

La Torre del Virrey

Revista de Estudios Culturales





La Torre del Virrey

Revista de Estudios Culturales

DIRECTOR

José Félix Baselga

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia

DIRECTOR ADJUNTO

Adolfo Llopis Ibáñez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

JEFE DE REDACCIÓN

Fernando Vidagañ Murgui

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Diego González Sanz

Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas (Filosofía) por la Universidad de Huelva

CONSEJO DE REDACCIÓN

Rubén Alepuz Cintas

Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Lluís Alonso Alamà

Estudiante de Psicología en la Universidad de Valencia

Maya Ayuso Wood

Estudiante de Filología Clásica en la Universidad de Valencia

Iván Civera Martínez

Estudiante de Historia en la Universidad de Valencia

Antonio Fernández Díez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Esmeralda Balaguer García

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Valencia

Adrià Fernández Lull

Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia

José María Jiménez Caballero

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Alba Marín Garzón

Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Daniel Martín Saez

(Estudios musicales)

Licenciado en Filosofía y en Musicología por la Universidad Autónoma de Madrid

Iman Rhamani

Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia



Carlos Valero Serra
Musicólogo
Manuel Vela Rodríguez
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

CONSEJO ASESOR
Carlos X. Ardavín Trabanco
Trinity University, San Antonio, Texas
Ramón del Castillo
UNED, Madrid
Vicente Cervera Salinas
Universidad de Murcia
Michele Cometa
Università di Palermo
Miguel Ángel García Peinado
Universidad de Córdoba
Francisco J. Martín
Università di Torino
Raúl Miranda
City University, New York
Josep Monserrat Molas
Universitat de Barcelona
Mario Piccinini
Università di Padova
Julián Sauquillo
Universidad Autónoma de Madrid
Julio Seoane Pinilla
Universidad de Alcalá
Jaime Siles
Universidad de Valencia
Marta Tafalla
Universitat Autònoma de Barcelona
Jorge Torres Cueco
Universitat Politècnica de València

ESCUELA DE TRADUCTORES
Mar Antonino
Myriam González Sanz
Vicente Martínez Pérez
Amanda López Mollá
Maya Ayuso Wood

DISEÑO WEB
ComBios

EDITA
La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados

La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales ISSN 1885-7353 N° 24 2018/2



Apartado de Correos 255
46183 L'Eliaana (Valencia), España.

PATROCINA
Ajuntament de L'Eliaana

ISSN: 1885-7353
Nº 24

Indexada en

DOAJ
LATINDEX
ISOC
MIAR
ULRICHS
DIALNET
RECOLECTA
GOOGLE SCHOLAR
EBSCO
E-REVISTAS

4

Licencia CreativeCommons

Los textos publicados en esta revista están (si no se indica lo contrario) bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de CreativeCommons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y el nombre de esta publicación, LA TORRE DEL VIRREY. REVISTA DE ESTUDIOS CULTURALES, no los utilice para fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>



Índice/Summary

Número 24, 2018/2

Monográfico

Tendencias en la filosofía contemporánea

Coordinado por Esmeralda Balaguer García

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA, *Presentación*

ALBA MARÍN, *La filosofía política clásica como respuestas a las aporías contemporáneas: el redescubrimiento de Leo Strauss*

RUBÉN ALEPÚZ CINTAS, *Hegemonía, nihilismo y democracia radical: una propuesta de análisis del pensamiento de Laclau y Mouffe*

MAIALEN GOIKOETXEA BERDONCES, *Karl Polanyi. El racionalismo económico como motor de la utopía liberal*

MIQUEL COMAS OLIVER, *¿Ética hacker o protestantismo 2.0?*

JÚLIA PARETO-BOADA, *Sobre los límites entre libertad de expresión e igualdad de género en el ámbito laboral: defensa de un criterio objetivo para la legitimación de restricciones a la libertad de expresión*

LILIA CRISTINA LUNA ORTIZ, *El lugar de Bildung en la dinámica entre el deseo y la mimesis*

ARMANDO CANO AGUILAR, *La práctica docente con enfoque psicoanalítico: una propuesta de Th. W. Adorno para la formación contra la barbarie*

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA, *¿Qué significa “filosofía contemporánea”?*
Una perspectiva orteguiana de la política

ÁSTOR GARCÍA GIL, *Sobre la relación sociedad e individuo*

NOTICIA DE LOS AUTORES Y LOS TEXTOS

Reseñas

JESÚS GARCÍA BLANCA, *Wilhelm Reich. Inspirador de rebeldía*. Reseñado por Xavier Torró Bioscá

HENRY DAVID THOREAU, *Poemas*. reseñado por Fernando Vidagañ Murgui

MARTIN HEIDEGGER, *Naturaleza, historia, Estado*. Reseñado por Rubén Alepuz Cintas

JAMES M. REDFIELD, *La tragedia de Héctor*. Reseñado por Adrià Fernández



MICHEL FOUCAULT, *La sociedad punitiva*. Reseñado por Rubén Alepuz Cintas

AL-FARABI, *La filosofías de Platón y Aristóteles*. Reseñado por Alba Marín Garzón

