὐθύδημον parece alcanzar no sólo a Eutidemo, sino también a Dionisodoro y a aquellos discípulos que éstos pudieron conquistar, como es el caso de Ctesipo, quien aprende con tal velocidad las enseñanzas erísticas que logra refutar al propio Dionisodoro al final del diálogo (300d4-5, 303e7-8). La expresión utilizada en *Euthd.* 286c2 (οἱ ἀμφὶ Πρωταγόρα) se reitera en *Tht.* 170c6 (τῶν ἀμφὶ Πρωταγόρα), donde Platón menciona que los seguidores de Protágoras se caracterizan por defender que es imposible decir falsedades. Entre ellos, parece incluirse Protágoras mismo, a quien Sócrates se dirige directamente en el diálogo, como si estuviera presente (*Tht.* 170a6, c2). Por este motivo, Canto–Sperber (1989, 137, n. 130) opta por traducir la expresión οἱ ἀμφὶ Πρωταγόρα de *Euthd.* 286c2 por “il est vrai que Protagoras s’en servait beaucoup...”, aclarando que ésta refiere a Protágoras y a sus discípulos, como también señalan Liddell, Scott y Jones (1996, 89, s.v. ἀμφὶ) a propósito de este pasaje.

En tercer lugar, es preciso determinar a qué argumento se hace referencia en *Euthd.* 286b8-c4. En efecto, Sócrates usa la expresión τοῦτον τὸν λόγον, sin aclarar expresamente cuál es el razonamiento que lo asombra. Diels y Kranz (1954, 259), Canto–Sperber (1989, 204, n. 129) y Chance (1992, 100) suponen que se refiere al οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν que se menciona en las líneas que preceden inmediatamente a este pasaje (285d7-286b6). Sin embargo, también podría tratarse del argumento según el cual no se puede hablar falsamente porque, al decir algo, se dice lo que es, es decir, la verdad, argumento del que depende la justificación de la imposibilidad de la contradicción (283e7-284c6). Esto parece confirmarse en las líneas que se encuentran a continuación de 286b8-c4: “¿No es posible decir falsedades –pues a eso apunta el argumento, ¿no?–, sino que o al hablar se dicen cosas verdaderas o no se habla?” (286c6-8).¹⁰ No es la imposibilidad de contradecir lo que Sócrates alega haber escuchado repetidas veces en 286b8-c4, sino la imposibilidad de hablar falsamente, a partir de la cual se puede también probar la imposibilidad de ciertos estados cognitivos y actos discursivos, tales como contradecir, opinar, ignorar, refutar y errar. Como ya anticipé, este argumento, i.e. que es imposible hablar falsamente, es atribuido por Platón a Protágoras y su grupo en *Tht.* 170c2-8. Por esta razón, podría ser también referido como un argumento protagórico en el pasaje de *Euthd.* analizado.

9 Sobre la elección de la *lectio* ἕτερον en lugar de ἐταίρων y el sentido general de *Sph.* 216a3-4, cfr. Cordero (1988, 332-333, n. 5).

10 Traducción levemente modificada.

Ahora bien, la expresión οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν permite aludir no sólo a Protágoras, sino también a otros intelectuales que o bien defendieron los argumentos protagóricos, o bien los utilizaron para fundamentar nuevos puntos de vista. Chance (1992, 100, n. 50) sugiere que la expresión σφόδρα ἐχρῶντο (286c2) es empleada con un sentido ligeramente negativo que pone de manifiesto no sólo el uso, sino también el abuso que los seguidores del Aberita hicieron de algunos de sus argumentos, tergiversando las intenciones originales con las que éstos habían sido enunciados. Se ha señalado que, entre los defensores del argumento de Protágoras, Platón aludiría principalmente a Antístenes (Canto-Sperber, 1989, 200, n. 113; Brancacci, 1990, 250, n. 44; Rappe, 2000, 287; Mársico e Inverso, 2013, 134, n. 49). De acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, “Protágoras fue el primero en plantear el argumento de Antístenes que intentaba demostrar que no es posible contradecir, según dice Platón en el *Eutidemo*” (IX 53, DK 80 A 1, SSR V A 154, FS 968).¹¹ Sin embargo, como ha mostrado el análisis desarrollado hasta aquí, esta interpretación no es correcta. En efecto, en *Euthd.* 286b8-c4 Platón no adjudica a Protágoras y su grupo la tesis de la imposibilidad de contradecir, sino aquélla que promulga que es imposible decir algo falso, como se desprende del comentario formulado en *Euthd.* 286c6-8. En el diálogo, esta tesis es conectada con la imposibilidad de contradecir no porque Protágoras haya defendido esta posición, sino porque filósofos como Antístenes lo hicieron. Aunque Platón evite mencionar su nombre en el diálogo, numerosas fuentes señalan a Antístenes como el verdadero autor del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, tesis que éste justifica precisamente en la imposibilidad de decir algo falso.¹²

2. Protágoras y la posibilidad de contradecir: algunos testimonios contundentes sobre el fundamento y uso de los discursos opuestos

En el apartado anterior he presentado algunos argumentos para sostener que en *Euthd.* 286b8-c4 Platón no adjudica a Protágoras el οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Y cierto es que ningún otro testimonio lo hace. Por el contrario, se lo señala como el autor de una obra titulada Ἀντιλογιῶν (Diógenes Laercio, III 37 10-38 1, IX 55 13, DK 80 A 1) y de la máxima según la cual sobre cualquier asunto existen discursos opuestos, posicionamiento que da por supuesto que contradecir es posible (Diógenes Laercio, IX 51 1-2; DK 80 B 6a).¹³

11 Las traducciones de los fragmentos y testimonios de los filósofos socráticos pertenecen a Mársico (2014). Junto con el número de fragmento de la traducción de Mársico, precedido de la sigla *FS* (*Filósofos socráticos*), con signo el número de fragmento de la edición de Giannantoni, precedido de la sigla *SSR* (*Socratis et Socraticorum reliquiae*).

12 Procl. in *Cra.* 37 (SSR V A 155, FS 969): “Antístenes decía que no se debe contradecir (ἀντιλέγειν), pues, dice, todo enunciado dice la verdad (λόγος ἀληθεύει), pues el que dice dice algo, el que dice algo dice lo que es, y el que dice lo que es dice la verdad (ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει)”. Otras formulaciones de la misma tesis se encuentran en Aristóteles, *Metaph.* 1024b32-34, *Top.* 104b19-21; Alejandro, in *Metaph.* 434. 25-435. 20; in *Top.* 70. 14-24, 78. 23-79. 22 (SSR V A 152-153, FS 960-961, 963-965). Cfr. Brancacci (1990, 249-255).

13 Otras referencias al uso de argumentos opuestos se encuentran en Cicerón, *Brut.* 12 46 y Quintiliano III 1 10 (DK 80 B 6); Sexto Empírico, *M.* VII 60 6 (DK 80 B 1); Clemente, *Strom.* VI 65 y Séneca, *Ep.* 88 43 (DK 80 A 20); Aristóteles, *Metaph.* 1009a6-16, 1062b12-24 (DK 80 A 19); Plutarco, *Per.* 36 5-6 (DK 80 A 10) y Aristófanes, *Nu.* 112-118 (DK 80 C 2), 893-902, 1036-1042.

La argumentación por oposiciones encuentra su justificación en la epistemología defendida por el sofista; aún más, parece ser una consecuencia directa de la asunción de los supuestos de dicha epistemología. Para fundamentar esta afirmación, es preciso revisar someramente los aspectos centrales de la teoría antropométrica. De acuerdo con la presentación que de ella realiza Platón en *Tht.*, “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son” (152a2-4, DK 80 B 2).¹⁴ Este punto de vista permite identificar conocimiento (ἐπιστήμη) y percepción (αἴσθησις), identificación que vuelve imposible conocer algo que no se presente a los sentidos: “¿y no está diciendo algo así como que las cosas particulares son para mí tal como me (a)parecen (ἐμοὶ φαίνεται) y que para ti son tal como se te (a)parecen?” (*Tht.* 152a6-8).¹⁵ De acuerdo con el ejemplo de la temperatura del viento que se presenta en el diálogo, no se puede conocer cómo es el viento en sí mismo, sino cómo es para quienes lo juzgan frío o cálido.¹⁶ El ser de las cosas queda reducido a su aparecer ante un sujeto, cuyo juicio basado en la percepción es medida de la realidad. De ahí que no haya una clara distinción entre percepción (αἴσθησις) y juicio (δόξα), dado que las creencias se reducen a la articulación de los datos de la sensación. Por su estrecha vinculación con lo sensorial, la opinión (δόξα) toma la forma de un parecer (φαντασία), que surge de la conjunción entre el aparecer de las cosas y el juicio que un individuo elabora sobre dicha aparición (Marcos, 1999, 298; Lee, 2005, 78; Zilioli, 2007, 60-61; Spangenberg, 2009, 77-79).

De acuerdo con la interpretación platónica, la amalgama entre αἴσθησις, φαντασία y δόξα permitiría al sofista proclamar que todas las opiniones son igualmente válidas. Dado que la sensación es siempre de lo que es (τοῦ ὄντος) y es infalible (ἀψευδές) (*Tht.* 152c5-6), tanto la φαντασία como la δόξα que se fundan en ella son siempre verdaderas.¹⁷ Por este motivo, en *Euthd.* 286b8-c4 (DK 80 A 19), Protágoras aparece como uno de los referentes de la tesis según la cual es imposible hablar falsamente. Ahora bien, los alcances de esta opinión se comprenden cabalmente a la luz de los conceptos desarrollados en la sección del diálogo conocida como “apología de Protágoras” (*Tht.* 166a2-168c2). Allí se insiste en que la tarea del sabio no consiste en conocer y enseñar la verdad a quienes son ignorantes, sino en producir cambios en la disposición (ἔξις) para percibir de los sujetos, de modo que éstos puedan pasar de una condición peor a otra mejor (*Tht.* 166e1-167a6). Las opiniones califi-

14 πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Cfr. Platón *Cra.* 385e6-a1 (DK A 13); Sexto Empírico, *P.* I 216 1-3 (DK A 14), *M.* VII 60 7-61 2 (DK B 1); y Diógenes Laercio, IX 51 4-5 (DK A 1). No desarrollo aquí una exégesis minuciosa de la teoría antropométrica, sino que me limito a destacar aquellos aspectos que permiten fundamentar el uso de argumentos opuestos. Para un análisis detallado de la sentencia del “hombre-medida”, cfr. Versenyi (1962), Sedley (2004, 38-39), Lee (2005, 12-46), Zilioli (2007, 31-41, 59-66) y Spangenberg (2009, 72-79).

15 Boeri (2006, 88, n. 50) emplea la grafía “(a)parecer” para mostrar el doble valor del verbo φαίνομαι que tiene, entre otras acepciones, las de “aparecer” y “parecer”.

16 Aunque en este ejemplo se haga referencia a las cualidades perceptibles del frío y el calor, también forman parte de las χρήματα de las que el hombre es medida los estados emocionales o afectivos –e.g. placeres, dolores, apetitos y temores (*Tht.* 156b4-5)– y los valores éticos –e.g. bueno y malo, justo e injusto, pío e impío, bello y beneficioso (*Tht.* 157d8, 166d7, 167c4-5, 172b3, 177d4-5). Nuestras percepciones no están limitadas al registro de colores y sonidos, sino que incluyen “all the affective and evaluative states that accompany our sensory interaction with the world, and along with these the evaluative predicates that we attach to things” (Sedley, 2004, 53).

17 Cfr. *Tht.* 158e5-6, 160c7-d3, 161d3-162a3, 170d4-9, 178b3-7 y Collette (2006, 91-92).

cadadas como “peores” no son falsas: “porque, en realidad, nadie hizo nunca que alguien que opina falsedades opine más tarde verdades, pues no es posible opinar lo que no es, ni opinar cosas diferentes de las que uno experimenta, y eso siempre es verdad” (*Tht.* 167a6-b1).

El rechazo de la falsedad no implica necesariamente que todo enunciado sea verdadero, ya que la noción de “verdad” es también criticada por el sofista: “efectivamente, algunos, debido a su inexperiencia, llaman ‘verdaderas’ a estas apariencias; yo, en cambio, las llamo ‘mejores que las otras’ (βελτίω), no ‘más verdaderas’” (*Tht.* 167b2-4. Maguire, 1973, 134-135; Babut, 1982, 206-211; Marcos, 1999, 299). El concepto de “verdad” es reemplazado aquí por el de “lo mejor”, a la luz del cual las percepciones y opiniones poseen un valor utilitario, antes que veritativo. Esta noción no hace referencia a una categoría objetiva, sino a una percepción relativa al sujeto que juzga qué es lo más conveniente de acuerdo con su situación particular (Rossetti, 1986, 198; Spangenberg, 2009, 89). Valiéndose de la potencia persuasiva del λόγος, el sabio tiene la capacidad de cambiar opiniones perversas por otras que, a juicio de quienes formulan esas mismas opiniones, resulten más beneficiosas (*Tht.* 167a4-b3). Los cambios en las disposiciones de percepción generan cambios en las percepciones mismas, por eso aquél al que se le aparecen cosas malas puede comenzar a percibir cosas mejores (*Tht.* 166d6-8). Este cambio en la disposición puede alcanzar a un hombre individual o a las ciudades, que también son medida, ya que “los oradores sabios y buenos hacen que a las ciudades les parezcan justas las cosas beneficiosas en lugar de las perjudiciales” (*Tht.* 167c2-4).¹⁸

Ahora bien, más allá de que Protágoras haya o no empleado los conceptos de “verdad-falsedad” en la justificación de su tesis, problema cuya resolución excede los propósitos de este artículo, lo que importa a Platón en *Tht.* es subrayar la inviabilidad del relativismo protagórico, al mostrar que se auto-refuta (*Tht.* 171a6-b8).¹⁹ Esto es mencionado por Platón en *Euthd.* 286b8-c4 (DK 80 A 19), pues lo que asombra particularmente a Sócrates sobre el punto de vista de los seguidores de Protágoras es que anula tanto a los demás como a él mismo. De acuerdo con la crítica platónica, al admitir la validez de todas las opiniones, Protágoras debe aceptar incluso la opinión de quienes, dando por supuesto que existen creencias falsas y verdaderas, juzgan que la tesis antropométrica es falsa (*Tht.* 171a6-b8).²⁰

Con base en esta epistemología, Protágoras propone un nuevo concepto de retórica, cuya característica principal es la justificación de la posibilidad de confrontación o desacuerdo (Rossetti, 1986, 200-201). En efecto, la tesis del “hombre-medida” permite fundamentar la posibilidad de oponer a un argumento otro que le sea contrario (Matelli, 2000, 28; Zilioli, 2007, 66-69). Dado que la realidad es percibida por los sujetos de diferente modo –e.g. el mismo viento es percibido por algunos como cálido y por otros, como frío–, los discursos

18 Traducción ligeramente modificada. Cfr. *Tht.* 167c4-7.

19 Dado que no puedo desarrollar aquí una presentación minuciosa del argumento de la auto-refutación, recomiendo consultar los estudios de Burnyeat (1976), Emilsson (1994) y Marcos (1999).

20 En *Euthd.* la defensa de la imposibilidad de lo falso conduce a Eutidemo y Dionisodoro a la auto-refutación. En efecto, esta tesis socava la posibilidad de refutar, objetivo principal de la práctica dialéctica de los hermanos, y mina sus pretensiones de enseñanza, ya que, si nadie se equivoca y no existen los hombres ignorantes, no hay razones para que ellos se proclamen a sí mismos maestros de la virtud. Sobre este punto, cfr. Chance (1992, 100-103), Gardella (2013, 58-63) y Sermamoglou-Soulmaidí (2014, 80-81). La auto-refutación es el motivo principal por el cual Sócrates desestima a la erística en la evaluación que formula sobre ella hacia el final del diálogo (*Euthd.* 303e1-4).

que expresan estas percepciones también diferirán.²¹ La tesis de los discursos opuestos, lejos de ser una estrategia retórica empleada con vistas a derrotar a un oponente, es una consecuencia directa y necesaria de la epistemología relativista defendida por Protágoras.

No sólo es posible que diferentes sujetos enuncien discursos opuestos, basados en la diferencia de percepciones sobre una misma realidad, sino que también puede darse el caso de que una misma persona, al modificar su propia percepción de un hecho, modifique su discurso y defienda un argumento contrario al que sostenía anteriormente. Este caso se contempla en la “apología” del *Tht.*, cuando se establece que el sabio es capaz de transformar las disposiciones para percibir de los sujetos, de modo tal que éstos, persuadidos por sus palabras, cambien las opiniones que poseen por otras que les resulten más beneficiosas. A propósito de esto, Kerferd (1981, 84) señala que lo esencial no es el hecho de oponer discursos, “but the fact that both opposing arguments could be expressed by a single speaker, as it were *within* a single complex argument”. Sin embargo, de la descripción de la “apología” se desprende que cada persona puede sostener un discurso y luego el contrario, una vez que ha modificado su percepción del hecho, pero nada de esto sugiere que alguien podría defender dos discursos opuestos al mismo tiempo y con base en la misma percepción de una situación. El análisis de algunos ejemplos del uso de la antilogía mostrará esto.

Aunque numerosas sean las fuentes que vinculan a Protágoras con los argumentos opuestos, son pocas las que presentan ejemplos concretos de cómo éstos habrían sido utilizados.²² A fin de cumplir el plan de trabajo que he enunciado en la introducción del artículo, analizo a continuación tres fuentes que, aunque indirectas, nos permiten obtener una imagen más precisa de cómo habrían sido empleados los argumentos opuestos: las *Nu.* de Aristófanes y el *Prt.* de Platón, donde el uso de la antilogía es presentado en un contexto ficcional y viene acompañado de críticas a este procedimiento; y algunos pasajes de los *Dissoi λόγοι* (*DL*), opúsculo anónimo redactado luego del 404 a. C. que muestra una fuerte influencia de la retórica del sofista de Abdera.²³

En primer lugar, en las *Nu.* encontramos no sólo una parodia de las antilogías, sino también de la capacidad de volver más fuerte el argumento más débil, que caracteriza la profesión del sofista de Abdera (τὸν ἦττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν, *Arist. Rh.* 1402a24, DK 80 B 6b).²⁴ El anciano Estrepsíades pretende evadir el pago de las deudas generadas por su hijo Fidípides, volviéndose un buen orador y aprendiendo el discurso injusto que le permita “tergiversar la justicia” a su favor (στρεψοδικῆσαι, 434. Cfr. 659).²⁵ Es llamativo que el discurso fuerte y el débil sean caracterizados en la comedia como “justo” e “injusto”

21 Si bien es cierto que sobre un mismo hecho pueden existir numerosas percepciones diferentes y, por tanto, numerosos λόγοι que las expresen, todas ellas podrían reducirse a dos, si se toma como punto de partida la propia percepción (Kerferd, 1981, 90-91). En efecto, si un alimento es dulce de acuerdo con mi propia percepción, es también no dulce de acuerdo con las percepciones que lo juzgan como salado, amargo o ácido. En los ejemplos que analizaré a continuación son relevantes las percepciones contradictorias que resultan ser sólo dos, A y no A.

22 Cfr. n. 14 *supra*.

23 Otros ejemplos del uso concreto de argumentos opuestos aparecen en Diógenes Laercio, IX 56 9-12 (DK 80 A 1) y Plutarco, *Per.* 36 5-6. Sobre la fecha de composición de los *DL*, cfr. Robinson (1979, 34-41) y Solana Dueso (1994, 132-134), a quienes sigo en este punto.

24 Papageorgiou (2004, 61-62) y Corradi (2013, 72-75). Cfr. Esteban de Bizancio, s. v. Ἀβδηρα (DK 80 A 21).

25 La traducción es de Cavallero, Frenkel, Fernández Coscolla y Buzón (2008). Sobre la intención de aprender a hablar, cfr. *Nu.* 99, 239, 260, 419, 430, 445, 792, 1106, 1143.

respectivamente: “que va a aprender aquellos dos discursos, el más fuerte, tal cual es, y el más débil que, al decir cosas injustas, voltea al más fuerte. Y si no, por lo menos aprenda el injusto con toda habilidad” (882-885, DK 80 C 20. Cfr. 112-115). Esta asociación, extraña a la sentencia protagórica de DK 80 B 6b, permitiría a Aristófanes criticar la práctica del sofista, al mostrar que sus estrategias argumentativas pueden ser puestas al servicio de la defensa de una posición que atenta contra los valores de la ciudad.

Asimismo, los discursos fuerte y débil representan dos paradigmas pedagógicos contrarios. El primero encarna un modelo educativo tradicional centrado en la *σωφροσύνη*, que manda instruir a los jóvenes en música y gimnasia, fomentando actitudes decorosas que los mantengan alejados de los amantes y las prostitutas (961-1025). El segundo presenta su contenido en abierta oposición al primero. No sólo cuestiona este tipo de actitudes, sino que defiende la enseñanza de la retórica, para poder ganar cualquier proceso legal (1047-1084). De hecho, este discurso explica que ha recibido el nombre de “ἥπτων” por contradecir (τάναντί ἀντιλέξει) las leyes y los procesos judiciales, logrando la victoria con los argumentos más débiles (1036-1042). Se contraponen en este punto la fortaleza y debilidad retóricas con el contenido o intenciones morales que caracterizan a cada discurso, de modo tal que un argumento que por su contenido injusto sea débil, gracias a los artilugios de un sofista, puede volverse dominante.²⁶

En segundo lugar, en el *Prt.* de Platón, Sócrates y el sofista que da nombre al diálogo enuncian discursos contrarios. Por una parte, Sócrates niega que la *τέχνη πολιτική* pueda enseñarse (319a8-320c1); Protágoras, en cambio, defiende la posibilidad de su enseñanza y aprendizaje (320c2-328d2). Por otra parte, para tratar la relación entre las virtudes, se exponen dos modelos contrapuestos: o bien la justicia, la piedad, la valentía, la moderación y la sabiduría son distintos nombres de una única virtud; o bien, son partes de la virtud, posición con la que parece acordar Protágoras (349a6-d8). En el contexto del diálogo, cada interlocutor sostiene un discurso que es contrario al del adversario. El sofista caracteriza la discusión que entabla con Sócrates como una “batalla de discursos” (ἀγώνα λόγων, 335a4) y a éste, como un “contradictor” (ὁ ἀντιλέγων, 335a6), pues enuncia un discurso que se opone al suyo (Cfr. Capra, 2001, 100-102). El ateniense critica a Protágoras por hacer uso de argumentos extensos, en lugar de emplear preguntas y respuestas breves (336b1-3). El mayor riesgo de presentar extensos discursos que se opongan al del contrincante es que el orador no considere el punto de vista de los interlocutores para tratar de llegar a un acuerdo que les permita obtener algún tipo de conocimiento sobre el tema investigado.²⁷

26 La llamativa recurrencia de verbos y sustantivos vinculados con la actividad de contradecir y refutar refuerzan la referencia a la retórica protagórica. El verbo ἀντιλέγειν, que aparece en *Nu.* 321, 888, 901, 1040, 1339, 1343 sirve para caracterizar los objetivos que persigue el discurso débil y el tipo de enseñanza que se ofrece en el Pensadero (cfr. 1314, γνώμας ἐναντίας λέγειν). En 1172-1173, una vez que Fidípides logra aprender estos conocimientos, Estrepsíades lo llama “negador y contradictor” (ἐξαρηνητικός κἀντιλογικός); y en 1004 se emplea el neologismo “denso-contradictor-reventado” (γλισχροαντιλογεξεπιρπίπτου) para hacer referencia al tipo de asuntos de los que se ocupan quienes siguen las prescripciones del discurso débil.

27 Sócrates condena el uso de discursos extensos (*μακρολογία*) en otros diálogos, como *Alc.* I 106b1-4 y *Grg.* 449b4-c8, 461c8-462a6. Cfr. Dixsaut (2013, 15-19). Dada la renuencia inicial de Protágoras a ofrecer respuestas breves, es posible cuestionar ciertos testimonios que indican que éste practicó el ἔλεγχος y fue, por tanto, un precursor del diálogo de tipo socrático, como sostiene Diógenes Laercio, IX 52 11- 53 1 (DK 80 A 1). Véase el análisis crítico de los testimonios que atribuyen a Protágoras competencias dialécticas hecho por Dorion (1995, 38-47).

En tercer lugar, los *DL* han sido usualmente interpretados como una manifestación contundente de protagorismo.²⁸ En *DL* I-IV se utiliza el procedimiento de los ἀντικειμένοι λόγοι que, según Protágoras, existen respecto de cada asunto, para contraponer dos tesis: una que podríamos calificar de “objetivista” y otra de “relativista”.²⁹ Como he indicado *supra*, el uso de los argumentos opuestos se justifica en la epistemología relativista defendida por el sofista. Si de acuerdo con la doctrina antropométrica las cosas que son son tal como los sujetos las perciben y las percepciones varían de un sujeto a otro, se sigue entonces que los discursos que las expresan también diferirán. Ahora bien, el autor de los *DL* no hace ninguna mención de este fundamento epistemológico, o bien porque no comparte dicha teoría, o bien porque la toma como un supuesto que no menciona expresamente en el tratado, pues su interés se concentra sólo en el impacto y efectividad de la argumentación por oposiciones.

Dado que la estructura argumentativa de los cuatro primeros párrafos es semejante, analizaré a modo de ejemplo sólo el primero de ellos. De acuerdo con las palabras que dan comienzo al tratado:

Discursos dobles son dichos en la Hélade por quienes filosofan sobre lo bueno y lo malo. Unos dicen que lo bueno es una cosa y lo malo, otra; otros, que lo mismo es <bueno y malo>, para unos sería bueno, para otros, malo; incluso para el mismo hombre sería algunas veces bueno, pero otras, malo (*DL* I. 1).³⁰

La posición objetivista defiende que los valores constituyen propiedades cuya naturaleza es estable e independiente de quien los juzga, de modo que existen hechos o acciones buenos que jamás podrían considerarse malos y viceversa. La posición relativista, en cambio, sostiene que la atribución de los valores depende del juicio de un individuo o grupo de individuos, de modo que un mismo hecho puede ser juzgado por algunos como bueno, por otros, como malo. Según la interpretación que propone Robinson (1979, 149-150), para comprender el pasaje citado es necesario suponer (a) <τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν> τὸ αὐτὸ ἐστὶ, (b) καὶ <τὸ αὐτὸ> τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν, de modo de traducir “some say that what is good and what is bad are two different things, others that they are the same thing, and that the same thing is good for some but bad for others” (1979, 99). Mientras (a) constituye una afirmación de identidad (*identity-statement*), (b) expresaría una inocua y trivial afirmación predicativa (*predicative statement*). Para evitar la identificación de las propiedades, Solana Dueso (1996, 139-140) propone que τὸ αὐτὸ sea también el sujeto en (a). De esta presentación y del análisis de los ejemplos, los relativistas, supuestos defen-

28 Robinson (1979, 54-59) y Dueso (1996, 176-178). La fuerte influencia protagórica no excluye la referencia, e incluso defensa, de tesis de cuño socrático, que se observa fundamentalmente en *DL* VI.

29 En *DL* V también se exponen argumentos contrarios: uno de ellos sostiene que los que están locos, los que son sensatos, los sabios y los ignorantes dicen y hacen las mismas cosas; el otro, que todos ellos no dicen ni hacen lo mismo. En el resto de los párrafos no se defienden argumentos opuestos, sino un único punto de vista. En *DL* VI se muestra la insuficiencia de la posición que reclama que la virtud no puede enseñarse, en *DL* VII se aportan razones para defender que los cargos públicos no deben ser elegidos por sorteo, en *DL* VIII se describe el perfil de sabio y en *DL* IX se realiza un elogio de la memoria.

30 Mi traducción. δισοῖ λόγοι λέγονται ἐν ταῖ Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ. τοὶ μὲν γὰρ λέγοντι, ὡς ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν· τοὶ δὲ, ὡς τὸ αὐτὸ ἐστὶ, καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν, καὶ τῷ αὐτῷ ἀνθρώπῳ τοτὲ μὲν ἀγαθόν, τοτὲ δὲ κακόν.

sores de la tesis de la identidad, realizarían sólo afirmaciones predicativas y deberían ser considerados contextualistas (Robinson, 1979, 150). “Bueno” y “malo” no constituirían una misma propiedad, sino que una misma cosa podría ser juzgada como buena o como mala, de acuerdo con la percepción de un individuo o grupo de individuos que se encuentran en una situación particular, *e.g.* la enfermedad es mala para los enfermos que la padecen, pero buena para los médicos que la curan (I. 3); la victoria es algo bueno para los vencedores, pero malo para los vencidos (I. 6-10).

La defensa de la tesis objetivista se apoya fundamentalmente en un ataque a la tesis relativista. Ahora bien, la posición objetivista discute una versión del relativismo diferente de la enunciada en I. 1, pues se interpreta que los relativistas identifican los valores: “lo bueno es lo mismo que lo malo” (τωῦτόν ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ, I. 12, 16). A partir de esta identificación, se presentan algunas paradojas que pretenden ridiculizar esta posición, *e.g.* si se inflige un mal a los enemigos, se les inflige un bien, dado que bueno y malo son lo mismo (I. 14-15). Por esta razón, la tesis objetivista ataca “un hombre de paja” y falla al no poder distinguir una afirmación de identidad, con la cual los relativistas no estarían comprometidos, de una afirmación predicativa (Robinson, 1979, 150-151).

Ahora bien, ¿cuál es la posición del autor anónimo de los *DL* frente a este problema? A primera vista, éste parecería defender ambas tesis. En efecto, se proclama en contra del objetivismo (III. 7) y a favor del relativismo (I. 5, IV 2), y expresa que va a aportar argumentos para defender este último punto de vista (II. 2, 20; III. 1). Al mismo tiempo, se manifiesta a favor de la tesis objetivista, señalando que la tesis relativista es sorprendente (I. 11, II. 26) y criticando los argumentos tomados de la poesía que alegan quienes confían en esta posición (II. 28; III. 17; V. 6; VI. 7, 13). Como he indicado, la tesis objetivista tergiversa la relativista. Mientras los relativistas sostienen que de una misma cosa o hecho diferentes sujetos pueden predicar propiedades contrarias, los objetivistas entienden que éstos identifican las propiedades, haciendo de lo bueno lo mismo que lo malo. Para probar esto, emplean un argumento falaz que confunde lo relativo con lo absoluto. El hecho de que el autor de los *DL* atribuya a los objetivistas el uso de una falacia podría sugerir su preferencia por la tesis relativista.³¹ Asimismo, los argumentos objetivistas, que ocupan un espacio considerablemente menor a aquél destinado al despliegue de los argumentos relativistas, buscan mostrar las inconsistencias de la versión del relativismo que ellos mismos proponen, sin incluir argumentos propios para fundamentar su propia posición, salvo aquél que sostiene que, si existen nombres diferentes, es porque a cada uno de ellos les corresponden hechos diferentes, de manera que el nombre “bueno” referiría a una realidad y “malo” a otra completamente diferente (I. 11, II. 1, III. 13).

Las tres fuentes analizadas evocan el principio fundamental de la retórica de Protágoras: que sobre cualquier asunto es posible ofrecer discursos opuestos, discursos que manifiestan las diversas formas en que una misma realidad puede ser percibida y juzgada por quienes se encuentran inmersos en ella.

31 De acuerdo con la interpretación de Robinson (1979, 76), esta maniobra tendría un valor propedéutico, cuyo objetivo sería instruir a la audiencia en la detección de falacias.

Referencias

Fuente (ediciones, traducciones y comentarios de textos griegos)

- Boeri, M. (2006), *Platón*. Teeteto [traducción, introducción y notas], Buenos Aires: Losada.
- Canto-Sperber, M. (1989), *Platon*. Euthydème, [traducción, presentación y notas], Paris: Flammarion.
- Capizzi, A. (1955), *Protagora. Le testimonianze e i frammenti* [traducción, introducción y notas], Firenze: Sansoni
- Cavallero, P.; Frenkel, D.; Fernández, C.; Coscolla, M. J. y Buzón, R. (2008), *Nubes de Aristóteles* [edición bilingüe, introducción y notas], Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Chance, T. H. (1992), *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy* [comentario], Berkeley: University of California Press.
- Cordero, N. L. (1988), *Platón*. Sofista [traducción, introducción y notas], en: *Diálogos*, vol. V, Madrid: Gredos.
- Diels, H. y Kranz, W. (1954), *Die Fragmente der Vorsokratiker* [edición y traducción], Berlin: Weidmann [1º ed. 1903].
- Dorion, L. A. (1995), *Aristote*. Les réfutations sophistiques [traducción, intrducción y comentario], Paris: Vrin.
- Giannantoni, G. (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae* [edición y comentario], Napoli: Bibliopolis.
- Hawtrey, R. S. W. (1981), *Commentary on Plato's Euthydemus* [comentario], Philadelphia: American Philosophical Society.
- Mársico, C. (2014), *Los filósofos socráticos*, vol. II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón [traducción, introducción y notas], Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. e Inverso, H. (2012), *Platón*. Eutidemo [traducción, introducción y notas], Buenos Aires: Losada.
- Robinson, T. M. (1979), *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi* [edición, traducción y comentario], New York: Arno Press.
- Sedley, D. (2004), *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus* [comentario], Oxford: Oxford University Press.
- Sermamoglou-Soulmaidi, G. (2014), *Playful Philosophy and Serious Sophistry. A Reading of Plato's Euthydemus* [comentario], Berlin: De Gruyter.
- Solana Dueso, J. (1996), *Protágoras de Abdera. Dissoi lógoi. Textos relativistas* [traducción, introducción y notas], Madrid: Akal.
- Untersteiner, M. (1967), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. 1: Protagora e Seniaide [traducción, introducción y comentario]. Firenze: La nuova Italia [1º ed. 1949].

Lexica y estudios sobre la lengua griega

- Bailly, A. (1950), *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette.
- Chantraine, P. (1953), *Grammaire homérique*, tome II: Syntaxe, Paris: Klincksieck.
- Humbert, J. (1960), *Syntaxe grecque*, Paris: Klincksieck.

Liddell, H. G.; Scott, R. y Jones, H. S. (1996), *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press [1° ed. 1843].

Complementaria

- Babut, D. (1982), “Platon et Protagoras : l’ ‘apologie’ du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue”, *Revue des Études Anciennes*, vol. 84, pp. 197-234.
- Brancacci, A. (1990), *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli: Bibliopolis.
- Burnyeat, M. F. (1990), “Protagoras and self-refutation in Plato’s *Theaetetus*”, *The Philosophical Review*, vol. 85, n. 2, pp. 172-195.
- Capra, Andrea (2001), *Ἀγῶν λόγων. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano: LED.
- Collette, B. (2006), “*Phantasia et phantasma* chez Platon”, *Les études philosophiques*, n. 76, pp. 89-106.
- Corradi, M. (2013), “τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato and the ἐπάγγελμα of Protagoras”, en: J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte y P. Stork (eds.): *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden-Boston: Brill, pp. 69-86.
- Dixsaut, M. (2013), “Macrology and digression”, en: G. Boys-Stones, D. El Murr y C. Gill (eds.): *The Platonic Art of Philosophy. Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-53.
- Dorion, L. A. (2000), “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?”, en: T. Robinson y L. Brisson (eds.): *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 35-50.
- Emilsson, E. K. (1994), “Plato’s Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a-c”, *Phronesis*, vol. 39, n. 2, pp. 136-149.
- Gardella, M. (2013), “Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica”, *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, vol. 36, no. 1, pp. 45-64.
- Guthrie, W. K. C. (1977), *The Sophists*, London: Cambridge University Press [1° ed. 1971].
- Kent Sprague, R. (1962), *A Study of the Euthydemus and some other dialogues*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement*, New York: Cambridge University Press.
- Lee, Mi-K (2005), *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, New York: Oxford Clarendon Press.
- Maguire, J. P. (1973), “Protagoras – or Plato?”, *Phronesis*, vol. 18, n. 2, pp. 115-138.
- Mansfeld, J. (1981), “Protagoras on epistemological obstacles and persons”, en: G. B. Kerferd (ed.): *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Hermes*, vol. 44, pp. 38-53.
- Marcos (1999), “¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1999, vol. 25, pp. 295-317.
- Mársico, C. (2004), “*Ocultatio opponentis*: una estrategia argumentativa en el *Crátilo* de Platón”, *Logos. Revista de retórica y ciencias de la comunicación*, vol. 7, pp. 87-104.

- Matelli, E. (2000), “L’anno 431 a. C. e le antilogie di Euripide, Protagora, Tucidide”, *Aevum*, vol. 74, n. 1, pp. 21-46.
- Papageorgiou, N. (2004), “Ambiguities in *Kreiton logos*?”, *Mnemosyne*, vol. 57, n. 3, pp. 284-294.
- Rankin, H. D. (1981), “*Ouk estin antilegein*”, en: G. B. Kerferd (ed.): *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Hermes*, vol. 44, pp. 25-37.
- Rappe, S. (2000), “Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato’s *Euthydemus*”, *Classical Philology*, vol. 95, n. 3, pp. 282-303.
- Rossetti, L. (1986), “La certitude subjective inébranlable”, en: B. Cassin (ed.): *Positions de la sophistique*, Paris: Vrin, pp. 195-209.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos*, South Carolina: University of South Carolina Press.
- Spangenberg, P. (2009), “*Phantasia* y verdad en Protágoras”, en: G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 69-98.
- Versenyi, L. (1962), “Protagoras’ Man–Measure Fragment”, *The American Journal of Philology*, vol. 83, n. 2, 1962, pp. 178-184.
- Zilioli, U. (2007), *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato’s Subtlest Enemy*, Wiltshire: Ashgate.

Los intereses, el objeto especulativo de las redes sociales. Una cuestión ética

The human interests, the speculative object of social networks.
An ethical issue

JORGE MONTESÓ VENTURA*

Resumen: La filosofía siempre ha mostrado preocupación por los intereses humanos en su estudio del conocimiento. Actualmente, con la irrupción de nuevos hábitos sociales promovidos por el uso masivo de redes, esta preocupación está mudando hacia una vertiente de análisis más práctica. Los intereses, rectores de nuestra atención y, en consecuencia, del conocimiento, se han tornando objeto de mercantilización de marcas comerciales. Tal vorágine ha contribuido a que las redes sociales se conviertan en grandes *bancos de intereses* abiertos al negocio de nuestra intimidad, una conducta que despierta no pocas controversias éticas y que, cada vez más, reclama de nuestro ejercicio.

Palabras clave: Interés, atención, redes sociales, publicidad, pensamiento crítico.

Abstract: Philosophy has always shown concern about human interests in their study of knowledge. Nowadays, with the emergence of new social customs promoted by the massive use of networks, this concern is moving towards a more practical slope analysis. Interests -guide of our attention and, therefore, knowledge too- have becoming object to commercialization of trademarks. Such maelstrom has contributed to social networks become big banks of interests dedicated to make business with our privacy, a behaviour that awakes many ethical controversies and, increasingly, demands our work.

Keywords: Interest, attention, social network, advertising, critical thinking.

I. Introducción

Cuando el uso de Internet, posteriormente de las redes sociales, se popularizó, estos se nos presentaron como una insólita, al menos hasta ese momento, oportunidad para el conocimiento. La interconexión de redes aparecía como una gran ventana, aparentemente ilimitada, al mundo de la información. Sin duda esto supuso una gran revolución en el

Recibido: 18/01/2017. Aceptado: 14/09/2017.

* Responsable del departamento de Antropología filosófica del Centre d'Estudis Antropològics ACAF. E-mail: jmonteso.acaf@gmail.com / Líneas de investigación: Antropología filosófica, teoría del conocimiento y fenomenología. Dos publicaciones recientes: Montesó, J. (2016). *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Castelló: Centre ACAF; Montesó, J. (2017). "La atención como fenómeno de apertura cognoscitiva al mundo. Una aproximación fenomenológica". *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 22 (2), 107-122.

campo del conocimiento. Algunos pensadores llegaron incluso a vaticinar cómo este “caos relativo” de información, junto a los ya extendidos *mass media*, ayudaría a promover cierta emancipación en el ser humano (cfr. Vattimo, 1990, 78): la democratización informativa que posibilitaba la red ofrecía una dispersión de los puntos de vista centrales dando cabida y voz a la diversidad de visiones del mundo, fuesen estas culturas, sub-culturas o minorías subvertidas. Era el momento idóneo para que lo diferente, la pluralidad, emergiese sin reservas. Sin embargo, poco más de veinte años después de su plena irrupción¹, a la vista de los resultados, algo hace pensar que esta tendencia bien ha durado poco o, al menos, ha tenido un impacto menor del esperado en el proceso de emancipación social.

Las causas de tal desencanto son múltiples y exceden en mucho el motivo del presente artículo, sin remover demasiado es fácil hallar entre ellas elementos propios del mismo sistema de redes pero también elementos educativos, sociológicos, culturales, incluso comerciales que nos afectan como comunidad. De entre ellos, empero, sí nos interesa rescatar uno, uno inherente al sistema y que entendemos fundamental. Ese “caos relativo” del que hablaba Vattimo y que creaba una “niebla informativa” por la que emerger toda pluralidad parece que con el tiempo se fue tornando cada vez más densa debida a la ingente cantidad de información vertida, por lo que la red pronto corrió el riesgo de tornarse un “caos absoluto”. La multiplicidad de voces que prometían emerger del ostracismo no tardaron en pisarse unas a otras y tornarse ruido. Frente a ello, para mantener funcional y operativo el sistema, se consideró necesaria la introducción de motores de búsqueda o herramientas de selección de información que agilizaran los procesos de consulta². A nuestro juicio, esto marcó el inicio de un irreversible proceso de tiranización del sistema; un proceso que se agravaría por dos consentimientos públicos que consumirían el fin del ideal de la “ventana de información”: el primero, ceder el poder de selección a agentes externos, esto es, aceptar la figura de un gestor de archivo; el segundo, consentir que se hiciese negocio con la información obtenida de nuestras consultas.

Gestionar un archivo, sea de libros o de datos, implica siempre el establecimiento de roles –para el caso, el usuario consultante frente al gestor de la información–, esto inevitablemente quebranta la horizontalidad del sistema y mina la democracia informativa. Ya Derrida (1995³) asoció la figura del *arconte*, la figura del gobernante, con la del gestor de archivos. El arconte, archivero gobernante, no solo cumplía el mandato de guardar la información, como custodio de esta era quien gestionaba las consultas del solicitante, para el caso, la satisfacción de los intereses que mueven a los usuarios a realizar sus búsquedas. Es el privilegio inherente a quien guarda y dispone de la información, poder gestionarla. Aparece aquí un sesgo doble en todo acceso al conocimiento que despierta importantes disquisiciones. El primero es inseparable de la labor del gestor de la información, pues este, en tanto agente activo en el proceso de búsqueda, aplica en ella el sesgo que emana de sus propios intereses.

1 Pese a que Internet vio la luz a finales de los sesenta, es con la liberación del código fuente de WorldWildWeb (WWW) en 1993 por parte de su creador Tim Berners-Lee, del CERN, que el fenómeno se convierte en lo que conocemos hoy.

2 El primer motor de búsqueda registrado es Wandex, lo creo el MIT en 1993, pero pronto quedó obsoleto por el crecimiento de la red. Tenemos que esperar a años posteriores para tener grandes buscadores como Lycos (1994) o Altavista y Yahoo (1995) o a 1997 para conocer Google, por citar algunos ejemplos.

3 Derrida, J. (1997), *El mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid: Trotta.

El hecho de no ser el usuario quien realiza directamente la búsqueda sino que lo hace a través de un instrumento mediador, inserta en el proceso un agente al que cede el poder de filtrar o seleccionar, esto es, de eliminar u ordenar arbitrariamente la información solicitada. Se superponen así dos intereses que no siempre deben coincidir, el del usuario y el del gestor de la información. El problema acrece cuando, más allá del sesgo que le es propio, el gestor se sabe en posesión de una mercancía valiosa, esto es, se sabe con la posibilidad de mercantilizar la información recogida a partir de las demandas recibidas –*el banco de intereses*–, una información fundamental para terceros como empresas u organismos muy dispuestos a pagar por ella. Al sesgo inherente que ya anunciamos se le suma ahora el interés lucrativo. Las objeciones comienzan a ser perspicuas, se alinean frente a nosotros ciertos límites como los que el propio Derrida (1997, 12) citaba al hablar de “las relaciones entre lo secreto y lo no-secreto [...], entre lo privado y lo público, ya se trate de los derechos de propiedad o de acceso, de publicación o de reproducción, [...] de clasificación y de puesta *en orden*”. Es más, las objeciones, dados los sesgos apuntados, llegan a poner en duda incluso la validez misma a la respuesta de nuestras consultas.

Este negocio –pues se le puede llamar como tal– eclosiona cuando el comercio, debidas las presiones legislativas, debe hacerse público y contar con el consentimiento explícito del usuario, frente a lo cual, asombrosamente, se ve aceptado por la generalidad de usuarios quienes estiman que “los beneficios percibidos de las redes sociales tienen más peso que los riesgos de la información personal revelada” (Debatin, Lovejoy *et al.*, 2009, 100). A partir de ese momento, los motores de búsqueda y, especialmente, las redes sociales se tornan en afanosos registradores de intereses. Bien sea a través de preguntas directas, del uso de *cookies*, del control de visitas por cada IP, de los marcadores “me gusta” o emoticonos, etc., las redes registran todos nuestros intereses con la evidente intención de cederlos a intereses comerciales de terceros, empresas u organismos que, a partir de esa información, nos van a poder ofrecer su producto incluso antes de que se exprese nuestra demanda, pues como apunta Lacalle basándose en investigaciones de *Marketing Directo* (2011, 100) “frente a la búsqueda del *target* de los tradicionales estudios de mercado, Internet ofrece de manera creciente una información más precisa sobre las características y las preferencias de esos nuevos nichos de espectadores”. Aquella democrática y prometidora ventana a la información había mudado en escaparate de productos y producciones, la competencia por captar la atención del usuario se convierte así en el motor que mueve Internet.

Ya no es solo que cedamos el poder de selección a un agente externo, sino que ahora la respuesta a nuestro interés se nos da previa a la emergencia del mismo. Mediante algoritmos aplicados a bancos de datos (*Big data*) –para el caso de intereses– se intenta predecir, con bastante éxito, qué voy a necesitar y se me ofrece con antelación. Hasta tal punto se suplanta la capacidad de afirmación del usuario. La pasividad inducida a la que nos someten está provocando que nuestra capacidad de búsqueda, de selección, nuestra capacidad crítica en su conjunto, quede en cierto modo adormilada por el desuso, lo que puede derivar en efectos comprometedores. Sin tendencia a la exploración y en semejante contexto, nuestro mundo –en tal caso el virtual, pero mundo al fin y al cabo– puede llegar a angostarse hasta el punto de limitarse a aquel que determinados afanes lucrativos deseen que viva, pues compensados mis intereses –antes incluso de que se conviertan en gesto– para qué seguir buscando. Esta actitud nos conduce a perder cierta oportunidad para la exploración y el descubrimiento,

lo que oculta a nuestros ojos todo atisbo de multiplicidad, a saber, aquello que más allá de nuestras expectativas puede llegar a captar nuestra atención y, en consecuencia, ampliar nuestro conocimiento. Volvemos a caer, en cierto modo, en el horizonte de las utopías –frente al terreno heterotópico que prometía la democratización informativa⁴–, esta vez la utopía hedonista de la plena satisfacción. La diferencia ahora es que todo terreno es válido, nadie restringe el campo porque todo campo se presenta fértil, rentable. El número de escenarios, a diferencia de tiempos pasados, es ahora ilimitado, pero no como un terreno de información libre tal y como esperábamos que fuese, sino como una “trampa de atención”, un horizonte estimulante destinado a seducir nuestra atención para que nos quedemos –de grado y sin remisión (cfr. OC, V, 483)– en él y usemos y consumamos lo que allí se nos ofrece. El usuario, sujeto consumidor de información, se ha tornado para los gestores de la red objeto de explotación, su atención les es fundamental y tenerla, como veremos, depende de un buen diagnóstico de los intereses que la espolean, de ahí el cambio en el modelo.

II. Interés y conocimiento, el papel de la atención

Como decimos, el objetivo actual que mueve a muchos espacios *on-line* es la seducción y monopolización de nuestra atención. Captar nuestra presencia y ofrecernos sus productos es la base de su beneficio. Para ello es necesario poseer un alto conocimiento de nuestros particulares intereses, esto es, del motor que mueve nuestra atención. Veamos, a grandes trazos, cómo funciona este mecanismo para comprender mejor el trabajo de las redes sociales a la hora de almacenar intereses ajenos.

El papel que desempeñan los intereses en el conocimiento de la realidad es un tema muy estudiado por distintas disciplinas, sea la filosofía, la sociología, la psicología, pero si estimamos abordarlo desde una perspectiva ética, esto es, teniendo en cuenta el sentido o carácter del comportamiento humano, es la filosofía el camino más hacedero y, en él, pese haber podido abordarlo desde autores tan fundamentales como Kant, Fichte, Husserl, Scheler o Habermas⁵, hemos estimado, para la ocasión, la visión orteguiana del asunto, por ser su estudio no menos destacable y, especialmente, por el acento explícito que sitúa en la “atención”, lo que lo torna muy apropiado para nuestro asunto.

Aunque sin entrar en demasiados detalles, pues ello nos desviaría demasiado de nuestro interés conductor, y cuidando no caer en un excesivo reduccionismo del término⁶, encuadra-

4 Dentro de su idea de multiplicidad abogaba Vattimo por un tránsito desde las utopías historicistas, regidas por visiones univocistas (mitos en su mayoría), hacia las heterotopías: discursos plurales, múltiples espacios con múltiples dioses. Ver: Vattimo, G. (1990), *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, pp. 155 y sig.

5 Para Kant el tema de los intereses resulta fundamental tanto en su crítica a la razón pura como práctica. Tanto Fichte como Scheler tienen sus correspondientes obras donde abordan los intereses: Fichte, J. G. (2005), *Ética*, Madrid: Akal; Scheler, M. (2001), *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós. Sobre Husserl vemos muy interesante: Husserl, E. (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo. Del mismo modo, resulta interesante la introducción que Iribarne hace en el mismo abordando meridianamente el tema. Cabría citar también Habermas, J. (1982), *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.

6 Para ahondar en la idea de atención en Ortega y cómo esta afecta a su noción de perspectiva ver: Montesó, J. (2016), *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Castelló: Centre d'estudis antropològics ACAF; Bastida, A. (2005), «Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset». En Llano

remos la idea de atención orteguiana a partir de una conferencia que el madrileño profirió en junio de 1927 en la Residencia de Estudiantes de Madrid, “Estudios sobre el corazón”⁷. En ella, Ortega, en línea a las objeciones husserlianas al positivismo científicista, aludía a la relación que el corazón (el sistema de intereses y preferencias en su generalidad) mantiene con la cabeza en todo proceso de conocimiento de la realidad. Defendía que, en tal ecuación, tradicionalmente se había concedido toda primacía a la cabeza, a la razón, según lo cual, para conocer la realidad, debía ser el intelecto quien llevase la iniciativa, siendo el elemento emotivo un efecto o respuesta a tal aprehensión intelectual. De este modo, podríamos afirmar que solo alcanzábamos a estimar aquello que, ya de antemano, formase parte de nuestro conocimiento. Sin embargo, para el madrileño, la experiencia no parecía conducir al mismo orden, sino al contrario. Para Ortega, las personas no somos seres pasivos que nos situamos frente una realidad que nos inunda para luego interpretarla, al contrario, en nuestra interacción con el mundo, salimos tras un interés, somos seres *interesados*, sujetos agentes que buscamos activamente en el entorno aquello por lo que sentimos cierta predilección, o lo que es lo mismo, se podría decir que todo lo que de algún modo está implicado en nuestro plan de vida, nos afecta, nos interesa. Hay, tras el foco atencional, algo que nos mueve a buscar, un motivo, un interés previo mediante el cual el corazón “busca para que el entendimiento encuentre” (OC, VIII, 326). Diríamos que, para Ortega, según se observa en el comportamiento humano, es el corazón el motor del conocimiento, un corazón que dirige nuestra atención a través de los sentidos para alcanzar cognoscitivamente determinados aspectos de la realidad. De aquí que “un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan” (OC, IX, 161). Ortega pretende enfatizar cómo los humanos no somos impávidos seres racionales, sino seres racionales colmados de intereses. Bruscamente, podríamos decir que los humanos buscamos en la realidad, pretendemos conocerla, tras el empuje del corazón, de nuestro sistema de intereses. De ahí la importancia en su filosofía de la idea de *perspectiva*, pues nuestro conocimiento y relación con la realidad, nuestra co-existencia, se da en cada ocasión concretada a un conjunto determinado de *aspectos interesantes* de esa misma realidad compartida, pues cada cual centrará su atención allá donde sus intereses le lleven en cada caso, incluso en cada momento, desestimando el resto. Así es cómo, *grosso modo*, esbozamos nuestra perspectiva de las cosas, mediante una composición de atenciones y desatenciones. La atención, dice el propio Ortega, es “una preferencia anticipada que subjetivamente otorgamos a unas cosas en prejuicio de otras” (OC, III, 895⁸), esto es, lo que vemos, fundamentalmente, lo vemos porque lo atendemos y atendemos algo porque de todo lo posible, de todo el horizonte perceptivo, ese algo nos interesa y provoca que dirijamos sobre ello nuestra atención, lo fijemos en el centro de nuestra mirada y lo acentuemos sobre el resto de elementos pudiendo ser

Alonso, F. H. Y Castro Sáenz, A. (eds.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Ed. Tébar, pp. 55-108; García Alonso, R. (1997), *El naufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*, Madrid: Siglo XXI; y Carpintero, H. (1983), «Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega», *Psicopatología*, n.º. 3, vol. 2, pp. 157-170; (1990), «Ortega y la psicología: el caso de la atención», *Revista de Occidente*, n.º. 108, pp. 49-60; y (2000), *Esbozo de una Psicología según la razón vital*, Madrid, España: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

7 Recogida en el tomo IV de las *Obras completas* (OC, IV, 80).

8 *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (OC, III, 846). 1925.

así objeto de nuestro conocimiento. El conocimiento es así, pues, producto de un *imperativo de luz*, de un proceso de *des-cubrimiento* posibilitado por “una linterna que necesita ir dirigida por una mano y la mano necesita ir movilizada por un afán preexistente [...] solo se encuentra lo que se busca” (OC, VIII, 325-326⁹). Esta podría ser, *mutatis mutandis*, la piedra de toque que explique el modo de proceder, entre muchos otros sistemas, de la mayoría de espacios *on-line* que venimos analizando –“solo se encuentra lo que se busca”–, para lo cual les apremia conocer al máximo los intereses que nos mueven.

El propio Ortega –gran activo en el estudio de la atención– advertía de los riesgos a los que nos exponemos cuando esta atención queda desmesuradamente seducida por determinados estímulos, riesgo al que nos exponemos cuando visitamos determinadas redes sociales, las cuales ceden espacios privilegiados a anuncios publicitarios con la intención de monopolizarla. Aunque Ortega estudiase esta anomalía atencional a propósito del “enamoramamiento”, el mecanismo equivale al aquí anunciado –en su momento, el mismo Ortega indicó cómo este actuaba igual en procesos tan dispares como el misticismo, la hipnosis, e incluso el narcisismo¹⁰–. Decía el madrileño que el enamoramamiento es “atención anómalamente detenida en otra persona” (OC, V, 480), una retención producida por un efecto de *seducción o fascinación* hacia ella. Cuando estamos enamorados, todo nuestro anhelo se dirige a la persona amada, deseamos su presencia pues ella provoca en nosotros cierta sensación de plenitud; nuestro interés se ve, pues, absorbido por dicho ser y su contemplación, la confirmación de su presencia provoca en nosotros cierto estado de placer, de satisfacción, lo que mantiene cautivada nuestra atención *de grado, pero sin remisión* (cfr. OC, V, 483).

En un estado “normal” de la atención, podríamos decir que nuestra conciencia se halla constantemente ocupada por un conjunto plural de elementos que desfilan en el horizonte vivido. Nuestra atención recorre la realidad en torno aprehendiendo determinados elementos de esta en un itinerario de acentos, deteniéndose en ellos más o menos según el valor vital que les concedamos, al fin y al cabo eso es la curiosidad, ansia de vida (cfr. OC, V, 190). Así es cómo conforma cognoscitivamente el mundo el ser humano, movido por su curiosidad/necesidad, hallando en el horizonte aquellos estímulos que responden a sus intereses. Pero en un estado de enamoramamiento o de seducción, cuando nuestro interés se ve constreñido a la persona amada –o, en el caso de las redes sociales, cuando determinados estímulos del campo, que ya se saben interesantes de antemano, están intencionadamente ubicados en dicho horizonte–, nuestra atención corre el riesgo de no llegar a recorrer el campo en su integridad. Al contrario, muy posiblemente quede esta fijada sobre el elemento interesante y, al sentir satisfecho el motivo de su examen, detendrá ahí su curso exploratorio, interrumpiendo el reconocimiento del resto del entorno. La consecuencia, como ocurre en el enamoramamiento, también en nuestro navegar por las redes, es que muchos elementos del horizonte corren el riesgo de quedar desatendidos, ignorados. Si tal proceso se perpetuase en el tiempo, si nuestro mundo –entiéndase virtual– se viese constantemente inundado de figuras interesantes situadas estratégicamente en un primer plano perceptivo para ser captadas de inmediato, “el objeto anómalamente atendido [...] ocuparía todo ámbito de nuestra mente y sería [...] todo

⁹ *¿Qué es filosofía?* (OC, VIII, 235). 1929.

¹⁰ Sobre la hipnosis y el misticismo ver *Estudios sobre el amor* (OC, V, 485 y sig.); sobre el narcisismo, ver «Intimidades» (OC, II, 728).

ese mundo” (OC, V, 479), correríamos así el riesgo de reducir dicho mundo a él –entiéndase por él: anuncios–. Con el interés colmado no habría ya necesidad de seguir explorando, más allá del anuncio bien situado y ajustado a nuestros intereses, el resto dejará de *ocuparnos* y *preocuparnos*, de modo que lo patente sería todo lo necesario y, en consecuencia, todo lo consciente. El resultado derivaría paulatinamente en un *angostamiento* de nuestro mundo por un consecuente “angostamiento y relativa paralización de nuestra vida de conciencia” (OC, V, 478), de una capacidad exploratoria que dejaría de ser necesaria. La lógica es sencilla, estas plataformas seducen nuestra atención ofreciendo aquello por lo que sentimos o podemos llegar a sentir interés y, en un mundo aparentemente tan hacedero donde hallo lo que me interesa con total facilidad e inmediatez, para qué seguir buscando, ¿qué necesidad hay de usar mi capacidad crítica, mi capacidad de comparar y evaluar? He aquí el riesgo y el motivo de nuestra reflexión, la posibilidad de que, si esta tendencia se convierte en hábito –como parece estar pasando en muchas redes sociales–, acabe por alterar o degenerar nuestra disposición y actitud en el mundo, esto es, nuestro modo de ser en tanto ser-en-el-mundo. Como hemos anticipado, nuestra tendencia hacia el mundo es de *ocupación*, pero también lo es de *preocupación*, la nuestra es una salida proyectiva, vocacional, partimos con la intención de ejecutar un plan de acción que responde a todo un proyecto de vida. En esa preocupación, previa a la acción, generamos una estrategia con la que alcanzar aquello que necesitamos para nuestro desarrollo, contemplando los estímulos que despertarán nuestro interés. Si aprendemos a obtener de inmediato y con un solo *clic* lo que necesitamos, lo que nos interesa, la distorsión, o el riesgo de caer en ella si no actuamos al respecto, está servida. Nuestra estrategia de exploración puede llegar a restringirse a una mera consulta y si, como el enamorado, nos rendimos al angostamiento, esto es, si acabamos creyendo que el mundo en torno se reduce a lo que nos ofrece ese espacio web, puede que no lleguemos nunca a comparar productos, a valorar críticamente el servicio ofrecido (pues nuestro escaparate quedará muy reducido) y quememos todos nuestros recursos –económicos– en los anuncios allí vertidos. En definitiva, puede que nos conformemos con consumir aquello que nos ofrecen sin mayor espíritu crítico, inicialmente por comodidad, quizá al fin por el desconocimiento de que, más allá de esa ventana virtual que busca por nosotros, existen muchos más productores que pueden ofrecernos mejores o más ajustados productos –al final, tan enamorados, puede que nos estemos quedando con una novia mediocre por no haber salido a ver más mundo–.

Visto, pues, el riesgo que, como usuarios, corremos al acceder al juego de quienes buscan dominar nuestra atención así como el mecanismo por el que la cautivan, nos queda ahora abordar el objeto de análisis antes de revisar cómo y quiénes parasitan nuestra intimidad y qué podemos hacer al respecto. Veamos, pues, qué es el interés.

III. El interés, componente rector del conocimiento

Para conocer el significado de qué es el interés y qué función desempeña en los procesos de conocimiento, entendemos preciso revisar –aunque por cuestión de espacio lo hagamos muy someramente dejando la puerta abierta a que sea el lector quien rastree la bibliografía anunciada–, algunos de los más destacados estudios a tal efecto. Las disquisiciones, aunque en la Modernidad sufrieran un enérgico repunte, no son para nada recientes,

casi diríamos que son tan antiguas como la filosofía misma –recordemos la oposición entre *doxa* y *episteme*–. En la Modernidad, empero, la discusión sobre la participación o no de los intereses en el proceso cognoscitivo se ve inmersa en la oposición entre los modelos objetivistas frente a los trascendentalistas recorriendo, con ellos, la columna vertebral de la disciplina. Husserl, en su *Krisis* –donde realiza un sugerente recorrido histórico de esta oposición–, apunta cómo la consolidación del positivismo como adalid del pensamiento científico provoca que el mundo de la vida, allí donde enraíza lo particular e interesado, sucumba a un ostracismo insólito hasta entonces. Como paradigmático cita el caso de Galileo, con quien arranca, dice, una “sustitución de la naturaleza intuita, pre-científica, por la naturaleza idealizada”¹¹ en el conocimiento de la cual los intereses cotidianos resultan totalmente excluidos. Galileo y la tendencia positivista, afirma el moravo, estarán muy presentes en Descartes, quien verterá el modelo idealista sobre todas las ramas del pensamiento. Será desde este, y a través del empirismo inglés, que el modelo se perpetúe hasta Kant¹², consolidando una tendencia a desatender a los intereses en el proceso del conocimiento o, en el mejor de los casos, a considerarlos algo “añadido” o ajeno al aparato cognoscitivo¹³.

En Kant, empero, se intuye cierto *giro* o replanteamiento de la cuestión. En su filosofía aparece la idea del “interés de la razón”. Al cuestionarse el problema de la libertad, Kant se ve abocado a aceptar cierta causalidad en la razón para que esta devenga práctica, una idea que implícitamente alude a un interés o elemento generador. No obstante, a pesar de contemplar la idea del interés, su análisis permanece anclado a una acepción estrictamente cognoscitiva del término, a un interés puro práctico, que deja al margen a los intereses sensibles, es decir, a una parte fundamental del concepto que pretendemos asir, con lo que el término continuaría demasiado restringido en Kant. Habermas, en su análisis del término¹⁴, reconoce cierta ambigüedad en las conclusiones del filósofo de Königsberg, una imprecisión que, posteriormente, llevará a Fichte a abrir en firme la puerta del conocimiento al interés, pues “el interés práctico de la razón solo podría asumir el papel de un interés rector del conocimiento [...] si Kant tomara en serio la unidad de razón teórica y razón práctica”, cosa que no despliega pero que, como indica él mismo, sí consume Fichte. Este “concibe el acto de la razón [...] como una actividad reflexiva”¹⁵ de modo que la razón cae bajo el predominio de la intención práctica, para el caso, en la forma de autorreflexión. De este modo, el interés más elevado y razón de todo interés será el interés por nosotros mismos en la emancipación y autonomía del yo¹⁶, que se manifiesta en la autorreflexión. Reconocimiento tal permite que, al fin, el interés deje de presentarse como algo “añadido” al conocimiento y se dé, ahora sí, como un firme y aceptado elemento rector.

Esta apertura es apuntada también por Pierce y Dilthey en sus distintos campos de estudio (ciencias de la naturaleza y del espíritu). Estos autores, al centrar su análisis en contextos

11 Husserl, E. *op. cit.*, p. 93.

12 *Ibid.*, §§8-27.

13 López Molina, A. M. (2002), «Autorreflexión e interés emancipatorio en J. Habermas», En A. Domínguez. *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca: Ed. Univ. Castilla-La Mancha, p. 371.

14 Habermas, J. *op. cit.*

15 *Ibid.*, p. 207.

16 Ver en Fichte, J. G. *op. cit.*

vitales fácticos donde el conocimiento se da bajo determinadas condiciones culturales¹⁷, se ven empujados a reconocer ese *poder rector del interés*, pues los modelos positivistas no responden a las necesidades metodológicas de sus realidades de estudio. Sucede, empero, que su concepto de interés, pese a quedar firmemente vinculado al conocimiento, sigue muy restringido a una noción cognoscitiva del mismo, a un interés racional que no alcanza a superar la refutación psicologicista posterior que alumbra el neo-positivismo¹⁸. Para que el interés sea contemplado en su compleción es preciso abandonar los terrenos idealistas y las herencias positivistas para hacer pie en el mundo de la vida, volver a la naturaleza pre-científica y replantear el estudio del conocimiento, esto es, como apuntaría Husserl, cuestionando todo lo obvio. Ello acontece precisamente con la fenomenología, en especial con el filósofo moravo.

Para Husserl, el conocimiento, sea o no científico, nunca es extraño al mundo de la vida, al contrario, necesariamente enraíza en él, se origina en él. Para el fenomenólogo, el interés es “el motor de la acción, lo que pone en marcha el acontecer orientado a la meta. Los intereses forman parte de la estructura habitual de la personalidad [...], los propósitos actuales de la actividad yoica” (Iribarne, 2007, 112) entre los que se incluye el conocimiento. La identidad de la persona se organiza en torno a sus intereses, los cuales apuntan la meta a la que dirigirse. Como motores de la acción, también lo son de la percepción, por lo que toda nuestra experiencia y conocimiento del entorno vendrá relacionada con ellos. Nuestra representación del mundo se reconstruirá, pues, constantemente y según la actualización de nuestros particulares intereses¹⁹, que mudan en función de las variaciones en el entorno, del proyecto de vida, etc. El conocimiento, pues, actúa siempre en y desde el mundo de la vida según los intereses que de ella se despierten. En esta línea, hemos aludido ya en este artículo al interés como a esa *mano que mueve la linterna*, una metáfora que Ortega adquiere de Scheler y que bien describe lo que el interés representa para la fenomenología.

En suma, el interés se plasma o manifiesta en el gesto que mueve al sujeto hacia algo. Este, en su capacidad de intuir la realidad, ejerce un acto en el que ve implicados sus intereses. El primado de unos sobre otros se torna así motor para el *descubrimiento* (*Alétheia*) de elementos hasta entonces desapercibidos o, mejor dicho, *desatendidos*. Así, podríamos decir que el interés es la inclinación del ánimo hacia algo; es la tendencia que nos arroja al mundo, un gesto centrífugo que va del sujeto al objeto en flujo constante²⁰. El interés, pues, es el nombre que damos a la reacción sistémica del cuerpo humano que se activa frente a la exigencia de una necesidad, no como un mero impulso instintivo, pues no es simplemente pulsión o afecto –los pulsos avivan el interés pero en él intervienen otros elementos biográficos–, tampoco simple gesto cognitivo, sino que el interés emerge por la intervención de “la constelación íntima de nuestras necesidades, deseos, apetencias, conveniencias vitales, preferencias, sentimientos, amores; en suma, todo eso que Ortega designa [...]: corazón”

17 Habermas, J., pp. 194-198.

18 *Ibid.*, p. 193.

19 Iribarne, J. (2007), *De la ética a la metafísica en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: San Pablo, p. 114.

20 En Pfänder, A. (1913), *Zur Phänomenologie der Gesinnungen, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Hale.

(Rodríguez Huéscar, 1985, 102). Diríamos pues que, para nosotros –y con ello dejamos por definido el concepto–, el interés es el sentir de una tendencia que responde a una combinación integral de *impulsos* en armonía o conciliación con todo un *proyecto de vida*.

Pues bien, esta *constelación* que agita nuestros intereses y participa de la conformación de lo que el sujeto es en tanto ser histórico es, pues, el objeto de interés –valga la redundancia– de quienes pretenden captar nuestra atención y lucrarse con ello. Analicemos su proceder tal y como era nuestro cometido.

IV. *Bancos de intereses*, el caso Facebook

Desde los afanes comerciales transferidos fundamentalmente a las redes sociales se pretende alcanzar el máximo conocimiento de nuestra intimidad, de nuestro sistema de intereses y preferencias, procurando hacer de esta un objeto dispuesto para el mercadeo. Esto se consigue y fundamenta en que la estructura de las redes sociales está destinada, y permite, que sus usuarios hagan de lo íntimo algo externo y, en consecuencia, algo aprovechable. Objetivada y exhibida nuestra intimidad, solo queda recoger y almacenar. Para ello se crean lo que hemos llamado *bancos de intereses*, esto es, grandes bancos de datos –*Big data*– en los que se allega toda la información relacionada con los intereses y usos y costumbres de los usuarios de redes sociales y otros labrantíos; bancos, en muchos casos, perpetuos, esto es, donde la información queda almacenada *ad aeternum*, con todas sus implicaciones morales y legales²¹. Por ello, la controversia no yace tanto en el hecho de exhibir nuestra intimidad y de que esta quede registrada en nuestros muros o perfiles –lo cual es un gesto libre y, de algún modo, quizá hasta emancipador–, sino por el hecho de que, una vez exhibida, no seamos informados de su objeto último o de a quiénes y para qué se les entrega, y hasta cuándo. Esto nos introduce de lleno en terrenos legislativos²², lo cual excede el motivo del artículo, pero no deja de reincidir en las disquisiciones éticas que venimos planteando sobre el modo en que se nos objetiva, a través de la mercantilización de nuestra intimidad, y cómo la información obtenida de una manera –como ahora veremos– más o menos opaca, se nos devuelve reconstituida en forma de anuncios publicitarios.

Para ahondar en el asunto, entendemos necesario poner cierto acento en el modo en que dicha información se capta, pues ahí es donde, en tanto usuarios –esto es, sujetos activos y libres–, podemos interceder directamente apelando a la responsabilidad y criticismo de cada cual. Estos canales de captación son diversos y sumamente cambiantes, lo que forma parte ya de la propia estrategia de éxito, pues la arquitectura de estas páginas y las herramientas para el control de la información utilizadas albergan una intencionada complejidad estructural con la que parece que se pretenda abrumar al usuario y disuadirlo, por indefensión, en su afán de conocer sus entresijos, primera objeción notable. A partir de aquí, advertimos dos modos fundamentales de recogida, uno indirecto, que se conforma a través del historial de

21 Sobre el derecho al olvido en internet existe jurisprudencia en favor de particulares que han reclamado que la información relativa a su persona quede eliminada de los motores de búsqueda. Sobre ello ver: www.agpd.es/portalwebAGPD/CanalDelCiudadano/derecho_olvido/index-ides-idphp.php. (12/09/2016).

22 Para consultar la normativa vigente sobre privacidad *on-line* visitar el espacio de la Agencia Española de Protección de Datos: <http://www.agpd.es/portalwebAGPD/canaldocumentacion/legislacion/index-ides-idphp.php>. (12/09/2016).

nuestras búsquedas; el otro, mucho más intrusivo e inmediato, y que necesita, sin embargo, de la complicidad del usuario quien, por extraño que pueda parecer en este contexto, frente a los beneficios sociales que le reporta exhibir su intimidad en las redes, acaba consintiendo, en el peor de los casos sin ser consciente o reparar al menos en las consecuencias ulteriores.

El primer modo de captación, el indirecto, respondería muy bien al apotegma orteguiano del “dime lo que atiendes y te diré quién eres” (OC, V, 479). La red tiene una posición privilegiada para registrar todas nuestras miradas y tras ellas obtener una jugosa información sobre nuestros intereses. La atención es uno de esos gestos de emergencia vital que se engendran en el fondo más hondo del sujeto. Como decimos, miramos lo que nos interesa ver, aquello que responde a nuestros apetitos, a nuestras necesidades, a nuestras motivaciones. Tales emergencias, manifiestas por la saeta atencional, acaban por prorrumpir al exterior en busca del objeto interesante y, para beneficio de estos espacios, en su salida, la saeta arrastra con ella sedimentos del alma de la cual proviene, indicadores del sistema de preferencias e intereses que la mueven. Por ello es muy viable que, a través de un minucioso estudio de lo que cada cual atienda, podamos llegar a advertir los retazos de alma que lo impelen; esos restos que la atención desvela al exterior y que permiten obtener a estos comerciantes de intereses un material de especial provecho para el conocimiento esencial del sujeto y de su disposición a movilizar sus recursos. La atención, pues, es uno de esos “escotillones y rendijas por donde deslizarse a lo profundo de la persona” (OC, V, 502), todo aquello que atendamos, para las redes sociales, será un potencial objetivo de gasto, un campo de negocio para con terceros, un gesto que no pueden dejar al azar.

Por ello, la red registra todo movimiento que indique cierta voluntad atenta, bien sea a través de la propia actividad en la página, a través de otras páginas visitadas –Facebook, por ejemplo, hace seguimiento a través del *Share*, de los *Like* y del llamado *Facebook pixel*²³–, también de las búsquedas acumuladas en motores, de nuestros *check-in*, de la ubicación geográfica de nuestra dirección IP, incluso a través de datos facilitados previamente a una determinada empresa y que esta puede enlazar con tu perfil. Así es cómo redes como Facebook pueden realizar un seguimiento exhaustivo de nuestros movimientos por la red sin ninguna participación activa por nuestra parte, únicamente siguiendo las huellas de nuestras miradas, de aquello a lo que atendemos. Con ello obtienen datos suficientes para establecer patrones de comportamiento que, cruzados con nuestros datos de perfil, ofrecen una información sociológica de alto valor para cualquier tipo de marca comercial. Del mismo modo sucede con el reconocimiento facial que, a través nuestra aparición en fotografías, nos ubica en escenarios determinados que ofrecen cantidad de información sobre nuestros gustos y costumbres.

El segundo modo de acopio es mucho más directo e intrusivo y, como decimos, cuenta con cierta concesión por parte del usuario. Este alude a la pregunta directa, esto es, a la recogida de información a través de cuestionarios sobre aspectos biográficos, tendencias, gustos, a partir de la etiquetación en fotos y, como es obvio, de la información del perfil. Como hemos apuntado anteriormente, nuestros intereses, allí donde depositamos nuestra atención, están directamente relacionados con nuestro proyecto de vida, con lo que somos, con lo que pretendemos ser. Nuestras elecciones, de algún modo, son vocacionales, son un gesto proyectivo dirigido hacia un futuro *pre-tendido*, hacia la consecución de aquello que

23 El *Facebook pixel* es una aplicación que mide la efectividad de los anuncios emitidos en su red.

nos permita vivir. De aquí que conocer nuestra biografía dé claras pistas de nuestras futuras necesidades, de cuáles vayan a ser nuestros intereses, de hacia adónde, de entre un sinnúmero de proposiciones comerciales, tenderá nuestra atención.

En esta modalidad, de nuevo Facebook se erige como el paradigma del coleccionista. No es casualidad, ya que es la red social con más usuarios del mundo –con alrededor de 1710 millones de usuarios mensuales en el segundo trimestre de 2016²⁴–. En España, según estudios de IAB Spain²⁵, en el presente año el 81% de los internautas españoles de 16 a 55 años han usado redes sociales, de los cuales la mayoría elige Facebook. Facebook es también, según este estudio, la red más utilizada para seguir marcas comerciales (un 81% de usuarios frente a un 25% que usa twitter), lo cual no parece casualidad.

Esta información directa que obtiene Facebook se reúne en un inventario que casi alcanza el centenar de ítems, un inventario que, en favor de una nueva política de transparencia que la red social ha emprendido recientemente, se pueden consultar en su sección *About Facebook Ads*²⁶. Como de ella se extrae, muchos de los ítems están directamente relacionados con nuestros potenciales intereses. Así, se pretende información sobre nuestras propiedades inmuebles o vehículos como su antigüedad, marca o determinadas características que evidencien preferencias a tal efecto; también hacen acopio del tipo de ropa que solemos escoger, de las bebidas y comida favoritas, de viajes o turismo reciente; preferencias en medios de comunicación, en juegos y videojuegos y, en general, de cuáles son nuestros intereses en las diferentes áreas de consumo habitual. Otros ítems resultan más tangentes al interés mismo –al interés consciente– y lo pretenden a través de nuestros hábitos: así se busca saber en qué momento del año gastamos más en ropa u otros géneros como productos de belleza o medicamentos; qué tipo de restaurantes frecuentamos, qué tiendas, si efectuamos o no compras *on-line*; pero también les interesa conocer nuestro banco o caja de ahorros, si tenemos abiertas líneas de crédito, uso y tipo de tarjetas y todo lo referente a paquetes financieros. Por otro lado se pregunta por el sistema operativo que usamos, el navegador, e-mail, móvil. Finalmente, si con ello no se tuviese ya bastante información sobre nuestros intereses y planes de consumo, nos interrogan e investigan sobre aspectos de nuestra actual situación vital, eventos biográficos tanto del propio usuario como también de usuarios allegados a nosotros: hablamos de cumpleaños y celebraciones; gastos relacionados con hijos, con mascotas; formación académica y profesional, si somos estudiantes, empresarios, en tal caso, número y perfil de trabajadores; también de nuestra residencia habitual o si existe otra y cabe posibilidad de cambio. En suma, se pretende –y consigue– una cantidad ingente de información sobre quiénes somos, incluyendo en ello nuestra circunstancia, con la intención de coleccionar todo lo que pueda estar relacionado con nuestros intereses actuales; ni más ni menos que 98 ítems directa o indirectamente relacionados con nuestro sistema de preferencias e intereses que posibilitan a los bancos de datos, una vez cruzados con nuestros perfiles, una instantánea muy detallada de nuestros probables hábitos de consumo. Obviamente todo un yacimiento para las empresas destinadas a tales negocios a las que, entidades como Facebook, nunca han tenido la intención de ignorar.

24 Informe de resultados del segundo trimestre de 2016 de la compañía Facebook: <https://investor.fb.com/investor-news/press-release-details/2016/Facebook-Reports-Second-Quarter-2016-Results/default.aspx>. (12/09/2016).

25 iabspain.net/wp-content/uploads/downloads/2016/04/IAB_EstudioRedesSociales_2016_VCorta.pdf

26 Ver en: www.facebook.com/ads/about/. (12/09/2016).

V. Frente a ello...

Las cuestiones, sobre todo éticas, aquí surgidas no son para nada exiguas. Con la popularización de estas plataformas se nos presenta un largo trabajo de reflexión y, fundamentalmente, de actuación que no podemos desestimar. Son cuestiones que deben plantearse, obviamente, desde un enfoque sistémico, pero en todas sus proposiciones la ética, como disciplina, tiene mucho a aportar. Un foco de actuación se abre en el asesoramiento jurídico o alumbramiento de buenas prácticas. En esta línea ya hay comisionados, como la Oficina del Comisionado de Protección de datos de Irlanda, que frente a estas “amenazas” ha planteado una serie de recomendaciones²⁷ más que interesantes entre las que encontramos demandas al respecto de la aplicación de mecanismos de información a usuarios sobre cómo es usada y compartida con terceros su información; la actualización de políticas de uso y privacidad; transparencia y control de la provisión de datos personales; supresión de la información de usuarios y no usuarios a través de *plugins*; o mayor transparencia y controles para el uso de los datos personales con fines publicitarios. En definitiva, una serie de buenas prácticas que promuevan el dictado de leyes que ofrezcan la necesaria protección jurídica a los usuarios sobre la libre gestión de su intimidad. Ahora bien, a pesar de estas loables propuestas, los avances siguen siendo exiguos, principalmente por la capacidad cambiante de las plataformas digitales que obliga a estar constantemente atentos a sus estrategias de captación de información y a responder en consecuencia.

Para ello entendemos imprescindible un segundo nivel de intervención orientado a establecer parámetros éticos y respetuosos con los usuarios en el diseño mismo de estas redes sociales; parámetros que hagan de estas un espacio seguro y de óptimo control de la información donde los usuarios puedan tener la certeza, en tiempo y forma, de que su información no será utilizada sino para fines a los que él mismo dé consentimiento explícito y demostrado de que así lo hace. Una buena base de partida para el diseño de estas plataformas la podríamos hallar en las ya existentes en el campo biomédico, esto es, en las bases de datos que albergan información médica para el que existen códigos rigurosos y probados como el Código ético de la IMIA para profesionales de la información de la salud²⁸. Aunque, inicialmente, el ámbito de aplicación diste de ser equivalente, los principios éticos que rigen estas bases de datos bien podrían generalizarse a las redes sociales. Según sus principios²⁹, las plataformas

27 Oficina del Comisionado de Protección de datos de Irlanda. (2012). *Report of Data Protection Audit of Facebook Ireland Published* dataprotection.ie/viewdoc.asp?DocID=1175. (12/09/2016).

28 Código de Ética de IMIA para Profesionales de la Información de la Salud. En: http://www.imia.org/pubdocs/Spanish_Translation.pdf (12/09/2016).

29 **1. Principio de Privacidad y Disposición de la Información.** Todas las personas poseen el derecho fundamental a la privacidad y, en consecuencia, a ser informadas y ejercer el derecho de autorizar la recolección, almacenamiento, acceso, uso, comunicación, manipulación y disposición de la información sobre sí mismas. **2. P. de Transparencia.** La recolección, almacenamiento, acceso, uso, comunicación, manipulación y disposición de información personal debe ser revelado en tiempo y forma apropiados al sujeto de esos datos. **3. P. de Seguridad.** Todas las personas tienen el derecho a que la información que ha sido legítimamente recolectada sobre sí, sea debidamente protegida, mediante todas las medidas disponibles, razonables y apropiadas tendientes a evitar pérdidas, degradación, así como la destrucción, el acceso, uso, manipulación, modificación o difusión no autorizada. **4. P. de Acceso.** El sujeto de un registro electrónico tiene el derecho de acceder al registro y a exigir la exactitud del mismo con relación a su precisión, integridad y relevancia. **5. P. de Resguardo Legí-**

sociales deberían tener una estructura que, inicialmente, procurase ya por la protección de la privacidad del usuario y solo *a posteriori*, con el explícito consentimiento de este, debiera permitirse el uso interesado de su información. Según los principios que plantea la IMIA, si los aplicásemos a las redes sociales, deberían estas ofrecer vías sencillas y directas –lejos de la compleja infraestructura a la que nos vienen acostumbrando– por las que todo usuario pudiese, a tiempo real, consentir explícitamente que su información vaya a ser usada por terceros, y no por terceros anónimos, sino explicitando en cada caso qué empresas, organismos o instituciones solicitan acceso a su información y con qué fin lo hacen o, en su defecto, informar en el mismo proceso de alta en la red social de las empresas, organismos e instituciones con las que se trabaja y a las que se les podrá facilitar dicha información. Toda alteración de este “contrato” inicial, debería ser informado al usuario. Solo así, entendemos, el consentimiento o revocación será plena y la libertad del usuario se mantendrá preservada. El sujeto, pues, debería ser informado y ejercer el derecho a la recolección y almacenamiento según el *principio de privacidad y disposición de la información*, pero también debería cumplirse el *principio de transparencia* según el cual el usuario debe tener conocimiento de quién accede a ella y, según los *principios de acceso y resguardo legítimo*, poder o no acceder a semejante concesión y, en tal caso, negociar los parámetros de la misma. Pero con esto volvemos a la legislación. Para que estas aportaciones sean consideradas por las empresas que sustentan las redes, dado el lucrativo negocio en el que se hallan inmersas, deberían ser coaccionadas por una legislación internacional firme y unívoca que preserve los derechos de los usuarios, de otro modo, difícilmente veremos cambios semejantes.