DIEGO LÓPEZ ESTREMS, *El ala del asombro*. Reseñado por Iván Civera Martínez

ALEX KERR, *Japón perdido*. Reseñado por Esmeralda Balaguer García

STANLEY CAVELL, *¿Debemos querer decir lo que decimos?* Reseñado por Maria Cristina González Álvarez



PRESENTACIÓN

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA

Los trabajos reunidos en este monográfico sobre *Tendencias en la filosofía contemporánea* nacen del LIV Congreso de Filosofía Joven celebrado en La Universidad de Valencia los días 29, 30 y 31 de marzo de 2017. Este congreso permitió la confluencia de muchos jóvenes investigadores en el ámbito de la filosofía y he aquí una pequeña muestra de sus investigaciones. Jóvenes estudiantes de filosofía venidos de varias partes del mundo para tratar de dialogar sobre el papel de la filosofía en nuestro tiempo.

Del mismo modo que el congreso permitió la reunión y el intercambio de perspectivas de jóvenes investigadores, la revista que acoge este monográfico y que nos brinda un camino para publicar nuestros trabajos, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, siempre se pensó como un espacio donde esos mismos jóvenes empezaran a publicar sus primeras reseñas, artículos o trabajos de final de máster. Desde estas breves líneas y en nombre de todos mis compañeros quisiera agradecer la oportunidad que José Félix Baselga, director de la revista, y todo su consejo de redacción nos brindan para componer este monográfico donde cuestiones que configuran nuestro panorama político y social se abordan desde una reflexión filosófica.

Es relevante destacar que este tipo de proyectos, en los cuales los investigadores más noveles adquieren un papel protagonista, son necesarios en el panorama académico actual. Es imperativo impulsar este tipo de espacios donde podamos propiciar un diálogo y donde podamos exponer los progresos de nuestras investigaciones.

Este congreso favoreció la unión de distintas perspectivas y el diálogo entre ellas. Es por ello que este monográfico reúne en su seno, recordando las palabras de Ortega en *Meditaciones del Quijote, ensayos de varia lección*: reflexiones desde la filosofía política, el feminismo, la ética en la red o el papel del psicoanálisis en la educación. Tales son algunos de los temas que encontramos en estos nueve artículos.

El primer artículo, escrito por Alba Marín, nos permite repensar nuestro tiempo desde Leo Strauss y su idea de volver a leer los textos clásicos y fundacionales, especialmente a Platón, como el medio para superar la crisis de sentido filosófico, político y existencial en la que se ha derivado tras la

modernidad. En el segundo artículo, Rubén Alepúz nos explica cómo el pensamiento de los filósofos Laclau y Mouffe se entiende como un intento de evitar el nihilismo político de las teorías políticas posfundacionalistas. Maialen Goikoetxea, en el tercer artículo, argumenta la separación de la sociedad y la economía a partir de la tesis de Karl Polanyi. En el cuarto artículo, Miquel C. Oliver analiza la tesis de Pekka Himanen, según la cual la ética hacker puede contribuir al cambio social debido a que debilita el protestantismo. El quinto artículo, escrito por Júlia Pareto, aborda la problemática de cuáles deben ser las limitaciones objetivas de la libertad de expresión si esta actitud verbal se considera denigrante y viola la integridad de una persona, esto es, si se incurre en acoso sexual dentro del ámbito laboral. En el sexto artículo, Lilia Luna Ortiz nos pone de relieve la importancia de la cultura y de la formación para hacernos cargo de los bienes de que disponemos en nuestra sociedad. En el séptimo artículo, Armando Cano escribe que la educación produce barbarie porque consiste en la educación instruccional de los alumnos. Basándose en la tesis de Adorno defiende que en la formación psicoanalítica del docente sería posible encontrar un medio para resistir a esa barbarie. El octavo artículo, escrito por mí, Esmeralda Balaguer, trata de responder a la pregunta de si podemos hablar de una filosofía contemporánea a partir algunos de los escritos de Ortega y Gasset en los que analiza el concepto de historiología. El último trabajo es singular. Ástor García nos presenta la relación entre individuo y sociedad de una forma particular, no a través de un artículo, sino más bien al estilo platónico, con un diálogo.

Empezábamos este monográfico con la exigencia straussiana de volver a Platón y terminamos precisamente con un diálogo con ecos platónicos. Sin duda alguna, debemos volver una y otra vez al origen para pensar nuestro tiempo.

En suma, la publicación de este monográfico nace de la necesidad de que algunas de nuestras investigaciones y reflexiones no caigan en el cajón del olvido y formen parte de la constelación académica, donde poco a poco tratamos de ganarnos un lugar.