Cabe decir, como no podría ser de otro modo, que esta protección jurídica y regulación de la estructura de las redes sociales no puede sino ir acompañada, como bloque imprescindible, de una necesaria concienciación y apelación a la responsabilidad individual de cada sujeto, para lo cual hay que educar: tercera vía de intervención donde la ética debe tener presencia. Frente a esa manipulación intencionada a la que se someten nuestros intereses, la mejor apuesta que desde la ética podemos lanzar es la de incidir, aún más si cabe, en la estimulación y apelación al pensamiento crítico. Frente a la inundación de elementos interesantes y el consecuente angostamiento de nuestro horizonte vivido, el usuario debe, ya no aprender a dudar, sino acceder a tales plataformas provisto de una actitud crítica, con la disposición abierta y tendente a la exploración, al conocimiento integral del horizonte perceptivo con una exigencia rigurosa en sus elecciones que, en definitiva, demuestre su emancipación autónoma como individuo. Como educadores, debemos procurar que el usuario tenga la capacidad y las herramientas necesarias para no ser presa de la estimulación publicitaria y de productos culturales y despierte la necesidad de buscar activamente en el entorno, haciendo

timo. El derecho fundamental sobre el control de la recolección, el almacenamiento, acceso, uso, manipulación, comunicación y disposición de la información personal, está condicionado sólo por las necesidades legítimas, apropiadas y relevantes de información en una sociedad libre, responsable y democrática, así como por los correspondientes derechos iguales y competentes de otras personas. **6. P. de la Alternativa Menos Invasora.** Cualquier acción legítima que deba interferir con los derechos del individuo a su privacidad o al control sobre la información relativa a ésta, según lo establecido en el Principio N° 1; deberá sólo ser efectuada de la forma menos invasora posible, tal que garantice el mínimo de interferencia a los derechos de las personas afectadas. **7. P. de Responsabilidad.** Cualquier interferencia con los derechos de privacidad de un individuo o del derecho de tener control sobre la información relativa a su persona, debe ser justificada a tiempo y de manera apropiada ante la persona afectada.

acopio de suficientes propuestas que le ofrezcan la alternativa necesaria para, efectivamente, realizar una elección libre y autónoma. Para ello, claro está, el sujeto debe ocuparse primero de su autoconocimiento –he aquí una labor fundamental–, debe reconocer sus anhelos, sus *pre-tensiones*, ser consciente de esos intereses que se forjan tras sus necesidades y según su plan de vida. El usuario precisa, entre otras disposiciones, de un trabajo de autorreflexión, interesarse primero por uno mismo, despertar un interés cognoscitivo emancipatorio que nos ofrezca ese saber que Habermas (*cf.* 1995, 41³⁰) apunta como necesario para liberar al sujeto de la dependencia de poderes hipostatizados, para el caso, de las grandes sociedades comerciales que, a través de las redes sociales, tiranizan nuestra atención. En segundo lugar, a la vez que de autoconocimiento, debe aparecer un afán de autoafirmación. Siguiendo una vez más los trabajos orteguianos sobre atención, debemos apuntar como pilar fundamental la necesidad de *ser exigentes en nuestras elecciones*, no solo concededores de ellas, sino más firmes en demandar aquello que nos interesa y no sucumbir a las atracciones impresionistas. Aflora un matiz importante en este punto, aunque como hemos visto todo lo que nos es interesante capta nuestra atención, no todo lo que nos llama la atención es, en última instancia, interesante. Hay estímulos del entorno que son capaces de seducirnos por el mero hecho de estimular pulsiones más viscerales, apetencias; son estímulos que, todo y que biológicamente nos seducen, no necesariamente participan de nuestro proyecto de vida (v.g. todo lo que tiene que ver con sexo, del tipo que sea, capta inicialmente nuestra atención). Frente a ese poder atractivo de multitud de estímulos, necesitamos mayor firmeza racional, de lo que Ortega llama “espíritu”³¹, de lo cognitivo, de lo biográfico. Lo interesante es un tipo de atrayente que implica más que la mera pulsión instintiva, todo y que emerge del mismo fondo anímico que el resto de apetitos, en su expresión, el interés debe contar con cierta licencia espiritual, con la creencia de que aquello que nos atrae está realmente valorado y se nos presenta, al menos, como *excelente*; debemos exigir a lo que nos mueve a interactuar, a *clicarlo*, que efectivamente sume en el despliegue de nuestro proyecto de vida; debemos intentar, como dice el madrileño, no ser solamente atraídos, sino interesados (*cf.* OC, V, 504). El interés conlleva la discriminación de las atracciones, la selección que se realiza sobre el instinto; es una elección tomada sobre aquellas preferencias más profundas, más íntimas y prístinas de la persona, una elección que, sustentada sobre la base de nuestro carácter, escoge aquello que más le interesa, no lo que solo le seduce, esto es, debe escoger para cada caso aquello que le resulte *excelente*.

Educar en ello, a nuestro juicio, es la principal tarea de la filosofía en este campo que se nos presenta aún indómito: educar para contrarrestar el adormecimiento crítico y la falta de exigencia que evidencian estas plataformas. Las redes sociales, como canales de masas, lejos de conducirnos a la emancipación social que anhelaba Vattimo, por el momento solo han dejado al descubierto una disposición a ser presas de un adormecimiento general en la agudeza crítica de nuestra salida selectiva a la realidad, una propensión a caer en el angostamiento perceptivo por la seducción de nuestros intereses. Frente a ello, junto con el establecimiento de una legislación que vele por los intereses de los usuarios y el compro-

30 De la lección ofrecida por Habermas el 28 de junio de 1965 en la Universidad de Frankfurt bajo el lema *Erkenntnis und Interesse*.

31 Ver «Vitalidad, alma, espíritu» (OC, II, 566).

miso por construir espacios interactivos sobre unos principios respetuosos y democráticos, cabe un arduo trabajo de sensibilización y compromiso educativo³² para avivar o despertar el pensamiento crítico del sujeto en tanto lo que es, un ser arrojado al mundo.

Referencias

- Agencia Española de Protección de Datos. (2014a). *Derecho al olvido*. www.agpd.es/portalwebAGPD/CanalDelCiudadano/derecho_olvido/index-ides-idphp.ph. (12/09/2016).
- Agencia Española de Protección de Datos (2014b). *Legislación*. www.agpd.es/portalwebAGPD/canaldocumentacion/-legislacion/index-ides-idphp.php. (12/09/2016).
- Bastida, Álvaro (2005): «Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset». En LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 55-108.
- Carpintero, Heliodoro (2000): *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid, España: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Carpintero, Heliodoro (1990): «Ortega y la Psicología: el caso de la atención». *Revista de Occidente*, n.º. 108, pp. 49-60
- Carpintero, Heliodoro (1983): «Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega». *Psicopatología*, n.º. 3, vol. 2, pp. 157-170.
- Debatin, Bernhard, Lovejoy, Jennette P., Honr, Ann K., Hughes, Brittany N. (2009): «Facebook and Online Privacy: Attitudes, Behaviors, and Unintended Consequences». *Journal of Computer-Mediated Communication*, n.º15 (1), pp. 83-108.
- Derrida, Jaques (1997): *El mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Facebook (2016a): *Facebook reports second quarter 2016. Results*. <https://investor.fb.com/investor-news/press-release-details/2016/Facebook-Reports-Second-Quarter-2016-Results/default.aspx>. (12/09/2016).
- Facebook (2016b): *About Facebook Ads*. www.facebook.com/ads/about/. (12/09/2016).
- Fichte, Johann G. (2005): *Ética*. Madrid: Akal.
- García Alonso, Rafael (1997): *El naufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI.
- Habermas, Jürgen (1982): *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1995): *Conocimiento e interés*. València: UV.
- Husserl, Edmund (2008): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- IAB Spain (2016): *Estudio anual de redes sociales*. iabspain.net/wp-content/uploads/downloads/2016/04/IAB_EstudioRedesSociales_2016_VCorta.pdf (12/09/2016).
- International Medical Interpreters Association, IMIA. Código ético para profesionales de la información de la Salud. http://www.imia.org/pubdocs/Spanish_-Translation.pdf (12/09/2016).

32 Más allá de las resistencias gubernamentales y las dificultades institucionales que la filosofía, como materia, está encontrando, existen numerosas propuestas educativas. Una muy interesante, por citar un ejemplo, es la presentada por la UNESCO en 2007 bajo el lema *La Philosophie, une Ecole de la Liberté. Enseignement de la philosophie et apprentissage du philosophe: état des lieux et regards pour l'avenir*.

- Iribarne, Julia (2007): *De la ética a la metafísica en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: San Pablo.
- Lacalle, Charo (2011): «La ficción interactiva. Televisión y Web 2.0». *Ámbitos*, nº 20, pp. 87-107.
- López Molina, Antonio M. (2002): «Autorreflexión e interés emancipatorio en J. Habermas». En: A. Domínguez. *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca: Ed. Universidad Castilla-La Mancha, pp. 355-387.
- Montesó, Jorge (2016): *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Castelló: Centre d'estudis antropològics ACAF.
- Oficina del Comisionado de Protección de datos de Irlanda (2012): *Report of Data Protection Audit of Facebook Ireland Published* dataprotection.ie/viewdoc.asp?DocID=1175. (12/09/2016).
- Ortega y Gasset, José (2004a): Intimidaciones. *Obras Completas, II*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2004b): Vitalidad, alma, espíritu. *Obras Completas, II*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2005a): La deshumanización del arte e ideas sobre la novela. *Obras Completas, III*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2005b): Estudios sobre el corazón. *Obras Completas, IV*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2006): Estudios sobre el amor. *Obras Completas, V*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2008): ¿Qué es filosofía? *Obras Completas, VIII*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José (2009): Prólogo para alemanes. *Obras Completas, IX*. Madrid: Taurus.
- Pfänder, Alexander (1913): *Zur Phänomenologie der Gesinnungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Hale.
- Rodríguez Huéscar, Antonio (1985): *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza.
- Scheler, Max F. (2001): *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós.
- UNESCO (2011): *La filosofía, una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*. México: UNESCO.
- Vattimo, Gianni (1990): *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

La imaginación moral, o la ética como actividad imaginativa

Moral Imagination, or Ethics as an imaginative activity

BELÉN ALTUNA*

Resumen: La expresión “imaginación moral” es cada vez más utilizada en la literatura filosófica. Lo que aquí se pretende es esclarecer el concepto y explicar cuáles pueden ser las funciones y aplicaciones de la imaginación en el ámbito moral. Para ello se parte de la definición que ofrece Ricoeur de la pretensión ética, como “deseo de una vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas”, y se desarrolla el papel de la imaginación en el cuidado de sí, el cuidado de los otros y el cuidado de las instituciones.

Palabras clave: imaginación, ética, adopción de perspectiva, empatía, sabiduría práctica, Paul Ricoeur.

Abstract: The expression “moral imagination” is increasingly used in the philosophical literature. Here I try to clarify this concept and explain what can be the functions and applications of the imagination in the moral area. To do so, my starting point is the definition that Ricoeur offers of the ethical aim as the “desire of an accomplished life, with and for others, within just institutions”, and the role that imagination plays in the care of the self, the care of others and the care of the institutions.

Key-words: imagination, ethics, perspective-taking, empathy, practical wisdom, Paul Ricoeur.

Introducción

Debes –es tu tarea– salvar el abismo existente entre tu capacidad de hacer y de imaginar: reducir el desnivel existente entre ambas capacidades; o, dicho de otro modo, debes ampliar considerablemente el limitado «ámbito de acción» de tu imaginación (y de tu capacidad de sentir, todavía más limitada), hasta que imaginación y sentimiento puedan captar y comprender la magnitud de lo que eres capaz de hacer; hasta que seas capaz de aceptar lo captado, o de rechazarlo. En una palabra: *tu tarea consiste en ampliar tu imaginación moral*. (Anders, 2010, 50; cursiva mía)

Las palabras de Günther Anders que encabezan estas líneas corresponden a los “Mandamientos de la era atómica” que escribió en 1957. Hacen referencia a ese sentimiento de

Recibido: 03/10/2016. Aceptado: 12/05/2017.

* Profesora agregada (contratada doctora) de Filosofía Moral en la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Correo: belen.altuna@ehu.eus. Líneas de investigación: empatía y sensibilidad moral, psicología moral, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, ética narrativa, ética pública y de la administración. Publicaciones recientes significativas: 1) *Una historia moral del rostro*, Pre-Textos, Valencia, 2010; 2) “Empatía y moralidad: las dimensiones psicológicas y filosóficas de una relación compleja”, *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, 2018 (en prensa).

“obsolescencia del hombre” ante el poder de la técnica moderna, que abre unas desmesuradas posibilidades de acción a gran escala y a gran distancia. A la “moral de proximidad”, que es la única que han conocido nuestros antepasados durante milenios, le sumamos ahora una “moral de larga distancia” cuyas consecuencias difícilmente podemos representar. Así, nuestra conciencia ha quedado desfasada: “podemos bombardear a cientos de miles, pero no llorarlos o sentir pesar por ellos”, resume Anders. Sólo la imaginación podría salvar esa distancia física o temporal haciendo presente lo distante y sintiendo lo ausente, representando lo que nuestros sentidos no pueden ver ni abarcar. Años después, Hans Jonas se encargaría de desarrollar esa misma tesis, subrayando las nuevas dimensiones de la responsabilidad en la era técnica.

“Tu tarea consiste en ampliar tu imaginación moral”. Lo cierto es que esa idea no ha tenido mucho predicamento en la historia de la filosofía y, de hecho, la expresión “imaginación moral” tampoco ha sido muy utilizada, al menos hasta tiempos recientes. El grueso de la tradición filosófica ha mirado más bien con desconfianza a la imaginación –relacionándola con la fantasía o arrinconándola en el campo de la creatividad artística–, y la mayoría no le ha otorgado un lugar en el razonamiento o el juicio morales. En la ensayística filosófica anglosajona contemporánea, en cambio, la expresión es cada vez más usada y, hasta cierto punto, teorizada, especialmente en autores ligados a la ética pragmática y a la ética de la virtud¹. Lo que no quiere decir que le den precisa o prioritariamente la misión que le otorga Anders.

En este artículo me propongo la difícil tarea de ensayar una visión de conjunto de lo que podría ser considerada la “imaginación moral”, sintetizando la aportación de diferentes autores e inspirándome libremente en otros (como Paul Ricoeur). Analizaré cuáles pueden ser las funciones de la imaginación en la vida moral y cómo podríamos aplicarlas a los campos de la ética. Intentaré mostrar, en definitiva, en qué sentido podemos concebir la ética como una actividad imaginativa y en qué sentido es nuestra tarea, precisamente, “ampliar la imaginación moral”.

I. Los vuelos de la imaginación moral

1.1. ¿Qué entendemos por imaginación? ¿Qué entendemos por moral?

Comencemos con la imaginación misma. Dejando atrás esa desconfianza con la que ha sido vista a menudo en la tradición filosófica, en la actualidad las ciencias cognitivas y la

1 Desde la corriente pragmática, es John Dewey el primero en subrayar la importancia de la imaginación para la moral, tal como recoge y amplía Steven Fesmire (2003); una tradición que ha seguido Richard Rorty (1996, 1997). Desde la ética de la virtud hay que señalar a Iris Murdoch (2001), a Martha Nussbaum (1997, 2005) o a John Kekes (1995, 2006b). Combinando distintas ciencias cognitivas y la filosofía contemporánea, es reseñable la aportación de Mark Johnson (1993), quien ya antes –junto con Lakoff (1986)– había mostrado la relevancia de las metáforas en nuestro pensamiento. Algunas visiones de síntesis sobre el papel de la imaginación en el razonamiento y la sensibilidad morales en Coeckelberg (2007), Chavel (2012) y, a mi juicio la más completa, Gibert (2014). Usos más específicos de la expresión “imaginación moral”: aplicada a la imaginación narrativa (además de en Nussbaum) en Himmelfarb (2007); aplicada a la resolución de conflictos, en Lederach (2007); aplicada a la ética de la empresa y de los negocios, en Werhane (1999); aplicada a casos de ética pública y de bioética, en McCollough (1991) y Stevens (1997).

filosofía contemporánea –tanto la filosofía de la mente, como la filosofía de la psicología, la estética, la epistemología modal o la propia filosofía moral– la han convertido en un tema sustancioso de investigación y discusión². Partamos, pues, de una definición contemporánea, la propuesta en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Tamar Gendler, 2013):

Imaginar algo es formar una clase particular de representación mental de esa cosa. Imaginar se distingue típicamente de otros estados mentales como *percibir*, *recordar* o *creer* en que imaginar S no requiere (que el sujeto considere) que S sea el caso, mientras los demás estados sí lo requieren. Se distingue de otros estados mentales como *desear* o *anticipar* en que imaginar S no requiere que el sujeto desee o espere que S sea el caso, mientras los demás estados sí lo hacen.

Partiendo de esta definición, uno puede entender ya que no siempre se *imagina* con *imágenes*. De hecho, numerosos investigadores coinciden en esta distinción fundamental entre la imaginación *perceptiva* o sensorial, por una parte, basada en nuestra “imagería mental”³ (“Imagino que llueve”: visualizo mentalmente la lluvia que cae), y la imaginación *proposicional*, por otra, de contenido únicamente lingüístico (“Imagino que llueve”: supongo que llueve, sin más)⁴. La primera es parecida a las percepciones, la segunda a las creencias; aunque sin ser ni la una ni la otra, pues son actitudes cognitivas distintas. En definitiva, aunque la imaginación puede dar lugar a numerosas distinciones y taxonomías⁵, parece que todas ellas podrían agruparse en torno a la noción de “representación de posibilidades”⁶, independientemente de que esas posibilidades sean de naturaleza perceptiva o proposicional, o una mezcla de ambas.

Y bien, ¿qué se quiere decir entonces cuando se habla de imaginación *moral*? Desde luego, no que la función de la imaginación sea siempre una función moral, o que sea siempre *buena*. Es claro que, como cualquier otra capacidad mental, como la racionalidad o la memoria, por ejemplo, puede ser usada con fines meramente instrumentales, o incluso con fines inmorales o perversos; amén de que la imaginación pueda ser desarrollada –como esa larga tradición le achaca– como mera fantasía o alejamiento lúdico o patológico de lo real.

2 Una visión histórica exhaustiva (de casi mil páginas) sobre las teorías de la imaginación en Brann (1991); algunos de los principales libros teóricos contemporáneos: Walton (1990); Currie/Ravenscroft (2002); McGinn (2004); una breve visión panorámica en Gendler (2013), y en Gibert, (2014).

3 La expresión “imagería mental” designa el conjunto de representaciones internas que preservan los aspectos figurativos de los objetos, inscritas en la memoria, y que están disponibles en la rememoración, el sueño, la ensoñación y la imaginación perceptiva (cfr. Gibert, 2014, 40).

4 Otra forma de plantear esta distinción: imaginación *proposicional* (imaginar que P) e imaginación *no proposicional*, dividida ésta última en imaginación *objetual* (imaginar E) e imaginación *activa* (imaginar haciendo X) (Gendler, 2013).

5 Una de las distinciones más famosas es la de Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, entre imaginación *reproductiva* (que permite asociar libremente representaciones de la realidad derivadas de situaciones pasadas) y *productiva* (la facultad creativa del hombre). Una taxonomía más contemporánea (Currie/Ravenscroft, 2002) entre imaginación *sensorial* (experiencias parecidas a la percepción, pero sin los estímulos apropiados), imaginación *creativa* (combinación de ideas de maneras inesperadas o no convencionales) e imaginación *recreativa* (habilidad de experimentar o pensar el mundo desde una perspectiva distinta a la que presenta la experiencia).

6 Según McGinn (2004, 137); valorado también por Gibert (2014, 58).

La mayoría de los autores que abogan por cultivar o ampliar nuestra “imaginación moral” entienden por lo tanto ese adjetivo, a mi juicio, de dos maneras diferentes aunque interconectadas:

- a) El adjetivo ‘moral’ puede hacer referencia a la perspectiva y a los principios que guían esa exploración imaginaria: los temas u objetivos de la ética (como veremos en la II. Parte de este artículo).
- b) El adjetivo ‘moral’ también puede hacer referencia a los efectos, a una supuesta *consecuencia ética o moral* de esa imaginación. Como mínimo, el efecto de una mejor comprensión moral de la situación, así como de una deliberación moral más afinada o sensible.

Muchas de las definiciones de “imaginación moral” que se proponen manejan ambas perspectivas, haciendo referencia siempre a un aumento de la *visión, comprensión y sensibilidad* morales. Por ejemplo: la “imaginación moral” es “la habilidad de discernir los aspectos morales implicados en una situación y de desarrollar una serie de soluciones alternativas a la situación desde una perspectiva moral” (Werhane, 1999, 5); o bien, puede entenderse como “la capacidad de empatizar con otros y de discernir posibilidades creativas para la acción ética” (McCullough, 1991, 16), o como la imaginación aplicada a “discernir lo que es moralmente relevante en cada situación, para entender empáticamente cómo entienden los otros las cosas y para afrontar la amplia serie de posibilidades que se abren ante nosotros en un caso particular” (Johnson, 1993, x).

1.2. “Animales morales imaginativos”

El estudio de las ciencias cognitivas de las últimas décadas y su comprensión de la teoría de los prototipos, la semántica de marcos (*frame semantics*), la estructura metafórica de gran parte de nuestro sistema conceptual, y el carácter narrativo de nuestra experiencia, ha llevado a Mark Johnson a defender que “los seres humanos son fundamentalmente animales morales imaginativos”, “desde nuestros más mundanos y automáticos actos de percepción hasta nuestros más abstractas conceptualizaciones y razonamientos”, y que, por tanto, “la cualidad de nuestra comprensión y deliberación moral depende crucialmente del cultivo de nuestra imaginación moral” (1993, 1).

Desde la fenomenología hermenéutica, Paul Ricoeur ya había desarrollado “la idea de imaginación como función general de lo posible práctico”⁷. Y es que, dejando ahora a un lado las aportaciones de las ciencias cognitivas, la mera fenomenología del actuar individual ya muestra con claridad ese papel decisivo de la imaginación: para empezar, explica Ricoeur, *en el plano del proyecto*, pues “en esa imaginación anticipatoria del actuar *ensayo* diversos cursos eventuales de acción y *juego*”; también *en el plano de la motivación*, pues la imaginación proporciona el medio “donde pueden compararse y medirse motivos tan heterogéneos como los deseos y las exigencias éticas, tan diversas como las reglas profesionales, las costumbres sociales o los valores fuertemente personales”; y, por último, *en el*

7 En “La imaginación en el discurso y la acción”, texto de 1976 recogido en el volumen de 2002 (p. 207).

plano mismo del hacer: “En lo imaginario ensayo mi poder de hacer, tomo la medida del *yo puedo*”, me describo mi propia acción “con los rasgos de variaciones imaginativas sobre el tema del *yo podría*, incluso del *yo hubiera podido de otra manera, si hubiera querido*” (Ricoeur, 2012, 207).

Así expresado no cabe duda de que la ética, y toda la filosofía de la acción, la filosofía práctica en general, se sustenta en cierta medida en un plano imaginativo, es decir, despliega una racionalidad imaginativa (proposicional). Porque interpreta y valora sistemáticamente la realidad, porque critica y contrapone al *es* no sólo lo que *podría ser*, sino también lo que *debería ser* y lo que *querríamos que fuera*. Es decir, en gran medida funciona con contrafácticos, con posibilidades laterales, y conjuga esos tres verbos –poder ser, deber ser, querer ser– en un ejercicio a la par argumentativo e imaginativo.

En ese sentido se puede decir que toda ética es, en cierta forma, *utópica*. Como no podía ser de otra manera viniendo de esos “animales morales imaginativos” que somos, de ese *homo utopicus*, como sentenciaría Ernst Bloch: un animal deseante, que sueña, fantasea, proyecta, imagina el “todavía no”. Proyectar una irrealidad e intentar motivar para que se lleve a la acción, en eso consiste, precisamente y en gran parte, la ética⁸.

1.3. Funciones de la imaginación en el ámbito moral

Pero el rol de la imaginación en el ámbito de la moral no se reduce a ese papel de contraste o comparación (más o menos motivador, más o menos persuasivo) entre lo que hay y lo que debería, o podría, o querríamos que hubiera. Empecemos con ella, sí, pero distinguiendo también otras dos funciones igualmente importantes⁹:

a) *Representar y comparar las posibilidades de acción –individual y colectiva*. Y evaluar, por supuesto, las consecuencias previsibles de cada una de ellas. Aunque pueda utilizarse también para replantear el pasado, implica sobre todo concebir los distintos presentes y futuros posibles. El principio de responsabilidad, para empezar, sería impracticable –o malamente practicable– sin esta capacidad de anticipar, ensayar y valorar las mejores formas y modalidades de acción ante una situación dada.

b) *Representar y ver tal elemento de una situación como otra cosa*. Como los propios Paul Ricoeur y Mark Johnson han mostrado magníficamente, nuestro pensamiento funciona a base de esquemas, metáforas, narrativas; tenemos una gran capacidad para ver algo *como* otra cosa, para enmarcarlo o reencuadrarlo de forma imaginativa (a veces de una manera sorprendentemente nueva: éste es el aspecto creativo de la imaginación que ha sido subrayado con tanta frecuencia). Los psicólogos nos recuerdan –como hace con deleite Paul Harris (2005)– que los niños juegan ya desde los dos años a hacer “como si”, como que dan de comer a su muñeco, una representación en plástico de un bebé, o que juegan como si fueran papás y mamás, médicos y pacientes. Es desde luego una habilidad que no perdemos, sino que transformamos de múltiples maneras al hacernos mayores.

8 Como afirmaba Victoria Camps en *La imaginación ética*: “La ética nunca podría prescindir de la imaginación, tanto para urdir propuestas como para persuadir acerca de ellas” (1991, prólogo).

9 Me remito aquí a estos tres modos principales de “percepción moral imaginativa” (adopción de perspectiva, (re)encuadre y comparación), que distingue y estudia Gibert (2014).

En general, nuestra percepción moral tiene que ver con la forma en que “encuadramos” una situación: así, no es lo mismo hablar del feto *como* un conjunto de células o *como* una persona, o referirse a un filete *como* mero alimento o *como* un animal muerto. De igual modo, podemos pensar en un refugiado sirio *como* un extraño potencialmente amenazante, o *como* un vecino nuestro que se ha quedado sin casa y sin lugar en el mundo. Es decir, podemos trasladar imaginativamente a los seres en consideración, o bien alejándolos o bien acercándolos a la esfera en que son permeables a nuestra empatía.

c) *Representar y adoptar el punto de vista de otra(s) persona(s)*. Es esta función, estrechamente conectada con las anteriores, la que despierta tal vez un mayor entusiasmo en muchos autores: nuestra capacidad de ponernos en el lugar de otra persona, de imaginar cómo se siente, qué piensa, cuál es su visión del mundo o de una situación dada; es decir, nuestra capacidad de descentrarnos de nosotros mismos, de ponernos en la piel de otros y de “caminar un rato con sus zapatos” (como se dice en inglés).

Esta capacidad no es, sin más, empatía, aunque muchas veces se confunda con ella. Los psicólogos cognitivos y sociales prefieren emplear un término más específico, como es la adopción imaginativa de la perspectiva o del rol de otro (*perspective-taking* o *role-taking*): en primer lugar, una habilidad cognitiva imprescindible para las interacciones sociales, que nos hace conscientes de que la misma situación puede ser percibida e interpretada de manera diversa por la pluralidad de personas implicadas. Ello incluye también la capacidad de imaginar cómo nos ven o interpretan los demás y de prever cuáles podrán ser sus respectivas visiones o reacciones respecto a nosotros. Frente a la adopción de perspectiva *fría* o meramente cognitiva, la empatía sería una de las formas *calientes* más habituales, porque además de cognitiva es necesariamente afectiva: implica “compartir la emoción percibida en otro, *sentir con otro*” (Eisenberg/Strayer, 1992, 15), esto es, sentir una emoción congruente con la percibida o imaginada en el otro.

Una vez más, es claro que estas tres funciones o potencialidades de la imaginación¹⁰ no garantizan por sí solas que hagamos un uso moral, ético o prosocial de ellas. Como sentencia Solange Chavel (2011, 130): “La imaginación sólo desarrolla nuestro sentido de lo posible, pero no contiene la llave del valor moral”; tiene un evidente valor epistémico –amplía el campo de lo posible, nos permite ver y experimentar el mundo y el punto de vista de otras personas de manera más rica y plural–, pero “la imaginación misma no crea nuestros conceptos ni nuestros principios morales”, ni obliga a que los apliquemos en cierta dirección. De ahí el carácter definitorio del adjetivo ‘moral’.

II. La imaginación aplicada a los campos de la ética

La mera imaginación no obliga la dirección o el sentido, en efecto. Pero pensemos cuáles pueden ser los efectos combinados de estas funciones de la imaginación en la dirección del

10 Rorty parecería referirse a todas estas funciones cuando afirma que la imaginación es “el bistorú de la evolución cultural”, puesto que consiste en “la habilidad de redescubrir lo familiar en términos no familiares” (1997, 100). Así lo harían los “poetas vigorosos” que re-encuadran bajo la luz de nuevas metáforas lo *habitual* – nuestro “léxico último”–, desatascando el conflicto planteado. Pero Rorty entiende sobre todo el progreso moral como un incremento paulatino, mediante la imaginación (estimulada por novelas, etnografías, etc.), de nuestra sensibilidad a los detalles de sufrimiento y humillación de otras personas.

impulso ético, cómo pueden enriquecer y afinar el razonamiento y la deliberación, el juicio y la acción morales. Para ello voy a partir de la que es, a mi juicio, una de las definiciones más abarcadoras y sugerentes de la pretensión ética, la desarrollada por Paul Ricoeur:

Deseo de una vida realizada –con y para los otros– en instituciones justas. Estos tres términos me parecen igual de importantes en la constitución ética de la persona¹¹.

Como puede observarse, Ricoeur va más allá de la habitual división entre cuestiones de felicidad o vida buena y cuestiones de justicia, entre el enfoque teleológico/eudaimonístico y el deontológico. “La sabiduría práctica que buscamos tiende a conciliar la *phrónesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant y la *Sittlichkeit* de Hegel”, afirma (1996, 320). Un intento de integrar lo mejor de cada una de las perspectivas éticas, capitaneada, eso sí, por la herencia aristotélica, aunque bien temperada y encauzada por las otras¹². “De la *phrónesis* retenemos que tiene como horizonte la «vida buena»; como mediación, la deliberación; como actor, el *phrónimos*, y como punto de aplicación, las situaciones singulares”. Pero para que esa *prudencia*, ese hábito y esa destreza para deliberar bien ante una situación dada, pueda acercarse a la sabiduría práctica no ha de ser una *phrónesis* ingenua, aclara Ricoeur, sino una *phrónesis* crítica, la que incorpora también la obligación moral y el deber, pasa la prueba del imperativo de la universalidad y toma a cada persona como fin en sí misma. Aunque tampoco se detiene ahí, pues la *phrónesis* “en el juicio moral en situación” requiere constantemente de nuevos recursos y deliberaciones sensibles al contexto, abierta al “debate público, el coloquio amistoso, las convicciones compartidas” (1996, 320).

Ricoeur propone así una síntesis afortunada: que pensemos “en una única fórmula bien articulada el cuidado de sí, el cuidado del prójimo y el cuidado de la institución” (2000, 102). Esa división tripartita nos será de utilidad para observar con un poco más de detenimiento cómo funciona la imaginación en el ámbito moral. Eso sí, al hacerlo nos alejaremos en parte del propio Ricoeur, quien, a pesar de prestar una atención tan rica a la narración, la metáfora y la imaginación a lo largo de su extensa obra, no le otorga un lugar especialmente destacado en su “pequeña ética”¹³. Es difícil pensar, sin embargo, que esa sabiduría práctica que quiere impulsar pueda desarrollarse sin el cultivo de la imaginación moral.

11 Ricoeur (2000, 98). Procede del artículo “Aproximaciones a la persona”, donde ofrece un buen resumen de la “pequeña ética” (según su expresión) que desarrolla largamente en los estudios 7, 8 y 9 de *Sí mismo como otro* (1990; 1996), basándose en la misma definición tripartita de la “intencionalidad ética” o “intuición inicial de la ética” (1996, 258).

12 La premisa de partida supone, por tanto, “la primacía de la ética sobre la moral”, siempre y cuando se distingan estos dos términos de la manera en que él los hace, y no de la forma –es decir, básicamente como sinónimos– en la que aparecen a lo largo del presente artículo: “por convención reservaré el término de ética para la *intencionalidad* (*visée*) de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción” (Ricoeur, 1996, 174)

13 Lo que sigue, por tanto, es una elaboración propia, proyectando las diferentes funciones de la imaginación en cada una de las esferas éticas diferenciadas por Ricoeur. Para un estudio en profundidad del papel de la imaginación en la obra del filósofo francés: Etxeberria (1995); más brevemente y centrándose en el limitado uso de la “imaginación moral” en Ricoeur: Hunyadi (2009).

2.1. “Deseo de una vida realizada”: imaginación para la felicidad/vida buena; imaginación para el cuidado de sí

“Deseo de una vida realizada”:

Inscribiendo así la ética en la profundidad del deseo, se remarca su carácter de aspiración, de optativo, anterior a todo imperativo. La fórmula completa sería: ¡Ojalá logre vivir bien, bajo el horizonte de una vida realizada y, en ese sentido, feliz!¹⁴ El elemento ético de esta aspiración o de este deseo puede ser expresado por la noción de *estima de sí mismo* (Ricoeur, 2000, 98).

Pues bien, cómo no recordar aquella sentencia de Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde afirmaba: “La felicidad es un ideal de la imaginación” (al contrario que el deber, dictado categóricamente por la razón pura práctica). Con ello quería subrayar su carácter empírico, contextual, volitivo y sentimental, imposible de dictaminar de manera universal. Y es que, para entender la vida buena y realizada, para dotarla de contenido, “no vale un pensar abstracto, tiene que ser concreto, conexo, complejo, imaginativo, circunstancial. Es decir, habría que recurrir a ejemplos en que la felicidad acontece”¹⁵, porque no a todos nos hacen felices las mismas cosas, ni de la misma manera.

Se necesita, pues, una imaginación concreta y particular, dado que los deseos y los proyectos, los límites y las posibilidades de cada persona pueden diferir de tal manera. John Kekes (1995, 2006b) ha estudiado la función central de la “imaginación moral” en la reflexión sobre cómo vivir una buena vida, entendida como una combinación de responsabilidad (lo que implica sensibilidad imaginativa para percibir cómo afectan nuestras acciones a los otros) y de realización (una satisfacción general con nuestra existencia, lo que supone una autointerpretación narrativa madura).

“La imaginación moral trabaja a través de la corrección, de la exploración, y de la disciplinada combinación de ambos”, analiza Kekes (2006b). La imaginación correctiva se dirige a nuestro pasado, para descubrir en qué, cómo y por qué nos equivocamos. La exploradora mira al futuro y nos ayuda a tantear las posibilidades disponibles, así como a imaginar cómo nos sentiríamos de llevar a cabo cada una de esas opciones¹⁶. Ambas son interdependientes y su tarea entrelazada da lugar a la imaginación disciplinada, la que se centra en deliberar mejor sobre las posibilidades del presente.

Sin duda, el horizonte imaginativo de mucha gente es más bien chato: nace y vive en el seno de una tradición que le ofrece o le predetermina un marco de posibilidades convencio-

14 La fórmula recuerda a la insistencia de Nussbaum al referirse a la “imaginación eudaimonista” y a “la estructura fundamentalmente eudaimonista (aunque no egoísta) de nuestra imaginación y de nuestras preocupaciones más intensas” (2008, 430).

15 Julián Marías (1998, 59) La falta de imaginación, insiste Marías, es junto con el miedo uno de los principales obstáculos para la felicidad, y se lamenta de que “se enseña a multiplicar, a extraer raíces cuadradas, a nadar, a hacer deportes, pero no se enseña a imaginar, lo que sería fácil y tendría como consecuencia una prodigiosa dilatación de la vida” (1998, 208).

16 Cómo sería vivir conmigo mismo después de hacer lo que estoy planeando: ¿aprobaría a ese yo futuro? Un buen ejemplo de cómo ese tipo de imaginación puede estimular el coraje cívico en Ignatieff (2013).

nales y una serie de roles que marcan sus aspiraciones y oportunidades. Su imaginación está enmarcada en esas limitadas directrices. Para *darle alas*, para ampliar sus posibilidades de vida buena, de *florecimiento*, ha de ser fecundada: eso es precisamente lo que puede hacer la literatura, la historia, la etnografía, el cine o la filosofía; toda la educación humanística, en definitiva, retratando vidas admirables y deplorables, perspectivas nuevas y diversas, ofreciendo las bases para el contraste y la comparación, tanto como para el ejemplo y la inspiración. Ese ensanchamiento de horizontes, ese fecundo laboratorio de posibilidades, será, no hace falta remarcarlo, igual de valioso para las dos *pretensiones* de la ética siguientes.

2.2. “Con y para los otros”: imaginación para la bondad/simpatía; imaginación para el cuidado del prójimo

“Con y para los otros”: “sugiero llamar *solicitud* a este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro” (Ricoeur, 2000, 99). Es preciso aclarar que por “otro” entendemos tanto lo que aquí llama “prójimo” –es decir, el próximo, aquél con el que interactuamos, el *tú* de la interpelación, con nombre y rostro-, como, por otro lado, el “cada uno sin rostro” –es decir, el tercero, el conjunto de personas que no conocemos o no tratamos, todos aquellos que componen una comunidad o bien toda la humanidad-. Al hablar de *solicitud*, hablamos del *tú*, del prójimo/próximo, mientras que en el siguiente apartado hablaremos del “cualquier otro” anónimo, el “otro generalizado” (en la distinción de Benhabib¹⁷), enmarcado en nuestro deseo de instituciones justas que nos traten a todos con equidad.

Pero sigamos con Ricoeur: “la petición ética más profunda es la de la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro. Sin reciprocidad, o para emplear un concepto de raigambre hegeliana, sin reconocimiento, la alteridad no sería un otro distinto de sí mismo, sino la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia. Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la *solicitud*¹⁸” (2000:99). Es en la amistad –en la *philia*, tal y como la estudió Aristóteles– donde esa semejanza y esa reciprocidad se hacen más patentes, pero obviamente a menudo hay una disimetría de origen entre sí mismo y el otro, entre el

17 Benhabib utiliza la expresión ‘otro generalizado’ de manera sustancialmente diferente a G. H. Mead, quien lo usaba para expresar la voz de la sociedad o del grupo en nuestra imaginación. La distinción de Benhabib está más cercana al planteamiento de Ricoeur que estamos viendo (entre la *solicitud* por el “prójimo” –otro concreto– y la petición de igualdad para “cada uno” –otro generalizado–): “*El punto de vista del otro generalizado* nos exige ver a todos y cada uno de los individuos como seres racionales a los que les corresponden los mismos derechos y deberes que quisiéramos atribuirnos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista, nos abstraemos de la individualidad y la identidad concreta del otro.(...) *El punto de vista del otro concreto*, en cambio, nos hace ver a cada ser racional como un individuo con una historia, identidad y constitución afectivo-emocional concreta. Al asumir este punto de vista nos abstraemos de lo que constituye lo común entre nosotros y nos centramos en la individualidad. Tratamos de entender las necesidades del otro, sus motivaciones, lo que busca y lo que desea” (Benhabib, 2006, 183).

18 Ricoeur afirma en más de un lugar, siguiendo la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, que la imaginación es la que permite articular el *principio de analogía*; esto es, que la noción de percepción analógica se apoya “en la de transferencia en imaginación. Decir que usted piensa como yo, que experimenta como yo, dolor y placer, es poder imaginar lo que yo pensaría y experimentaría si estuviera en su lugar” (2002, 210).

agente y el paciente de la acción, dado que nos relacionamos siempre unos con otros desde una vulnerabilidad *asimétrica*. Así, como diría Levinas, no sólo somos seres que vivimos *con* otros, sino también *para* otros¹⁹. Es decir, siguiendo el impulso ético, *para responder* apropiadamente a la llamada de esa vulnerabilidad, de esos “rostros desnudos” que nos apelan o que necesitan de nosotros. Aquí estamos hablando de lo que Ricoeur llama “solicitud”, de responsabilidad y cuidado de los otros, de simpatía, benevolencia, bondad, solidaridad.

Para todo ello es imprescindible afinar la sensibilidad para percibir, entender y sentir adecuadamente; sensibilidad para detectar y prever el daño moral (el que nos hacemos unos a otros), sensibilidad para tomar en consideración a todos los implicados e intentar ver la situación también desde el punto de vista de los demás. Es necesario, por tanto, un ejercicio de “descentramiento” que nos permite salir de nuestra visión egocéntrica y adoptar la perspectiva de otra(s) persona(s). Es la imaginación la que nos permite unir la información de que disponemos y desplazarlos a otra mente y a otra piel, a otra circunstancia y a otro contexto, recreándolos *desde dentro*.

Encontramos en la Ilustración escocesa una primera y clara reivindicación de la imaginación en este sentido, con el papel decisivo que otorga Hume (1740) a la *simpatía* (que hoy denominaríamos *empatía*) en la moralidad, y poco después Adam Smith (1759), entendiendo esa simpatía como una adopción de perspectiva imaginativa:

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación (...). La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor (Smith, 2004, 50).

En el Romanticismo, Shelley dejaría escrita esta sentencia memorable en su *Defensa de la poesía* (1840): “Un hombre para ser altamente bueno, ha de imaginar intensa y comprensivamente; ha de ponerse en el lugar de otro y de muchos otros; las penas y los goces de sus semejantes han de ser suyos. El gran instrumento del bien moral es la imaginación” (1986, 35). Esta idea sería después repetida en múltiples variantes, hasta llegar al estudio empírico y filosófico contemporáneo en torno a la empatía y sus conexiones –no necesariamente lineales y sencillas– con la conducta moral²⁰. Recordemos que con empatía entendemos principalmente (más allá del mero contagio emocional, automático y prerreflexivo, que responde a una empatía especular o básica) una adopción de rol cognitiva-afectiva, *caliente*, como la expresada en las citas de Smith y Shelley.

19 Es clara la influencia de Lévinas en esta formulación de Ricoeur: Aristóteles, por ejemplo, aceptaría sin reservas ese *con* (los otros), pero no ese *para*, fuertemente levinasiano. Ahora bien, Ricoeur corrige también a Lévinas en algunos aspectos decisivos: si bien suscribe “completamente los análisis de Lévinas sobre el rostro, la exterioridad, la alteridad, esto es, el primado de la llamada procedente del otro sobre el reconocimiento de sí mismo por sí mismo” (2000, 99), no acepta, al contrario que aquél, que el otro siempre permanezca otro, infinito en su alteridad, y que no pueda verse como un semejante.

20 Me he dedicado a estudiar esas complejas conexiones de la empatía con la moralidad en Altuna (2018).

Su correlato, la idea de que actuar mal, de manera irresponsable o causando daño a los demás, está relacionado no sólo con la falta de empatía, sino en general con la falta de *imaginación moral*, ha sido formulado igualmente con frecuencia. Recordemos cómo ejemplificaba Arendt (1999) “la banalidad del mal” en el oficial nazi Eichmann, caracterizándolo como un hombre incapaz de pensar más allá de los clichés e incapaz de ponerse en el lugar de los otros. Sin necesidad de acudir a un caso tan extremo, pensemos en las formas habituales en las que se hace daño —o no se evita un mal— por simple egocentrismo o estrechez de miras. Precisamente, si la “imaginación moral es el intento de valorar otros estilos de vida llegando a comprenderlos desde dentro tal como se les aparecen a aquellos que están activamente comprometidos con ellos”, como afirma Kekes (2006a, 350), su cultivo será determinante para evitar esos casos —estos sí— tan “banales”: “Al aumentar el conocimiento de uno mismo, al presentar opciones atractivas frente a la realización del mal, y al proporcionar una base para la comparación, el contraste y la crítica de la propia manera de ser y actuar, la imaginación moral ayuda a evitar las falsificaciones implicadas necesariamente en el hacer el mal de manera no intencional” (2006a, 354).

2.3. “En instituciones justas”: imaginación para la justicia/utopía; imaginación para el cuidado de las instituciones

Deseo de vivir “en instituciones justas”: “Introduciendo el concepto de *institución*, introduzco una relación con el otro que no se deja reconstruir sobre el modelo de la amistad”. Así, concebimos ahora al otro como “el *cada uno* de una distribución justa”, el tercero que no es el *tú* con el que interactuamos, sino la pluralidad de las personas que nos son anónimas; y por institución entendemos “la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad”, caracterizada por “un esquema de distribución, donde lo que se distribuye no son solamente bienes y mercancías, sino derechos y deberes, obligaciones y cargas, ventajas y desventajas, responsabilidades y honores” (Ricoeur, 2000, 100).

Hasta ahora habíamos aplicado la imaginación a los *otros concretos* con los que tenemos una relación personalizada, y a los que podemos imaginar con sus rasgos singulares y específicos. Pero nuestro círculo moral no se detiene en ese conjunto de conocidos, sino que se extiende más allá, hasta abarcar potencialmente a todos nuestros conciudadanos, o más allá, a todos los habitantes del mundo, puede que incluso al resto de animales y a las generaciones futuras, cuyo cuidado podríamos asimismo incluir en el círculo de nuestras preocupaciones éticas.

Aquí la “imaginación moral” se puede aplicar de varias formas: en primer lugar, y quizá la más evidente, en su dimensión exploratoria o contrafáctica, especialmente en su dimensión utópica. La proyección de sociedades imaginarias más justas, igualitarias, libres y habitables ha sido, es y será un estímulo fundamental de todo el pensamiento político-moral²¹.

21 Con la noción de “imaginario social”, Ricoeur nos recuerda que los humanos usamos prácticas imaginativas para urdir toda identidad social y, siguiendo en parte a Mannheim, que la *ideología* no es una práctica menos imaginativa que la utopía. La ideología “parece vinculada a la necesidad, de un grupo cualquiera, de darse una *imagen* de sí mismo, de *representarse*, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en juego y en escena” (2002, 212). La utopía, por su parte, es el proyecto imaginario de otra sociedad, de otra realidad, una “imaginación constitutiva” que puede justificar, como la propia ideología, las opciones más opuestas. Si la

Desde la *República* de Platón no hemos dejado de esbozar y proyectar una sociedad mejor, con instituciones y leyes más justas. Es claro el papel de la imaginación en el pensamiento explícitamente utópico, pero recordemos que las teorías contractualistas de la justicia se han levantado igualmente sobre ejercicios imaginativos, como el del “estado de naturaleza” o, en Rawls, la “posición original” con su “velo de la ignorancia”.

Pero más allá de la representación y valoración de posibilidades de acción u organización institucional o colectiva, lo que las teorías de justicia contemporáneas de inspiración kantiana comparten –al centrarse en el *procedimiento*– es la idea de la “adopción ideal de roles”. Es decir, otorgan un lugar epistémico decisivo a la toma de perspectiva *fría* (no empática, desde el momento en que perciben a ésta como sentimental y potencialmente distorsionadora) para las justificaciones racionales y los juicios morales imparciales. Así, Habermas parte de la “intuición fundamental” que está en la base del imperativo categórico kantiano: “desde el punto de vista moral se tiene que poder comprobar si una norma o modo de actuar podría encontrar en el círculo de los afectados una aquiescencia universal, motivada racionalmente y por lo tanto no obtenida mediante coacción alguna” (2000, 60). Y ello se realiza en un discurso práctico que “se puede entender como un proceso de entendimiento mutuo que por su forma propia insta a *todos* los implicados *simultáneamente* a la asunción ideal de roles” (2000, 18). Es decir, todos los afectados deberían ponerse imaginativamente en el lugar de los demás, ver la situación desde esa pluralidad de perspectivas y buscar desde esa comprensión compleja el mejor argumento. Por supuesto, esto funcionaría como ideal normativo: cuánto más se le aproximase el procedimiento real, tanto más justo sería el resultado.

Esta pretensión de “vivir en instituciones justas” nos lleva necesariamente a la dimensión política del *ethos*. Arendt, en la misma línea que la planteada arriba por Habermas, ligó el (buen) juicio político con el “pensamiento ampliado” (o la “capacidad de pensar en el lugar de cualquier otro”), siguiendo la idea que tomó de la *Critica del Juicio* de Kant. Y como ella subrayó, la sabiduría práctica ligada a esta capacidad se basa en la imaginación:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los están ausentes; es decir, los represento. (...) Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en el lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión (Arendt, 2003, 369).

En otras palabras, pensar desde la perspectiva de todos los demás implicados es saber *escuchar* lo que ellos dicen, sin duda, pero también, cuando las voces de los demás están ausentes, imaginar para uno mismo una conversación con esos otros como compañeros de diálogo. La pluralidad irreductible de seres, opiniones, perspectivas e intereses convierte a esta habilidad imaginativa, bajo el deseo ético que la impulsa y la mantiene (el deseo de

función primaria de la ideología es la integración social, “la legitimación del sistema dado de autoridad”, la de la utopía, como contrapunto, es la de subversión social. En realidad, ambas se implican dialécticamente, pues muestran “el juego de dos direcciones fundamentales del imaginario social” (2002, 216).

una vida plena, con y para los otros, en el marco de instituciones justas), en un componente esencial, imprescindible, de la *phrónesis* crítica, la sabiduría práctica que buscamos para poder llevar a cabo con cierto éxito ese deseo.

2.4. En definitiva, la ética como actividad imaginativa

Es claro que la ética, ni entendiéndola como filosofía moral, ni como “intencionalidad de una vida realizada” es una actividad puramente imaginativa. Pero es *también* –y de una manera más intensa y más rica de lo que ha reconocido la gran tradición filosófica– *imaginativa*.

He intentado explicar que la imaginación es una facultad que va mucho más allá de la práctica fantasiosa o de la habilidad artística o innovadora a la que habitualmente ha sido relegada. Así, he expuesto que la comprensión moral de una situación y el juicio o la conducta que le siguen tienen mucho que ver con el uso que hagamos de esa imaginación. Cedo ahora la palabra, una vez más, a Hannah Arendt, para que nos recuerde en qué consiste su poder:

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca de una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Esta «distan-ciación» de algunas cosas y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas; la sola experiencia insta un contacto demasiado estrecho y el puro conocimiento erige barreras artificiales (...). Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos (1998, 45-46).

Aquí Arendt invoca el evidente valor epistémico de la imaginación, esa “brújula interna”, pero todavía no le otorga una clara función moral. Curiosamente, sin embargo, habíamos comenzado este artículo con el que fuera su primer marido, Günther Anders, y su exhortación de que nuestra tarea consiste en ampliar nuestra “imaginación moral”. Más aún –nos recordaba– en esta era hipertecnológica en la que puede haber una distancia descomunal, espacial y temporal, entre los agentes de una acción y los pacientes que sufrirán sus consecuencias; una época en la que no dejan de sumarse facilidades para la práctica del viejo refrán “*ojos que no ven, corazón que no siente*”. Frente a esa tendencia a la anestesia moral, se levanta un imperativo ético: imaginar y representarse los efectos lejanos o colaterales que nuestro multiplicado *poder hacer* puede producir, extremar las precauciones y afinar el cuidado.

El alegato de Anders es inspirador y apunta a cuestiones tremendamente importantes, pero a lo largo de esta exposición he defendido un concepto de imaginación moral más amplio aún que el propuesto por él. He sostenido que podríamos considerar “imaginación moral” ese uso de la imaginación que nos permite aplicar sus funciones principales –representar y comparar las posibilidades de acción (y el impacto de sus consecuencias), representar y ver tal elemento de una situación como otra cosa, representar y adoptar el punto

de vista de otra persona– en pos del objetivo ético de un mejor cuidado de uno mismo, de un mejor cuidado de los otros, y de un mejor cuidado de las instituciones. Espero que esta breve defensa sea suficiente para entender que ninguna sabiduría práctica es imaginable, valga la redundancia, sin el cultivo y la maduración de esa facultad.

Referencias

- Altuna, B. (2018), “Empatía y moralidad: las dimensiones psicológicas y filosóficas de una relación compleja”, *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, Madrid. Vol. 43, nº2 (en prensa).
- Anders, G. (2010), *Más allá de los límites de la conciencia*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1998), *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1999), *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen.
- Arendt, H. (2003), *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península.
- Benhabib, S. (2006), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa.
- Brann, E. (1986), *The World of Imagination*, University of Chicago Press.
- Camps, V. (1991), *La imaginación ética* (1983), Barcelona, Ariel.
- Chavel, S. (2012): *Se mettre à la place d'autrui. L'imagination moral*, Press Universitaires de Rennes.
- Coeckelberg, M. (2007), *Imagination and Principles. An Essay on the Role of Imagination in Moral Reasoning*, Palgrave.
- Currie, G. / Ravenscroft, I. (2002), *Recreative Minds. Imagination in Philosophy and Psychology*, Oxford, Clarendon Press.
- Eisenberg, N. / Strayer, J., (1992), *La empatía y su desarrollo*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Etxeberria, X. (1995), *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Fesmire, S. (2003), *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*, Indiana University Press.
- Gendler, T. (2013), “Imagination”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition).
- Gibert, M. (2014), *L'imagination en morale*, Paris, Hermann.
- Habermas, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- Harris, P. (2005), *El funcionamiento de la imaginación*, México, FCE.
- Himmelfarb, G. (2007), *The Moral Imagination*, Souvenir Press Ltd.
- Hunyadi, M. (2009), “La force oubliée de l'imagination morale”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, nº3.
- Ignatieff, M. (2013), “Civil Courage and the Moral Imagination”, Holanda, Universiteit Leiden.
- Johnson, M. (1993), *Moral imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago Press.
- Kekes, J. (1995), *Moral wisdom and good lives*, New York, Cornell University Press.
- Kekes, J. (2006a), *Las raíces del mal*, Buenos Aires, El Ateneo.

- Kekes, J. (2006b), *The enlargement of life. Moral imagination at work*, New York, Cornell University Press.
- Lakoff, G. / Johnson, M. (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- Lederach, J. P. (2007), *La imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz*, Bakeaz Gernika gogoratuz/ Red Gernika.
- McCullough, T. (1991), *The moral imagination and public life: raising the ethical question*, NJ, Chatham House Studies.
- McGinn, C. (2004), *Mindsight: Image, Dream, Meaning*, Harvard University Press.
- Marías, J. (1998), *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Universidad.
- Murdoch, I. (2001), *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós.
- Murdoch, I. (2013), “La ética y la imaginación”, *Daimon*, n° 60, 23-35.
- Nichols, S. (ed.) (2006), *The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*, Clarendon Press.
- Nussbaum, M. (1997), *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (2005), *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Antonio Machado.
- Nussbaum, M. (2008), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós.
- Ricoeur, P. (1989), *Ideología y utopía*, Madrid, Gedisa.
- Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2000), *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós.
- Ricoeur, P. (2002), *Del texto a la acción*, FCE.
- Rorty, R. (1996), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- Rorty, R. (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE.
- Shelley (1986), *Defensa de la poesía*, Barcelona, Península,
- Smith, A. (2004), *La teoría de los sentimientos morales (1759)*, Madrid, Alianza.
- Stevens, E. (1997), *Developing Moral Imagination. Case Studies in practical morality*, R&C.
- Walton, K. (1990), *Mimesis as Make-Believe*, Cambridge, MA., Harvard University Press.
- Werhane, P. H. (1999), *Moral Imagination and Management Decision Making*, New York, Oxford University Press.

Lo biopolítico desde la noción simondoniana de “vida”

The biopolitics from simondonian notion of “life”

FRANCISCO VÁZQUEZ MANZANO*

Resumen: A partir de las reflexiones de Michel Foucault en torno al poder, la noción de *biopolítica* ha sido un *topos* común en el debate filosófico contemporáneo. Sin embargo, como ya advirtiese Giorgio Agamben, no es posible una comprensión de lo biopolítico sin un enriquecimiento de la noción de “vida” manejada por Foucault. A esta tarea se encomienda principalmente este trabajo, a través de un análisis de la noción de vida propuesta por Gilbert Simondon que permita arrojar luz sobre la naturaleza de lo biopolítico.

Palabras clave: Biopolítica; Vida; Poder; Foucault; Simondon.

Abstract: From the reflections about the power made by Michel Foucault, the notion of biopolitic has been a *topos* in the contemporary philosophic discussion. However, as Giorgio Agamben did warn, it is not possible to understand biopolitics without an enrichment of the notion of “life” that shows Foucault. Thus, the main aim of this paper is to carry out an analysis of the notion of life conceived by Gilbert Simondon which allows to throw light on the nature of biopolitics.

Key words: Biopolitics- Life- Power- Foucault- Simondon.

0. Introducción

En “La inmanencia absoluta” (cfr. Agamben, 2007, 481-522), Giorgio Agamben analiza las nociones de “vida” desarrolladas tanto por Foucault como por Deleuze. Si bien, para Agamben, tal noción es fundamental para comprender la filosofía que se desarrolla a partir de ambos autores, no será sino a partir de la obra de Deleuze desde donde la reformulación de esta noción adquirirá toda la importancia que Agamben le concede como punto de apoyo para una filosofía del presente y, sobre todo, para un análisis de los procesos de la subjetivación.

Tras una breve descripción de la noción de vida de Foucault, Agamben emprende un análisis de la propuesta de Deleuze. Lo que Deleuze habría notado es la necesidad de incorporar la vida como “tercer eje” –junto al saber y al poder– desde el cual comprender la realidad del sujeto. Si Foucault lleva a cabo una explicación de la constitución del sujeto en base a los ejes saber-poder, Deleuze, a través de un enriquecimiento de la noción de “vida” que Foucault maneja, muestra la necesidad de incorporar a ésta como “tercer eje” para el cometido que Foucault había perseguido.

Recibido: 09/10/2016. Aceptado: 18/05/2017.

* Universidad de Sevilla, España. Personal de gestión del grupo “Equipo de filosofía de la cultura” (HUM-153), de la facultad de Filosofía. Principales líneas de investigación: pensamiento de la diferencia, hermenéutica y teoría crítica. Correo electrónico: fco_vazquez_93@hotmail.com

Además de ofrecer una correcta explicitación de la noción deleuziana de vida, Agamben trata de enlazar esta cuestión y la del saber, contribuyendo al proyecto de una comprensión del sujeto desde los tres ejes saber-poder-vida. En este artículo se persigue contribuir a ese proyecto, conectando el eje de la vida con ese otro eje que en el trabajo de Agamben queda en segundo plano: el poder. Sin embargo, para este cometido, preferimos realizar un enfoque más radical y, en lugar de centrarnos en la noción deleuziana de vida, partimos de la explicación del proceso de individuación de lo real que Simondon realiza, de la que se desprende el concepto de vida que maneja Deleuze. Este cambio en las fuentes se debe a que, desde dicha explicación, es posible una mejor comprensión del poder tal y como Foucault lo concibe, esto es, como presentando una naturaleza *biopolítica*.

En la obra de Foucault lo biopolítico se entiende como el hacerse cargo el gobierno de la actividad vital de los individuos. En este sentido, la biopolítica se cifra en una práctica gubernamental caracterizada por ejercer un “poder sobre la vida” que se ejerce a través de lo que Foucault denomina “dispositivos”. Para Foucault, tal y como observa Agamben, un dispositivo es “un conjunto heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las decisiones reglamentarias, las leyes...” (cfr. *Ibíd.*, 250). A su vez, el dispositivo tiene una función estratégica dominante, lo que se traduce en cierta manipulación de las relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, estabilizarlas o utilizarlas. El dispositivo también está ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan.

Así, en resumen, el dispositivo consiste en una modulación estratégica de las relaciones de fuerza, sostenida por tipos de saber y que modula la propia vida de los individuos. Los dispositivos, así entendidos, se encontrarían asociados a procesos de subjetivación por los cuales se estructura un plano de fuerza que es representado por la “nuda vida”. Así pues, son estos dispositivos los encargados de efectuar la estructuración o control sobre la vida que caracterizan a la práctica biopolítica según Foucault.

Desde esta breve consideración, la estructuración biopolítica se presenta como un control –ejercido por el poder– sobre la vida de los individuos que componen una sociedad determinada para amoldar tal “vida desnuda” a una cualificación de la misma. Sin embargo, siguiendo la recomendación de Agamben, es necesario un enriquecimiento de esta noción de vida que permita una mejor comprensión de este tipo de poder que toma a aquella como objeto sobre el cual ejercerse y que con el saber, y la propia vida, constituye uno de los tres ejes de los procesos de subjetivación. En concreto, es necesario mostrar como la propia dinámica de la vida es tal que exige lo biopolítico como un complemento necesario para su desarrollo, al menos, en el ser humano.

En este artículo, dicha tarea se realiza mediante el análisis simondoniano del proceso de individuación. Sin embargo, en este análisis, además de alcanzar un concepto inteligible de “vida” y, así, comprender la naturaleza biopolítica del poder, se alcanzarán las siguientes conclusiones: 1) la inevitabilidad de la estructuración biopolítica en la constitución de la subjetividad humana y 2) que tal estructuración presenta el riesgo de convertirse en una forma patológica de poder.

Para Simondon, la vida se presenta como un nivel de individuación que, con la aparición de lo psíquico, adquiere un nivel de problematicidad para cuya resolución necesita una nueva individuación que estructure ese suelo problemático: nos referimos a la individuación

colectiva. La tesis que se sostendrá es que tal estructuración del suelo problemático vital en base la individuación colectiva presenta los rasgos de lo biopolítico entendido en sentido foucaultiano, por lo que desde aquí podremos entender mejor la relación que se establece entre el poder y la vida en el proceso de subjetivación del individuo humano.

1. Lo biopolítico como individuación psico-colectiva

1.1. La individuación como resolución y mantenimiento de una problemática originaria

El objetivo fundamental que recorre la obra de Simondon es una explicitación del proceso mediante el cual se genera realidad individuada. Según el francés, para dar cuenta de tal proceso, es necesario partir de la vigencia de la clásica distinción entre *natura naturans* como plano intensivo y pre-individual de lo real y *natura naturata* como la manifestación de ese plano intensivo en una realidad extensiva individuada, ya que de no asumir esta distinción se corre el riesgo de partir de una realidad ya individuada como origen del proceso de individuación (cfr. Simondon, 2009, 36).

Así, el proceso de individuación ha de partir de una realidad pre-individual presta a su individuación. Este plano de realidad pre-individuada Simondon lo concibe como un sistema energético en estado de “meta-estabilidad”¹ (cfr. *Ibíd.*, 82). La meta-estabilidad de un sistema se corresponde con un estado de dicho sistema en el cual las diferencias de potencial intensivo que lo componen se encuentran en un equilibrio tensional-problemático, muy diferente al equilibrio que se considera desde la noción tradicional de estabilidad (cfr. *Ibíd.*, 82).

Precisamente, la individuación se concibe como la aparición de una singularidad por y desde ese conjunto diferencial de potenciales en equilibrios meta-estable –lo que no sería posible partiendo de un sistema en equilibrio estable–. Cuando tal conjunto diferencial adquiere una problematicidad tal que excede el equilibrio meta-estable provisorio en el que se encontraba es necesaria la aparición de nuevas formas de equilibrio que contengan la problematicidad creciente. En tal estado, el sistema pierde su equilibrio y pasa a constituir el sistema individuante pre-individual para una nueva individuación. Para Simondon, esta nueva forma de equilibrio generada por el sistema individuante implica una ralentización o “neotenzación” de su problemática, la cual se engloba bajo una nueva forma de meta-estabilidad.

Ahora bien, en el momento en el que se produce la actualización del sistema por la aparición de una singularidad que engloba el sistema de base en un nuevo equilibrio meta-estable, el sistema permanece en dicha actualización como el *medio asociado* del individuo constituido (cfr. *Ibíd.*, 83). De modo que el individuo, en sentido estricto, se entiende como un par conformado por la estructura que la actualización confiere al sistema individuante y el medio asociado a tal estructura, entendido éste como el mantenimiento del sistema individuante en el seno de la nueva forma de equilibrio meta-estable. Es por ello por lo que Simondon puede decir que “la individuación es un acontecimiento y una operación en el seno de una realidad más rica que el individuo que resulta de ella” (*Ibíd.*, 87).

1 Para una mayor comprensión de la noción de “equilibrio meta-estable”, con la que Simondon pretende corregir la visión clásica de los sistemas que sólo concibe el equilibrio como estable o inestable: cfr. Simondon, 2009, 28-34.

Por otro lado, todo este proceso de individuación presenta una dinámica transductiva. Así define Simondon la “transductividad”:

Una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante (*Ibid.*, 38).

Esa “estructuración del dominio” sería vista como la realidad ya individuada. No obstante, tal realidad individuada lastraría consigo la problemática que le dio origen como su *medio asociado*, siendo ese “medio” el motor para nuevas individuaciones y constituyendo esta individuación ya efectuada, el suelo pre-individual para una individuación futura. En este proceso se cifra la transducción: la amplificación de una problemática inicial a través de su estructuración y mantenimiento progresivo y nunca acabado.

Desde aquí, es posible entender la relación que guardan, para Simondon, los tres órdenes de individuación: el físico, el vital y el colectivo-transindividual: un equilibrio meta-estable estrictamente físico se rompe por un aumento de tensión entre los potenciales energéticos que engloba dando paso a una singularidad que restablece el equilibrio en nuevo nivel de individuación vital. Este nuevo nivel supone una ralentización o neotenzación del nivel físico: la problemática física no se anula, forma parte del nuevo nivel vital siguiendo un devenir heterogéneo respecto a éste. Del mismo modo se produce el paso de la individuación vital a la colectiva trans-individual con una serie de particularidades que en el apartado siguiente examinaremos.²

Simondon extrae este paradigma de la individuación en general de la individuación de los seres físico. Pese a que pueda aparentarlo, no nos encontramos ante un reduccionismo, tal y como señala Muriel Combes:

Que l'on puisse tirer des sciences physiques un paradigme qui constitue en quelque sorte un schéma directeur pour l'étude de l'individuation, cela ne signifie pas que l'on prétende « opérer une réduction du vital au physique » lorsqu'on le transpose dans le domaine du vivant (...) On passe d'un domaine d'être à un autre par le transfert des opérations d'une structure à une autre, en ajoutant à chaque niveau les spécificités que le paradigme physique, trop simple, ne permet pas de saisir. Pourtant, le paradigme physique demeure, à titre de paradigme élémentaire (Combes, 1999, 18).

La noción de vida aquí manejada nos permite relacionar el pensamiento de Simondon con el de Foucault. En efecto la vida se concibe como la individuación de un suelo problemático representado por el individuo físico que, a su vez, mantiene esa problemática en su seno. En

2 La relación entre la individuación física y vital también tiene particularidades propias. Dado que este artículo pretende establecer meramente la relación que guardan el nivel de individuación psico-colectivo con una estructuración biopolítica tal y como lo concibe Foucault, una exposición pormenorizada del paso de una individuación estrictamente física a una vital sobrepasa el objetivo marcado. Invitamos al lector interesado a examinar lo dicho sobre tal relación por el propio Simondon en: Simondon, 2009, pp. 118-130 y 177-189

el momento en el que esa problemática pase a primer plano a través de la aparición de lo psíquico –como explicitamos en el apartado siguiente–, el equilibrio meta-estable estrictamente vital generará una problemática tal que no será posible solventar desde la propia dinámica vital y que exigirá una nueva individuación. Tal estructuración del suelo vital problemático, presumimos, radica en una cualificación de esa “vida desnuda”, en una estructuración de la misma, algo que se entiende desde la propia dinámica transductiva de lo real.

Así, el poder biopolítico que describe Foucault es exigido por la propia vida como una estructuración de la misma que permita la amplificación de su problemática intrínseca, continuando así el proceso de individuación, puesto que, con la aparición de lo psíquico, la vida se estanca en una problemática que no puede solventar por sí misma. De este modo, comprenderemos mejor la relación entre poder y vida que se da en el proceso de subjetivación.

Volviendo a Simondon, la individuación psico-colectiva es una etapa del proceso de individuación. Para el francés, la individuación psico-colectiva se produce cuando la unidad vital, plantea una problemática que no puede resolverse desde ella misma sino que exige, por el contrario, la aparición de un nuevo plano (el colectivo) para resolverla. En el subapartado siguiente trataremos de especificar 1) en qué consiste la unidad representada por la vida, 2) cómo esa unidad se torna problemática, 3) la necesidad de la dimensión psico-colectiva para la resolución de esa problemática vital; y 4) cómo ese efecto que la dimensión psico-colectiva ejerce sobre la vida presenta los rasgos de una estructuración biopolítica tal y como Foucault la concibe.

En base a 1) obtendremos la noción de vida desde la cual comprender la naturaleza de lo biopolítico. 2) supone un enriquecimiento del modo en el que Foucault entiende el operar del poder biopolítico, debido a la introducción de lo psíquico como elemento problematizante de la unidad vital. Por último, 3) y 4) radican en una nueva visión de lo biopolítico a la luz de la noción de vida ya alcanzada, visión que presenta lo biopolítico como elemento necesario en la constitución de la propia subjetividad humana y que si bien, con Foucault, implica cierta restricción y control de la vida de los individuos, también la mantiene en su seno.

1.2. La individuación vital

Desde su concepción del proceso de individuación, Simondon entiende la vida como:

una serie transductiva de operaciones de individuación, o también como un encadenamiento de resoluciones sucesivas, pudiendo ser retomada cada resolución anterior y reincorporada en las resoluciones posteriores. Así se podría dar cuenta del hecho de que la vida en su conjunto aparece como una construcción progresiva de formas cada vez más elaboradas, es decir capaces de contener problemas cada vez más altos” (Simondon, 2009, 317).

Es decir, para Simondon la vida se encaja como un dominio concreto del proceso de individuación.

A la hora de abordar la individuación vital, Simondon se hace eco del problema de medir el grado de “individualidad” de los seres vivos (cfr. *Ibíd.*, 230). Este problema evidencia que, manteniéndonos en un mismo dominio de individuación, podemos encontrar

existencias más o menos individualizadas: existe, pues, una diferencia sutil entre “individuación” e “individualidad”, referida, esta última, a la existencia más o menos separada de seres que, no obstante, pertenecen a una misma unidad de individuación³. Concretando más si cabe, la individuación vital se entiende como el marco donde se producen distintas individualizaciones. Estas individualizaciones se producen por procesos estrictamente vitales. Sin embargo, la aparición de lo psíquico planteará un escollo a esta individualidad puramente vital, a saber, el sub-individuo humano exigirá “herramientas” que no encuentra en lo vital, exigiendo el plano de lo “colectivo trans-individual” para efectuar su proceso de individualización.

Por otro lado, podemos observar cómo, al igual que Foucault, a la hora de abordar el problema de la individualización humana, Simondon parte de la vida desnuda. No obstante, en mi opinión, Simondon logra ofrecer una caracterización más satisfactoria de esta “nuda vida”. El motivo lo encontramos en que, desde su explicación, se entiende cómo poder (biopolítico) y vida se encuentran necesariamente unidos en la constitución del sujeto humano, algo que Foucault entrevió pero que no exploró en profundidad (cfr. Agambem, 2007, 481-484).

Para Simondon, la vida está representada por la unidad vital del grupo, la cual ejerce un papel integrador y, al mismo tiempo, diferenciador respecto a los sub-individuos⁴ que la componen. El grupo es tomado como la “estructura” perteneciente al par “estructura-medio asociado”, que surge como resultado de una individuación a partir de un sistema meta-estable representado por el individuo físico. Así, las tareas de integración y diferenciación relativas al grupo respecto a sus sub-individuos, presuponen, a su vez, un medio asociado, entendido como la problematicidad del sistema de base (el individuo físico) (cfr. Simondon, 2009, 234)

En el individuo humano estas tareas de integración y diferenciación se corresponden, respectivamente, con la *representación* (como almacenamiento de los “gérmenes estructurales” del sistema de origen) y la *actividad* (como almacenamiento y amplificación de las energías potenciales, elementos desestructurantes relativos al medio asociado del sistema de origen). Así, la integración tiene que ver con el crecimiento de estructuración que se da en el proceso de individualización; y la diferenciación con el crecimiento de energías potenciales desestructurantes simultáneos a esa integración. La transducción final, esto es, la constitución de un individuo como sub-individuo de un grupo, su creciente individualidad, se produce por la *afectividad* de este sub-individuo que regula los elementos anteriores de diferenciación e integración. Es así como se entiende el proceso de individualización estrictamente vital en el ser humano.

3 Es necesario, por tanto, hacer hincapié en que, para Simondon, la individuación psico-colectiva, no es, estrictamente una individuación que tenga como resultado la constitución de un ser individuado, sino la creciente individualización que se produce dentro de la individuación vital.

4 Simondon en ningún momento utiliza la noción sub-individuo para referirse a los componente integrantes de la unidad vital representada en el grupo, en su lugar utiliza “individuo” para referirse tanto al grupo como a sus distintos constituyentes. En pos de la claridad expositiva, me permito la licencia de hablar de “sub-individuos” para referir a los componentes del grupo vital e “individuo” para referir a la unidad vital en tanto que tal, la cual toma Simondon como “individuo real”.

Para Simondon, el mixto entre representación integradora y acción diferenciante se produce en la reactividad de la acción del sub-individuo vivo por la cual éste aprecia su propia acción a través de la afectividad:

En este sentido existiría una profunda triadidad del ser viviente por la cual se hallarían en él dos actividades complementarias y una tercera que realiza la integración de las precedentes, al mismo tiempo que su diferenciación mediante la actividad de recurrencia causal; la recurrencia no añade, en efecto, una tercera función a las precedentes, pero la cualificación que autoriza y constituye aporta una relación entre actividades que no podrían tener ninguna otra comunidad. La base de la unidad y de la identidad afectiva está por tanto en la polaridad afectiva gracias a la cual puede haber allí relación entre (...) la diferenciación y la integración (*Ibid.*, 237).

La acción diferenciante y la representación integradora se integrarían, a su vez, en la recurrencia causal de la afectividad por la cual el sub-individuo aprecia su propia acción.

Dada esta función fundamental de la afectividad, Simondon señala que, gracias a ella, el ser viviente mantiene su unidad, eso sí, una unidad transductiva siempre amplificante (cfr. *Ibid.*, 239). Este mixto entre elementos diferenciadores y elementos integradores da cuenta de la “doble naturaleza” del sub-individuo (cfr. *Ibid.*, 252). Esta doble naturaleza se manifiesta en una dualidad funcional propia del sub-individuo, el cual es tomado como un elemento desestructurante del grupo o individuo en sentido estricto pero, a su vez, como un elemento que realiza, a través de esa acción diferenciante, la transducción del grupo a una unidad distinta que a la vez se diferencia y continua la unidad de base.

La unidad vital es, pues, concebida por Simondon como una estructura dada a una problemática –de origen físico– que tal estructura resuelve y a la vez amplifica con el crecimiento de individualidad de los sub-individuos que componen tal unidad vital. Este concepto de vida como una unidad transductiva en problematicidad creciente es el que en este artículo tomaremos como base para entender lo biopolítico como un poder ejercido sobre la vida. No obstante, para comprender como opera la estructuración biopolítica sobre la vida, hemos de detenernos en cómo el proceso de individualización implícito en la unidad vital puede prolongarse hasta desbordar tal unidad y exigir una nueva dimensión de individuación.

1.3. La individuación psico-colectiva⁵

En referencia al proceso de individuación psico-colectiva, Simondon utiliza el mismo esquema que usa para describir el proceso total de individuación. Roberto Espósito lo explica del siguiente modo:

Del mismo modo en que la individuación biológica del organismo viviente constituye la prolongación, en otro nivel, de la individuación física inacabada, a su vez, en un

5 Como ya hemos señalado en otras ocasiones, hay que tener presente que, para Simondon, la individuación psíquica y colectiva no son propiamente una individuación sino una “individualización” que efectúa, amplificando, la individuación vital, es decir, como un proceso de individualización que desborda la unidad puramente vital.

nivel más alto, la individuación psíquica, específicamente humana, se inscribe, a distinta altura, en el punto de indeterminación de la individuación biológica que la precede (Esposito, 2006, 288-289).

La unidad vital viene garantizada por la complementariedad entre la acción diferenciante y el conocimiento integrador, propios ambos, de los sub-individuos que componen esa unidad. El origen de lo psíquico Simondon lo encuentra, precisamente, en el momento en el que el ser individuado vivo es incapaz de resolver la problemática que le plantea esa dualidad establecida entre la acción diferenciante y la percepción integradora, esto es, en el momento en el que su proceso de individualización alcanza un punto tal que supera el marco vital y exige un nuevo plano de individuación para efectuarse:

Hay psiquismo cuando lo viviente no se concretiza completamente y conserva una dualidad interna, [...] pero cuando la vida, en lugar de poder abarcar y resolver en unidad la dualidad de la percepción y de la acción, deviene paralela a un conjunto compuesto por la percepción y la acción, lo viviente se problematiza (Simondon, 2009, 241).

Será desde este papel que juega lo psíquico en el proceso de individuación desde el que comprender la relación entre poder y vida no lograda en la propuesta de Foucault. Desde la descripción de lo vital que Simondon ofrece, junto a esta noción de lo psíquico como la puesta en primera plana de la problematicidad inmanente a lo vital, podemos entender cómo es el poder –entendido como estructuración de la vida desnuda– lo que precisamente efectúa la individuación vital a raíz de la individualización del ser vivo humano que la problematiza exigiendo un nuevo plano de individuación –el colectivo-transindividual– el cual, no obstante, no tiene otra función que la de recuperar la unidad perdida a nivel vital ⁶.

Como hemos visto, la dualidad percepción-acción se resuelve, en el dominio de lo vital, en una unidad transductiva a través de la acción relacional acometida por la afectividad. Es cuando esa dualidad de base no se resuelve en la unidad afectiva, cuando se produce el recurso al psiquismo. En ese momento la afectividad deja de ocupar un lugar central en lo viviente para organizarse junto con funciones perceptivo-activas, inaugurando una nueva problemática entre afectividad y emoción (cfr. *Ibíd.*). Esta es la diferencia esencial entre la pura vida, y la vida psíquica: en la primera, la afectividad juega un papel central de dotación de unidad transductivo-resolutiva; en la segunda, la afectividad “se desdobra” generando problematicidad en lugar de resolución.

Así, para Simondon, el recurso al psiquismo es una “ralentización” de la individuación vital, un elemento de desestructuración de la individuación alcanzada a nivel de lo vital: “El psiquismo aparece o al menos es postulado cuando el ser viviente ya no posee en sí mismo el suficiente ser como para resolver los problemas que le son planteados” (*Ibíd.*, 243). El psiquismo introduce una problemática “más alta”, irresoluble al nivel de lo vivo. Se trata, como dice Simondon, de “una nueva inmersión de la individuación vital en la realidad pre-individual” (*Ibíd.*, 242).

⁶ Por otro lado, como este poder, en tanto que motivado por lo psíquico, se genera a partir de la propia vida, no aparece como un elemento externo a la misma sino que se trata de una exigencia inmanente a ella.

Lo psíquico invalida la unidad alcanzada a nivel de lo vital. Al romper esta unidad, la individuación ha de alcanzar tal unidad a un nivel superior: el colectivo-transindividual. En tanto que lo psíquico es el encargado de poner en primera plana la problemática que la unidad vital lastraba y que recibirá su resolución a nivel de lo trans-individual, Simondon denomina a lo psíquico con el título de “transindividual naciente”. Así,

El ingreso en la realidad psíquica es un ingreso en una vía transitoria, pues la resolución de la problemática psíquica intraindividual (la de la percepción y la de la afectividad) conduce al nivel de lo transindividual; las estructuras y las funciones completas que resultan de la individuación de la realidad preindividual asociada al individuo viviente sólo se cumplen y se estabilizan en lo colectivo (*Ibíd.*, 244).

Este colectivo es la realidad transindividual, la cual Simondon no tarda en disociar de lo “social puro” y de lo “interindividual puro” pues, lo social y lo interindividual puros se identifican con la unidad vital representada por el grupo. De este modo lo social y lo interindividual existen de entrada en la individuación vital. Será precisamente la ruptura de esa sociedad como unidad vital por parte de lo psíquico la que exija una unidad ulterior al nivel de lo colectivo transindividual.

Lo colectivo trans-individual es definido por Simondon como el conjunto de referencia de las distintas individualizaciones en el seno de una unidad vital rota por la entrada de lo psíquico: se trata de una nueva unidad que repara la vital rota. Como Simondon señala: “Lo colectivo es aquello que resulta de una individuación secundaria respecto a la individuación vital, que retoma lo que la primera individuación había dejado de naturaleza bruta no empleada en lo viviente” (*Ibíd.* 464). Efectivamente, la individuación vital supone cierta estructuración de la naturaleza pre-individual física como ya hemos visto. Sin embargo, con la introducción de lo psíquico, esa “naturaleza bruta” que es estructurada en la individuación vital y que se encuentra latente en esta, se pone en primera plana, exigiendo una estructuración más allá de lo vital en lo colectivo-transindividual.

Lo colectivo-transindividual radica, pues, en la unidad que modela la individualidad de los seres humanos, la cual no podría alcanzar efectuada sin ello. Tal y como Esposito señala: “para que la vida psíquica pueda actualizar su propio potencial preindividual, debe impulsarlo al nivel de lo transindividual, es decir, debe traducirlo y multiplicarlo en la sociabilidad de la vida colectiva” (Esposito, 2006, 291). Lo psíquico pone en primera plana una problemática inmanente a la individuación vital, que esta no puede resolver desde la unidad vital alcanzada, sino que exige la aparición de lo transindividual como estructura resolutoria a tal problemática.

Regresando a las consideraciones de Foucault acerca del poder, el francés concebía la biopolítica como un control ejercido por el poder sobre la propia vida de los individuos, estructurando la misma de acuerdo a dispositivos. Tras este repaso por el proceso de individuación vital, observamos como la estructuración del suelo problemático en el que se convierte la unidad vital tras la aparición de lo psíquico viene garantizada por la referencia a lo colectivo trans-individual hacia el que se dirige la acción diferenciante del sub-individuo. Podemos por tanto decir que la biopolítica, entendida como estructuración o control de la vida es un aspecto inseparable de la vida en tanto que esta, para alcanzar su unidad perdida por la aparición de lo psíquico, refiere las distintas individualizaciones que

se dan en su seno a una unidad que va más allá de lo puramente vital, a saber, lo colectivo: la vida, para resolver su problemática interna, necesita la referencia a la estructura colectiva que ejerce un poder estructurante –biopolítico– sobre sí misma.

Así observamos cómo, desde la propuesta de Simondon referente al proceso de individuación, podemos hacer explícita la relación que el poder entabla con la vida en el proceso de subjetivación y que le confiere a aquel, tal y como Foucault lo concibe, su naturaleza biopolítica: el poder biopolítico aparece como una estructuración o modelación de la vida, que se da en base al dominio de lo colectivo⁷. Ahora bien, la preocupación que espolea a Foucault en su análisis del poder es una preocupación por los procesos de subjetivación, no por los procesos de individuación. Sin embargo, como hemos señalado, la individuación psico-colectiva, estrictamente, no se trata de un proceso de individuación, sino de un proceso por el cual dentro de una individuación ya efectuada –la vida– pueden producirse procesos de individualización que amplifican esa individuación ya alcanzada. En mi opinión, esos procesos de individualización se corresponden con los procesos de subjetivación que Foucault adscribe a los mecanismos del poder y en ese sentido también parece entenderlo Combes: “pour autant, Foucault ne parle pas d’une objectivation des sujets, au sens d’une réification seconde d’êtres existant toujours-déjà comme sujets, mais de modes d’objectivation “qui transforment les êtres humains en sujet” (Combes, 2011, p. 56) Los procesos de subjetivación se entenderían como una cualificación de la vida desnuda. Esta cualificación, desde Simondon, se entendería como el recurso al plano de lo colectivo trans-individual para efectuar la individualización del ser humano.

De este modo, a partir de las reflexiones de Simondon, alcanzamos una definición del proceso de subjetivación como el proceso de individualización del sub-individuo vivo que exige el recurso a lo colectivo, al tiempo que comprendemos la relación que entablan en ese proceso la vida y el poder entendido, este último, como ese recurso a lo colectivo que permite la efectuación del proceso de individualización. Por último, dado que el proceso de individualización es intrínseco a la propia vida y dado que es en base a él –a su efectuación– por lo que se produce el recurso a lo colectivo en el cual, junto a la operación estructurante que este colectivo ejerce sobre lo vital desnudo, ciframos aquí el poder, observamos como poder y vida constituyen una díada inseparable en el proceso de subjetivación.

No obstante, en Foucault encontramos un enriquecimiento del modo en el que se producen las distintas individualizaciones cuya dinámica hemos explicado desde Simondon. Para Simondon, con la introducción de lo psíquico, la unidad vital se rompe y, para recuperar tal unidad es necesario el recurso a lo colectivo-transindividual. Sin embargo, los apuntes de Simondon respecto a la caracterización de lo “trans-individual” sólo inciden, en mi opinión, en su pertenencia a un nivel superior de individuación respecto a la vital y a su carácter de conjunto de referencia de las distintas individualizaciones vitales que, con la introducción de lo psíquico no pueden realizarse desde la afectividad. Sin embargo, de la mano de Foucault, podemos discernir que lo colectivo-transindividual viene representado por la red de dispositivos en los cuales el francés cifra todo proceso de subjetivación.

7 Un ejemplo de lo colectivo y de su papel estructurante lo podemos encontrar en el análisis que Simondon realiza sobre el mito y la creencia, cfr. Simondon, 2009, 445-446

Para Agamben los dispositivos de los que nos habla Foucault, implican, siempre, un proceso de subjetivación, deben producir su sujeto. El término dispositivo refiere a un conjunto heterogéneo cuyo fin es el gobierno de la individualidad de los hombres (cfr. Agamben, 2011, 257). En definitiva, los dispositivos suponen un control de la individualización de los distintos individuos, por lo que, en Foucault encontraríamos un ahondamiento en ese proceso de individualización que Simondon describe: lo colectivo operaría su poder estructurante sobre la vida a través de los dispositivos y en este control de los dispositivos sobre lo vital se manifestaría el carácter biopolítico del poder.

Dado que para Simondon toda individuación psico-colectiva apela a lo colectivo trans-individual y dado que tal colectivo, como presume este artículo, ha de entenderse como el efecto de los dispositivos sobre la nuda vida, no es posible entender una forma de individuación colectiva al margen de los mismos, al menos, desde un planteamiento estrictamente simondoniano y foucaultiano.

Así pues, desde la noción de vida simondoniana que aquí hemos tratado de ofrecer, encontramos una vía para poner en relación lo que Deleuze consideraba el tercer eje del proceso de subjetivación, esto es, la vida, con el eje del poder. Para poder dar una forma completa a este proyecto, no obstante, sería necesario descubrir el papel que toma el saber en este proceso de subjetivación y su relación tanto con el eje de la vida como con el eje del poder. En mi opinión la segunda tarea, esto es, la relación saber-poder es la aportación fundamental del pensamiento de Foucault. Por su parte, la relación entre saber y vida queda magistralmente expuesta en el ya citado escrito de Agamben “La inmanencia absoluta”.

A continuación nos detendremos, sin embargo, en la consideración de Foucault acerca del posible carácter negativo de la estructuración biopolítica. En efecto, para Foucault, el poder biopolítico implica la renuncia a toda forma de creatividad en la medida en que supone un control exhaustivo de la individualidad humana que la condena a unos límites muy estrictos, fuera de los cuales no es posible entender individualidad alguna. A mi modo de ver, efectivamente la estructuración biopolítica implica tales elementos negativos. Sin embargo, como trataremos que demostrar en lo que resta, tales elementos negativos no son intrínsecos a la estructuración biopolítica en tanto que tal, sino que por el contrario, evidencian que tal estructuración puede presentar un carácter patológico derivado.