LA FILOSOFÍA POLÍTICA CLÁSICA COMO RESPUESTAS A LAS APORÍAS CONTEMPORÁNEAS: EL REDESCUBRIMIENTO DE LEO STRAUSS

CLASSICAL POLITICAL PHILOSOPHY AS ANSWERS TO CONTEMPORARY APORIAS: THE REDISCOVERY OF LEO STRAUSS

9

ALBA MARÍN GARZÓN

El presente artículo surge de la intención de sacar a luz, en el marco de un congreso que busca hacerse eco de las más actuales tendencias, el redescubrimiento straussiano de la filosofía pasada, fundamentalmente la platónica. Buscamos, por tanto, considerar y remarcar la importancia que para el filósofo alemán Leo Strauss (1899-1973) supone el volver a la filosofía clásica, tal y como la redescubrió en sus inicios Sócrates, es decir una filosofía esencialmente política.

Lo primero en lo que para este objetivo repararemos será en la consideración straussiana de la propia filosofía política y el porqué de la elección de esta rama filosófica. Para Strauss la filosofía política ocupa un lugar preminente en el campo de la filosofía. Su protagonismo puede verse en todas y cada una de las páginas: su escritura atípica, oculta muchas veces bajo la forma de comentario a los clásicos, nos trata de mostrar una y otra vez que “la filosofía política posee la majestad legítima de las ciencias sociales, las ciencias del hombre y de los asuntos humanos”.¹ La filosofía política no cabe, por ello, entenderla como una mera rama de la filosofía, sino como parte de ese todo que es la filosofía misma, una parte esencial de la filosofía, la más auténticamente filosófica. Por tanto, para poder acercarnos a la filosofía política debemos primero saber qué es realmente la filosofía, ese extraño cuerpo que tantas preguntas ha suscitado. Este es pues

¹ LEO STRAUSS, *La ciudad y el hombre*, trad. Leonel Livchits, Katz, Buenos Aires, p. 9.

el proceder que Strauss sigue en el artículo que titula “¿Qué es la filosofía política?”,² que surge como resultado de una conferencia que Strauss dio en la Universidad Hebrea de Jerusalén entre 1954 y 1955. En dicho artículo se propone el desafío de encarar el problema del significado de la filosofía política. En la expresión “filosofía política” la palabra “filosofía” indica para Strauss un tratamiento muy particular de lo que es la política, radical, pues supone la conjunción de lo político con su opuesto: la vida filosófica. A este respecto, afirma “La filosofía política es la rama de la filosofía más cercana a la vida política no filosófica, a la vida humana”.³ Por tanto, para saber qué es la filosofía política, como hemos comentado, debemos provisionalmente saber qué es la filosofía. Para Strauss la filosofía es la búsqueda de la sabiduría, del conocimiento universal o conocimiento del todo. Es, siguiendo el famoso símil de la línea platónica, el intento de sustituir las opiniones sobre el todo por el conocimiento del todo.⁴ La opinión o la *doxa* es el lugar en el que se mueve la ciudad. Claro reflejo de ello es la conversación de Sócrates con Critón donde se tachan las opiniones de la mayoría como poco valiosas y juiciosas.⁵ En el diálogo se opone deliberadamente la opinión de la mayoría en temas tales como lo justo, bello y bueno y sus opuestos a la opinión de los expertos en tales temas.⁶ Por consiguiente, si la ciudad se mueve en el ámbito de la *doxa* y la filosofía busca sustituir opinión por conocimiento, la filosofía busca por tanto remover los cimientos de la ciudad y es, en tanto que tal, subversiva. Así lo afirma Strauss rotundamente en su redención de cuentas con Jacob Klein,⁷ donde además sentencia “La filosofía como tal es transpolítica, transreligiosa, transmoral, pero la ciudad es y debe ser moral y política”.⁸ Así pues la relación entre la ciudad y el filósofo es el tema por antonomasia de la filosofía, pues ésta, en su búsqueda por el conocimiento, se enfrenta deliberadamente a las opiniones de la mayoría, las opiniones de la ciudad. La esencia de la filosofía es, por consiguiente, su choque con la ciudad, del que la vida de Sócrates y su muerte fueron el más claro de los ejemplos.

10

Por tanto, podemos ver con mayor claridad por qué para Strauss la relación entre la ciudad y el hombre es el tema por antonomasia de la filosofía política, que queda recogido por la propia denominación, que señala

² LEO STRAUSS, ‘¿Qué es la filosofía política?’, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014.

³ LEO STRAUSS, *Op. Cit.*, p.88.

⁴ *Ibid.*, p.89.

⁵ PLATÓN, *Critón*, 47a.

⁶ *Ibid.*, 48a 6-9.

⁷ LEO STRAUSS, ‘Redención de cuentas: Jacob Klein y Leo Strauss’, *Sin ciudades no hay filósofos*, trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 157- 170.

⁸ *Ibid.*, p.166.

el ya comentado choque. Esto nos explica además por qué la filosofía política tiene la majestad legítima dentro de la filosofía, es la filosofía en su más clara presentación. Por ello Strauss habla siempre de “filosofía política” y rehúye hablar, si no es para diferenciarla, de pensamiento político, teoría política o ciencia política (*politikē epistēmē*). En cuanto a ésta última asombra la rotundidad de Strauss al afirmar que “La ciencia política ‘científica’ es, de hecho, incompatible con la filosofía política”.⁹ Si esto es así es porque mientras que la filosofía política es el intento de comprender la naturaleza de las cosas políticas, por el contrario, la ciencia política se concibe a sí misma como el camino hacia el conocimiento genuino de las cosas políticas. Pero aunque la ciencia política no es ni puede ser filosofía política, ésta tampoco es su contrario: opinión política. Ya hemos comentado que la *doxa* es el lugar de la ciudad, no el de la filosofía. La vida política se compone de *doxa* así como debe componerse de conocimiento científico.