En los apartados siguientes, pues, debemos detenernos ante la posibilidad de una biopolítica patológica, partiendo, eso sí, de la inevitabilidad de lo biopolítico y, por ello, del carácter derivado de sus elementos patológicos, todo ello, desde la noción simondoniana de vida ya alcanzada y de la comprensión de la relación entre poder y vida que hemos tratado de establecer.

2. El carácter patológico de la biopolítica

Como hemos señalado, la individuación psico-colectiva implica tanto la estructuración de un suelo pre-individual –la vida– como el mantenimiento de la problemática presente en ese suelo y que la estructuración debe mantener como motor para nuevas individuaciones. La individuación colectivo-transindividual, por tanto, ha de ser considerada como la restitución de un equilibrio meta-estable perdido a nivel de lo vital tras la irrupción de lo psíquico. La individuación colectiva es vista, pues, como una estructura y el medio asociado a tal estructura que se encuentra representado por la problematicidad de su sistema individuante de origen: la vida.

Desde este planteamiento, la estructuración biopolítica llevada a cabo en base a lo colectivo-transindividual corre dos riesgos: o bien que su aspecto desestructurado relativo a su medio asociado impida la consumación de toda estructura; o bien, que sus elementos estructurales acaben inmunizándose respecto a su medio asociado. Todo sistema biopolítico entendido como estructuración de un suelo vital problemático implica (cfr. Simondon, 2009, 492-501) elementos estructurales que le dan consistencia como sistema. A estos elementos Simondon los denomina “normas”. Sin embargo el proceso de individuación del cual tal estructuración es resultado, implica un “valor” que dichas normas deben respetar para no anularlo y que implica que tales normas alberguen en su seno su “propia destrucción” o transformación en nuevas normas estructurales.

Para Henri Bergson (cfr. Bergson, 1962, 72-95), muy afín a Simondon en este punto, el conjunto de “normas” que componen el sistema colectivo ejercen una presión sobre los distintos individuos que componen una sociedad. Se trataría de lo que el francés considera la fuente de la “moral cerrada”. Las normas de tal sistema actuarían en el individuo a modo de “instintos” de conservación del grupo. Frente a esta moral cerrada, existe otro tipo de moral que encuentra su fuente en una suerte de estado emocional o “amor a la humanidad”. Esta otra moral no se circunscribe ni depende de normas algunas, al contrario, se trata de una “moral abierta” que impulsa a los individuos a una aspiración moral sin objeto determinado, sino la humanidad en su conjunto. Esta moral abierta puede, para Bergson cristalizar en normas concretas que constituyan una moral cerrada, pero no se agota en ellas. Moral abierta y moral cerrada no se excluyen en el planteamiento de Bergson, sino que ambas se encuentran relacionadas, del mismo modo que el valor y las normas lo están en el planteamiento de Simondon.

Para Simondon las normas que componen un sistema colectivo determinado son la solución provisoria a una problemática vital radical. La emoción de la que Bergson hace depender la moral abierta, en mi opinión, puede corresponderse con la idea de “valor” manejada por Simondon, y que se define como esa creciente amplificación de la problemática radical que conduce a nuevas formas de individuación y que las normas deben respetar⁸.

Simondon cree encontrar, pues, un elemento normativo inmanente al propio proceso de individuación que, a nosotros, nos permite diferenciar entre una forma “positiva” de biopolítica y una forma “negativa” o patológica. Para el francés, una ética adecuada al proceso de individuación implica el respeto del juego que se establece entre normas y valor: toda evaluación normativa acerca de las normas constitutivas de un sistema cualquiera ha de fundarse en si tales normas son contrarias o no al proceso de individuación, esto es, si lo anulan o lo respetan. Roberto Espósito en su obra *Bios* se hace eco de este criterio norma-

8 Pese a la coincidencia entre el planteamiento bergsoniano y el simondoniano, existe una diferencia fundamental entre ellos. Tal diferencia la encontramos en la consideración de la naturaleza. En mi opinión Bergson maneja una concepción de la naturaleza que lo lleva a considerar la moral abierta como resultado del “genio humano” que rompe con el impulso natural a la conservación de una determinada sociedad; mientras que Simondon concibe a la naturaleza como *physis*, esto es, como presentando dos dimensiones una extensiva y otra intensiva. Las normas que constituyen un sistema colectivo se deberían a esa dimensión extensiva de lo natural, mientras que el “valor” presente en el proceso de individuación y constitutivo (en términos bergsonianos) de una moral abierta, tendrían que ver con el envés intensivo de la naturaleza. De este modo, la moral abierta no depende de “genio humano” alguno, si de la naturaleza como *physis*.

tivo. Para el italiano, según el proceso de individuación descrito por Simondon, “el hombre nunca pierde su vínculo con su ser viviente” (cfr. Esposito, 2006, 286), siendo en base a esta conexión por lo que podremos establecer un criterio normativo que permita distinguir entre formas patológicas y positivas de biopolítica.

La forma patológica de biopolítica se entiende como una “inmunización” de la estructura colectivo-transindividual y de la estructuración biopolítica que ejerce sobre el suelo vital. En otras palabras, la biopolítica se convierte en patológica cuando la estructura colectiva en base a la cual se ejerce el control biopolítico, se blindo respecto al medio asociado a ella, el cual debería motivar su constante transformación. A través de este blindaje, la estructura colectiva pretende “mantenerse viva”. Sin embargo, como señala Esposito, “para la vida, la única manera de aplazar la muerte no es conservarse como tal, quizás en la forma inmunitaria de la protección negativa, sino renacer constantemente de maneras diversas” (Esposito, 2006, 291). Es decir, un sistema de normas – esto es, lo colectivo en base al que se efectúa la estructuración biopolítica de un suelo vital problemático– que se inmunice respecto a la problemática vital, está auspiciando su propia muerte, se sitúa como contrario a la vida, pues ésta se entiende como la sucesión de nuevas formas de estructuración y, por tanto, aparece como una estructuración patológica.

Así pues, el juego que se establece entre normas y valor en Simondon, para Esposito, supone el mantenimiento del sistema de normas en la apertura radical que le es propia:

El único valor que permanece estable, en la transición de las normas desde un sistema hacia otro, es la conciencia de su traducibilidad en formas siempre distintas y necesariamente transitorias. El modelo normativo más acabado es, incluso, el que ya prefigura el movimiento de su propia deconstrucción en favor de otro posterior. (*Ibíd.*, 301)

Desde este criterio normativo que se desprende del proceso de individuación de lo real, podemos evaluar si una determinada estructuración biopolítica es o no patológica: si tal estructuración impide cualquier atisbo de transformación o novedad, nos encontramos ante una biopolítica patológica. A continuación nos detenemos en este aspecto patológico de la biopolítica.

3. Biopolítica y biopoder: la inmunización como proceso patológico de la estructura biopolítica

Cuando Foucault habla del Estado de Policía como la característica principal de la práctica gubernamental basada en la Razón de Estado (cfr. Foucault, 2009, 18-25), nos encontramos con la descripción de una estructuración biopolítica patológica que busca la inmunización respecto a su “medio asociado” representado por la vida problemática.

Esposito, en su obra *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, realiza una rica explicación acerca del proceso de inmunización por el cual un sistema colectivo se blindo respecto al suelo “común” que supone el medio asociado de toda estructura colectiva trans-individual y que permite tanto la constante individuación de tal estructura como la individualización de los individuos que entraña. El proceso de inmunización del sistema se refleja en una libe-

ración por parte del individuo respecto de su “contingencia ambiental” –“medio asociado” a la estructura psico-colectiva según nuestra terminología–. Así, a través del proceso de inmunización, “el individuo es inducido a cerrar su originaria apertura y a circunscribirse a la esfera de su interior” (Esposito, 2009, 85). Es decir, un sistema inmunitario se cierra sobre su carácter de estructura, anulando el suelo pre-individual y problemático sobre el que se yergue. En tanto que ese suelo es el motor para nuevas transformaciones en el sistema, éste, a través del proceso inmunitario, se absolutiza.

Foucault señala que, con la entrada en la Época Clásica, el antiguo derecho de vida y muerte que regía la sociedad, y que se manifestaba en el derecho del soberano de “hacer morir o dejar vivir”, pierde vigencia, operando el poder, no ya a través de la supresión de la vida sino de su potenciamiento (cfr. Foucault, 2005, 165-7). El objetivo biopolítico, esto es, la estructuración de la vida, se lleva a cabo a través de un procedimiento que sigue siendo igualmente patológico que aquel basado en el derecho de vida y muerte. El viejo poder de hacer morir cede ante un poder que administra los cuerpos y gestiona la vida, buscando “la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones” (*Ibid.*, 169). Foucault denomina a este nuevo poder “biopoder”. Así, la estructuración biopolítica operaría patológicamente, esto es, de manera inmunitaria, a través de un “biopoder” que potencia la vida para su posterior control.

Es en este proceso donde Esposito encuentra el carácter inmunitario del sistema colectivo patológico. Este biopoder operaría la “liberación del individuo” respecto de su suelo problemático a través de una progresiva inclusión de ese suelo en el propio sistema:

La relación entre sistema y ambiente [estructura colectiva y medio asociado] (...) no se resuelve a través de una simple reducción de complejidad ambiental, sino más bien mediante su transformación de complejidad externa a complejidad interna al sistema mismo. Pero a esta estrategia de interiorización activada por el proceso inmunitario se viene a unir una segunda aún más cargada de consecuencias disolventes de la diferencia ambiental, esto es, su integral inclusión en el interior del sistema o, dicho de otro modo, su objetiva eliminación. (Esposito, 2009, 85-86).

Toda individuación se correspondía con la actualización de un sistema individuante de base mediante la aparición de una singularidad. En el caso de la individuación colectiva, el sistema individuante es la vida misma, problematizada con la aparición de lo psíquico. La estructuración biopolítica patológica se entiende como una individuación colectiva a partir de un suelo vital pre-individual que, en lugar de mantener y amplificar ese suelo, se inmuniza respecto a él anulándolo. En la Época Clásica, mediante el biopoder, esta inmunidad se consigue, no anulando toda singularidad (como ocurría con el antiguo derecho de vida y muerte), sino favoreciéndola pero bajo las formas propias de tal sistema, por lo que, estrictamente, no permite que el acontecimiento (actualización de un suelo pre-individual) acontezca sino que, a través de una per-formación de tal acontecimiento, lo impide absolutamente.

Así pues la estructuración biopolítica, constitutiva de la subjetividad humana, puede tornarse patológica, cifrándose tales formas patológicas en una inmunización del sistema colectivo respecto a su suelo problemático. La búsqueda de una biopolítica positiva que autores

como Hard y Negri (Hard y Negri, 2009), o el propio Esposito (Esposito, 2006), han perseguido ha de dirigirse, precisamente a ese carácter abierto que toda estructura biopolítica ha de presentar, si bien, sin obviar el elemento estructural que toda biopolítica presenta de hecho.

4. Conclusión

A través de una explicitación del proceso de individuación de lo real, Simondon nos otorga una nueva noción de “vida” desde la cual, la estructuración biopolítica entendida como la individuación psico-colectiva se observa como un elemento necesario en la constitución de la subjetividad humana. A su vez, este proceso de individuación de lo real puede proporcionar un criterio normativo desde el cual comprender cómo una estructuración biopolítica puede tornarse patológica a través de un proceso de inmunización respecto a su suelo problemático.

En mi opinión esta noción simondoniana de vida puede resultar de suma relevancia para acometer el proyecto señalado por Deleuze y acometido por Agamben: introducir a la vida como tercer eje en la constitución de la subjetividad humana, junto a los ya estudiados por Foucault del saber y el poder. En concreto, dada la naturaleza biopolítica del poder, tal y como Foucault lo concibe, se hace necesario un análisis de lo puramente vital que permita comprender su asunción por parte del poder y, al mismo tiempo, la relación de ambos elementos en los procesos de subjetivación. En este sentido, Simondon otorga una perspectiva inédita en el planteamiento estrictamente foucaultiano: una concepción de la vida como dominio de individualizaciones motivadas por su propio carácter problemático o meta-estable. Desde esta concepción, el poder, entendido como estructuración o control de la nuda vida –definición que asume el propio Foucault– no aparece como un elemento externo a la vida, sino como inmanente a la misma y necesario para su correcto desenvolvimiento.

La noción de individualización, como un crecimiento progresivo de los sub-individuos que componen la unidad vital es equiparable a lo que Foucault denomina “procesos de subjetivación”, si bien es necesario introducir una importante diferencia. Para Simondon, el proceso de individualización puramente vital como el proceso de individualización humano reciben un tratamiento semejante con la única, aunque importante diferencia de que el segundo excede el dominio de lo puramente vital apelando, para su realización, al dominio de lo colectivo trans-individual.

A mi modo de ver, este segundo proceso de individualización que ya no puede realizarse en el terreno de la “nuda vida” es el que se corresponde estrictamente con el proceso de subjetivación analizado por Foucault. En este sentido, Foucault habría introducido una noción fundamental al planteamiento de Simondon referida a cómo opera lo colectivo trans-individual sobre la nuda vida: la noción de dispositivo. Foucault habría analizado el modo de operar de este poder biopolítico sobre la vida pero careciendo de una noción de vida tal que amparase ese operar. Desde la propuesta de Simondon esa carencia se suple a través del establecimiento de una noción de vida desde la cual comprender mejor la naturaleza biopolítica del poder.

Este proyecto foucaultiano acerca de los procesos de subjetivación requiere, para cobrar un carácter completo, que la relación aquí establecida entre vida y poder, se complemente con la relación que ambos ejes mantienen con el saber. Sin embargo, ese cometido excedería los objetivos de este artículo en el que sólo se ha querido contribuir a tal proyecto a través del establecimiento de una noción de vida coherente con el mismo.

5. Bibliografía

- Agamben, G. (2007): *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2011): «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica* n° 73, pp. 249-264.
- Bergson, H. (1962): *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Combes, M. (1999): *Simondon : individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, París: PUF (Presses Universitaires de France)
- Combes, M. (2011): *La vie inséparée. Vie et sujet au temps de la biopolitique*, París: Éditions Dittmar.
- Esposito, R. (2006): *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009): *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (2005): *Historia de la sexualidad (vol. I). La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009): *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid: Akal.
- Hard, M. y Negri, A.(2009): *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid: Akal.
- Simondon, G. (2009): *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires: Cactus.

RESEÑAS

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/263291>

Campillo, Antonio (2015): *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2015, 120 pp.

Brown, Wendy (2015): *Estados amurallados, soberanía en declive*, trad. de Antoni Martínez-Riu, Barcelona, Herder, 2015, 208 pp.

Ante el «nuevo retorno a la barbarie» que vivimos en este comienzo del siglo XXI, debido a un «capitalismo cada vez más globalizado, desregulado y depredador», se vuelven más necesarios nuestros esfuerzos por pensar nuestro presente, y arrancar al logos, al libre pensamiento humano, de su subordinación «a la mera capacitación profesional, al mero saber científico especializado, a la mera utilidad técnica, en resumen, a la mera fuerza coactiva de la máquina» (Campillo, 19). Hoy, cuando la humanidad se enfrenta a retos radicales, se hace aún más necesaria esta razón en crisis que nos permita reflexionar sobre la estructura que damos a nuestra sociedad global, idear nuevas soluciones, explorar otras formas de comprendernos a nosotros y al mundo. Tanto *Tierra de nadie* de Antonio Campillo como *Estados amurallados, soberanía en declive* de Wendy Brown pretenden avanzar en este propósito, adoptando nuevos puntos de vista, atendiendo a nuevos fenómenos o viejos conceptos desconsiderados por las corrientes generales de pensamiento, que nos permitan adoptar nuevas perspectivas desde la que comprendernos mejor, identificar nuestras contradicciones y proponer soluciones para problemas actuales.

En *Tierra de nadie*, con el objetivo de exorcizar aquel «retorno a la barbarie» provocado por el capitalismo neoliberal y la crisis de la razón, Campillo nos ofrece algunas herramientas conceptuales destinadas a aclararnos sobre «cómo pensar la sociedad

global» y «cómo pensar en la sociedad global». El primer capítulo del libro está dedicado a relacionar estos dos objetivos con la citada «crisis del pensamiento occidental». El segundo capítulo, el más extenso y elaborado, aborda el primero de los objetivos mencionados buscando una perspectiva enriquecedora y crítica desde la cual pensar el modo en que estructuramos y legitimamos la posesión del territorio (u otros objetos no estrictamente territoriales) en el mundo global. Para ello Campillo propone retomar el antiguo concepto del derecho romano de «tierra de nadie». En el tercer y último capítulo, encargado de dilucidar «cómo pensar en la sociedad global», interpreta el papel de la filosofía como una epistémica «tierra de nadie», encargada de repensar la necesaria relación entre ética, convivencia política y conocimiento del mundo.

«Res nullius» o «terra nullius» eran originalmente dos de los diversos conceptos con los que estaba equipado el derecho romano para organizar el conjunto de cosas susceptibles de apropiación y transmisión. Campillo repasa cinco usos de este concepto surgidos a lo largo de su evolución histórica: (1) «tierra que no tiene dueño porque nadie la ha reclamado todavía»; (2) «tierra de ultramar habitada por pueblos “salvajes” y, por lo tanto, susceptible de ocupación por algún estado europeo “civilizado”»; (3) «la tierra fronteriza que es disputada por dos estados vecinos»; (4) «la tierra fronteriza entre dos estados vecinos que es amurallada

por uno de ellos para evitar el libre tránsito de personas»; (5) «la tierra que es declarada “patrimonio común de la humanidad” y de la que se excluye cualquier reclamación territorial por parte de nadie». Según Campillo, el primer significado era el que aparecía en el derecho romano, los dos siguientes eran los empleados por las potencias europeas durante el período colonial, mientras que los dos últimos usos aparecen con el proceso de globalización en el cual nos encontramos inmersos.

Dado que los tres primeros usos tienen ya un papel muy cuestionable en el mundo actual (todo el planeta ya se encuentra repartido entre diversos estados; el concepto de tierra de nadie ya ha sido abandonado como instrumento del derecho internacional para justificar la ocupación de territorios habitados por gentes no europeas; y los conflictos fronterizos entre dos estados no afirman que esa tierra no sea de nadie), Campillo centra el potencial que este concepto nos aporta para comprender el *nomos* de nuestro mundo actual en los dos últimos usos, aunque el tratamiento que hace de ambos es desigual.

Respecto a las murallas fronterizas, Campillo constata su proliferación y sus dramáticas consecuencias empíricas en cuanto a muertes y sufrimiento, y nos señala la paradoja que se da entre estas murallas, cuya finalidad es impedir el flujo de personas migrantes, y la actual dinámica neoliberal que promueve la movilidad. Esta paradoja tendría por efecto aumentar la desigualdad económica, social y cultural, creando «los nadie sin tierra», refugiados y desplazados sin derechos. No obstante, en el análisis de esta globalización amurallada creo que se pierde el objeto del libro, es decir, Campillo no justifica ni aclara en qué sentido esta política de fronteras se comprende de un modo productivo a través de la aplica-

ción del concepto de «tierra de nadie» o por qué, al fin y al cabo, podemos comprender este fenómeno como un caso de este concepto. Las fronteras amuralladas son complejos dispositivos de control para impedir la libre circulación de personas, dispositivos que crean, debido al contexto neoliberal, un aumento de la desigualdad y de la explotación, ¿qué tiene esto de «tierra de nadie»? Tampoco «los nadie sin tierra» son meros productos de estas vallas fronterizas, sino de todo un complejo sistema de regulación de fronteras, de relaciones interestatales y transnacionales y de un sistema económico mundial. ¿De qué modo el concepto de tierra de nadie, objeto de este libro, aporta luz sobre esta dinámica? Para dar una respuesta a esta pregunta acudiremos más adelante a *Estados amurallados, soberanía en declive* de Wendy Brown, porque allí se hace un análisis profundo y afinado del amurallamiento de las fronteras, que nos permitirá añadir claridad sobre la idoneidad de la aplicación del concepto de Campillo a este fenómeno. Adelanto de todos modos que la idea de «tierra de nadie» en este contexto tiene un valor netamente negativo. Quiero decir con ello que es un concepto impostado, es una ficción que los gobiernos aplican a las amplias franjas de estos amurallamientos para ocultar ciertas dinámicas de poder y de opresión, de vulneración de derechos humanos y de violencia. Por lo tanto, el uso del concepto de «tierra de nadie» tiene valor, pero precisamente como identificación de algo que denunciar y rechazar, en tanto que errónea e interesada interpretación del *nomos* global.

Campillo presta una mayor atención al último uso del concepto de «tierra de nadie». Frente al carácter negativo y problemático del amurallamiento de fronteras, este autor localiza la potencialidad positiva de este concepto en su reinterpretación como «patri-

monio común de la humanidad». El ejemplo paradigmático es la Antártida: un territorio sobre el que se deja en suspenso toda reclamación territorial para establecer su pertenencia a toda la humanidad. El concepto de «tierra de nadie» adquiere un valor positivo y cosmopolita por su transformación en «tierra de todos». La «tierra de nadie» será una tierra que no siendo de nadie no pertenece sino a toda la humanidad y debe, por lo tanto, ser gestionado en interés de todos. A través de esta idea se transforman todas las reivindicaciones estrechamente nacionales: «la gran novedad jurídica y política de las últimas décadas ha consistido en identificar las res comunes como res publicae no de tal o cual estado particular, sino de toda la “humanidad”» (Campillo, 67). Con este uso la «humanidad» comienza a ser considerada titular de derechos. Además otra ventaja del concepto de «patrimonio común de la humanidad» es que puede extender su aplicación desde al clásico caso de la Antártida hasta las aguas y fondos marítimos internacionales, al espacio ultraterrestre e incluso hasta bienes naturales y culturales propiedad de estados soberanos. Del mismo modo, este énfasis en la propiedad común de toda la humanidad, y la concomitante necesidad de una regulación común en beneficio de todos, permite encarar de un modo más prometedor nuestro mundo cada vez más interdependiente, así como los grandes problemas que hoy nos afectan a todos y merecen acciones conjuntas.

No obstante, esta exposición también me hace dudar sobre el valor del concepto de «tierra de nadie» para pensar el mundo actual, pues si su valor hoy se basa en su consideración como «tierra de todos», un concepto igualmente antiguo también presente en el derecho romano, como Campillo mismo reconoce (ya sea como *res publicae* o como *res communes omnium iure naturale*),

¿no resulta más coherente partir del concepto de «tierra de todos» y analizar cómo se fue ampliando su ámbito de aplicación desde comunidades nacionales particulares, hasta comunidades más amplias, hasta finalmente la humanidad? ¿No tendría mayor fuerza de explicación de las dinámicas actuales? En la exposición de Campillo, el cambio de «tierra de nadie» a «tierra de todos» se produce de una forma abrupta, como si se tratase de una mutación sin historia que no merece explicación, como si el concepto de «tierra de todos» surgiera simplemente en virtud de esta mutación, omitiendo sorprendentemente que esta idea ya existía y había sido objeto de evolución también ella desde su uso en el derecho romano. En este contexto, el recurso de Campillo al concepto de «tierra de nadie» parece un recurso arbitrario y retórico, que no justifica su propia aplicación o valor explicativo. Ciertamente es siempre un experimento valioso reflexionar desde diferentes puntos de partida. Me parece acertado el interés de Campillo por ver si un concepto un tanto perdido de vista por la reflexión teórica mayoritaria puede ofrecer una nueva aproximación productiva a los problemas de hoy, aunque como acabo de decir, el modo como Campillo aplica y desarrolla este «experimento», así como el punto al que llega, no me parecen coherentes.

Paso ahora a *Estados amurallados, soberanía en declive*, libro donde Wendy Brown estudia en detalle esa otra «tierra de nadie», aunque sin usar este concepto, que Campillo identificaba con las fronteras amuralladas y que en su texto trataba un tanto de soslayo, para intentar aclarar qué tiene de «tierra de nadie», si es que tiene algo, este fenómeno tan contemporáneo. Brown se centra en el fenómeno del amurallamiento de fronteras porque según ella este fenómeno puede ayudarnos a comprender algunas caracte-

rísticas del actual orden globalizado y de nosotros mismos, de la psicología que hay detrás de esta política global. Es decir, su análisis adopta el mismo objetivo que tenía Campillo al analizar el concepto de «tierra de nadie», esto es, ayudarnos a pensar y comprender la organización (territorial en principio, pero con ramificaciones más allá de lo territorial) de la sociedad global.

Este libro está constituido por cuatro capítulos. En el primero nos ofrece un panorama general de los problemas involucrados en el fenómeno del amurallamiento de fronteras y de las características de estas murallas, de las transformaciones que imprime en el concepto de soberanía y del significado de su eficacia más simbólica que material, acompañado por análisis empíricos extensos de casos reales (especialmente de las vallas entre Israel y Palestina y entre Estados Unidos y México). Brown nos muestra que en las fronteras amuralladas se intersecan diversas paradojas (la contradicción entre la dinámica aperturista del mundo globalizado y el bloqueo de unas fronteras cada vez más fortificadas; entre el universalismo de la triunfante democracia y la exclusión y estratificación que estas mismas democracias promueven en el control de sus accesos; y la tensión entre los nuevos poderes fluidos de lo virtual y digital frente a la rigidez de las barreras físicas) y a la vez se manifiestan profundos cambios en nuestros imaginarios políticos: estos muros ya no se levantan contra otras soberanías, sino contra agentes no estatales, lo que expresa el creciente papel de las relaciones transnacionales frente al sistema internacional y el declive de la soberanía estatal. En el segundo capítulo, Brown desarrolla más en detalle la decadencia de la clásica idea de soberanía en el mundo globalizado. Desde parámetros schmittianos (lo político como la distinción amigo-enemigo; la centralidad del *nomos*, del asentamiento

espacial, del vallado, en la producción del orden político; el soberano como quien decide sobre el estado de emergencia), Brown diagnostica el declive de la soberanía ante la creciente condicionalidad de la actividad del Estado frente a los emergentes poderes transnacionales. Independientemente de que este diagnóstico sea correcto o no, pues tal como nos lo presenta Brown parece más bien un diagnóstico de la inadecuación de una particular concepción, la schmittiana, de soberanía para comprender el mundo actual (por lo que el devenir de la soberanía en el mundo global no tendría que ser entendido como el declive de la soberanía como tal, sino como una nueva articulación de esta), la idea central de Brown consiste en que esta transformación (ya sea declive o nueva articulación) agudiza el carácter simbólico del poder estatal (el aspecto teológico del poder, también señalado por Schmitt), cuya mejor materialización la constituyen estas fronteras amuralladas, que no serían, desde esta perspectiva, sino escenarios de representación del poder. Finalmente, los capítulos tercero y cuarto profundizan en la psicología del poder, esto es, en la relación que los ciudadanos de los Estados amurallados establecen con esta dimensión simbólica del poder estatal. Aquí se analizan los efectos reales y profundos que la teatralidad de las fronteras imprime en la psicología de los individuos, pues no por ser meramente simbólicas y teatrales dejan por ello de tener efectos reales y profundos.

Las fronteras amuralladas no manifiestan el gran poder del Estado, sino su debilidad para controlar los nuevos flujos transnacionales en el nuevo terreno de interrelaciones globalizadas. Pero esto no es toda la historia, porque los muros no son sólo artefactos que pretenden hacer frente a los cruces fronterizos irregulares, sino que son elementos icónicos al servicio del Estado y de sus ciu-

dadanos. Además de aportar alguna luz sobre las nuevas realidades transnacionales que erosionan el poder del Estado, del análisis de estas dinámicas fronterizas Wendy Brown extrae también interesantes consideraciones sobre psicología política. Esta autora nos muestra cómo funciona una dimensión frecuentemente olvidada de lo político, esto es, su dimensión simbólica o imaginativa (una dimensión, vale la pena decirlo, nunca olvidada por los seguidores de Carl Schmitt). La política no es una mera cuestión funcional, y los muros fronterizos muestran esta verdad en toda su crudeza: son totalmente ineficaces funcionalmente, pero restituyen a los Estados modernos una apariencia de dignidad y poder soberanos, que no es necesitada solamente por los gobiernos, sino sobre todo por sus ciudadanos, para poder seguir viviendo en la necesaria ilusión de orden, control y seguridad, así como de identidad individual y nacional. Los muros, además, invierten la relación simbólica entre el dominador y el subordinado, al representarse como protecciones que una población vulnerable e inocente necesita ante la amenaza ubicua e informe de los flujos transnacionales, ante mareas descontroladas, peligrosas muchedumbres sin rostro.

Estos muros son herramientas simbólicas que ayudan a constituir las identidades nacionales de sus protegidos. Tienen profundos efectos sobre el bienestar psicológico de sujetos políticos y sobre la autorrepresentación de los agentes soberanos estatales. ¿Qué se gana desde esta perspectiva considerando las fronteras como «tierra de nadie»? Las fronteras pertenecen íntimamente a la autoconstitución simbólica de sus protegidos y de sus Estados protectores, poseen y son poseídos en una estrecha dialéctica representacional e identitaria. Estas fronteras amuralladas son íntimamente de alguien, por lo que aplicarlas el concepto

«tierra de nadie» tiene por finalidad ocultar esta conexión entre lo escenográfico y la constitución de los agentes políticos, viendo como real y originario lo que no es sino simbólico y dialéctico. Así, el poder soberano del Estado sería una realidad, no una mera representación, y el orden, el control y la seguridad, así como la identidad inocente de sujetos amenazados, no serían una ilusión dialécticamente generada por estos dispositivos, sino una realidad previa. Desde el punto de vista de los gobiernos, se gana mucho al categorizar los nuevos dispositivos fronterizos como «tierra de nadie», pues es de su interés ocultar estas dinámicas simbólicas y dar como real lo que no son sino escenografías, hacer pasar como real lo que no es sino simbólico. Y de hecho, nuestros gobiernos insisten en presentar sus dispositivos fronterizos como «tierra de nadie», zonas de soberanía presuntamente indiferenciada que no les pertenecen íntegramente. Por lo tanto, analizar las aplicaciones de «tierra de nadie» en este contexto supone denunciar su uso espurio, interesado en ocultar las dinámicas simbólicas del juego del poder globalizado.

Por otro lado, estos muros fortificados no son una mera barrera física, sino que son complejos dispositivos ideados por los Estados y bajo su control, al servicio de sus intereses particulares, para la suspensión de las garantías legales que al menos formalmente imperan al interior del espacio fortificado. Estos muros ponen en juego «la suspensión literal de la ley, la responsabilidad y la legitimación, así como la introducción de una prerrogativa estatal arbitraria y al margen de la ley que hace acto de presencia en situaciones de emergencia» (Brown, 45). Estos muros van más allá de su mero carácter físico y se constituyen en *situaciones* en las que no hay ley, situaciones de violencia que responden a estados de emergencia. ¿Podríamos aceptar que al menos aquí, para

esta dimensión de «suspensión de garantías legales», tendría algún sentido no espurio la aplicación a las fronteras del término «tierra de nadie»? Podría parecer que sí, pues en un territorio sin ley todos perderíamos nuestra condición de persona, de agentes protegidos por derechos, y así sería una tierra de nadies anónimos en los que todos ven igualmente negados sus derechos, su individualidad y hasta su identidad personal. No obstante, también en este contexto creo que la interpretación de las fronteras como «tierra de nadie» obra a favor de la dinámica del poder, ocultando algunas de sus características importantes. Que las fronteras amuralladas generen entornos que crean algunos «nadies» sin derechos es muy diferente a decir que estas fronteras en sí son «tierras de nadie», pues ni todos los agentes implicados en el funcionamiento de estos dispositivos son «nadies», ni las fronteras en sí son meros residuos no intencionales de dinámicas independientes, al modo de *situaciones de nadie* sobre las que ningún agente tenga control explícito o responsabilidad directa. Defender esto último sería caer en el naturalismo no-intencional neoliberal que tanto Campillo como Brown condenan, pero que tanto favorece, precisa-

mente mediante su ocultamiento, al ejercicio del poder opresor de nuestros gobiernos. Las fronteras son dispositivos diseñados por agentes concretos, con el apoyo explícito e incluso con la colaboración activa de ciudadanos particulares, que responden a intereses concretos y políticas específicas de estos agentes. Las fronteras tienen en todos los sentidos rigurosos poseedores, organizadores y responsables, y aplicar a estos dispositivos el concepto de «tierra de nadie» es absolverlos de las graves responsabilidades que estos dispositivos tienen en las muertes de miles de personas y en los agudos sufrimientos de muchos más. Es cegarnos ante las intencionalidades y la agencia que fundamentan estos amurallamientos fronterizos. Por lo tanto, también en el caso de esta segunda dimensión del amurallamiento fronterizo, la dimensión de la agencia y sus buscadas vulneraciones de los derechos humanos, los agudos análisis de Brown nos permiten ver dinámicas que el uso impostado que nuestros gobiernos hacen del concepto de «tierra de nadie», aplicado a sus fronteras amuralladas, pretende ocultar.

Francisco Blanco Brotons
(Instituto de Filosofía, CSIC)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/282611>

AGRA ROMERO, María Xosé (2016): *¿Olvidar a Clitemnestra? Sobre justicia e igualdad.*, Santiago de Compostela: USE Editora.

Nos encontramos ante un pormenorizado análisis del problema de la justicia en las democracias contemporáneas. María Xosé Agra realiza una reflexión compleja sobre el problema de relacionar justicia e igualdad. Arranca de la tragedia de Esquilo, la *Orestíada*, en la que se representa la dificultad de mantener la venganza como permanente

forma de resolución de conflictos entre los hombres. Ese comienzo tiene la virtud de situarnos en la dificultad intrínseca a la idea de hacer justicia. Pero, además, al aludir a la tragedia de Esquilo, Agra no olvida a Clitemnestra. Es precisamente este personaje el que le sirve para introducir el distinto trato que comienzan a sufrir las mujeres cuando

de hacer justicia se trata. De ahí el título: *¿Olvidar a Clitemnestra?* La *Orestíada*, no acaba propiamente en tragedia ya que se da una salida a la espiral de violencia, a esa revancha y venganza pre-políticas, con el tribunal del Aerópago, un jurado que vota para dar sentencia siguiendo el modelo de los jurados: argumentación verbal y votos. Con ello, se da salida y reconciliación. Así se va produciendo un asentamiento de la democracia.

El objetivo del libro, nos dice la autora, es: “rastrear las dimensiones, las conexiones de la justicia y la igualdad, su articulación en la justicia social y política” (p. 23) Objetivo que se va concretando teniendo muy presente esa genealogía de la justicia en la tragedia griega. Para María Xosé es el tránsito de una cultura oral a otra escrita la que permitirá el desarrollo de un tipo de derecho griego y es esa contraposición la que sitúa los problemas de justicia de nuestro presente en una perspectiva pragmatista que enlaza con la tragedia griega más que con Platón. Agra está interesada en retener ese sentido oral de la ética y de la justicia pragmatista, la relación de la justicia con el *oír*, el *escuchar*, que remite a los conflictos, a las contradicciones, a la acción, en definitiva, a la pragmática.

Pero, la resolución del conflicto en la *Orestíada* lleva a la condena de Clitemnestra. Ese es un punto que la autora considera crucial. ¿Por qué se la condena? ¿Por qué se absuelve a Orestes de un crimen equivalente? ¿Qué es lo que hace a este personaje tan fascinante para el feminismo del siglo XX, como ha sido el caso? La exhaustiva búsqueda de respuestas a estas preguntas, lleva a la autora a adentrarse tanto en las diferentes interpretaciones de la tragedia de Esquilo, (D.D. Raphael, M. Nussbamb, Vidal Naquer, Loreaux) como en la repercusión que la figura de Clitemnestra ha tenido en el

feminismo contemporáneo (Koma, Begen, Maraini, Bruckner, Kennelly). Agra considerará que, más que reivindicar un supuesto orden femenino, los escritos del feminismo sobre ella, a lo que propenden es a no olvidarla.

Según Agra, la justicia aparece en esa tragedia como “articuladora de varios ejes”: 1.- Una justicia que, frente a la venganza, no se base en que “reciba el que obró”, sino que se sustituya por un tribunal que escuche a las partes en conflicto. 2.- Aparece, también, redimensionando familia y polis. 3.- Reordenando las relaciones entre los sexos, y 4.- estableciendo los límites de la guerra y de la familia. Lo que también quiere destacar, al ponderar la figura de Clitemnestra, es la importancia de las madres para la política porque el duelo de las madres representa un peligro para la ciudad tanto por mantener la memoria de las víctimas como por poder expresar el duelo.

A partir de aquí, el libro plantea la cuestión de la justicia distributiva que es abordada por Agra en el tercer capítulo, en el cual se propone: “explorar las dimensiones y giros de la justicia, rastreando su conexión con la igualdad” (p. 85). Ella parte de Aristóteles hasta llegar a J. Rawls. Diferencia entre la justicia pre-moderna y la moderna, sin embargo, su objetivo no es realizar una historia de la justicia sino mostrar la articulación entre justicia e igualdad, aunque haga referencia a esa historia.

La autora destaca la importancia que tuvo Babeuff al introducir la noción clave de la justicia distributiva moderna, al no reclamar justicia en función del estatus político o social sino del estatus moral, del igual valor humano. Por lo que la justicia distributiva entra propiamente de la mano de la igualdad. Se pone de manifiesto que la igualdad política y los derechos legales son insuficientes si existen desigualdades

económicas. No obstante deja clara la relevancia de J. Rawls al haber sido capaz de explicitar los axiomas morales básicos, dar una definición bien formada de la justicia y aportar una comprensión más sofisticada de los principios de la justicia distributiva. Una teoría en la que la libertad toma prioridad sobre la distribución de bienes económicos y sociales. También señala que, en los últimos debates, puede constatarse un cambio hacia la igualdad política desde la igualdad económica, o, por expresarlo con otro lenguaje, desde la redistribución al reconocimiento.

Pero lo que considera más relevante es que se entienda la justicia distributiva relacionada con la estructura básica, es decir, con un esquema unificado de instituciones que puede mantenerse a lo largo del tiempo. Ese carácter estructural de la justicia distributiva que va más allá de lo económico porque se ve la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Por lo que se articula en torno al igual valor humano, igualdad moral básica frente al utilitarismo. Dicho esto, la autora es, sin embargo, consciente de que al final se entiende la justicia distributiva como justicia social que incide en la distribución económica.

La precisión técnica y conceptual de Agra va acentuándose a medida que se adentra en clarificar la justicia política así como la exposición de las críticas al modelo distributivo. Se va a centrar en la forma de resolver los conflictos, buscar el significado de ese “oír a la otra parte”. Gran conocedora de la obra de J. Rawls, es autora de *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática* (comp. 1985), Agra discrepa de la interpretación que Fleischcker hace de este autor, porque considera que es el modelo del proceso legal y no tanto el modelo matemático el crucial en él. La discusión interpretativa de Rawls le lleva a destacar cómo éste pone el énfasis en el

procedimiento. El razonamiento público de “oír a la otra parte”, remitir a razones de la otra parte en la posición original y al tribunal de la razón pública. A partir de este análisis, expone otras concepciones, como la de A. Sen o la de Hampshire y compara propuestas alternativas.

Le interesa a la autora proseguir con la justicia política y las conexiones entre justicia y democracia, lo cual le lleva a considerar que el problema no es tanto indagar en qué es la justicia sino cuales son y cómo se identifican las injusticias. Para ello, fija su atención en H. Pitking quien establece la justicia como la clave de la relación entre privado y público. Por una parte, considerando el cambio del yo al nosotros, del hombre económico al ciudadano, del yo quiero al yo tengo derecho; y, por otra, al convertir en un problema público los problemas que los oprimidos sufren en privado. Mujeres y pobres son paradigmáticos en este caso. La justicia remite a la escucha y entra en el campo de la acción política.

Agra dedica bastante extensión a tratar la crítica al modelo distributivo de la justicia, que entiende que se da en dos direcciones: 1) una es el dejarla en un segundo plano por entronizar la idea de bien, una cuestión que fue básica en el debate entre liberales y comunitaristas, y 2) otra, en tomar la estructura básica, a la que se refería Rawls, de manera más amplia y, por lo tanto, seriamente. En palabras de Iris M. Young, “se trata de poner de relieve que el problema son las injusticias”, de ahí que sean las condiciones institucionales, no de preferencias o concepciones del bien de los individuos o los grupos, lo que interesa destacar. La crítica reenvía a esa dominación estructural que impide que la gente participe en la determinación de sus acciones. Por eso, la justicia es definida como la eliminación de la dominación y la opresión institucional.

El debate en torno al paradigma distributivo por parte de Rawls, Young, Fraser o Nussbaum se describe de manera pormenorizada. Haciéndose eco de la crítica de Ann Philips, con la que Agra parece estar más de acuerdo, enlaza con la de Iris M. Young y Nancy Fraser, y destaca que: “la cuestión no es si los individuos tienen el mínimo necesario para la elección (o sea las capacidades básicas para llevar a cabo un funcionamiento) sino si su posición en las jerarquías sociales y políticas determinan sus elecciones en formas desiguales.” (p. 134).

En estas críticas, se señalan varias vías de fuga desde el paradigma distributivo, lo que lleva, por ejemplo, a M. Nussbaum, a la cuestión del derecho de los animales; a I.M. Young, y K. Warren a la justicia medioambiental. O, a la ecofeminista, V. Shiva, a destacar la lucha por la supervivencia, para desembocar en el problema de la pobreza y su planteamiento desde la justicia. La crítica al modelo redistributivo significa, pues, una ampliación y un giro político. Luchas por la redistribución pero también por el reconocimiento. El foco va a ponerse en las injusticias y en sus fuentes. Ese giro político conlleva también abordar las relaciones y conexiones entre justicia y democracia.

Agra no pretende otra cosa que atender a los términos del debate tras el giro político porque éste pone de relieve que hay otros focos de injusticia, como son las relaciones estructurales de poder, la hegemonía discursiva o la cultura. Como conclusión, sostiene que: “retener la idea de que lo que significa reconocer al otro como igual reenvía, más que a la libertad o al conflicto entre libertad e igualdad, a que libertad e igualdad se entretejen en el marco de la justicia democrática. Tratar de reconocer al otro como igual requiere oír, escuchar sus voces, que se disponga de presencia, de representación, de participación pública.” (p. 145)

Se percibe a lo largo de todo el recorrido la necesidad de un cambio de imagen de la justicia en la medida que se demandan cambios en el imaginario social y político. Es por eso que, en la última parte del libro, la autora aborda el giro cultural en la justicia, introduciendo en el debate la novedad de la justicia respecto de los grupos minoritarios. Se adentra en el paradigmático caso Sha Bano y en las tensiones, dilemas y colisiones entre feminismo y multiculturalismo. La judicialización de los problemas en torno a dos cuestiones, el pluralismo legal y la defensa cultural, la cuestión de las minorías dentro de las minorías, el papel de las relaciones de filiación y afiliación, del derecho de familia y de las leyes personales, de los dilemas y colisiones que generan.