11

La tendencia a utilizar denominaciones tales como “ciencia política”, y a olvidar lo que realmente ocupaba a los antiguos, la filosofía, ha hecho para Strauss degenerar lo que era la filosofía política en ideología e incluso en sofistería. Esto, junto a la pérdida de los grandes ideales de la filosofía política, nos ha llevado a lo que Strauss llama la crisis de nuestro tiempo o crisis de occidente, en la que más tarde nos adentraremos. Así mismo, en esta crisis juega también un importante papel el reciente cambio en el conocimiento político. Los modos mediante los cuales los antiguos adquirirían conocimiento político (la lectura de los grandes) parece quedar hoy en día obsoleto, los grandes científicos políticos tienen su mirada en el ahora, en las “sociedades dinámicas de masas en las que vivimos”. Su tarea ha pasado a ser una tarea de recopilación y asimilación del efímero conocimiento político. A este grupo de estudiosos Strauss les responde: “Solo cuando el Aquí y el Ahora deja de ser el centro de referencia puede surgir la aproximación filosófica o científica a la política”.¹⁰ La verdadera búsqueda de la *episteme*, la verdadera *episteme*, no está ni puede estar en el cambiante curso de las cosas, debemos pues volver la mirada atrás para recordar lo que hemos olvidado y que los antiguos tanto conocían. La salida para Strauss de esa crisis occidental es, pues, el redescubrimiento de la filosofía política clásica que da título a este ensayo.

El redescubrimiento straussiano parte de la toma de conciencia de que en la filosofía política se dan una serie de problemas perennes cuya presentación original encontramos en el mundo griego. Si unimos esto, el carácter eterno e inmutable de las verdaderas problemáticas que rigen los asuntos humanos, junto con la ya mencionada crisis de la filosofía nos

⁹ LEO STRAUSS, ‘¿Qué es la filosofía política?’, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, pag.93.

¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

toparemos con la necesidad, que Strauss supo ver mejor que ningún otro, de retornar a la *forma clásica*, al mundo griego.

Pero no vayamos tan rápido y veamos qué quiere decir Strauss exactamente con “forma clásica”. Se entiende con ello, por tanto, que a la forma clásica le acompaña una forma moderna. La filosofía política moderna, nos dice Strauss, aunque bien es cierto que se basa en la filosofía política clásica, la transforma y por tanto no se ocupa ya del tema en sus términos originales. La transformación que implica la filosofía política moderna frente a la clásica se entiende siguiendo los presupuestos de la misma, los cuales son dos, a saber: la concepción de la naturaleza tal y como la entiende la ciencia natural moderna, y la concepción de la historia propia de la modernidad histórica.¹¹ Por consiguiente, si queremos comprender genuinamente la transformación que se ha realizado en la modernidad debemos primero comprender la forma original, el mundo clásico.

12

La segunda de las bases comentadas que impulsa a Strauss al retorno o redescubrimiento del mundo clásico es la ya mencionada crisis de occidente. Para el análisis de ésta me remito a un escrito straussiano poco conocido, titulado “Las tres olas de la modernidad”¹² donde afirma en su inicio: “La crisis de la modernidad se revela y consiste en el hecho de que el hombre occidental moderno no sabe ya lo que desea, ya no cree que pueda conocer lo que es bueno y malo, lo que está bien y lo que está mal. Ha perdido poder la fe de creer que podemos saber lo que está bien y mal, cual es el orden social justo o mejor”.¹³ Se ha perdido por tanto la fe en la filosofía política y en los grandes ideales que dominaban en ésta hasta la modernidad. La filosofía política, prosigue Strauss, se revela como un imposible: “fue un sueño, tal vez un sueño noble, pero un sueño, al fin y al cabo”.¹⁴ Así pues la crisis de nuestro tiempo es la crisis de la modernidad, la entrada en crisis de la filosofía política moderna, la entrada en crisis, en realidad, de la pura filosofía. Para esto Strauss bebe de Nietzsche y de su proyecto de una filosofía del futuro de *Más allá del bien y del mal* donde afirma que los filósofos contemporáneos no son filósofos sino profesores o trabajadores de la filosofía.¹⁵ Nietzsche se pregunta si realmente existen hoy en día semejantes filósofos, e incluso va más allá y se pregunta si existieron alguna vez (aforismo 211). La respuesta la encontramos al inicio del capítulo sexto

¹¹ *Ídem*.

¹² LEO STRAUSS, ‘Las tres olas de la modernidad’, *El filósofo en la ciudad*, coord. Claudia Hild, Prometeo, Buenos Aires, 2011, pp. 51-66.

¹³ *Ibid.*, p.51.