El punto de partida es considerar que la democracia, para el pensamiento liberal, es la legitimación política de los números grandes, en concreto de las masas. Cuando una mayoría se considera amenazada pasa a ser lo que Appadurai llama una “identidad predatoria”. Remite al sentimiento de pureza que se ve frustrado por la existencia de lo pequeño. Para analizar el problema, le sirve el análisis del caso Shah Bhano, un caso que se da en una sociedad, que ha pasado de una constitución laica, con defensa del pluralismo religioso, a otra en la que lo patriótico es lo hindú,

Agra pone de relieve este análisis porque se trata, según Appadurai, de “uno de los dramas jurídicos más publicitados de India tras la independencia, enfrentó al Estado y al poder judicial, a hindúes y musulmanes, a feministas entre sí, a tradicionalistas y laicistas. También creó una oposición profunda entre los intereses de las mujeres y los de las minorías” (p. 161). Agra refiere gran parte de la polémica entre diversos autores que han analizado el tema. Además de Appadurai, M. Nussbaum y Seyla Benhabib.

Lo que tuvo de especial este caso es que el Presidente del Tribunal Supremo de la India, le otorgó a Sha Bano la manutención tras su divorcio, amparándose en el código penal. Sin embargo, en la sentencia añadió un comentario sobre que el sistema islámico era muy injusto con las mujeres y que ya era hora de que la nación fijara un código civil unitario. El resultado de la controversia fue que el gobierno de Gandhi introdujo la “Ley de las mujeres musulmanas”, en 1986 (protección después del divorcio). Así, el caso Shah Bhano se convirtió en pretexto para el fundamentalismo hindú, que quería marcar su supremacía y relegar a los ciudadanos musulmanes a ciudadanos de segunda clase. Para Agra, este caso plantea la cuestión de cómo intervenir mejor en un contexto donde los temas de igualdad sexual se utilizan para promover el odio entre diferentes comunidades. Así, para las feministas indias no se trata de un debate normativo sino de un debate unido a un contexto político particular. Por lo que se puede concluir que, no es tanto la cultura lo que comporta el trato desigual de las mujeres, como determinadas interpretaciones de la tradición cultural.

Por ello, la postura que sostiene Agra, en la estela de Ann Philips, sería: lo que hay que lograr es formular políticas fuertes de igualdad sexual, que no caigan o alimenten los estereotipos culturales intentando redefinir los discursos de modo que no vayan unidos a proyectos de superioridad racial o cultural. Los problemas son, pues, de acción política y éste es el verdadero reto.

El libro se cierra con el debate sobre la familia, en relación a la justicia y a la democracia. Entiende que se muestra este debate desde las críticas feministas a Rawls. En concreto, critican la dicotomía privado-público y que la familia se considere algo natural (Susan Moller Okin, Nussbaum, Iris M. Young, Nancy Fraser y Seyla Benhabib,

o Geneviève Fraisse). Agra se hace eco de la amplia discusión al respecto y opta por una alternativa que tenga primordialmente la actitud de escuchar a las mujeres. Sus capacidades no tienen tanto que ver con aspectos intelectuales sino con aspectos de subsistencia y básicos, no ser maltratadas.

Concluye aclarando que el Giro cultural de la justicia responde a un nuevo impulso propiciado por un movimiento a favor de remover las desigualdades que atañen a grupos oprimidos. Pero, aunque el multiculturalismo entronca con la onda igualitaria, en muchas cuestiones no encaja bien con el feminismo ni toma en cuenta las desigualdades intra-grupos. Agra insiste en considerar que subyacente a todos estos debates está la idea de que la familia en los Estados actuales, con o sin pluralismo legal y no sólo en relación con grupos religiosos es en donde se juega, en buena parte, la justicia y la igualdad sexual: “Remover las jerarquías injustas, evitar el daño y promover la igualdad, teniendo como núcleo normativo el ser tratados como iguales” (206) ello no nos conduce a “círculos viciosos” o a la “circularidad entre justicia y democracia”, considera Agra, sino a que “deberíamos imaginar maneras de transformar en espiral virtuosa lo que tiene apariencia de círculo vicioso”,(p. 206), según afirmó N. Fraser.

María Xosé Agra Romero, Catedrática de Filosofía Política en la Universidad de Santiago de Compostela, con un amplio curriculum investigador en filosofía política y feminismo, ha logrado una excelente reflexión sobre justicia e igualdad. La precisión conceptual y la notable claridad expositiva, en un tema de enorme complejidad, además de el “no olvidar a Clitemnestra”, hacen altamente recomendable el libro.

Neus Campillo
(Universidad de Valencia)

<http://dx.doi.org/10.6018/284201>

DUSSEL, Enrique (2016): *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta, pp. 216.

La obra *14 tesis de ética* del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel nos mueve a reflexionar sobre conceptos del terreno de la ética como “moral”, “crítica”, “principios” o “positividad” y “negatividad” dándoles un significado desde el planteamiento de la filosofía de la liberación. La obra continúa con el esfuerzo realizado en otros libros anteriores del autor como *Para una des-trucción de la ética* (1976) o *Ética de la liberación* (1998). En ellas se sistematizaban categorías éticas para realizar una crítica a posiciones formalistas, como la de J. Habermas, o comunitaristas, como la de A. McIntyre.

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel, donde hay que encuadrar la obra *14 tesis de ética*, forma parte de la corriente de pensamiento que inició a finales de los 60 en Latinoamérica, principalmente inspirada por la teología de la liberación (articulación entre el marxismo, el evangelio y algunas notas del pensamiento indígena) y también por la teoría de la dependencia (en torno a dos términos sociológicos de análisis: centro y periferia).

La filosofía de la liberación de Dussel, en concreto, introduce un tercer elemento al retomar la crítica de Levinas a Heidegger desde la “otredad del ser” y propone una base (lugar de enunciación, ser situado o contexto) a partir de la cual leer la realidad latinoamericana –conceptos filosóficos como exterioridad, alienación o proximidad.

Esa perspectiva desde el “tercer Mundo” en la cual se sitúa el pensamiento liberador, tendrá como objetivo el cambio político y económico de Latinoamérica en favor de los condenados de la tierra. La aportación de Dussel es esencial a esa corriente ya

que además de ser fundador de la misma, como decimos, establece el lugar de enunciación con herramientas filosóficas –no ya teológicas o sociológicas–, para luego progresivamente conceptualizar las experiencias históricas de Latinoamérica desde los 60 en adelante. Pensamos por ejemplo la categoría de “pueblo” que suscitó una controversia dentro de la filosofía de la liberación teniendo como protagonistas a Horacio Cerutti y a Dussel.

Además de esta discusión filosófica dentro del planteamiento de la filosofía de la liberación, la ética de la liberación de Dussel mantuvo más adelante en el tiempo, durante los 90, un diálogo fructífero con K. O. Apel. Del cual Dussel extrae su primera parte de la obra con el mismo nombre “Ética de la liberación” de 1998, en la que establece una síntesis de diversos autores como el mismo Apel, Taylor, McIntyre, de donde se habla de tres principios éticos: formal (de consenso intersubjetivo), material (tomando en cuenta el componente material y corporal humano), y fáctico (de la posibilidad de realización de la praxis ética).

Sin embargo, Dussel plantea una reformulación crítica de esos principios desde un “topos” distinto, un lugar de enunciación diferente desde el cual emergen principios éticos *críticos*. De este modo Dussel desglosará esa crítica-ética haciendo un análisis igualmente histórico y económico.

En este panorama se puede entender mejor la continuación de estos planteamientos en *14 Tesis de ética*. La obra está dividida, como su propio nombre indica, en 14 tesis, donde cada una es una explicación que se va demostrando mediante párrafos numerados. Esa exposición se divide a su vez en dos partes:

la primera plantea los principios de la acción ética nombrados anteriormente, pero, con la novedad de la distinción o re-significación de los conceptos de “ética” y “moral”.

Para aclarar esos conceptos, la moral se establece en este punto como la costumbre de un mundo, de un todo que se compara a lo analizado por Heidegger en *Ser y tiempo* y que corresponde con el estar en el mundo “ontológico”, mientras que lo ético se establece desde Levinas como crítica a esa misma ontología heideggeriana en el proceso de su “totalización”. En ese momento se tomaría distancia del mundo que se establece como “moral”, pero que será colocado en tela de juicio desde una exterioridad que no estaba presente ya en el mundo como tal. Esta distinción lleva a la de “ontología” por un lado –como manera de estar en el mundo con costumbres morales- y a la metafísica por otro, siendo ésta la ética, filosofía primera. La cual recupera al Otro y la Otra para criticar lo ontológico como totalidad. El Otro y la Otra como la esencia de lo crítico, lo que desfetichiza el sistema, lo des-fonda. Lo crítico, pues, sería definitorio de la ética al ponerse delante de la totalidad ontológica

y establecer los fundamentos desde aquellos que sufren el sistema y saben con claridad qué es lo que puede mejorar del mismo.

En la segunda parte, y esta sería otra novedad respecto a las anteriores obras de Dussel, se plantean elementos de análisis pero esta vez *negativos* y *positivos*. Por tanto ya no son sólo tesis formuladas como *críticas* sino que proponen nuevas formas de hacer y teorizar en conexión con los campos de la praxis humana como lo político, económico, y en general todos los ámbitos de la acción humana.

Los principios ético-críticos positivos, que definen las demandas del “Otro y la Otra” (Levinas), ya no sólo niegan y critican, como haría por ejemplo el nihilismo reactivo de Nietzsche, sino que afirman como alternativa vías de acción ética. Las prácticas comunitarias que nacen desde la exterioridad como proyectos nuevos de economía sostenible, de contribución y solidaridad, que serían ejemplos prácticos edificantes de una nueva ética desde ese otro lugar de enunciación.

Diego Morollón del Río

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/294061>

UNAMUNO, Miguel de (2017): *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, ed. de Alicia Villar, Madrid: Tecnos, 426 pp.

Alicia Villar, Catedrática de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), ya nos había dado a conocer sus estudios sobre Pascal (*Pascal: ciencia y creencia*, Madrid, Cincel, 1987; también el amplio estudio introductorio a Pascal, *Obras*, Madrid, Gredos, 2012), Voltaire y Rousseau (*En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995) o Unamuno, al edi-

tar en 2011 su escrito inédito *Mi confesión* (Salamanca, Sígueme, 2011), encontrado en los archivos de Salamanca, precisamente al investigar la relación de Unamuno con Pascal. Y ahora nos ofrece una amplia selección de los escritos de Unamuno sobre la ciencia y el cientificismo, que nos ayudará a comprender la evolución y las matizadas actitudes del autor al respecto. Precisiones

que nunca están de más, pues, como alguna vez se ha dicho -quizá con un punto de exageración, pero sin faltar a la verdad-, “en filosofía, los matices lo son todo”. Lo cual permitirá desechar algunos clichés (“¡Qué inventen ellos!”) o integrar determinadas expresiones, más o menos difundidas, en el seno de un pensamiento complejo, lleno de tensiones y, en cualquier caso, siempre vivo y en movimiento.

Esos escritos se encuentran dispersos, a lo largo de las más de diez mil páginas que constituyen sus *Obras Completas*¹, aparecen en diferentes contextos y en torno a distintos debates –sobre la enseñanza, sobre el evolucionismo, sobre las relaciones de España con la cultura europea moderna, sobre la investigación científica y el cientificismo...–, y adoptan estilos muy diferentes, desde referencias ocasionales a discursos, artículos, ensayos, cartas, diálogos e incluso relatos, sin contar con el análisis de la cuestión en algunas de sus obras centrales, como el *Tratado del amor de Dios* o *Del sentimiento trágico de la vida*. Excluidos los textos de estas grandes obras, más accesibles, la amplia selección realizada por Alicia Villar adopta determinadas perspectivas y los agrupa en tres secciones (escritos sobre la enseñanza universitaria, artículos y ensayos, y finalmente cuentos e inéditos), siguiendo dentro de cada una de ellas una ordenación cronológica, que permite, como decíamos, hacerse cargo de la evolución del pensamiento, lo que facilita al estudioso o al lector interesado una perspectiva, plural, sí, pero continuada, que le sería difícil de adquirir a través de la dispersión de esos

escritos en las *Obras Completas*. Se agregan dos inéditos (*Ciencia y Literatura*, de los años 1903-1904, y *La vida y la ciencia*, de 1907), cuyos manuscritos originales se conservan en la Casa-Museo de Unamuno en Salamanca. Una selección pertinente de su correspondencia con diversas personas o autores (como Pedro Jiménez Ilundain, José Ortega y Gasset, Santiago Ramón y Cajal, Ramón Turró y otros) completa el volumen.

Esa labor de ordenación criteriológica y cronológica se ve muy bien complementada por la amplia y rigurosa introducción de la propia Alicia Villar, que permite al lector hacerse cargo del contexto y de los debates en los que los artículos, las cartas, los diversos escritos se sitúan. Dicha introducción no solo atiende a los del propio Unamuno sino que asimismo se hace cargo de la bibliografía relevante entre los especialistas, sin recargar por eso tal estudio, que se sigue con enorme interés y que ofrece precisos análisis y sugerentes líneas de lectura.

Por insinuar sólo algunas de ellas, es preciso tener en cuenta ante todo que, dado el abandono de la ciencia respecto al periodo ilustrado, krausistas, positivistas, institucionistas y regeneracionistas incidieron, desde puntos de vista diferentes, en la importancia del cultivo de la ciencia, como se manifestó en la creación de nuevas sociedades científicas, en la discusión sobre el darwinismo (reavivada a partir de 1909, con ocasión del primer centenario del nacimiento de Darwin), en la polémica sobre la ciencia española (bien desde posiciones liberales -Azcárate, Salmerón- o reaccionarias -Menéndez Pelayo-), y en una nueva generación de sabios como Ramón y Cajal, el ingeniero Torres Quevedo, el matemático Eduardo Torroja o el biólogo Ramón Turró.

Dentro de este panorama, Unamuno tendió a apoyar las nuevas ideas científicas, denostando, sobre todo a partir de la

1 Contamos con dos ediciones: la de Manuel García Blanco, en 9 vols. (M. de Unamuno, *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966-1970) y la de Ricardo Senabre, en 10 vols. (M. de Unamuno, *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Antonio Castro/Turner, 1994-2010)

crisis espiritual que experimentó en 1897, el reduccionismo, dogmático e intolerante, de positivistas y cientificistas. Durante las décadas de 1880 y 1890, se consideraba deudor de Hegel y de Spencer -algunos de cuyos libros había traducido-, tal como manifiesta, por ejemplo, en sus ensayos *En torno al casticismo*. Pero, tras la crisis de 1897, Spencer le resultará plano, abriéndose, desde el agnosticismo anterior, a un creciente teísmo, más cordial que racionalmente asumido, y rebelándose contra quienes negaban sentido a reflexionar sobre las cuestiones últimas (aun cuando, observará, ciertos sectores, en cuanto detectan alguna preocupación religiosa, “le llaman a uno clerical”). Es en esa perspectiva en la que es preciso enfocar algunas de sus expresiones más extremas, como el “¡que inventen ellos!”, de su escrito *El Pórtico del templo* (1906, pp. 174-182 de la presente edición). Pero su rechazo de la fe ciega en el progreso y la reivindicación de la dimensión espiritual no implicó rechazo de la ciencia, por cuya autonomía se manifiesta en *De la enseñanza superior en España* (1899, pp. 5 y ss.), defendiendo la razón y la experiencia, legítimas en su campo, aun cuando han de saber también de sus límites si no se quiere hacer de ellas un fetiche. La lectura de Kierkegaard, a partir de 1900, le llevará a sostener, frente a Hegel, que la razón construye sobre irracionalidades y a acentuar progresivamente la lucha entre la razón y el sentimiento, la tensión entre ciencia y la lógica frente a la religión y la vida, así como la diferencia entre intelectualidad y espiritualidad, parodiando algunos escritos científicos que se perdían en clasificaciones en su *Tratado sobre la Cocotología*, incluido como apéndice a su novela *Amor y pedagogía* (1902), donde critica los excesos del positivismo y una educación que ignora las exigencias de sentido de la vida.

También hacía notar que si el catolicismo en España había sido perjudicial por sumirnos en una religión puramente exterior y dogmática, muchas de las críticas realizadas al cristianismo desde ambientes científicos revelaban un profundo desconocimiento del mismo y de los problemas filosóficos. Así, en carta a Bernardo G. de Candamo, de marzo de 1902, señala que *Los enigmas de Universo*, de Haeckel, supone “una vulgarización enorme en la parte científica y una gran tosquedad en la parte filosófica” (pp. 373-376). Ciencia y religión no tienen tanto que concertarse como que corregirse mutuamente. En *Los intelectuales y el pueblo* (1903, pp. 139-143), insistirá en la importancia del respeto a la ciencia, sin por eso convertirla en un ídolo. Es preciso, pues, distinguir ciencia y religión, intelectualidad y espiritualidad, las causas eficientes que la inteligencia descubre de las causas finales que el espíritu y la voluntad persiguen (en un claro eco, creo, de la kantiana crítica del juicio teleológico). Pero en esa labor de tratar de abrir puertas a la esperanza, observa en carta a Alberto Nin, de agosto de 1904 (pp. 388-391), “me encuentro casi solo. Las gentes se sorprenden de un caballero andante de la palabra que anda preocupado con cosas íntimas y *ultratumberías* cuando es tan cómodo delegar en el cura para que piense por nosotros, o no preocuparse en tales cosas de religión, que embarazan, dicen, para ganarse la vida”. También es preciso diferenciar entre ciencia y cientificismo, como señala en *Sobre la Filosofía española* (1904, pp. 150-173), pues precisamente ocurre que el cientificismo intolerante prevalece allá donde la ciencia lleva una vida lánguida.

En 1905 apareció su *Vida de Don Quijote y Sancho*, su más intenso intento de “inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos, si puedo”,

según confesará dos años más tarde en su ensayo *Mi religión*. También comenzó su *Tratado del amor de Dios*, sorprendentemente inédito hasta 2005, y trabajó en él en unos años en los que insistirá en diferenciar la ciencia de la sabiduría, la lógica, que descubre la verdad apariencial, de la “cardíaca”, que permite acceder a la verdad sustancial, por más que los intolerantes se pongan fuera de sí cuando oyen “manifestar el simple anhelo de la eternidad”. Unamuno, sin negar el valor de la ciencia cuando esta se constriñe a su objeto, cuestiona al hombre de ciencia que niega valor a las esperanzas trascendentes, pues dicha renuncia puede considerarse como un suicidio espiritual.

Del año siguiente es *El pórtico del templo* (pp. 183-200), donde defiende que la ciencia no tiene sólo un valor práctico, sino también ideal y puro, y puede ser zaguán para la sabiduría. Pero quienes se dirigen a esta a su través, pueden quedar en él para toda la vida, cultivando la ciencia como narcótico y olvidando que hay otras entradas al templo de la sabiduría. También de 1906 es *Sobre la europeización* (pp. 201-226), en donde pretende revisar muchos tópicos regeneracionistas y reivindica los valores e ideales de nuestra cultura, que el resto de Europa parece desconocer, por lo que la verdadera europeización de España habría de ir acompañada de una paralela españolización de Europa, por la que se lleven a esta, como insistirá en *Del sentimiento trágico de la vida*, los valores de Don Quijote y de la búsqueda espiritual, renovando un continente desolado por la ortodoxia inquisitorial científica.

Esa crítica del cientificismo desde dentro de la ciencia misma, y no fuera de ella, se puede observar asimismo en varios artículos de los años 1907-1909, publicados en “La Nación” de Buenos Aires y recogidos (pp. 227-265) en esta edición, como son *Cientifi-*

cismo, Escepticismo fanático, Verdad y vida, y Materialismo popular, en los que critica la intolerancia y la superficialidad de espíritu del ateísmo dogmático, pues también se puede ejercer la intolerancia en nombre de la razón, de modo que “poca ciencia lleva al cientificismo y mucha nos aparta de él” (p. 236). Y sobre la vinculación del cientificismo con el ateísmo volverá en su escrito de 1911, *La vertical de Dantec*, a propósito del libro *Ateísmo*, de Félix Le Dantec, biólogo de la Sorbona, al que critica, no su ateísmo, que considera libre y respetable, sino su cientificismo, en el que, como en otras ocasiones, se comprueba la inadecuada percepción que algunos supuestos ilustrados tienen de la idea de Dios, asomando bajo ese cientificismo tan poco científico, bajo ese disfraz de ciencia y de pedantería ramplona, un verdadero *odium antitheologicum*, cuando tan inapropiado es que un teólogo se ponga a hablar de biología, como que un biólogo lo haga de ateísmo, sin haber “saludado a la teología”.

En el acto conmemorativo del primer centenario del nacimiento de Darwin, celebrado en la Facultad de Medicina de la Universidad de Valencia, y en el que fue invitado a participar (pp. 93-125), Unamuno reconoce a Darwin como uno de los más grandes hombres de todos los siglos, ni dogmático ni sectario, y que volvió a poner al hombre a la cabeza de la creación. Pero aprovechó también para exponer su profesión de fe filosófica y religiosa: haciéndose eco de la evolución creadora de Bergson, Unamuno llegará a defender que “si la materia es un medio para la vida, la vida es un medio para la conciencia y la conciencia un medio para Dios, conciencia universal” (p. 119), a la que tiende la vida interior en su afán por perpetuarse, esforzándose por elaborar lo que se ha podido calificar como filosofía evolucionista de signo humanista.

Y muchos de estos temas, a veces con modificaciones y variantes, retornan en su obra de 1913, *Del sentimiento trágico de la vida*, en la que insistirá en que la ciencia y la razón, en cuanto sustitutivas de la religión y la fe, han fracasado, pues la ciencia trata de satisfacer nuestras necesidades mentales y lógicas, pero no puede dar cauce a nuestras necesidades afectivas y volitivas, temas sobre los que aún volverá en su posterior escrito *La agonía del cristianismo*.

Sin perseguir ahora más esas cuestiones, de las que da cumplida cuenta la edición de los textos recogidos por Alicia Villar y su excelente introducción a los mismos, quizá podemos concluir este comentario recogiendo algunas de las reflexiones finales de la autora: Unamuno, comenta, “alertó sobre los límites de la razón pura y de la ciencia y reaccionó ante la soberbia del intelectualista, racionalista y cientificista. Distinguió la auténtica ciencia, fruto del pensar, incluso del sentir creador, de una ‘semiciencia’ convertida en idolatría intolerante. Dirá: ciencia sí, pero siendo su dueño, no su esclavo; ciencia sí, pero como medio, no como fin en sí mismo”. Unamuno defendió la autonomía de la ciencia y de la religión y las confrontó en la mayor parte de sus escritos, pero ensayó una filosofía propia que contaba con la ciencia y con un evolucionismo que no excluyera la finalidad. “Intelectual crítico con el intelec-

tualismo, Unamuno fue también un pensador sapiencial, que llevaba la sed de eternidad ‘en lo más profundo de su corazón’ [...]. Combatió el espíritu inquisitorial viniera de donde viniera, y distinguió la ciencia de la sabiduría, la intelectualidad de la espiritualidad”.

Es posible que las tensiones entre cientificismo y sabiduría existencial persistan a lo largo de las épocas. Si los creyentes religiosos tienden a veces al dogmatismo y al fundamentalismo, no menos sucede entre los cientificistas, en ocasiones más dogmáticos e intransigentes que aquellos, como ya advirtiera Kant. Diferenciar entre lo que podemos conocer científicamente y las conjeturas cosmovisionales que, de un modo más o menos explícito, todos nos vemos abocados a esbozar es algo que precisamente el propio Kant (por no referirnos a otros autores, como Wittgenstein) supo establecer. Entre nuestros clásicos, en Unamuno, tales tensiones cobran un especial relieve y continúan fomentando el pensamiento. No es el menor mérito de Alicia Villar haber reunido en esta obra, magníficamente presentados, escritos de diversa procedencia, a veces difíciles de encontrar y de agavillar, en torno a una problemática que continúa siendo crucial para nuestro tiempo.

Carlos Gómez Sánchez
(UNED)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/294201>

CASADO DA ROCHA, Antonio (2017): *Una casa en Walden (sobre Thoreau y cultura contemporánea)*, Logroño: Pepitas ed., 155 pp.

¿Qué significa construir una casa en Walden? Respondiendo a ello Antonio Casado da Rocha nos ofrece, en este libro, una serie de reflexiones sobre la cultura contemporánea en relación con algunas ideas fundamen-

tales del clásico *Walden*, de Henry David Thoreau, mostrando que tal construcción, en cuanto a sus elementos fundamentales, puede hacerse en cualquier momento y en cualquier lugar.

Frente a la creencia más común del “mito Thoreau”, según la cual el filósofo de Concord fue un ermitaño solitario que vivió en el bosque para alejarse de cualquier tipo de sociedad, Casado señala que la casa de Walden simboliza el desarrollo personal también de cara a la sociedad y no sólo respecto a uno mismo. Por eso, cuenta Thoreau que en su casa tenía tres sillas: la primera para la soledad (la lectura y la escritura), la segunda para la amistad (la conversación) y la tercera para la sociedad (la política, la toma de decisiones, y también los debates públicos). Casado entiende *Walden* como un ejercicio de auto-construcción ligada irremediabilmente al medio, al lugar en el que se desarrolla, que debe ser también un lugar propicio para *habitar* y no sólo para *estar*. Así, lo contrapone a lo que llama “no-lugares”, es decir, zonas que sólo sirven para *estar* o para *pasar* (centros comerciales, aeropuertos, etc.), y que no están diseñados para ser habitados. Necesitamos espacios para relacionarnos, espacios habitables donde reflexionar y donde desarrollarnos culturalmente, así como espacios para relacionarnos también con la naturaleza.

El libro se divide en siete capítulos en los que el autor va explorando, mediante distintas vías, las relaciones sociales contemporáneas y cómo se entienden a partir de la obra de Thoreau. Los capítulos tienen diversos orígenes: Casado recoge aquí varios años de trabajo sobre el filósofo de Concord y la cultura contemporánea, de modo que encontramos capítulos que provienen de conferencias y de diversas colaboraciones, y otros más vinculados a su propia experiencia personal.

Pese a la forma general ensayística del libro, comienza con un primer capítulo introductorio en forma de diario. Casado nos ofrece sus anotaciones a lo largo de un año (desde octubre de 2015 hasta noviembre

de 2016) en el que intentó traducir *Walden*; pero también nos habla de sí mismo, de otros trabajos y publicaciones sucedidas durante ese año, y que se intercalan con comentarios sobre la lectura y traducción del filósofo norteamericano. El aspecto más valioso de este capítulo introductorio es que muestra el desarrollo de un fracaso, de la dificultad de realizar una traducción de *Walden* y el naufragio final de tal proyecto. Frente a la pretensión contemporánea de obtener el producto final velozmente y ocultando el proceso, Casado nos ofrece un proceso largo y espinoso que finalmente no consigue culminar; un proceso sin otro resultado que su propia actividad auto-constructora. Eso significa construir una casa en Walden.

El resto del libro se divide en tres grandes temas: los conflictos culturales, el trato con el entorno y las formas de interacción social.

En cuanto al primero, Casado se proclama partidario de la interdependencia entre los dos ámbitos llamados “ciencias” y “letras”, considerando ambos como componentes esenciales de la cultura humana, en ciertos aspectos conectados y en otros indistinguibles. Siguiendo a Thoreau, mantiene que la ciencia debe considerarse tan parte de la cultura como las letras, y no una disciplina académica desligada de la vida común que parece no tener algo que decir al hombre o a la mujer de a pie. Que la ciencia sea cultura implica que es accesible y que tal acceso repercute en nuestra concepción del mundo. Hemos de auto-construirnos con un conocimiento científico adecuado a nuestras circunstancias.

Incide Casado en que, frente a los riesgos de las sociedades contemporáneas, debemos crear una cultura resiliente, que nos permita al menos soportar el choque, el golpe del fracaso, y seguir construyendo casas en Walden. La filosofía ha de ocuparse de ello,

como señala el autor, porque filosofar es «trabajar la cultura contemporánea desde la ciencia hasta las artes pasando por la política, incidir en las múltiples maneras en que conectamos con los demás y con nosotros mismos» (p. 72). En esto retoma el planteamiento de Thoreau sobre el arte de pasear, que es el tema central del tercer capítulo: elaborar una reflexión, una reinterpretación del mundo, mediante la actividad del paseo reflexivo.

Si bien el autor utiliza el término “caminar”, por el que suele traducirse “walking”, lo que propone el filósofo de Concord, y que Casado llama “filosofía pedestre”, tiene más relación con la actividad de dar pasos (pasear), que no tiene relación directa con los caminos y las vías, de las que dice el norteamericano que no sirven para realizar esta actividad por estar diseñadas para conducir a un lugar específico y no propiamente para permitir la libre actividad de pasear (a no ser que no las utilicemos para lo que han sido construidas). Desde esta perspectiva, formarían parte de los “no-lugares” a los que se refiere el autor al comienzo del libro. La actividad que retrata Casado tiene que ver con el movimiento, con dar pasos como apoyo a la reflexión y no sólo como metáfora, lo que vincula acertadamente con la filosofía peripatética. Se trata de que lo que hacemos nos repercuta moralmente, ya se trate de una investigación científica, de una lectura poética o de un paseo por el campo. Eso significa construir una casa en Walden.

El segundo gran tema, el trato con el entorno, se divide en dos cuestiones: primero, la relación con el paisaje, y segundo, el consumo de los recursos. Sobre el paisaje, Casado refiere a una colaboración con Laura Menatti (“Landscape and Health: Connecting Psychology, Aesthetics, and Philosophy through the Concept of Affordance”, *Frontiers in Psychology*, vol. 7, n. 571 (2016):

1-17), donde ambos defienden una concepción del paisaje como producto de una interacción entre procesos culturales y naturales, situándolo en la relación entre el individuo y su entorno (p. 83). Siguiendo a Thoreau, afirma que el paisaje tiene repercusiones en la moral, y añade que también en la salud. Sobre todo, se trata de un horizonte, dice Casado, de un paisaje ajeno y lejano del que imaginamos la mejor vida posible; y aunque sólo se trate de una fantasía, nos hace mejores. Tal concepción del paisaje implica también entender la racionalidad como un proceso de interacción con lo que nos es externo. Hoy, esto exige que seamos conscientes de nuestros límites y que a partir de ellos trabajemos, desarrollando una racionalidad que nos permita soportar el inminente fracaso: una racionalidad resiliente. Eso significa construir una casa en Walden.

El consumo, segunda cuestión del gran tema sobre el entorno, se desarrolla en el quinto capítulo. Casado habla aquí del consumo compulsivo contemporáneo en términos de dopaje y adicción. La forma en que nos desarrollamos en las sociedades contemporáneas, las formas de integrarnos, no constituyen un desarrollo meditado y auto-constructivo, menos aún resiliente, sino que a menudo se trata de una tensión continua promovida por cierta necesidad de consumir cada vez más. Frente a ello, Casado adopta la solución thoreauviana por excelencia: la sobriedad.

La sobriedad es un equilibrio entre la abstinencia y la adicción, que acepta la necesidad de consumir siempre teniendo en cuenta qué es lo mínimo que necesitamos, de forma que adoptemos un término medio (que en Thoreau está más cercano a la abstinencia como regla general). Esta sobriedad, señala el autor, no se limita al nivel individual: hace falta una sobriedad “meso” (en organizaciones y comunidades) y también “macro” (en toda

la cultura), para que así podamos reducir el consumo de recursos al mínimo, evitando el grave impacto que sufre el medioambiente. Éste no es un tema del que sólo haya hablado Thoreau, o del que no se tenga conciencia: Casado indica que otros han intentado continuar con el legado del estadounidense, o han realizado propuestas y acciones similares. Autores como Pierre Rabhi, Chris McCandless y Ken Ilgunas son ejemplos de ello. El último ha realizado varias acciones con el fin de concienciar sobre los problemas medioambientales, no sólo escribiendo sobre ello sino habitando lugares comprometidos. Un ejemplo es su caminata a lo largo del oleoducto Keystone, desde Canadá a México, a raíz del proyecto que pretendía ampliarlo. Poniendo estos y otros ejemplos, manifiesta un claro interés en mostrar que éstos son los problemas más importantes a nivel macro: «El aire, el agua, el petróleo: ¿hay algo más relevante para una cultura contemporánea en transición?» (p. 101).

La cuestión del petróleo es la principal preocupación que manifiesta Casado respecto a este tema, aunque hay más. La clave de su exposición está en los conceptos de “transición” y “resiliencia”, identificando el primero con la sociedad contemporánea y el segundo como un objetivo de ésta. Insiste en que ahora debe intervenir una ética de la sobriedad, que nos permita afrontar los grandes problemas actuales debidos al consumo y la contaminación, deliberando sobre sus diversas dimensiones y soluciones. Eso significa construir una casa en Walden.

El tercer gran tema, que ocupa los últimos dos capítulos del libro y que está referido a las formas de interacción social, tiene como aspecto fundamental cierta concepción de la poesía. Casado quiere hablarnos de los espacios comunes donde debatir, donde compartir cultura, donde construir una casa en Walden, y para ello recurre a la poesía entendida

como «una actividad social que mediante un conjunto de prácticas intenta satisfacer necesidades humanas básicas, proporcionando sentido y encuentro social, intersubjetividad y reconocimiento mutuo» (p. 104). La poesía, destaca Casado, es una forma de arte transmedia: los avances en comunicación han aumentado sus posibilidades en vez de imponerle límites. Por ejemplo, no podemos disfrutar plenamente de una escultura de Miguel Ángel en un iPhone, pero sí de un poema de García Lorca.

La poesía tiene un gran potencial social, y Casado es capaz de extraerlo en estos dos últimos ensayos que componen su libro: trata de hacer ver que conduce al diálogo, que reúne ideas muy diversas y las hace confluír, discutir por dispares que sean y por irreconciliables que parezcan. La perspectiva poética permite tal comunión porque deja en cierto sentido en suspenso el enfrentamiento más ideológico para centrarse en el arte, sin por ello olvidar por completo la reivindicación de los valores. En este sentido, considera la poesía como el tipo de arte propio de la democracia, que no podría desarrollarse en este sentido si no fuera por el contexto político en que se encuentra, y que a la vez permite desarrollar satisfactoriamente los principios democráticos de libertad, igualdad, diálogo y consenso.

Todo esto y más tiene que ver la poesía con construir una casa en Walden: puede estar en cualquier lugar y en cualquier momento, sólo requiere esa auto-construcción mediante la lectura, el diálogo y el consenso, con lo que llama “igual libertad”. Las palabras forman parte integrante de la vida democrática, y no sólo de la vida intelectual o individual. Estar en contacto con la poesía, leer con compromiso, supone un “cambio de orientación” en la forma en que concebimos la sociedad y el mundo en general, tanto como aprender un nuevo idioma o habitar una nueva ciu-

dad. Casado utiliza para ilustrarlo el término griego “metanoia”, es decir, arrepentimiento o cambio de opinión, que aquí está motivado por una auto-construcción, por la lectura o por el diálogo, por la puesta en común de ideas o el aprendizaje de otras nuevas, o de otra forma de conceptualizar el mundo, que supone poner en cuestión lo que ya habíamos construido, revisar los cimientos del edificio y comprobar si podríamos haberlos hecho de otro modo; en definitiva: eso significa construir una casa en Walden.

La poesía entendida de este modo es productiva, es la creación de algo nuevo a través del lenguaje, algo que incita a pensar de otra forma, inventar expresiones, experimentar, adoptar una vida nueva, comenzar un nuevo proyecto, o encontrar otra identidad. El poema nos permite imaginar otra vida y disfrutar de ella, reconocernos en un lugar distinto al que hasta el momento habríamos imaginado, intentar algo y fracasar al realizarlo. Esto es lo que va mostrando Casado en el último capítulo de su libro, mediante poemas que han marcado su pensamiento, su vida y su identidad.

Retornando al principio, encontramos que el hilo conector de estos capítulos es la aceptación del fracaso inevitable, ya sea en uno u otro aspecto, y una propuesta para afrontarlo: la sociedad resiliente, capaz de soportar el golpe cuando éste llegue. Para eso, dice Casado, hay que hacer pruebas, hay que ensayar el golpe, hay que prepararse realmente para ello, puesto que si no lo hacemos cualquier fracaso será tan inesperado como destructivo. El fracaso, por tanto, ha de ser aceptado desde un principio como el final de cualquier proyecto particular, pero no como el final de la auto-construcción como proyecto general, y en este sentido encontramos dos afirmaciones últimas: «Todo final parece un fracaso [...] Pero ningún fracaso es final» (p. 147).

En múltiples ocasiones el autor oculta su propuesta más teórica para mostrar una expresión más práctica, centrada en una exposición personal. Juega, adaptando el estilo de escritura thoreauviana, entre la discusión de la teoría y la narración de la práctica, entre la prosa y la poesía, entre el medio y el fin: el mensaje y la construcción. Al igual que al leer a Thoreau, no conviene considerar que este libro tiene un único sentido, o una única lectura: en su composición están entrelazadas múltiples cuestiones que hacen al lector revisar sus pasajes en busca de otra interpretación, no contraria sino complementaria.

En síntesis, Antonio Casado nos ofrece una visión fresca de los problemas contemporáneos a través del contraste con algunas de las principales ideas de Thoreau, quien nos dice en su ensayo “Walking” que el contacto con lo salvaje refresca o renueva nuestra vida. En este contexto, esos escritos de hace casi dos siglos son reflexiones salvajes que nos invitan a vivir de otro modo. Casado sabe reflejarlo en este libro sin perderse en una exposición detallada del norteamericano ni en una reivindicación propagandística de sus valores. De tal modo, no encontramos en estos capítulos ensayísticos un minucioso estudio sobre *Walden*, ni sobre Thoreau, ni sobre la cultura contemporánea, sino una reflexión filosófica de lo que mediante ambos (Thoreau y la cultura contemporánea) podemos construir. Una reflexión filosófica en el buen sentido ya expuesto: pedestre y poética, comprometida con la vida social y con la naturaleza, al mismo tiempo que suscrita al fracaso como articulación de la auto-construcción en una sociedad resiliente. Eso significa construir una casa en Walden.

Diego Clares
(Universidad de Murcia)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/297901>

HOYOS SÁNCHEZ, Inmaculada (2016): *Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y enfoques modernos*, Madrid: Avarigani Editores, 270 pp.

Con la publicación de *Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y enfoques modernos*, Inmaculada Hoyos nos entrega su primera obra filosófica, en la que la autora recoge, continúa y profundiza en las investigaciones que ha venido realizando durante la última década, pues en ella se dan cita, como veremos a continuación, B. Spinoza y F. Nietzsche –autores clave en el enfoque filosófico de la autora–, las principales figuras del estoicismo clásico –Crisipo, Posidonio y Séneca, entre otros–, así como G. Deleuze, M. Foucault, R. Ávila o M. Nussbaum, en quienes la autora se apoya críticamente para analizar los temas aquí abordados. Estos son, principalmente, y como va indicado en el título de la obra, el amor y el miedo. Ahora bien, hablar de amor y miedo es hablar de pasiones, y no de dos cualquiera, pues, como nos indica la autora en su Prólogo, “quién dudaría de que el amor es, si no el problema más importante de la vida –como decía Jung–, sí al menos uno fundamental, y que del miedo depende gran parte de nuestra infelicidad” (p. 11). El problema del amor y el miedo se nos revela, pues, como un problema vital, confrontado por la autora al hilo de la distinción entre las pasiones que secundan la vida y las que, por contra, la empobrecen. Y es que, como también se nos advierte desde el comienzo, en consonancia con el planteamiento de Nussbaum, “las pasiones son –en parte, según matizo yo–, formas de pensamiento evaluativo, creencias de valor, a veces simples y otras muy complejas, pero siempre reveladoras de aquello que consideramos importante para nuestro bienestar” (p. 16), es decir, que “las pasiones reflejan, pues, nuestros

patrones de valor” (p. 17). Será precisamente este enfoque de las pasiones el que le permitirá a la autora, al hilo de la filosofía de Spinoza, ver la ética, la religión y la política “con la óptica de la afectividad” (p. 148), lo cual otorga un amplísimo alcance al tema que nos ocupa, así como una gran actualidad. En ello nos detendremos más adelante cuando comentemos los distintos capítulos de la obra. Pero antes hemos de señalar otra idea fundamental en el enfoque que la autora nos presenta de las pasiones, y es que, “fundamentalmente, en lo que coinciden todos los planteamientos sobre las pasiones que en este libro contemplamos es en que las pasiones nos abren necesariamente al mundo, a lo externo, a lo otro que no soy yo. Y esto, que para el estoico supone un riesgo, también es fuente de virtud” (p. 17). Será de nuevo Spinoza quien nos ofrezca una clave decisiva para reconocer, “en un sentido más positivo que el estoicismo, la relevancia del cuerpo para nuestro mundo afectivo” (p. 18), y poder, desde ahí, abordar el problema de las pasiones como “parte de nuestro razonamiento ético” (ibíd.). Estamos, como vemos, ante una obra estrictamente filosófica –y no solo sobre filosofías o de comentario filosófico–, en la que la autora nos ofrece una visión propia, madura y rigurosamente argumentada de los problemas abordados. Pasemos ahora, sin más dilación, a exponer brevemente las líneas centrales de los nueve capítulos que la componen. El libro se estructura en tres partes, titulándose la primera de ellas “El amor o la pasión como sobreabundancia de vida”. Esta Primera Parte se compone, a su vez, de cuatro capítulos. En el primero,

“Amor y sabiduría en el estoicismo antiguo” (pp. 27-52), la autora nos presenta una respuesta alternativa al “pensamiento utópico”, caracterizado por “creer que podemos erradicar totalmente el mal. Nos presenta un mundo en el que no hay conflicto, en el que todos los valores son compatibles entre sí” (p. 27). Frente, tanto a la utopía de la “*apatheia*”, como a “la tragedia, la desmesura de las pasiones”, que serían “el mal a extirpar”, la autora nos presenta una alternativa intermedia: “las *eupatheiai* estoicas, los buenos afectos” (p. 27). Serán precisamente estas últimas las que nos permitan revisar la “utopía de la *apatheia* o imperturbabilidad del sabio”, dado que estas “no sólo se dan en el sabio, sino que son propias y exclusivas de él” (p. 38). Cicerón traduce el término griego por “*constantiae*”, y lo decisivo aquí, insiste la autora, es que las “*eupatheiai* no refieren a las pasiones comunes sino a otro tipo de afectividad normativa, a los buenos afectos” (ibíd.). Tras exponer y comentar minuciosamente algunos textos de Crisipo, Séneca, Alejandro de Afrodiasias, Andrónico, Clemente de Alejandría, Diógenes Laercio y Estobeo, y apoyándose en algunos reconocidos intérpretes como M. Schofield o M. Graver, la autora nos muestra la necesidad de corregir la idea de que “los objetos de las *eupatheiai* tienen que estar dentro de la esfera de nuestro control, es decir, ser interiores, pertenecer a nuestro carácter” (p. 42). Para defender la tesis de que “el amor es una *eupatheia*”, la autora, apoyándose en Graver, nos muestra que “el objeto del amor es la amistad, es decir, un bien genuino, un objeto que el sabio consideraría un bien y, por tanto, un bien en sí mismo” (ibíd.). Con todo, la autora nos plantea la pregunta decisiva al final del capítulo, pretendiéndonos mostrar la limitación fundamental del planteamiento

estoico, no para renegar de él, sino para recuperarlo y corregirlo a la luz de la filosofía de Spinoza: “¿Puede un estoico admitir que existen buenas pasiones? La respuesta es negativa. Los estoicos fueron incapaces de distinguir entre el distinto ser y valor de cada una de las pasiones, como sí haría siglos más tarde Spinoza ya en la Modernidad” (p. 48). Me he demorado bastante en este primer capítulo porque, según me parece, en él se sientan las bases de los planteamientos posteriores. Pues, efectivamente, el segundo capítulo, titulado “De las creencias débiles a los impulsos desenfrenados: *Medea* en clave estoica” (pp. 53-83), trata de pensar “una de las principales dificultades de la teoría cognitivo-evaluadora de las pasiones de los estoicos antiguos”, a saber, el de cómo explicar “que un juicio débil se traduzca en un impulso fuerte y violento”, como es el caso de *Medea* (pp. 53-54). El problema está en que, “según Crisipo, la pasión (*pathos*) es un juicio de valor falso”, pero, como señala la autora, “el juicio falso que define a una pasión no es suficiente para describir aquello en lo que consiste la pasión, porque la pasión no es sólo un error cognitivo” (p. 53). Y no lo es porque, efectivamente, “es un error moral, y, además, tiene por consecuencia un desbordamiento, el del impulso desenfrenado (*hormé pleonazousa*). Sin embargo, la pasión es una opinión (*doxa*), y en tanto que opinión, implica un asentimiento débil, diferente de la firmeza de la *katalêpsis*” (ibíd.). Planteado así el problema, remitiéndonos de nuevo a las fuentes estoicas antiguas, y partiendo de la interpretación que Galeno mantiene de la propuesta de Crisipo y de Posidonio, la autora “está del lado de aquellos que defienden la teoría cognitivo-evaluadora de las pasiones que puede elaborarse a partir del pensamiento de Crisipo” (p. 54), pero

nos propone leerlo “en óptica contemporánea” (pp. 58-62). Para ello, apoyándose en T. Tieleman, habríamos de atender al contenido de la opinión, pues “en su contenido, esta opinión atribuye una importancia o una preponderancia —ésta es la clave que hay que desarrollar—, que puede en parte explicar la fuerza extrema del impulso al que da lugar” (p. 60). Será justamente este enfoque de la “preponderancia de las creencias” el que le permita explicar el caso de Medea (pp. 62-83), pues, como nos dice la autora, “pienso que la teoría de la preponderancia de las creencias puede ir más lejos sin limitarse al argumento de la frescura y que puede resolver así nuestro problema” (p. 70). La clave estaría en atender “a la dimensión del bien y del mal atribuido al objeto” (p. 73), esto es, en subrayar “que la consideración de la ofensa de Jasón como un gran mal forma parte del contenido de la creencia que define la cólera de Medea” (p. 74, nota 124). Lo fundamental de toda esta problemática radicará en la posibilidad de argumentar, como hace la autora, que “Medea ha jerarquizado incorrectamente sus creencias, las ha ordenado en un sistema análogo a una razón desviada, de manera que ha desarrollado un carácter particular” (p. 77). Desde este planteamiento, y mostrando cómo en Crisipo, y en la filosofía estoica en general, no existe un dualismo entre “mente” y “cuerpo”, sino que ambas “constituyen, en un cierto sentido, dos aspectos de una misma realidad” (p. 83), podrá la autora esbozarnos en el último apartado de este capítulo la “Idiosincrasia particular y contexto social: hacia un cognitivismo no reduccionista” (pp. 77-83). En el tercer capítulo, titulado “Para una filosofía de la alegría: Spinoza y el nihilismo” (85-102), la autora nos propone “retomar el problema del nihilismo a partir de ciertas nociones

spinozianas”, esbozando “una mirada afectiva del nihilismo”, reformulando la conocida pregunta heideggeriana, planteada ahora en los términos de “¿por qué la alegría y no más bien la tristeza?” (pp. 85-86). La idea directriz de este capítulo sería que “la alegría afirma la vida. La tristeza la niega. La alegría secunda la vida. La tristeza, sin embargo, la contraría” (p. 89). Desde este planteamiento, insiste la autora en su crítica a la “melancolía”, pues en ella “la tristeza ha vencido. El melancólico no es sólo el hombre de pasiones tristes”, sino “aquél que ha dejado ellas venzan. Es aquél que ha dejado que la tristeza se quede con la mayor parte, con la mejor parte” (p. 92). Es por ello que la autora arriesga la hipótesis de entender la melancolía como “una forma, quizá la más peligrosa, de nihilismo, es decir, una forma de condena de la vida y de elogio de la muerte” (p. 93). Así pues, entendido el nihilismo “como una figura de la melancolía”, que se manifiesta en el hombre que “ha huido a un mundo solitario, inhumano”, la solución que nos propone la autora “pasa por relacionarse con el otro, volver a establecer lazos de amistad, de amor y de alegría” (p. 101). Por tanto, y como respuesta a la pregunta que abría este capítulo, encontramos la respuesta al hilo de la filosofía de Spinoza: “Porque la alegría es más plena en posibilidades que la tristeza. Porque la vida es más fértil, más rica en posibilidades que la muerte” (p. 102). Como continuación de esta idea, el capítulo cuarto, “El amor como plenitud en el neoplatonismo renacentista” (pp. 103-144), el más extenso del libro, resultará decisivo para trazar la importante distinción entre “amor como carencia y como plenitud” (p. 114). Para ello comienza la autora esbozando una “metafísica del amor”, al hilo de los textos de León Hebreo, quien “concibe al hombre

como microcosmos” (p. 113), para, al hilo del análisis de los lazos existentes entre “amor, deseo, finitud y cuerpo” (pp. 117-127), mostrarnos que el ser humano ama en función de su “carencia”, que “está en nosotros y buscamos suplirla”, mientras que “la segunda forma de amor, la que no procede de la falta sino de la plenitud y la generosidad del dar, es la propiamente divina” (p. 121). Lo interesante, y fructífero para la recuperación de esta problemática en la filosofía de Spinoza, será que “no obstante, también hay atisbos, aunque sea al modo de simulacros, del amor como plenitud en el plano humano” (p. 123), y esto porque “el amor como plenitud en su expresión más perfecta, en su expresión divina, no es ya una pasión, como sí lo es el amor humano” (p. 125). Gracias a estas dos nociones de amor, esbozadas en León Hebreo, puede la autora explicar “El enigma del libro V de la Ética de Spinoza” (pp. 127-144), concluyendo que “hay otro modo humano de amar”, el cual “tiene que ver con la generosidad y con la amistad, que ya no son pasiones, pero sí afectos activos que brotan de las pasiones alegres transformadas por la razón” (p. 144). Con estas reflexiones concluye la Primera Parte. La Segunda lleva por título “El miedo o la pasión como empobrecimiento de la vida”, y se inaugura con el quinto capítulo, “Políticas del miedo y políticas del amor” (pp. 147-169). Partiendo de la distinción necesaria establecida por Spinoza entre “filosofía y fe” (p. 151), la autora nos remite a “la necesidad de colocar a la religión en la óptica de la política; primero, para comprender los conflictos; y, luego, y en la medida de lo posible, para suavizarlos” (p. 154). Del mismo modo, al constatar, con Spinoza, que “el miedo es la causa de la superstición” (p. 153), la tarea ineludible no será otra que la de realizar “una genea-

logía de las pasiones que distinga su distinto ser y valor político; hay que distinguir dos tipos de complejos pasionales: los sociales y los antisociales; y, sobre todo, hay que distinguir entre aquellas pasiones que favorecen una buena organización del Estado y aquellas otras que implican una mala política. Así procede Spinoza.” (p. 157). Desde esta óptica, una política basada en la superstición, en el miedo, será siempre insuficiente, pues –y esta es la tesis central– “es en el amor a la libertad y no en el miedo donde se encuentra la mejor potencia política” (p. 162). En línea con este planteamiento se encuentra el capítulo siete, titulado “La civilización del miedo y los dilemas de la libertad” (pp. 199-217), donde la autora profundiza en la noción de “hiperfobia”, tomada de V. Sanfélix. Esta hiperfobia, entendida como “miedo exacerbado que sufrimos a nivel social, se corresponde ontológicamente con una represión de nuestro *conatus* o ser social” (p. 207). Frente a ella, la autora nos propone “La filosofía como terapia: comprender y amar para ser libres” (209-217), pues no se cansará de insistir en que “para Spinoza, así como para la filosofía antigua en general, la filosofía no es meramente una actividad académica, una actividad intelectual elitista dedicada a la exhibición de los conocimientos propios, sino una forma de vida comprometida cuyo fin es luchar contra la desdicha humana” (p. 216). Por tanto, una vez realizado este análisis de la potencialidad del amor y la insuficiencia del miedo en el plano ético-político, tanto individual como social, podrá la autora mostrarnos algunas ambigüedades o tensiones teóricas en los planteamientos de M. Nussbaum, tema del sexto capítulo, titulado “El miedo como respuesta inadecuada a los valores: Spinoza vs. Nussbaum” (pp. 169-199). Si bien la autora comparte, en lo esencial, el

enfoque de Nussbaum, insiste, sin embargo, en que “una cosa es defender que la finitud es la condición de posibilidad de los valores humanos y otra cosa es defender que el afecto que expresa ese reconocimiento es el miedo a la muerte. Este segundo paso no me parece del todo justificado” (p. 178). Y es que, en definitiva, la discrepancia que la autora encuentra entre el planteamiento de la norteamericana y el defendido por Spinoza se podría esbozar en la siguiente fórmula: “Amar la vida o temer la muerte” (pp. 184-185), de ahí que, con este último, la autora reivindique “Los afectos de la potencia frente al miedo” (pp. 191-197). Expuestas ya las líneas generales de estos tres capítulos, del quinto al séptimo, cerramos la Segunda Parte del libro, y pasamos a comentar la Tercera, titulada “El hilo conductor del cuerpo”. Los dos capítulos que la componen, el octavo, “El lienzo del cuerpo y el arte (de amar) en Spinoza” (pp. 221-244), y el noveno y último, “Una honesta lectura del texto del cuerpo” (pp. 245-270), son realmente sugerentes, pues nos ofrecen pistas fundamentales para recuperar la filosofía spinoziana desde un óptica contemporánea. Y es que, como nos recuerda la autora, “la experiencia del yo está basada, según Spinoza, en la experiencia del cuerpo” (pp. 224-225), del mismo modo que “tengo siempre ya conciencia de existir y de entrar, a través de mi cuerpo, en relación con el mundo” (p. 225). Desde aquí esboza Spinoza la primera noción de “arte” entendido como “el lienzo en el que la naturaleza va plasmando sus imágenes y que no es otro sino nuestro cuerpo” (p. 222), de ahí la importancia de la “capacidad de afección del cuerpo”, pues en ella “se asienta el arte humano” (p. 226). El segundo concepto de arte, nos recuerda la autora, “tiene que ver no tanto con las pasiones sino con los afectos activos. Se

trata aquí del arte como creación, como selección y composición de las relaciones entre nuestro cuerpo y otro cuerpo. En este caso somos nosotros los que hemos devenido artistas” (p. 222). Este segundo será decisivo, pues “se trata aquí del arte de componer que es, en realidad, el arte de amar y de vivir” (ibíd.). Sin embargo, encontramos una tercera acepción de “ars” en Spinoza, “que lo vincula expresamente con la habilidad de los hombres para asociarse y unirse a través de la amistad. Es el arte de amar” (p. 223). Todos ellos van ligados a “la base afectiva que sustenta al arte”, y esta es la idea principal que persigue explorarse aquí. Así, en el último capítulo, en permanente diálogo con Nietzsche y Foucault, aborda la autora varios temas interesantes como, por ejemplo, la relación entre *parresía* y política, al hilo del *Ión* de Eurípides (pp. 247-252). En un segundo aborda la autora la cuestión de “Nietzsche y los poetas” (pp. 253-263), arriesgando algunas hipótesis sugerentes –al tiempo que polémicas–, tales como “No hay ni texto originario que interpretar, ni «sujeto» que lo interprete” (p. 261), en línea, insisto, con los planteamientos de Nietzsche y Foucault. Una de las cuestiones más interesantes que toca aquí la autora es la relativa a “la estimación del valor moral”, la cual sería, de acuerdo con Nietzsche, “una *interpretación*, un modo de interpretar” (p. 260, nota 493). Acentuando el papel de las “pulsiones”, de los “impulsos”, se afirma que “son precisamente estos los que interpretan, los que crean y, en último término, donan o dan valor” (p. 260). Y es que, según lo anterior, “todo es creación e interpretación” (p. 261), de ahí que el último epígrafe de este último capítulo se titule, precisamente, “La vida como invención” (pp. 268-270), habiéndose dedicado el penúltimo a la cuestión del “Cinismo y

literatura de la existencia” (pp. 263-268). Con esta breve reseña he querido mostrar la enorme riqueza de la obra que comentamos, pues en ella se traza, como hemos visto, una línea continua desde la filosofía estoica clásica hasta nuestro presente. O, si se prefiere, podemos decir que esta línea es discontinua, pero es precisamente en esas discontinuidades, en esas disputas de matiz, en esas pequeñas tensiones, donde reside precisamente el mayor valor e interés del

recorrido que la autora nos propone. Y hay que guiar muy bien al lector, que ofrecerle todas las pistas textuales disponibles, que hablarle en el tono más claro posible, que hilar muy fino en cada paso, para que este no se pierda; eso es lo más difícil y, sin embargo, lo que Inmaculada Hoyos logra con sencillez en este magnífico trabajo.

Noé Expósito Ropero¹
(UNED. nexposito@fsof.uned.es)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/301291>

SANTAMARÍA VELASCO, Freddy (2016): *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del hombre editores; Universidad Santo Tomás & Universidad Pontificia Bolivariana. Segunda edición revisada., 296 pp. Prólogo de Mauricio Beuchot.

En su artículo ¿Qué fue la filosofía analítica?, el profesor Alejandro Tomasini nos habla respecto de nuestra labor como estudiosos de esta forma de hacer filosofía. Plantea que “hace ya algunos años que la escuela analítica murió o, por lo menos, fue silenciada. No obstante —continúa el autor— creo que la filosofía analítica puede ser el Ave Fénix capaz de hacer florecer la investigación filosófica en los países de habla española y llevarla a las cumbres, por las que hasta ahora muy pocos viajeros se han aventurado” (p. 36). Del mismo modo, lo ha llegado exponer Guillermo Hurtado al afirmar que es preciso que en Latinoamérica se vuelva a los orígenes de este modo de hacer filosofía, es decir, que se conciba “como una filosofía revolucionaria y liberadora, puesto que,—continúa el autor— con el paso del tiempo, a la vez que se expandía por el mundo entero, se fue convirtiendo en una filosofía domesticada y escolástica” (166).

Pues bien, es precisamente esto lo que hace el profesor Freddy Santamaría en su obra: *Hacer mundos: el nombrar y la sig-*

nificatividad; aventurarse a caminar por los senderos pedregosos de la filosofía analítica, renacer, como el Ave Fénix, de las cenizas que quedan de la herencia anglosajona; iniciarse en la *meta-filosofía* (como lo expone Tomasini) con una reflexión sobre el lenguaje en los diferentes tipos de discurso.

La obra de Santamaría nos presenta una investigación seria en el campo de la filosofía analítica, un trasegar histórico en los estudios analíticos con el fin de plantear un aporte en torno al problema de la significatividad y contribuir en la filosofía analítica que se desarrolla la comunidad hispanohablante. Ello, siempre y cuando se tengan por ciertas las palabras de Tomasini, puesto que, en los países de habla hispana —en espe-

1 Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.

cial en Colombia y Latinoamérica— no son muchos los avances que se han presentado en este campo del saber, o al menos ignoramos, en gran parte, los procesos que se están gestando en nuestras academias sobre estudios del lenguaje, lo anterior se justifica en la escasa producción que se publica en español y que circula en las redes del conocimiento de las comunidades especializadas en esta arista de la filosofía. Es decir, hacemos filosofía analítica latinoamericana en un idioma que no es propio de dicha cultura. Y no se trata de menospreciar el inglés, idioma nativo de los estudios analíticos, sino de apostar por una producción más original y propia.

Hace apenas un par de años, el profesor Searle me preguntaba acerca de la concepción colombiana sobre su filosofía, y, en general, sobre la forma en que en nuestro país se abordan los estudios de filosofía analítica, pues tenía la percepción de que las escuelas de filosofía en Latinoamérica estaban fuertemente influenciadas por la fenomenología de occidente. Recuerdo que le respondí que en las últimas décadas, en gran parte de nuestras academias de filosofía, germinaba una fuerte tendencia a realizar estudios en el campo de la filosofía analítica; sin embargo, el profesor de Berkeley cuestionó mi respuesta apoyándose en la escasa producción que Colombia referencia en este campo del conocimiento; mencionaba también que los estudios que había visto en la red no pasaban de ser trabajos que “presentaban a línea seguida el pensamiento de Frege, Wittgenstein, Austin, Searle, entre otros” y enfatizaba en que no veía una producción propia, un filosofar “un análisis propio de los problemas de la filosofía abordados desde el estudio del lenguaje; asimismo — exponía Searle— no se evidencia en el ámbito académico un ejercicio que adopte la analítica como un camino, como

una forma de pensamiento para comprender los problemas de la filosofía. Te lo digo sin conocer la manera como trabajan la filosofía en tu país, porque en verdad nunca he estado en Latinoamérica en lo que a cuestiones de filosofía se refiere”¹. Ante su respuesta, no tuve otro camino, más que darle la razón, pues nuestras producciones apenas presentan estudios que, si bien son rigurosos, no son más que análisis de las obras de autores reconocidos; pocas llegan a ser propuestas originales en este campo de la filosofía. Al menos así se ve, o bien porque no hay publicaciones destacadas o bien porque la difusión de las mismas no es tan amplia como en otras escuelas.

Pues bien, ante el cuestionamiento de Searle, y luego de realizar la lectura de la obra del profesor bogotano, hoy puedo decir que, tal vez, sea más lo segundo que lo primero; es decir, que en nuestro país sí se están realizando procesos de investigación en esta área y aportes valiosos y pertinentes para la discusión en las comunidades del exterior; por lo cual, se hace urgente adoptar medidas para mejorar la difusión de las obras que cumplen con los requisitos para ser consideradas como un aporte valioso en el campo de la filosofía analítica.

Lo anterior se sustenta en que en esta obra, el autor va más allá de las comprensiones del pensamiento de los grandes exponentes de la corriente analítica; puesto que, se atreve a proponer su propia teoría de la significatividad, lo que se puede considerar como un florecimiento de la investigación en filosofía analítica en nuestro país. Santamaría adopta en su tesis una concepción más amplia en la teoría del significado, la cual llega a ser de gran utilidad cuando se abordan nombres carentes de referente, nombres

1 Estas palabras de Searle fueron en un encuentro en Berkeley en abril del 2015.

que si bien el autor los analiza en el campo de la ficción, también pueden aparecer en otro tipo de discurso. En otras palabras, la investigación realizada por Santamaría abre la bifurcación en tono al tema de la significatividad para quienes nos interesamos por los problemas del lenguaje, razón por la cual, considero pertinente presentar la obra en esta breve reseña.

Hacer mundos: el nombrar y la significatividad, podría decir, como lo expone Mauricio Beuchot en el prólogo del mismo, nos permite ver “un agudo tratamiento de los problemas de la filosofía del lenguaje, sobre todo en el ámbito de la filosofía analítica: el de los nombres y sus significados” (Santamaría, 2016, p.19). Y es que Santamaría no solo nos presenta, de forma crítica y argumentada, un recorrido por los principales representantes de esta corriente en la filosofía —desde Frege hasta Searle— sino que, además, plantea soluciones al mismo, al abordar temas como el sentido, la referencia, las descripciones, la ostensión, la intensión y extensión de los enunciados, entre otros cuantos; problemas de la filosofía analítica que el autor presenta como sustento de su rigurosa investigación.

A partir del diálogo conceptual, propuesto por el profesor Santamaría, sus lectores nos adentramos en una nueva teoría de la significatividad; una teoría que amplía los límites de la comprensión del lenguaje; ya que, el autor estudia y analiza el significado no de los enunciados básicos de la ciencia, como lo hizo la tradición, sino de los nombres de ficción, para lo cual, fundamenta sus tesis en los autores más destacados de este flujo de pensamiento, construyendo su vértebra central en los argumentos de la filosofía de Wittgenstein.

El profesor inicia su investigación a partir de la inspiración heredada de Borges, con la cual se adentra en el análisis de los

discursos de ficción; nos induce a pensar desde la filosofía analítica las cuestiones borgianas, sólo que ahora la cuestión expresada por Borges en la pregunta: “¿Cómo es posible que personajes como Jim Hawkins, don Quijote u Odiseo no sean más que una “hilera de palabras inventada” por los genios de Stevenson, Cervantes y Homero?” (Santamaría, 2016, p.27) se aborda desde una nueva pregunta expuesta por Santamaría: “¿Qué hace que nombres como “Odiseo”, “Hamlet” o “Sherlock Holmes” sean significativos para un oyente si tales nombres no cuentan con referente alguno?” (Santamaría, 2016, p.27); concepción que más que cuestionar la pregunta borgiana nos incita a considerar a tales nombres como algo más que una mera “hilera de palabras”. Este es el punto de partida de la investigación del profesor, quien da por hecho que tales nombres son significativos para quienes los escuchan y emprende la tarea de demostrar de forma clara y argumentada su tesis, con la cual, entra en tensión con la teoría clásica de la referencia, hasta puntualizar su propuesta que ensancha la comprensión del problema de la significatividad.

La estructura de la obra

Hacer mundos: el nombrar y la significatividad es una obra que presenta una estructura *zigzagueante*, ya que, el autor para realizar el análisis de oraciones, cuyos sujetos son nombres de ficción —nombres vacíos por carecer de referencia— presenta sus argumentos de forma oscilante entre la propuesta del atomismo lógico y la filosofía del lenguaje ordinario, siendo esta última la que le permite sustentar los propios lineamientos que irrumpen con la semántica clásica que propende por un significado sustentado en las condiciones de verdad de los enunciados proferidos. Asimismo, podría

decirse que la estructura del libro, pese a presentarse en una división de cuatro capítulos, se puede reducir a dos grandes partes. Una primera parte que reúne los dos primeros capítulos (y parte del tercero), en la cual presenta el problema de los nombres, el problema de las descripciones y la referencia, y la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein; y una segunda parte, que corresponde a parte del tercer y cuarto capítulo, en la que sustenta a partir de rutas, reglas y tejidos la significatividad de los nombres de ficción y la construcción de nuevos mundos, a partir del uso del lenguaje. Es realmente en su último capítulo que el autor nos presenta de forma novedosa, cómo desenmarañar los tejidos de la ficción en los mundos que se entretajan en los textos; mundos en los cuales, los elementos presentados por la filosofía de Wittgenstein en sus *Investigaciones* y de Searle en *Actos de habla*, le permiten al autor considerar al mundo de ficción como una creación del “reino de lo deseable”. Podría decirse, que es en esta segunda parte de su libro en la que Santamaría presenta una apuesta por el *pragmatismo* del lenguaje, siempre y cuando se entienda por “pragmatismo” el uso correcto del lenguaje, bajo el seguimiento de las reglas que un determinado juego lingüístico impone a sus hablantes y que permite garantizar la significatividad de los enunciados en los discursos de ficción; ya que, “El discurso de ficción es un discurso válido y con significado en ciertos universos lingüísticos” (Santamaría, 2016, p.222).

Pues bien, el recorrido por la discusión clásica del problema de los nombres, es abordada por el autor en el primer capítulo. En este, Santamaría expone de manera clara —desde Frege hasta Russell— la teoría de los nombres y las descripciones, es decir, se inicia en el camino de la lógica fregeana y la apuesta de Russell por los *verdaderos*

nombres propios. Nuestro autor presenta en este capítulo una introducción de lo que considera *los pilares de la filosofía analítica que sostienen el problema de la significatividad*. Su pretensión no es otra que sentar fundamentos para construir su propia tesis; por lo cual, aborda la significatividad de los nombres desde la extensión referencial — como el particular al que el nombre señala— pasando así por los albores de la filosofía del pensador alemán con el fin de mostrar que, en los lineamientos de la filosofía analítica de Frege los nombres de ficción son carentes de significado.

El diálogo que presenta entre las teorías de Frege y Russell le permite, al profesor bogotano, concluir que, “los enunciados donde aparecen nombres de entes de ficción, nombres sin referente, nombres que, como “Ulises”, “Hamlet”, “Quijote”, “Zorba”, “sirena” o “unicornio”, para Frege claramente tienen un sentido, puesto que tienen una intención y ella es suficiente para la significatividad del nombre” (Santamaría, 2016, p.52), mientras que, para Russell, “los nombres de ficción no son verdaderos nombres”. Esta última postura luego la refutará al criticar a Russell, ya que, para Santamaría —siguiendo a Goodman— “los nombres no funcionan como etiquetas” y el valor veritativo no puede ser la única condición que garantice la significatividad de los nombres. La interpretación que nuestro autor presenta de las teorías de Frege y Russell podría tildarse como desafiante a la lectura tradicional que se ha realizado de los mismos, a tal punto que muestra alternativas de comprensión diferente a las exponen estudiosos de Frege, como Evans (1982), para quien, desde su lectura del pensador alemán, tal vez no se podría alcanzar la significatividad de los nombres de ficción, puesto que serían enunciados cuyo valor veritativo sería falso.

En el segundo capítulo: “Los senderos que se bifurcan: las teorías descriptonistas y las teorías de la referencia directa”, el autor ahonda en la influencia que han tenido las teorías de Frege y Russell en la tradición analítica posterior e inicia un diálogo con otros pensadores. Autores como Strawson, Wittgenstein y Searle le permiten afirmar que “el significado de un nombre no es su referente sino *el conjunto de reglas*, hábitos y convenciones, es decir, el contexto que tiene el nombre” (Santamaría, 2016, p. 34). Apoyado en los hombros teóricos de estos autores, el autor expone sus propios argumentos y analiza oraciones, en las cuales los nombres usados carecen de referente, para pasar a mostrar que, pese a que carecen de valor de verdad, tales oraciones no dejan de ser significativas.

Es en este capítulo, en el que Santamaría da sus primeras puntadas para la urdimbre que anhela tejer. Tal vez por ello, explora los planteamientos de Kripke y Putman, quienes afirman que la significatividad de un nombre se halla en la extensión y no en la intensión, como lo creía la escuela clásica. Es precisamente, en este apartado de su obra, en la cual, el autor selecciona estratégicamente a quien le acompañará en sus argumentos: Wittgenstein, con el fin de empezar a mostrar que “el significado de un nombre es el cúmulo de descripciones, de apoyos, con los que cuenta”.

Wittgenstein será entonces quien, desde sus *Investigaciones*, le proporcione a Santamaría herramientas conceptuales para abordar el tema de la significatividad en los nombres de ficción. Por ello, no en vano le menciona en el título de su tercer capítulo: *Wittgenstein y la perfecta significatividad de los nombres de ficción*. Es precisamente este apartado el que le permitirá a nuestro autor dilucidar su problema. Valga aclarar que, si bien Wittgenstein nunca trabajo pro-

piamente el problema de la significatividad de los nombres de ficción, si postuló unos lineamientos en torno a los juegos del lenguaje y las reglas que regulan cada universo lingüístico; elementos que Santamaría aprovecha a la hora de sustentar su tesis. En este sentido, se puede observar el Zigzagueo entre los criterios meramente veritativos y los criterios de aceptabilidad, con lo cual, el autor propone ensanchar los límites de la teoría de la significatividad, al afirmar nuevos criterios para avalar el significado de un nombre: *contexto* y *usos* del lenguaje son suficientes para garantizar la significatividad de este.

En este apartado, Santamaría retoma algunos planteamientos expuestos en el primer capítulo, a la luz del análisis de algunos enunciados con nombres de ficción, y realiza una apuesta mayor, apoyado en las teorías de Wittgenstein —a través del uso del lenguaje— no solo en el problema de la significatividad de los nombres de ficción, sino sobre la existencia de estas entidades, un problema en el que, además del análisis lingüístico, realiza un análisis epistemológico y ontológico, puesto que en palabras del autor “los problemas de la existencia son problemas que se dan y aprenden dentro de un juego del lenguaje” (Santamaría, 2016, p.219). En otras palabras, Santamaría sustenta un *modelo* de existencia de los entes de ficción en un universo lingüístico: *la literatura*; así las proposiciones cuyo sujeto carece de referente y que desde la teoría clásica de la verificación serían falsas y sinsentido, pueden llegar a ser verdaderas y cargadas de sentido en medio de una comunidad de hablantes que usa el lenguaje de ese universo lingüístico en particular. Lo anterior, dado que, para el autor, “La verdad o falsedad no es un criterio necesario para salvaguardar la significatividad de mis enunciados, todo lo contrario, la

respuesta (en este caso falsa) *es credencial de mi universo lingüístico*” (Santamaría, 2016, p. 221).

En esta línea demarcada por Santamaría se logra develar una pretensión mayor, que consiste en transpolar su análisis del lenguaje al terreno de los discursos literarios, dejar de lado el análisis de los enunciados científicos, y empezar a desenmarañar los significados de los enunciados de ficción, a partir del reconocimiento de los elementos que regulan este nuevo “mundo”. Es así como, la concepción Wittgensteiniana de “juego” le permite al autor adoptar una posición pragmática del lenguaje para “hacer mundos”, y aventurarse a hablar de “un posible mundo 3”, en el que la teoría de las descripciones acaba por sustentar su realidad: *el mundo de ficción/ el mundo literario*. Un mundo creado a partir del uso del lenguaje; por el compromiso asumidos por los hablantes partícipes que habitan este nuevo universo lingüístico.

Sin embargo, cabría resaltar, que pese al intento clarificador que realiza Santamaría en su obra, hay un problema que el autor no aborda claramente y es el problema de demarcar la diferencia entre el significado y la significatividad. Un problema que demarca límites para las comprensiones, pues si bien en su título habla de la significatividad de los nombres, y en gran parte de la obra así lo trabaja, hay espacios en los que se toma indistintamente “significado” y “significatividad”, términos que si bien están en íntima relación no se pueden tomar como lo mismo.

Al respecto, es preciso aclarar que. La noción de “significado” ha estado anclada a un uso muy técnico en la filosofía del lenguaje, puesto que se refiere al valor semántico, la cual, está ligada a las contribuciones que se atribuyen al nombre en la determinación del contenido de una expresión X.

Podría decirse, entonces, que el significado de un nombre propio, sea “Ulises” o “Quijote” será siempre determinante de las condiciones de verdad de la afirmación en la que se usa el nombre. Por su parte, en lo que refiere a la noción de significatividad, podría decirse que es mayormente amplia y vaga, puesto que, permite además de lo mencionado, la inclusión de elementos no semánticos, es decir, elementos pragmáticos, como lo propone el autor. Esta diferencia no es clara en la obra reseñada.

Pese a lo anterior, vale la pena resaltar que el intento por realizar filosofía analítica de calidad en Colombia y para Latinoamérica es un hecho que se evidencia en la investigación de Santamaría, no solo porque el autor logra ampliar las fronteras en las teorías de la significatividad, sino porque en su análisis lingüístico aborda planteamientos de orden epistemológico y ontológico desde la pragmática del lenguaje; además de avanzar y alcanzar la pretensión de su autor de cabecera, Wittgenstein, al decir y mostrar. En este punto, coincido con las palabras de Beuchot cuando afirma que:

El profesor Santamaría en su texto ha mostrado una dedicación muy profunda a la filosofía analítica, principalmente en la figura de Wittgenstein. Este gran filósofo separaba el decir y el mostrar. Me parece que el trabajo de Freddy Santamaría conjunta el decir y el mostrar. Dice con mucho cuidado y con ello muestra abundantemente los contenidos filosóficos que le interesan. Al decir muestra, lo cual es el ideal máximo en la vertiente Wittgensteiniana (Santamaría, 2016, p. 22).

Puedo concluir, entonces, afirmando que la investigación de Santamaría presen-

tada en su libro: *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad* —como lo expuso el profesor Tomasini cuando la presentó— es un valioso aporte en el campo de la analítica, en la medida en que se presenta un buen análisis del lenguaje, con nuevas y aventuradas interpretaciones, un buen inicio para abrir el camino en este tipo de estudios. Aclaro también, que tomo distancia de Tomasini (2017), en la medida en que en su presentación y reseña de la obra afirma que *este libro es un buen intento, más no logra hacer filosofía analítica*, llegando a afirmaciones como “es una obra no analítica”, pues para el autor hay interpretaciones “amañadas” sobre la obra de Wittgenstein, por parte del autor, interpretaciones, que Tomasini anuncia, pero no expone de manera puntual. De acuerdo con lo anterior, coincido con Beuchot, cuando sostiene que el trabajo sí representa no solo un análisis de autores, sino un aporte propio enmarcado en el campo de la filosofía

analítica, aporte que ha de ser de gran utilidad para quienes nos interesamos por esta forma de hacer filosofía.

Referencias

- Evans, G. (1982). *Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Santamaría, F. (2016). *Hacer mundos. El nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del hombre editores; Universidad Santo Tomás & Universidad Pontificia Bolivariana. Bogotá
- Tomasini, A. (1999). ¿Qué fue la filosofía analítica? *Revista Analogía*: año XIII, No. 2.
- Tomasini, A. (2017). Reseña: *Hacer mundos. El nombrar y la significatividad*. Ideas y valores. Vol. Lxvi, No 163. Universidad Nacional: Bogotá.

Angélica María Rodríguez Ortiz
(Universidad Autónoma de Manizales)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/302951>

GALINDO, A. / UJALDÓN, E. (2016): *Diez mitos de la democracia. Contra la demagogia y el populismo*, Córdoba: Almuzara, 159 pp.

El ensayo dedicado por los profesores Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón a contrarrestar los efectos de la simpatía teórica y mediática dirigida en los últimos tiempos a reformulaciones de la política desde el populismo en sus múltiples estribaciones merece toda la atención del público especializado y del interesado en general en la historia del pensamiento político, deseoso de conocer las fuentes de que se nutren los discursos acerca del pasado, presente y futuro de lo político. Por de pronto, la primera nota que destaca de la lectura de este escrito ameno, de prosa llana, que busca

la inmediata complicidad de la mirada del lector y recuerda en no pocas ocasiones a la figura pública de un Richard Rorty citado en el texto, es el propósito de discutir sin paños calientes afirmaciones que han alcanzado un consenso aparente, que con frecuencia no logran abrir las prometedoras vías que se enarbola cuando se las maneja e invoca como si se tratara de oráculos. Es asimismo obligado mencionar que la línea dominante que recorre el ensayo como un hilo rojo es la voluntad de mirar de frente a los componentes míticos que se han incrustado en la concepción del compro-

miso y actividad política en las sociedades democráticas, consiguiendo invisibilizarse en buena parte como hechos naturalizados y puntales indiscutibles de nuestra noción de lo que tenemos en común. No es un punto de vista sencillo, dicho sea de paso, el que se adopta en este análisis de los mitos que acompañan a nuestra experiencia política contemporánea, que selecciona diez aspectos contundentes —tales como pueblo, participación, educación, privado-público, derecha-izquierda— con el fin de ofrecer una perspectiva sinóptica sobre la misma. Por el contrario, cuando el intérprete se atreve a poner en solfa, siquiera parcialmente, “verdades” consideradas intocables por una época, especialmente cuanto más abstractas se muestran, corre el riesgo de ser tildado como conservador, ultraliberal y calificativos similares, con los que poco tienen que ver las consideraciones de los autores de esta obra. A la base de esta apuesta y cierta disposición a asumir riesgos a tumba abierta late el deseo expreso de rebajar el dominio que el mito tiene sobre nuestra capacidad de juzgar, así como de recordar que la política no puede renunciar en ningún tiempo a su constitutiva contingencia, esto es, a la consiguiente toma de decisiones y entrada en discusión con posiciones que no pueden preverse de antemano a su aparición. En suma, nos hallamos ante una *debellatio* contra quienes pretenden arrogarse el título de detentores de juicios sumarios, absolutos y ahistóricos, a los que bastaría asirse para no incurrir supuestamente en el error cuando se trata de actuar políticamente.

Los 10 ítems que acompañan al lector en el itinerario fijado por los autores logran sin duda “recordarle” la contingencia que preside la misma distinción entre la izquierda y la derecha en política a partir de la respectiva ubicación de los partidarios

en la Asamblea nacional constituyente francesa en 1789 de dejar o no en manos del monarca la posibilidad de intervenir en las decisiones legislativas de la futura Asamblea legislativa (81). Con una anécdota de este tipo no se aspira, en ningún caso, a desdibujar las fronteras entre políticas más o menos conservadoras o progresistas, sino que más bien se busca obligar al lector a advertir los automatismos que rigen sus propias tesis y juicios, con la expectativa de volverlos más maduros y capaces de transformar el horizonte social. Tal y como esperamos estar señalando, la metodología adoptada busca demoler constantemente las hipótesis asimiladas de manera irreflexiva y por ello naturalizadas (85), toda vez que estos elementos solidificados a menudo en discursos exitosos en el territorio de la educación infantilizan a la ciudadanía, a la que desorientan pretendiéndola conducir hacia espacios en los que aguarda pretendidamente el “paraíso perdido” de la participación más directa y del compromiso más decidido con el porvenir de la propia comunidad. Siendo este el contexto teórico en que Galindo y Ujaldón invitan a moverse el lector, los temas resultan muy variados y extremadamente complementarios, cuando se prevé como los autores ofrecer un caleidoscopio de los falsos amigos de nuestra madurez democrática. Uno de los pasos obligados es, qué duda cabe, el del concepto de pueblo, en el que los autores encuentran un significante de raigambre populista, revestido con las notas de una “autenticidad” que siempre resulta sospechosa. Como lo es todo intento de depreciar ensayos y andaduras institucionales trabajosas y dilatadas a lo largo del tiempo en nombre de experiencias más dinámicas y vivas de lo que pueda significar habérselas con y pronunciarse sobre la justicia y la equidad en una sociedad orgullosa

de su madurez democrática. La cuádruple fórmula de dogmatización del pueblo —la jurídica, la económica, la antropomórfica y la teológica— señala la importancia de mantener la latencia mítica del pueblo en sus debidos límites, esto es, como un punto de vista más difícil de suprimir entre los actores que se manifiesten políticamente, pero que en ningún caso debe elevarse a principio de renovación de la experiencia política del presente. Especialmente cuando esta exploración de su dimensión mítica pone delante de los ojos su atavismo. Por su parte, el éxito de la consideración actual del fenómeno de la manifestación, de la política hecha en y desde la calle y de la participación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas, son sometidos también por Galindo y Ujaldón a un riguroso examen, tras el que el lector, incluso el más convencido del aire fresco que traen consigo acercamientos en clave más performativa que representativa al ejercicio de la política, toma mayor conciencia de las carencias intrínsecas a las “fuerzas de flaqueza” que autores como Germán Cano han estudiado en ensayos ejemplares como *Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas* (La catarata, 2015). Las principales deficiencias remiten al deseo de inmediatez, aceleración de los procesos y desaparición de los obstáculos que acompañan al *mainstream* de los discursos que optan por la defensa de lo que viene en llamarse democracia radical. ¿Son estos objetivos cohonestables con las condiciones antropológicas mínimas en que se materializa cualquier ideario político? La misma velocidad parece estar a la base de la producción de prontuarios pedagógicos como los que han impulsado tantos manuales dedicados a la llamada “educación para la ciudadanía”, habituales en los últimos años en las escuelas españolas (59ss.), una

disposición que no logra sino pervertir una labor lenta y desprovista de garantías como es la de la formación, siempre disteleológica, de la juventud.

Un tratamiento aparte merece la crítica que los autores dedican al proceso de desdibujamiento actual de las fronteras entre lo privado y lo público, que propicia el avance de una biopolítica amenazadora (76). La posición mantenida con respecto a esta cuestión es discutible —cuál no lo es, si se asume la definición saludable que Galindo y Ujaldón mantienen acerca de la actividad política—, desde el momento que todos somos conscientes del cuerpo de derechos que han sido ganados precisamente por la aparición de reivindicaciones públicas, reclamando la solución de injusticias, sufrimientos y explotaciones que hasta el momento gozaban de la naturalización e invisibilidad que les brindaba el espacio privado, pero ello no es óbice para reconocer la oportunidad con que el ensayo reconoce una de las directrices de lo que hoy en día puede considerarse como política global. Lo privado merece ser reconocido como asunto de deliberación política, pero con frecuencia sin las suficientes garantías de que el control estatal no retorne sobre la vida privada con una voluntad de disciplina intolerablemente desorbitada. Si avanzamos un poco más en la enumeración de los temas tratados, merece un capítulo específico la desorientación que reina en las tendencias contemporáneas de justicia global acerca de la historicidad y planteamiento teórico de lo que denominamos derechos humanos. Los autores dan en el clavo al apuntar al error de naturalizar tales derechos, cuya historicidad brilla especialmente en el hecho de que al menos quepa distinguir tres generaciones de los mismos, en la creencia de que bastaría con defender y declarar jurídicamente su existencia

para generar su extensión inmediata a lo largo de la tierra (100-106). La posición de los autores recuerda en buena medida las críticas que las especialistas británicas en Kant, Onora O'Neill y Katrin Flikschuh, han dirigido –desde posiciones que pueden remontarse a Edmund Burke– a las evaluaciones de Kant como un autor clave para una defensa actual de los derechos humanos, poniendo sobre la mesa la estrecha conexión entre defensa efectiva de los derechos fundamentales del ser humano con una autoridad estatal que esté en condiciones de controlar sus propios recursos materiales y suministrar bienes básicos a su población. Los beneficios procedentes del cosmopolitismo son una consecuencia directa del modo en que se resuelva una teoría creíble de los derechos humanos, que frecuentemente cae en una ingenuidad denunciada con perspicacia por los autores del ensayo que reseñamos. Asimismo, se encuentra también en el fondo de esta cuestión la jerarquía y distinción entre los derechos y los deberes jurídicos, especialmente oportuna una vez que, como ocurre en nuestros días, los segundos han caído claramente en descrédito, habiendo desaparecido prácticamente del vocabulario político biempensante, con alguna expectativa de resultar exitoso al recibir mayor respaldo electoral.