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ LEO STRAUSS, ‘Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche’, *Sin ciudades no hay filósofos*, trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p.188.

donde afirma: “Confesémonos, pues, hasta qué punto le falta a nuestro mundo moderno la especie entera de los Heráclitos, Platones, Empédocles y como se hayan llamados todos esos regios y magníficos eremitas de espíritu” (aforismo 204).¹⁶

Es siguiendo afirmaciones tan contundentes como Strauss determina que nos encontramos en un callejón sin salida: nos vemos enfrentados a elegir entre el abandono de la filosofía política en su totalidad o el retorno a la filosofía política clásica. La salida straussiana será esta última. Pero ¿cómo debemos entenderla? ¿Es un retorno, un redescubrimiento, una revitalización...? Para responder a ello me remitiré al texto straussiano titulado “¿Progreso o retorno?”¹⁷ que resume en su interior tres conferencias pronunciadas por Strauss en la Hillel House de la Universidad de Chicago, en la década de 1950. Desde las primeras líneas se nos indica que el problema es el progreso del que el retorno es solución. Pero vayamos por partes, ¿por qué es el progreso un problema? Para Strauss el progreso y sus planteamientos (muy propios de la edad moderna) son un problema en tanto que presuponen una evolución en el pensamiento y la consiguiente consideración de que lo que en el pasado se hizo es inferior a lo que pueda hacerse en el presente o futuro. Ello lleva a los historiadores defensores de esta doctrina (defendida no solo por lo que se declaran progresistas sino también por los historicistas)¹⁸ a defender la superioridad del punto de vista presente frente al de la filosofía anterior, y por tanto, a no conocer dicha filosofía en sí misma y con la seriedad que merece.

Tal y como hemos visto, y como el título deja entrever, la toma de conciencia de que el progreso es un problema viene acompañado de la consideración de que “lo único necesario es un retorno, o redescubrimiento, de la filosofía política clásica”.¹⁹ Esta afirmación la encontramos con claridad expuesta en la redención de cuentas de Strauss con Jacob Klein, un escrito resultante del encuentro que tuvo lugar en el St. John’s College de Annapolis,

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005, p.151.

¹⁷ LEO STRAUSS, ‘¿Progreso o Retorno?’, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pp. 317-367.

¹⁸ Esto puede llamar la atención pero para Strauss el historicista acaba cayendo en el mismo error que el progresista, pues éste al considerar que cada filosofía es, en esencia, la expresión del espíritu de su tiempo se niega a aceptar la intención de dichas filosofías de ser “la verdad” sin más y no meramente la verdad de su tiempo. De este modo el historicista juzga al pasado, cayendo de nuevo en el error de ver su enfoque como superior al de los pensadores de antaño. Para indagar más a este respecto, ver: LEO STRAUSS, ‘Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval’, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrortu, Buenos Aires.

¹⁹ LEO STRAUSS, ‘Redención de cuentas: Jacob Klein y Leo Strauss’, *Sin ciudades no hay filósofos*, trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p. 164.

Maryland, el 30 de enero de 1970. El retorno para Strauss es el retorno a la forma clásica del planteamiento de la pregunta, de ese problema perenne que rige la filosofía política: la cuestión de la filosofía y su choque con la ciudad. La palabra retorno emerge pues como la clave para la crisis comentada que ha invadido a la filosofía en particular y a occidente en general. Al inicio “¿Progreso o retorno?” Strauss recurre a la etimología hebrea, con la que desde su juventud estaba vinculado, del término “retorno”. El pasaje es ampliamente clarificador para la comprensión de cómo Strauss ve la tarea que está llevando a cabo, y creo por ello, que merece la pena citarlo en su completitud. Éste dice así:

“Retorno” es la traducción de la palabra hebrea *t’shuvah*. *T’shuvah* tiene un significado común y un significado enfático. Este último se vierte al inglés como ‘arrepentimiento’. El arrepentimiento es retorno, el regreso del mal camino al bueno. Esto implica que una vez estuvimos en el buen camino, antes de emprender el mal camino. Originalmente, estábamos en el buen camino; la desviación, el pecado o la imperfección no son lo original. Originalmente el hombre está en su casa en la morada del Padre. Se vuelve un extraño por obra del alejamiento, del alejamiento pecaminoso. El arrepentimiento, el retorno, es la vuelta a casa.²⁰

14

Pero no solo eso sino que el retorno es para Strauss la única opción para poder acercarnos al pasado con la seriedad y humildad que este merece, para poder verlo como genuinamente es. Strauss a este respecto afirma: “Para tomar en serio una doctrina seria hay que estar dispuesto a considerar la posibilidad de que sea simplemente cierta”.²¹ Con ello quiere decir que para poder acercarnos al pensamiento del pasado, debemos verlo desde dentro, desde él mismo, desde la absoluta toma de lo que allí se dice como verdad. No debemos ir con presupuestos previos de nuestro *aquí* y nuestro *ahora*. Así como dice, Francisco J. Gonzalez,²² no podremos jamás dar caza al escurridizo cisne que, en este caso, es Platón. Es bien conocida, y probada de sobra si uno mira con lupa la historia del pensamiento occidental, la tendencia a querer hacer de las obras platónicas notas a pie de páginas de nuestros propios desvaríos. Parece que ha ocurrido justo lo contrario de lo que dijo Alfred North Whitehead: Platón ha resultado ser una serie de notas a pie de página de la historia de la filosofía occidental.²³ No se ha

²⁰ LEO STRAUSS, ‘¿Progreso o Retorno?’, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.317

²¹ LEO STRAUSS, ‘Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval’, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.299.

²² FRANCISCO J. GONZALEZ, ‘A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals’, *Compendre*, 1 (1999/2), pp.127-140.

²³ *Ibid.*, p. 134.

comprendido a Platón como genuinamente es Platón, desde su verdad, desde sí mismo. Por consiguiente, si el historiador de la filosofía quiere entender a los pensadores del pasado exactamente como ellos se comprendían debe acercarse a las obras con la pregunta que las propias obras formulan, desde sí mismas. Desde su verdad. Ello exige que el historiador de la filosofía, si realmente desea hacer su tarea como le corresponde y ser competente en su disciplina, “debe transformarse entonces en filósofo o convertirse a la filosofía”.²⁴ Para acercarse así con filosofía, y solo con filosofía, a lo más genuinamente filosófico. Porque aunque uno dude y se pregunte una y otra vez qué es eso de la filosofía, al acercarse a Platón todas las dudas se disipan, y sabe uno, con una gran seguridad interior, que lo que está leyendo es eso que ha andado buscando tanto tiempo.

El gran problema es que Platón no nos aparece como tal sin más, se nos oculta, se nos escapa, debemos darle caza. No solo se oculta en sus diálogos sino que además éstos nos aparecen presentados bajo un innumerable conjunto de escritos. Los diálogos, como todos los grandes hitos, nos aparecen ocultos por capas de polvo y pilas de escombros. Han resultado ser de nuevo, notas a pie de la historia occidental, apéndices al pensamiento de los intérpretes. A éste respecto, en cuanto a las pilas de escombros que rodean los grandes hitos, hay una frase extraordinariamente clarificadora que sobre Platón pronunció Strauss en su correspondencia con Karl Löwith, que dice así “El así llamado platonismo es tan solo una huida del problema de Platón”.²⁵

Pero cuando uno se acerca a Platón genuinamente, leyéndolo como realmente reclama ser leído, ocurre todo lo contrario, no somos nosotros los que hacemos cambiar a Platón sino que es Platón el que nos hace cambiar a nosotros. Ya no volveremos a ser los mismos. Así lo dice Strauss cuando sentencia: “Al emprender el estudio de la filosofía del pasado, debe saber que se embarca en un viaje cuyo término se le oculta por completo: es poco probable que regrese a las playas de su tiempo y sea el mismo hombre que partió de ellas”.²⁶

Así pues, podemos ver con gran claridad que el pensamiento del pasado no es un mero entretenimiento propio del anticuario que curioso recurre a las obras pasadas. Si realizamos un retorno genuino al pensamiento del pasado, el retorno que éste merece, el pensamiento del pasado revolucionará el presente. El análisis del pensamiento del pasado se

²⁴ LEO STRAUSS, ‘Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval’, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.300.

²⁵ „Der sog.[=sogenannten] Platonismus ist nur ein Flucht vor Platos Problem“ (carta a Karl Löwith de 23 de junio de 1935 desde Cambridge, *Gesammelte Schriften*, 3.650)

²⁶ LEO STRAUSS, ‘Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval’, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.300.

convierte así, dice Thomas L. Pangle en su introducción a un conjunto de textos straussianos,²⁷ en requisito previo esencial del auténtico pensamiento filosófico de nuestro tiempo. Todo ello siempre y que sepamos navegar entre las pilas de escombros y las capas de polvo, que sepamos liberar a nuestra mente de las anteojeras y prejuicios de nuestra época poniéndola ante el titánico desafío de enfrentarse a otros profundos pensamientos que no comparten nuestros presupuestos modernos.

Visto todo ello, podemos entender ahora la idiosincrasia del retorno straussiano y por qué precisamente ese retorno es la solución a la crisis de su tiempo. Bien es cierto que una primera lectura de las obras straussianas que versan sobre los clásicos resulta impactante. Solo cuando uno realmente entiende cómo Strauss comprende la filosofía y su propio proyecto puede acercarse, desde la pregunta, desde la verdad y con seriedad, a sus análisis detallados de las obras clásicas, sobre todo de obras platónicas. La dedicación de Strauss al concienzudo análisis de los textos clásicos, su ya comentada escritura atípica oculta muchas veces bajo la forma de comentario a los clásicos, es en este sentido representativa de su modo de entender la filosofía. Como hemos dicho antes, la insistencia en el análisis del pasado no es una mera forma, un sello del autor, sino su consideración de cómo debe ser el auténtico pensamiento filosófico de nuestro tiempo. A éste respecto se entiende por qué las nuevas tendencias filosóficas, que llenan las listas de conferencias del congreso que nos ocupa, no pueden olvidar lo que la filosofía ya desde sus inicios propugnaba, lo que Platón o Jenofonte nos advertían en sus obras, porque si no están condenados a repetir los problemas: la filosofía se torna así un monólogo o un diálogo entre sordos. Y es que ver los problemas de nuestros días a la luz de las principales obras clásicas, es revolucionar las tendencias actuales. Como dice Strauss, el viajero que en su travesía se acerque genuinamente a costas pasadas no volverá a ser el mismo de antes.