La misma maraña de fantasmas, falsos amigos y medias verdades acompaña a términos divisa de la política moderna y contemporánea como son la libertad y la igualdad. «[L]a idea de libertad es contradictoria y carece de fundamento» (112) sostienen de manera conscientemente provocadora Galindo y Ujaldón, con la voluntad de sacudir conciencias y forzar al interlocutor a concretar de qué libertad hablamos, para qué y con qué medios. La facilidad con que nuestro tiempo acepta

discursos catalogables bajo lo que los autores califican como la libertad *clásica*, la *inocente* y la *desculpabilizadora* pone de manifiesto que no estamos del todo preparados para defendernos suficientemente de las perversiones padecidas por términos que hemos elevado al estatuto de auténticos significantes vacíos. De nuevo, el análisis opta por una reivindicación de la contextualización de los términos y la presentación de sus efectos sistemáticos como índice y factor del valor que debemos concederles. Otro término clave como el de igualdad suscita un análisis que recuerda las palabras que Hannah Arendt dedicara, tanto en *Los orígenes del totalitarismo* como en *La condición humana*, a la desconexión de ese principio inexcusable de toda política moderna con respecto a una concreta acción política que bregue por conseguir su materialización. En definitiva, los autores nos recuerdan tanto como Arendt que los bienes más preciados de la política proceden de una acción meditada y concertada en la medida de lo posible, no de una naturalización de pretendidas dimensiones eternas en la humanidad (127). De este conjunto de consideraciones no cabe esperar una apología de la política como una tarea que quepa dejar en manos de los técnicos y expertos, sino que en la mejor tradición protagórica se aspira a cultivar juicios privados con vistas a elevar el nivel de la discusión pública. Si bien me encuentro entre los lectores que de antemano simpatizan de manera abierta con planteamientos renovadores de la política institucional, confieso que los autores del ensayo logran promover la revisión de perspectivas que se debilitan justamente cuando las damos por consabidas y evidentes de suyo.

Nuria Sánchez Madrid
(Universidad Complutense de Madrid)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/305721>

HAN, Byung-Chul (2017): *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 128 pp.

Flâneur: no se me ocurre mejor palabra para definir a Byung-Chul Han. Ese *flâneur* baudeleriano: un observador apasionado, un *aprehendedor* de destinos; ese caminante voyerista *des-cubridor* de Susan Sontag. Y es que Han dejará que lo exterior (o lo distinto) penetre en su interior. En eso consistirá su sinceridad: *enfrentado* con lo otro y a través de, lo que llamaré, una «matrioshka de fragmentos» nos *des-velará* una perspectiva múltiple y *múltiple*. Múltiple en cuanto a filosófica, sociológica o psicológica, entre otras; *múltiple* en cuanto a que incorporará a lo distinto, a lo extraño, a lo otro. Porque sin el otro no puede haber un yo. Sin un tú no puede haber un yo. Eso es lo que viene a recordarnos Han con *La expulsión de lo distinto*.

Como ya nos tiene acostumbrados, Han, ayudándose de algo así como unos retales, confeccionará un velo que, en vez de cobijarnos del afuera, nos entregará a la frialdad de nuestros adentros. Un velo que no velará, sino que des-velará, que *nos* des-velará (y nos desvelará). Porque eso es Han: un des-velador (y un desvelador). Así, el número 12 serán los retales que compondrán *La expulsión de lo distinto*, retales que podrán contemplarse por separado y, también, en su conjunto, porque será en ese su conjunto (como si de una pintura puntillista se tratase) cuando se vislumbrará su verdadero significado. Pero aún más: ese velo que Han hila con cada uno de los retales de *La expulsión de lo distinto* no es otra cosa, a su vez, sino otro retal más dentro de todo el conjunto de su obra; porque si *La expulsión de lo distinto* puede leerse como un libro independiente, como seguidor, lector y admirador de Han, desde hace ya algunos años, aprovecho para recomendar, desde aquí, la

lectura de cualquier otro de sus libros, para enriquecer y complementar así *La expulsión de lo distinto*; y, también, para *apresar* su pensamiento: un pensamiento que queda *desparramado* por todos sus escritos y que con su lectura en conjunto podrá llegar a *com-prender-se*.

Han abre *La expulsión de lo distinto* con una advertencia: «Los tiempos en los que existía *el otro* se han ido» (9). Para Han, todos los males de los tiempos actuales no vienen de lo otro, sino de nosotros mismos. Porque la violencia no es tan sólo la violencia del otro; la violencia puede ser también la violencia de uno mismo contra uno mismo, o lo que es lo mismo: la autodestrucción. Una violencia más violenta aún: porque es invisible; no hay nada contra qué defenderse. Esto sería algo así como una infección provocada por uno mismo. Desde un punto de vista biológico, una infección aparece con la entrada de lo distinto en una mismidad; generando, así, anticuerpos. Es por eso que, para Han, es lo distinto lo que da forma a una mismidad; porque la forma de una mismidad es tal en cuanto a la diferencia con lo distinto. Y para apoyar esto, echa mano de Heidegger: «Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia» (11). Pero Han irá más allá. Lo interesante de Han es que nos está hablando de nuestro tiempo, del ahora, del ahora mismo. Y en su lectura de su (nuestro) tiempo, ese tiempo es un tiempo sin experiencias. Para Han, una experiencia es un encuentro con el otro, y la interconexión digital de nuestros días elimina dicho encuentro. Así, nos quedamos sin experiencias porque, para Han, lo inherente a la experiencia es nuestra transformación al toparnos con algo distinto. Han rescata, ahora, a Max Scheler para, a

su vez, rescatar a San Agustín y así, darse apoyo. Y es que, San Agustín atribuye a las plantas una necesidad: que el ser humano las contemple. Es decir, para San Agustín, las plantas no tienen una plenitud, sino una carencia: necesitan que se las contemple. Y para Han esa es, también, la situación del ser humano. Y, también, para Sartre, para quien ser observado constituiría el aspecto más importante del «ser en el mundo». Ahora es el momento de rescatar la que considero idea fundamental de *La Expulsión de lo distinto*: sin el otro no puede haber un yo; si expulsamos al otro, nos estamos expulsando, a la vez, a nosotros mismos. Sólo el otro (como eros) puede sacarnos de ese infierno, sólo el otro puede arrancarnos de nosotros mismos.

Para Han, a la globalización también le es inherente una violencia: una violencia que lo hace todo comparable, intercambiable, igual. Y esa violencia, genera una contra-violencia. Para Baudrillard, la globalización engendra terroristas. Así Han: «El terrorismo es el terror del singular enfrentándose al terror de lo global» (25). Y continúa: «el neoliberalismo engendra una injusticia [que] [...] excluye [...] a las personas enemigas del sistema o no aptas para él» (27). Han echa mano, ahora, de Alexander Rüstow, para quien la ley mercantil neoliberal deshumaniza, y propone completar el neoliberalismo con una política más solidaria. Aquí aprovecha, entonces, para rescatar a Kant. Porque la idea de paz kantiana fundada por la razón exige una hospitalidad sin condiciones; una hospitalidad que no es altruismo, sino derecho; una hospitalidad necesaria para completar el derecho estatal e internacional; para acercarnos, poco a poco y cada vez más, a esa idea de paz perpetua. Para Han: «El grado civilizatorio de una sociedad se puede medir [...] en función de su hospitalidad» (36). Por eso, para Han, al neoliberalismo no lo guía la razón (tan sólo

un entendimiento calculador) y es por eso que carece de razón y no puede entenderse como el punto final de la Ilustración.

Han ahondará, más adelante, en un concepto del que hoy se habla mucho: la autenticidad. Ser auténtico significa liberarse de toda pauta impuesta desde fuera; conlleva a una obligación para consigo mismo. Ser auténtico equivale a producirse a sí mismo. Algo que, para Han, fomenta el narcisismo. Para ser auténtico (es decir: distinto a los demás) hay que compararse constantemente con los demás: y la constante comparación lo vuelve todo comparable (es decir: igual). La autenticidad, pues, elimina la alteridad y fomenta el narcisismo: y su consecuencia es que el otro desaparece. Y aprovecho ahora para volver, otra vez, a la que para mí es la idea fundamental de *La expulsión de lo distinto*: que un yo sólo existe en co-existencia con el otro. En mi lectura de Han, existir es co-existir. El otro es imprescindible para sentir que soy importante para otros. En palabras de Han: «Yo me puedo tocar a mí mismo, pero sólo me siento a mí mismo gracias al contacto con el otro» (44). Por eso, el narcisismo trae consigo una sensación de vacío y de sinsentido (porque nos faltan vinculaciones con el mundo): algo que reflejan, dicho sea de paso, los *selfies*: son un yo que se ha quedado solo. La idea a rescatar aquí es que, para Han, el eros da vida a la sociedad; y el narcisismo la desestabiliza.

Una idea que considero brillante, que se repite en casi todos los libros de Han, y que casi me veo en la obligación de comentar, es la idea de que vivimos en un tiempo pos-marxista: un tiempo en el cual desaparece la diferencia entre explotado y explotador, porque ahora es el mismo *sujeto* el explotador y el explotado. Ahora ya no existe el otro explotador; más bien nosotros mismos nos explotamos a nosotros mismos voluntariamente. Y desaparecidas estas diferencias

(explotador-explotado) ya no queda lugar para la revolución marxista: se vuelve imposible toda revolución. Y es que, mucho peor que no ser libre, es no ser libre pero pensar que lo somos. En nuestro tiempo, libertad y dominio coinciden.

Han, luego, nos recuerda que la palabra «objeto» viene del latín *obicere*, es decir: algo contrario que se vuelve contra mí, algo que me ofrece resistencia. Un *obicere* que algo tiene que ver con el miedo. El miedo: eso que provoca lo extraño, lo desconocido. Para Heidegger, el miedo nos arranca de lo cotidiano, de lo familiar, de lo habitual. Es ese derrumbe de lo cotidiano, de lo familiar y de lo habitual lo que provoca el miedo. Y sólo el miedo, para Heidegger, nos abre la posibilidad de *ser*: porque el miedo nos mueve; nos hace actuar: nos hace ser. Así pues, sólo podemos ser a través del miedo. Pero hoy (a causa del medio digital), perdemos cada vez más lo contrario. Lo contrario domina el orden terrenal. El orden digital es opuesto al orden terrenal. Los objetos digitales ya no son *obicere*: no nos replican, no nos ofrecen ninguna resistencia. No tienen *voz* ni *mirada*. No nos llevan a los umbrales: a ese tránsito a lo desconocido. Unos umbrales que pueden aterrarnos sí, pero también atraernos. Porque, repito, no podemos *ser* sin lo otro porque «sin lo contrario uno sufre una dura caída golpeándose consigo mismo» (74). Para Adorno, quien no percibe el mundo como algo extraño, no lo percibe. Y nuestra sociedad ha perdido toda extrañeza: haciendo imposible el asombro (un asombro que, dicho sea de paso, es el comienzo de la filosofía para Aristóteles). Hoy, con la zona digital, surge un horizonte familiar (habitado por el ego y en el que nos sentimos a gusto) que elimina todo lo extraño. Y es que, la comunicación digital que trata de aproximarnos al otro tanto como sea posible y que tiene como objetivo des-

truir toda distancia, no genera más cercanía, sino que la destruye: haciendo desaparecer al otro. No hay *relación*, sino *conexión*. La comunicación digital quiere eliminar al otro: haciéndolo igual.

Es por eso que ya hacia el final, Han se apoya en Lévinas: porque Lévinas introduce al otro. Esa relación con el otro Lévinas la llama «eros». Un eros al que en todo momento apunta Han en *La expulsión de lo distinto* (y también en algunos de sus otros libros): porque «el eros es lo único que está en condiciones de liberar al yo [...] de quedarse enredado en sí mismo de manera narcisista» (113). Y es que el amor, para Alain Badiou, hace posible abandonar lo habituado y crear otro mundo, un mundo distinto: un mundo desde la perspectiva del otro. Por eso, para Han, «resulta necesario volver a considerar la vida partiendo del otro» (115). Porque el espacio político, en palabras de Han: «es un espacio en el que yo me encuentro con otros, hablo con otros y los escucho» (123). Y esto es lo que elimina la comunicación digital. Así es Facebook: un espacio en el que no se mencionan problemas; sólo es un lugar para promocionarse. No se muestran ni preocupaciones ni dolor. Y lo que pasa es que, para Han, el sufrimiento es lo único que nos conecta para configurar una comunidad. Pero hoy, cada vez más, nos alejamos del sufrimiento de los otros, quedándonos a solas sólo con nuestros sufrimientos. Y así, el sufrimiento se individualiza y no se establece ninguna conexión entre nuestro sufrimiento y el sufrimiento de los demás. En eso consiste la estrategia del dominio: individualizar el sufrimiento ocultando, así, su sociabilidad e impidiendo su *politicización*. Porque la interconexión digital disminuye radicalmente la voluntad política. Internet no es un espacio de comunicación y de acción común; más bien es un espacio expositivo del yo donde cada uno hace

publicidad de sí mismo. Han, ya para acabar, llamará a una «revolución temporal»: a un tiempo totalmente distinto; a redescubrir otro tiempo (el *tiempo del otro*). Brillante y profunda aclaración final de Han: «La actual crisis temporal no es la aceleración, sino la totalización del *tiempo del yo*» (126). «A diferencia del tiempo del yo, que nos aísla y nos individualiza, el tiempo del otro crea una *comunidad*» (127).

Así pues, con su estilo particular, escribiendo al estilo de lo que me gusta llamar «videoclips» o «instantáneas», Han desmonta con cada una de sus palabras nuestro sentir, nuestra sociedad y nuestro tiempo. La finalidad de Han y de sus libros (o al menos, para mí) es mostrarnos que no somos como queremos ser; sino que somos como *quieren* que seamos; y lo más importante: que hay alternativas. Me gustaría decir para acabar que, coger un libro de Han e intentar resumirlo puede resultar en una tarea un

tanto difícil (aunque eso sí, no imposible), ya que sus ideas van y vienen a lo largo de sus libros, aparecen ahora para desaparecer o reaparecer luego, complementándose o hilándolas de una forma que sólo Han puede hacer. Por eso, como ya he dicho, sólo con la lectura de uno solo de los libros de Han no vamos a poder profundizar tal y como se merece en todo su pensamiento. Pero eso sí: nos ayudará a acercarnos a él. Un *acercamiento* que nos producirá miedo, un miedo provocado por lo distinto y que nos llevará al asombro; un asombro que, para Han, infunde vida al espíritu. Y es que eso es Han para mí: ese *otro* que reclama, eso *distinto* que nos llama a la puerta y que no podemos *expulsar*. Porque ser es ser con otros; y sin otros no podemos ser. En definitiva, un libro necesario. Como todos los libros de Byung-Chul Han.

Francisco Giménez Mateu

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/308421>

GLENNAN, Stuart (2017): *The New Mechanical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Stuart Glennan is one of the most relevant philosophers of the new mechanical philosophy. The new mechanical philosophy, which emerged between the last 1980s and the early 1990s, is a group of philosophers who have underlined the importance of mechanisms in science. Other authors related to it are Peter Machamer, Carl Craver, Lindley Darden, and William Bechtel. Since the mid-1990s, when his influential “Mechanisms and the Nature of Causation” (1996) was published, Glennan has made several contributions to the contemporary debate about mechanisms. The aim of *The New Mechanical Philosophy* (2017), which

is his most recent book, is to compile his ideas about mechanisms and address several philosophical topics from the new mechanical approach. Glennan considers that the new mechanical philosophy is both a philosophy of science and a philosophy of nature. Not only is it suitable for analysing science, but also for inquiring the constitution of the natural world.

The book could be divided into two parts. In the first part, which includes chapters 1 to 5, Glennan develops his notion of mechanism. He also characterizes the models that represent mechanisms. In the second part, which includes chapters

6 to 8, he takes the notion of mechanism as the starting point for addressing several philosophical issues. He proposes a mechanistic account of causation and characterizes scientific explanations.

After introducing the topic (ch. 1), Glennan proposes a minimal characterization of mechanisms, which includes what all mechanisms have in common (ch. 2). He is interested in mechanisms across the sciences, not in a particular kind of mechanisms (e.g. neurobiological mechanisms). This interest is influenced by the work by Phyllis M. Illari and Jon Williamson. In “What is a mechanism? Thinking about mechanisms *across* the sciences” (2012), Illari and Williamson underlined the convenience of thinking about mechanisms in general terms. They claimed that this approach is needed in order to address some relevant methodological issues (e.g. causal explanation, metaphysics of causality...).

Glennan defines a mechanism as follows: “A mechanism for a phenomenon consists of entities (or parts) whose activities and interactions are organized so as to be responsible for the phenomenon” (Glennan, 2017, 18). He considers that all mechanisms are mechanisms for some phenomenon. A mechanism could not even be identified without making reference to a phenomenon. Mechanisms are composed of entities and activities. Entities are things with stable boundaries and properties, while activities are processes that produce changes through time. Entities engage in activities, and activities that involve more than one entity are called interactions. Examples of mechanisms would be a modern toilet, a circulatory system, a market, a computer... This characterization of mechanisms is the third version of Glennan’s proposal. Glennan’s basic considerations about mechanisms have remain stable through

time. He has always considered that mechanisms are compounds that are part of the real world. Nevertheless, some aspects of his proposal have changed. For example, his idea of how mechanisms’ component entities interact has varied. Initially, when “Mechanisms and the Nature of Causation” was published, he considered that those interactions were according to direct causal laws. This was problematic because laws are often considered exceptionless and parts’ interactions do not instantiate exceptionless generalizations. Later, when he published “Rethinking Mechanistic Explanation” (2002), he claimed that interactions among mechanisms’ parts were characterized by direct, invariant, and change-relating generalizations. Glennan appealed to the notion of invariance developed by James Woodward in “Explanation and Invariance in the Special Sciences” (2000). Woodward considers that a change-relating generalization describing a relationship between the variable X and the variable Y is invariant if it would continue to hold under at least some intervention on such variables. In *The New Mechanical Philosophy*, Glennan characterizes interactions just as activities that involve more than one entity. Other aspect of Glennan’s proposal that has changed through time is how component entities’ stability is characterized.

Glennan asserts that mechanisms, which are real entities in the world, are represented by models, which are often abstract entities (ch. 3). He understands models in a broad sense and defines them simply as “a whole range of devices scientists use to represent aspects of the world” (Glennan, 2017, 60). He considers that a model will successfully represent a target if it resembles the target in some relevant degrees and respects. Which degrees and respects are relevant depends on modeller’s purposes. Mechanistic models

(i.e. models that represent mechanisms) must have two parts: a model of the phenomenon and a model of the mechanism that is responsible for it.

Mechanisms can be classified into kinds. Regarding this classification, Glennan proposes the models-first approach. He considers that two particular mechanisms belong to the same kind if they are representable by the same model (ch. 4). It is a pluralistic and cross-classifying approach. One mechanism could be an instance of several kinds. Concerning kind's ontological status, Glennan supports a weak realism. He considers that there are natural classifications that are mind-independent, non-arbitrary and independent of human interests. Mechanisms' kinds can be identified by focusing on several aspects of mechanisms (ch. 5). These aspects are: (i) kinds of produced phenomena, (ii) kinds of component entities, (iii) kinds of component activities, (iv) kinds of components' organizations, and (v) kinds of etiologies. For instance, regarding kinds of produced phenomena, it is possible to distinguish among mechanisms that produce outputs as a result of inputs (e.g. a Coke machine), mechanisms that produce outputs independently of inputs (e.g. a watch), and mechanisms that maintain stable outputs in the light of varying inputs (e.g. mechanisms that maintain near constant body temperature in warm-blooded animals).

Having laid his notion of mechanism, Glennan utilizes it for addressing several philosophical issues. Regarding causality, he supports a mechanistic account (chs. 6-7). He considers that causes and effects must be connected by mechanisms. The statement "event *c* causes event *e*" will be true just in case there exists a mechanism by which *c* contributes to the production of *e*. He understands causal claims as

existential claims about mechanisms. Glennan's approach is ontological. Truth of causal claims depends on features of the world. It is also singularist (i.e. it does not reduce singular causal relations to instantiations of causal generalizations or laws) and intrinsic (i.e. causal relation is considered an intrinsic relation that depends on intrinsic properties of cause and effect). Glennan is aware that his approach is conceptually non-reductive. It does not conceptually eliminate causes, since the notion of mechanism is itself causal. However, he considers that it is informative, because it shows the relationships between several types of causal concepts.

Secondly, Glennan addresses scientific explanation (ch. 8). He asserts that mechanistic ontology is compatible with an explanatory pluralism. Glennan considers that explanation is a matter of representing by means of models. A model is explanative if it shows dependence between the explanans and the explanandum. Given the fact that there are non-causal sorts of dependence, non-causal explanations are possible. Glennan thinks that unification is a desirable value for explanations, although he regrets it as a necessary condition. Explanatory models unify when they show that two or more things are similar in what they depend upon or in what depends upon them.

Glennan considers that there are three main kinds of explanations: bare causal explanations, mechanistic explanations, and non-causal explanations. Bare causal explanations identify events, properties or states of affairs that are causally relevant for the explanandum phenomenon. They note the cause of the phenomenon, but they do not identify the mechanism that connects it with the phenomenon. Mechanistic explanations are how explanations. They

show how the explanandum phenomenon depends upon mechanisms. Bare causal explanations and mechanistic explanations are causal explanations, because they show causal dependences. Non-causal explanations are explanations that show varieties of dependence that are not causal (e.g. equilibrium explanations).

I would like to note that, despite its interest and novelty, Glennan's proposal has some problematic aspects. He makes several considerations about the new mechanical philosophy as a whole (e.g. he claims that it is both a philosophy of nature and a philosophy of science), but his concept of it is too narrow. For instance, it excludes epistemic approaches to mechanisms (i.e. approaches that consider that mechanisms are abstract entities). On the other hand, although his characterization of mechanisms suits a great variety of mechanisms, it is not

concrete enough. It is not clear what the difference between mechanisms and other compound objects would be. He increases the scope of his notion of mechanism in exchange for reducing its content.

In conclusion, *The New Mechanical Philosophy* is one of the most relevant books about mechanisms since the early 2000s. Glennan shows his compromise with the recently proposed idea that mechanisms should be thought across the sciences and presents a new version of his influential definition of mechanism. He also addresses the main issues related to mechanisms: causation and explanation. The structure and style of the book make it highly recommendable both for experts in the field and for other philosophers interested in the topic.

Saúl Pérez-González¹
(Universitat de València)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/309001>

SÁNCHEZ MADRID, Nuria (ed.) (2016): *Hannah Arendt y la literatura*, Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 194.

Homero, Gotthold Ephraim Lessing, Franz Kafka, Marcel Proust, Bertolt Brecht, Hermann Broch e Isak Dinesen: con la obra de todos ellos estableció Hannah Arendt un diálogo más o menos intenso y sostenido en el tiempo. La nómina, así lo muestra el volumen que reseñamos, deja entrever la importancia que la literatura tuvo para la autora y nos recuerda un aspecto, el de la reflexión estética, tan crucial para el proyecto arendtiano como insuficientemente tratado. Recordemos cómo el lugar en que se inserta el análisis de esta problemática en *La condición humana*, obra clave de la autora y del pensamiento del siglo XX, expresa con elocuencia la pertinencia de su estudio.

Como producto material fabricado por la mano del hombre, las páginas dedicadas a la obra de arte constituyen la última sección del capítulo que aborda temáticamente el trabajo, pero son también, y no de modo arbitrario, aquellas que preceden al desarrollo expositivo de la naturaleza de la acción humana. La obra artística se sitúa, por tanto, en un espacio liminar entre los objetos que fabricamos y nos rodean, constituyendo una sede estable frente al incesante cambio de lo biológico, y aquello que, inestable y frágil,

¹ This work was supported by the Spanish Ministry of Education, Culture, and Sport under Grant FPU16/03274.

nos constituye como seres humanos y, por tanto, nos convierte en individuos distintos y singulares del resto: la acción y el discurso en el espacio público. Este lugar ambiguo, entre los objetos que nos sobreviven en el tiempo y la fugacidad del gesto y la voz, es el que detentan todos los frutos de la actividad artística y, tal vez de modo singular, la literatura.

Nos recuerda Arendt que si las obras de arte ocupan en el mundo un espacio cuidadosamente apartado del resto de los objetos útiles, alzándose como los objetos más duraderos de todos, es precisamente gracias a su inutilidad. Relegadas y conservadas al margen de cualquier uso, su inutilidad las hermana con su fuente originaria: el pensamiento. No asemeja la autora el latido del arte y la literatura a la cognición, esa capacidad humana de perseguir un fin definido mediante el razonamiento, sino con el pensamiento libre. Este, que carece de fin y ni siquiera produce resultados, se alcanza a sí mismo en la producción de esos objetos improductivos que no responden a las necesidades físicas del hombre. De entre todas las artes, la poesía (y toda literatura en su origen lo es) sería para Arendt «la más humana y menos mundana» de las artes porque su material es el lenguaje y, por tanto, parece distinguirse de todos los otros objetos de fabricación humana. Pero a diferencia del pensamiento que es diálogo vivo y acción, y a pesar de que comparten forma visible en el lenguaje, la literatura, precisamente por su fijación en la escritura o la memoria, le ofrece al hombre precisamente aquello que le falta: duración. Este es uno de los vectores principales que este volumen colectivo explora: «la voz del poeta debe obrar como uno de los pilares que permite al ser humano perdurar y prevalecer frente a su propio destino» (Sánchez Madrid, 22). Los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del

artista, del poeta o del escritor porque sin ellos las historias que establecen y cuentan en el marco de lo que llamamos vida, aquellas que otorgan sentido a sus acciones, no sobrevivirían. Es decir, que lo que nos hace humanos es ser sujetos de una historia singular y por tanto de una historia que termina. Pero, al mismo tiempo, las historias son también lo único que puede salvar y dar continuidad y duración a nuestros actos. Esto es lo que Homero nos enseña a través de los héroes que pueblan la *Iliada*. En la gesta homérica los mortales se tienen que medir con los dioses por su hazañas y sus palabras, y es la voz del poeta el único camino que conduce a la fama y por tanto, a la inmortalidad. En esta línea de problemas, Carlos Javier González Serrano se encarga de destacar en su artículo, el modo en que Homero le sirve a Arendt como modelo literario fundacional, ya que sin dejar de ofrecernos historias de ficción y por tanto, productos de la fabricación humana, nos acercaría hasta el terreno político tal y como entiende este concepto la autora. En primer lugar, porque la palabra de los hombres se convierte, en el curso de la historia de la guerra troyana, «en la acción definitiva y definitiva del universo humano» (31) que transforma, condena o repara las hazañas y los infortunios humanos. Y en segundo lugar, porque en el relato homérico los hombres se miden en su estar unos contra y junto a otros. Una forma de existencia agonal que no implica un ejercicio de violencia, sino más bien la apertura de un «espacio entre» [*Zwischen-Raum*] donde los actos y las palabras no finalizan, en tanto que su influjo sobre nosotros semejantes está siempre pendiente de completarse.

El otro aspecto fundamental reflejado en los diversos ensayos de este volumen es la capacidad que Arendt atribuye a la literatura para ofrecer ejemplos éticos, que

no, y esto hay que subrayarlo, moralizantes. Pretender que la literatura pueda darnos pautas de actuación es caer en un error histórico común e, incluso, peligroso. Para comprender adecuadamente esta diferencia sería necesario evocar el proyecto inconcluso en el que Arendt se encontraba trabajando al final de su vida: la posibilidad de hallar dispersos en la *Crítica del Juicio* los elementos de la teoría política no escrita de Kant. Para la autora el juicio estético sirve de modelo privilegiado para abordar una práctica reflexionante ética y política que tiene más que ver con lo concreto y con el ejemplo que con las leyes universales y necesarias que rigen la acción moral kantiana de la segunda crítica. La política y el juicio estético coinciden para Arendt en que ambas discurren en el *sensus communis*: esto es, no obedecen a reglas predeterminadas y universalmente válidas, si bien, como los juicios del gusto, aspiran a cierta generalidad que se mide en el pensar con otros. No hay normas preexistentes para la belleza, ni para la bondad, pero es a partir de las acciones y de las obras de arte donde el sujeto individual puede hallar reglas generalmente aplicables. Así lo recuerda Germán Garrido Miñambres en las páginas que dedica en este volumen a la lectura de Lessing realizada por Arendt en el texto que sirve prólogo a *Hombres en tiempos de oscuridad*, y en la que se anticipa la interpretación de la estética de Kant a la que nos referimos. En palabras de Garrido Miñambres «la importancia de los ejemplos que funcionan como símbolos de conceptos tales como justicia, paz o libertad radica en que proporcionan a Arendt un medio para trasladar al ámbito de los juicios prácticos y la filosofía política el fundamento intersubjetivo del sentido común que Kant limita a los juicios del gusto» (48). Ejemplos de vida, y no juicios o teorías, que pueden encontrarse de modo

privilegiado en las narraciones literarias en tanto que estas nos proporcionan variaciones imaginativas de modos de actuación y comportamiento que nos permiten, por así decir, ponernos a prueba éticamente.

Enmarcada en esta preocupación por los ejemplos, se sitúan los ensayos que este libro colectivo dedica a los protagonistas de las narraciones de Kafka y Proust. En sus obras no se nos muestran modos de comportamiento ejemplares, sino vidas que hemos de valorar en un juicio hipotético cuyo veredicto está siempre pospuesto. No se trata de una valoración privada, sino de un alegato a lo común. «La literatura nos muestra ejemplos de ese pensar con la imaginación (...) que se concibe como un pensar sobre, es decir, un pensamiento comprensivo, intersubjetivo, colaborativo y dialógico que acompaña a la acción, que suprime la extrañeza y hace posible la reconciliación con el mundo» (94), afirma Víctor Granado en su texto sobre la lectura que Arendt hace de la obra de Proust. Un ejercicio de reconciliación con el mundo que, sin cerrar el sentido plural y caleidoscópico de la obra del narrador, le permite a Arendt pensar el problema de los totalitarismos del siglo XX vinculado al abandono de la exterioridad y al repliegue del individuo hacia el interior que se vislumbra en las páginas de *En búsqueda del tiempo perdido* y que podrían considerarse un síntoma temprano del progresivo eclipse del espacio público anterior a la Segunda Guerra Mundial. De modo semejante, para Arendt los personajes de la narrativa kafkiana ejemplifican el modo de vida de unos individuos que se ven entregados a la fuerza de una ley cuya comprensión está más allá de su alcance. «Kafka nos traslada a escenarios de los que ha desaparecido todo sentimiento de comunidad y, por supuesto, donde estar junto a otros no equivale a discutir con ellos sobre ningún asunto que

se tenga en común» (76). Los individuos que viven juntos pero aislados son el fundamento del «hombre-masa» que Arendt describe en *Los orígenes del totalitarismo*, aquellos individuos que se vieron entregados a unos acontecimientos cuyo origen y sentido había dejado de ser comprensible, sin dejar de regir sus vidas y sus destinos. No deja de señalar Nuria Sánchez Madrid en su texto, cómo a pesar de las afinidades, en el caso de la relación entre la postura de Kafka y la de Arendt surge una importante diferencia de matiz en la interpretación de la ley, la norma y las costumbres. Frente a la concepción arendtiana de la ley, que siempre que sea fruto de la acción política entre los hombres tiende a proteger la vida humana, el mensaje que nos transmite Kafka en sus novelas resulta desesperanzador ya «que el poder se construye con deseos, anhelos y proyecciones articulados por las pasiones humanas, especialmente por la vergüenza y el miedo» (85).

Los individuos que pueblan las novelas de Kafka no sirven de ejemplos literales, sino que proporciona modelos literarios que nos permiten pensar en subjuntivo y sin restricciones imaginativas las consecuencias de lo que desde el presente se advierte. En los casos de Hermann Broch, Isak Dinesen y Bertold Brecht, Arendt no sólo se permite pensar a partir de sus obras, sino que también sus vidas y sus respectivas actitudes ante la labor intelectual le proporcionan a la autora materia de reflexión sobre las consecuencias del presente. De los tres casos, el de Brecht condensa tal vez más dramatismo por la admiración que profesaba la autora al escritor alemán y por haber compartido con él el destino del exilio. En el texto que Arendt le dedicaba al poeta y dramaturgo en *Hombres en tiempos de oscuridad* se percibe la necesidad de rendir cuentas con lo incomprensible, con lo injustificable. La oda y las alabanzas

de Stalin escritas por Brecht durante su estancia en Berlín Oriental fueron luego omitidas de la primera edición de sus obras completas, pero no de la memoria de la autora. Tomás Domingo Moratalla recuerda este caso en el volumen que nos ocupa y dedica unas necesarias páginas a analizar aquello que la filósofa alemana nunca pudo perdonar al escritor. Comprometido con la causa comunista, Brecht, se alejó del único recurso que puede alimentar la poesía: la materia frágil que constituye la vida de los hombres concretos y únicos. Domingo Moratalla propone con acierto invertir la fórmula arendtiana de la «banalidad del mal» para hablarnos de aquello que Brecht llegó por un momento a perder de vista, la banalidad que acompaña los buenos actos humanos. Esos que no provienen de consignas o ideales, sino que son un don y un encuentro. «La clave de bondad o moralidad (real) es la veracidad —aceptación de las cosas en su realidad—, y no en su lejanía» (131). Si el juicio de Eichmann demostraba para Arendt que los sujetos que cometen actos de maldad pueden ser personas normales, también los actos de bondad tienen menos que ver con la heroicidad de los que defienden grandes causas que con la atención al presente y al sentimiento cordial de deber que puede acompañar a los hombres de a pie. Es terrible la seducción del bien, «schrecklich ist der Verführung zur Güte», formulaba Brecht, inconsciente de que también él caería bajo el embrujo de la bondad al justificar, en su alianza con los oprimidos, los crímenes de la ideología totalitaria.

El embrujo de las ideas hizo que Brecht se olvidase de la literatura, pero también y sobre todo, que se olvidase de los hombres. La vida propiamente humana, esa que necesariamente es siempre una historia inestable porque no se construye desde un fin (como lo hacen los productos de fabricación humana), sino de manera abierta,

es la vida frágil de la de las acciones y el discurso, la de los hombres reales y únicos. Una insistencia en el hombre de carne y hueso que, curiosamente ha sido también preocupación central para nuestra filosofía atravesando la obra de Miguel de Unamuno y María Zambrano quienes, al igual que Arendt, encontraron en la literatura el único recurso a nuestro alcance para luchar contra el totalitarismo de las ideas. El hombre no puede disponer de su destino ni puede ser nunca narrador de su propia historia vital. Los hombres que hablan y actúan necesitan de esta capacidad tan particular del *homo faber* para la realización de cosas inútiles,

la ayuda de artistas, poetas y escritores, sólo porque sin ellos no pueden ser lo que son: precisamente hombres, criaturas que necesitan dar un sentido al mundo y otorgarse una identidad mediante el discurso y la narración. Porque en la contingencia, fragilidad e improductividad de las historias de los poetas se recoge lo más universal e inútil de todo: la vida humana. Este volumen de textos nos ayuda a recordar el pensamiento de Arendt y el diálogo constante que la autora mantuvo con la literatura.

Sandra Santana Pérez
(Universidad de Zaragoza)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/312021>

BRAIDOTTI, Rosi (2017): *Per una politica affermativa. Itinerari etici*, Milan: Mimesis, pp. 170.

Could an affirmative political practice and theory be envisaged nowadays? This is the main question addressed by nomadic philosopher Rosi Braidotti in her new book, yet to be translated, *Per una politica affermativa. Itinerari etici* (2017). From the publication in 1991 of *Patterns of Dissonance* to her recent *The Posthuman* (2015), Rosi Braidotti has shared the stage of philosophical reflection that thinks the present from the present, on the bases of feminist, pacifist, anti-racist and environmental questioning codes. The intertwining of ethics, politics, ecology and technology, from a monist neospinozism, is the leitmotiv that recurs in all her works published until *Per una politica affermativa. Itinerari etici*.

Following Ariadne's thread that Braidotti applies to the labyrinth of human subjectivity in 1991 leads us to the question with which I started this text. The author prefaces the work with a statement that is plausible

as much as pertinent. Our present is overwhelmed by the increase of sad passions and the control, both scientific and economic, of the bio-info-technologies that market every lifestyle. In an attempt to get free from this dreary atmosphere, she supports the rethinking of affirmation and immanence politics, opening a dialogue between the critical Spinozism and the political praxis of the current feminist movements – neofeminisms – that allow for alternative ethical itineraries.

In the first part of the text, titled *Bellezza dissonante e pratiche trasformative*, Braidotti raises the possibility of “envisaging affirmative political practices and theories that favour the spread of sustainable alternatives and social horizons of hope and resistance” (pg.19). She asserts that science and technology have the power to open new spaces in ethical and political practices that allow to overcome the individualistic impediment in the encounter with the

other. Irony and parody are the weapons the philosopher uses to respond to the loss of humanistic certainty. She reclaims all those desacralizing, subversive and joyful artistic experiences that alter the imaginary, based on diverting repetition, devoid of originals. It is in these creative practices, among which Riot Grrrls or Pussy Riot stand out, that lies the challenge of asserting a nomadic, non-essentialised subjectivity, capable of self-determination and prepared to act ethically.

In the second part of her book, titled *Passione politica ed etica sostenibile*, Braidotti asserts a proposal from one of her great theoretical masters, Donna Haraway. The defence of situated knowledge, as proposed by Haraway, enables Braidotti to declare the demand for a process ontology that could revert the prevalence between substance and relations. The concept of Cyborg designed by Haraway, as well as Deleuze's and Guattari's rhizome, are essential conceptual instruments used by the philosopher to think the interdependence of the human, the body and its otherness, in the same way that science-fiction could provide appropriate cultural examples for the change in our post-human present. At this point, she starts the second part of the text by asking herself about the possibility of articulating this creative and affirmative politics with critic theories that induce forms and practices of resistance. Braidotti tries to answer this question by tracing a genealogical route from Foucault to Deleuze and Guattari. Why these philosophers? The author reclaims their thoughts because they have tried to unmask the hegemonic position of the subject of humanism, implicit both in psychoanalysis and in historical materialism, in order to highlight the affective root of the thinking process, embodied and transfixed by lines of intensity. She tries to go beyond the binary

logics that turns difference into opposition, in an attempt to release the creative and assertive power of individual subjectivities that experience their own capacity to be in terms with the otherness in every possible form. Thus, Braidotti proposes an assertive ethics, based on a dynamic vision of affections, persuaded that negative events may be transformed, not abolishing suffering and pain, but resisting the temptation to succumb. Resistance is the axis of this ethical pragmatism that feeds on strength, desires and values, in a game of leaps that foster the appearance of a subject as an intensive and dynamic entity that may remain within sustainable thresholds. "An ethical life consists in the search for that which improves and strengthens the subject (...) in a consciousness of interconnection with others" (pg.140). It concerns the claim of reciprocity and creation, in the face of the struggle for the recognition of identity. In this sense, Braidotti seems to recover the idea of spinozist *conatus* as an impulse essential to life, featured by all living beings, and their desire to live on and reject self-destruction.

This new book from Braidotti is a cry to life, and the yell that thunders in the face of those subjects who live is: "Live in search of change!" The very nature of the author's reflection, and the reason why the book is worth reading, is the insistence on the fact that this change is a political act, where resistance acquires its full dimension, not only in terms of wishing to last in time, but also of facing and experiencing pain and suffering. Even though Hydra's accidental arrow with blood transfuses us, we should resist in order to go on further. Braidotti conjures up Chiron's teachings.

Myriam Hernández Domínguez
(Universidad de La Laguna)

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 (internacional: +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:

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 74. Mayo-Agosto 2018

Artículos

Parodiar y torturar. Una lectura foucaultiana de la materialidad del poder en <i>El proceso</i> de Kafka. Paula Fleisner	7
Una arriesgada posteridad. El riesgo como estrategia filosófica en Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy. Santiago Caneda Lowry	21
La teoría <i>queer</i> como crítica poshistórica. Mariela Solana	43
Soberanía globalizada y la tesis de la reivindicación: una crítica a la posición de Macanchi. Rodrigo Laera; Walter Klein	59
Herbert Marcuse: "El final de la utopía" en el siglo XXI. M ^a Carmen López Sáenz	71
El <i>kérygma</i> de Creonte y el ideal de la obediencia absoluta al derecho en Tebas: una lectura iusfilosófica de <i>Antígona</i> de Sófocles Eduardo Esteban Magoja	89
Acciones educativas para afrontar algunos desafíos de la filosofía en el siglo XXI. Sonia París Albert	105
Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción. Mariana Gardella	121
Los intereses, el objeto especulativo de las redes sociales. Una cuestión ética. Jorge Montesó Ventura	137
La imaginación moral, o la ética como actividad imaginativa. Belén Altuna	155
Lo biopolítico desde la noción simondoniana de "vida". Francisco Vázquez Manzano	171

Reseñas

CAMPILLO, Antonio (2015): <i>Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global</i> , Barcelona, Herder, 2015, 120 pp. (Francisco Blanco Brotons)	189
BROWN, Wendy (2015): <i>Estados amurallados, soberanía en declive</i> , trad. de Antoni Martínez-Riu, Barcelona, Herder, 2015, 208 pp. (Francisco Blanco Brotons)	189
AGRA ROMERO, María Xosé (2016): <i>¿Olvidar a Clitemnestra? Sobre justicia e igualdad</i> , Santiago de Compostela: USE Editora (Neus Campillo)	194
DUSSEL, Enrique (2016): <i>14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico</i> . Madrid: Trotta, pp. 216. (Diego Morollón del Río)	199
UNAMUNO, Miguel de (2017): <i>Escritos sobre la ciencia y el cientificismo</i> , ed. de Alicia Villar, Madrid: Tecnos, 426 pp. (Carlos Gómez Sánchez)	200
CASADO DA ROCHA, Antonio (2017): <i>Una casa en Walden (sobre Thoreau y cultura contemporánea)</i> , Logroño: Pepitas ed., 155 pp. (Diego Clares)	204
HOYOS SÁNCHEZ, Inmaculada (2016): <i>Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y enfoques modernos</i> , Madrid: Avarigani Editores, 270 pp. (Noé Expósito Roper)	209
SANTAMARÍA VELASCO, Freddy (2016): <i>Hacer mundos: el nombrar y la significatividad</i> . Bogotá: Siglo del hombre editores; Universidad Santo Tomás & Universidad Pontificia Bolivariana. Segunda edición revisada, 296 pp. Prólogo de Mauricio Beuchot (Angélica María Rodríguez Ortiz)	214
GALINDO, A. / UJALDÓN, E. (2016): <i>Diez mitos de la democracia. Contra la demagogía y el populismo</i> , Córdoba: Almuzara, 159 pp. (Nuria Sánchez Madrid)	220
HAN, Byung-Chul (2017): <i>La expulsión de lo distinto</i> , Barcelona, Herder, 128 pp. (Francisco Giménez Mateu)	224
GLENNAN, Stuart (2017): <i>The New Mechanical Philosophy</i> . Oxford: Oxford University Press (Saúl Pérez-González)	227
SÁNCHEZ MADRID, Nuria (ed.) (2016): <i>Hannah Arendt y la literatura</i> , Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 194 (Sandra Santana Pérez)	230
BRAIDOTTI, Rosi (2017): <i>Per una política affermativa. Itinerari etici</i> , Milan: Mimesis, pp. 170 (Myriam Hernández Domínguez)	234