²⁷ THOMAS L. PANGLE, 'Introducción' en Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.10.



HEGEMONÍA, NIHILISMO Y DEMOCRACIA RADICAL: UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS DEL PENSAMIENTO DE LACLAU Y MOUFFE

HEGEMONY, NIHILISM AND RADICAL DEMOCRACY: A PROPOSAL FOR ANALYSIS OF THE THOUGHT OF LACLAU AND MOUFFE

17

RUBÉN ALEPUZ CINTAS

En su obra *Hegemonía y estrategia socialista* Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sientan las bases de un pensamiento político posfundacionalista que irán desarrollando a lo largo de todo su pensamiento, basando su proyecto de una democracia radical en una deconstrucción de la hegemonía en la tradición marxista. En este artículo se va a analizar cómo el proyecto de una democracia radical propuesto por los autores va evolucionando conforme la teoría de la hegemonía en la que se basa y va respondiendo a las críticas que le acusan de nihilismo político. Para ello primero se examinará la democracia radical en relación a la teoría de la hegemonía en la obra *Hegemonía y estrategia socialista*. Se examinará la deconstrucción que los autores hacen de la tradición marxista para poder observar el contexto desde el que nace su particular visión de la hegemonía. Posteriormente se procederá a examinar las críticas que acusan a la hegemonía de nihilismo político y se verá cómo el desarrollo conceptual que la hegemonía ha ido sufriendo en la obra de Laclau se puede entender como un continuo intento de evitar el deslizamiento nihilista en su obra. Finalmente podremos observar cómo el desarrollo teórico de Mouffe posterior a su obra conjunta con Laclau viene a complementar la teoría del pensador argentino, evitando finalmente el nihilismo político.

I. En 1985 Chantal Mouffe y Ernesto Laclau presentan, en su obra *Hegemonía y estrategia socialista*, su proyecto de una democracia radical basado en la deconstrucción de la tradición marxista y en el desarrollo teórico de un concepto de hegemonía que supere su carácter esencialista.

La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales ISSN 1885-7353 N° 24 2018/2

Su genealogía del marxismo tradicional busca mostrar que el concepto de hegemonía surge en el pensamiento de Gramsci como resultado de todo un proceso que va superando progresivamente el esencialismo de la doctrina marxista que podemos encontrar perfectamente expuesto en el comentario de Karl Kautsky al Programa de Erfurt de 1892. Este comentario se basaba en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, en *Introducción general a la crítica de la economía política*. En ese fragmento Marx exponía que la historia puede ser explicada mediante la contradicción fuerzas productivas-relaciones de producción. Como es bien sabido, Marx expone que el total de las relaciones de producción forman la infraestructura económica, la cual es, a su vez, la base real y el fundamento de la superestructura jurídica y política. Todo el edificio jurídico-político y la conciencia del hombre se verían de este modo determinadas por las relaciones de producción hasta que las fuerzas de producción evolucionasen lo suficiente como para entrar en contradicción con las relaciones de producción. En ese momento “se abre así una época de revolución social”, transformándose toda la infraestructura económica y, por tanto, “se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella”.²⁸

18

Laclau y Mouffe defienden que toda la historia de la tradición marxista puede ser leída como un continuo intento de superar el determinismo y el esencialismo basado en la contradicción relaciones de producción-fuerzas productivas. Defienden que la necesidad histórica del determinismo materialista no explica eficientemente el proceso mediante el cual se articulan las subjetividades políticas. Desde este punto de vista presentan la obra de Rosa Luxemburgo de 1906 *Huelga de masas, partido y sindicatos* como un primer punto de referencia desde el cual detectar «la presencia de ese vacío que la lógica de la hegemonía se esforzará por llenar».²⁹ En su obra, Luxemburgo defiende que la fragmentación de la clase obrera es consecuencia estructural de la economía capitalista. Frente a esta fragmentación, la clase obrera deberá reconstituir su unidad mediante la acción revolucionaria. No obstante, y a diferencia del modelo marxista que dominaba en la época, Luxemburgo no entiende que esta reconstitución se dé en la acción revolucionaria como algo determinado por la estructura económica, sino que defiende que se trata de una acción espontánea de tipo simbólico. El “espontaneísmo” de Rosa Luxemburgo entiende que en las situaciones revolucionarias el significado de cada acción política se desdobra,

²⁸ K. MARX, ‘Contribución a la crítica de la economía política’, *Introducción general a la crítica de la economía política*, trad. de Jorge Tula, Siglo XXI, México, 1980, p. 67.

²⁹ E. LACLAU Y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 32.

de tal manera que cada reivindicación no sólo se significa a ella misma, sino que además también simboliza el conjunto de todas las reivindicaciones, el proceso revolucionario en su totalidad. Como vemos, con la idea de esta sobredeterminación simbólica, Luxemburgo no busca sino dar cuenta de la manera conforme a la cual se construye la unidad de la clase obrera mediante la articulación de una identidad simbólica. No obstante, nuestros autores no dejan de defender que en las tesis de Luxemburgo hay ciertos problemas. Por un lado encontramos que, mientras que la lógica del espontaneísmo debería implicar que la subjetividad política articulada sea indeterminada, Luxemburgo entiende que el resultado del proceso revolucionario es una identidad concreta: una identidad de clase, la identidad obrera. La observación no deja de ser pertinente, pues la unidad de clase es una unidad que se basa en las posiciones de los sujetos respecto de la infraestructura económica. Cabría preguntarse entonces por qué razón es necesario postular una acción simbólica que articule una identidad ya cifrada por la infraestructura. Si la unidad de la clase obrera es un dato que no se encuentra en la misma sobredeterminación simbólica de la acción revolucionaria, ésta ya existe antes del proceso simbólico. Si, por otro lado, es el proceso de sobredeterminación simbólica el que articula la unidad de clase, no siendo ésta un dato exterior a tal proceso, no hay razón alguna para suponer que la identidad política que surja sea necesariamente una identidad de clase.

19

Tras el análisis de la obra de Luxemburgo, con el que Laclau y Mouffe buscan dar cuenta del contexto general sobre el que van a presentar la lógica de la hegemonía, los autores presentan tres respuestas por parte del marxismo a la crisis del esencialismo marxista: la constitución de la ortodoxia marxista por Kautsky y Plejánov, el revisionismo de Bernstein y el sindicalismo revolucionario de Sorel. Desde esta perspectiva, el punto de inflexión se da con la obra de Antonio Gramsci. Gramsci utiliza el concepto de hegemonía —ya usado por Georgi Plejánov y Pavel Axelrod y por Lenin— en *Notas sobre la cuestión meridional*³⁰ para conceptualizar la articulación de voluntades colectivas que son constituidas por liderazgos no sólo políticos, como los liderazgos leninistas, sino también intelectuales y morales. Para Gramsci la hegemonía iría más allá de una “alianza de clases” —tal y como la presentaba Lenin—, pues no se basa en la coincidencia de una serie de intereses o reivindicaciones por parte de una serie de colectivos que mantienen su identidad en relación a la estructura económica; sino que se entiende que, a través de la ideología —esto es, a través de un conjunto de

³⁰ Lo podemos encontrar en A. GRAMSCI, *Antología*, selección y traducción de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1977.

ideas y valores—, se constituye una voluntad colectiva que da lugar a un “bloque histórico”.

Podemos ver ahora la razón por la cual Gramsci representa un punto de inflexión en la tradición marxista. Por un lado rechaza el concepto tradicional y “superestructuralista” de la ideología, que la presentaba como una falsa conciencia resultante de la estructura económica, para ser entendida como un todo orgánico encarnado en todo tipo de discursos e instituciones y que mantiene la unidad del bloque histórico. Como consecuencia de este distanciamiento de la dicotomía infraestructura-superestructura, Gramsci postula que los sujetos políticos no se identifican necesariamente con las clases sociales, sino que son voluntades colectivas complejas, resultantes de la articulación ideológica de fuerzas históricas dispares. Todo esto, además, parece que introduce la contingencia histórica en el análisis de las relaciones sociales como ningún otro discurso marxista lo había hecho antes. Puesto que los bloques históricos no tienen una conexión esencial con la estructura económica, el etapismo marxista no puede ser garantizado por ninguna ley histórica.

20

No obstante, Laclau y Mouffe entienden que la contingencia que introduce Gramsci mediante el concepto de hegemonía debe ser radicalizada. Defienden que en la obra del pensador italiano se presentan ciertas incoherencias debidas al hecho de que éste no llega a superar el dualismo propio del marxismo clásico. Esto se debe a que, como explican,

para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad meramente relacional, obtenida a través de la acción de prácticas articularias, siempre tiene que haber un *único* principio aglutinante en cada formación hegemónica, y este solo puede ser una clase fundamental. De manera que dos de los principios del orden social (la unicidad del principio unificante y su carácter necesario de clase) no son el resultado contingente de la lucha hegemónica, sino el marco estructural necesario en cuyo seno tiene lugar toda lucha hegemónica.³¹

Como vemos, la lógica hegemónica en Gramsci no llega a ser totalmente práctica y contingente, sino que tiene un fundamento ontológico. En última instancia, si bien es cierto que la garantía de la victoria del proletariado sobre la burguesía no viene dada por la estructura económica, sino por la capacidad de cada clase social de hegemonizar el espacio social mediante un liderazgo de tipo intelectual, Gramsci no deja de afirmar que las voluntades colectivas que se construyen hegemónicamente tienen un fundamento económico; algo que, para los autores de *Hegemonía y estrategia socialista*, hace que el pensamiento de Gramsci gire “en torno a

³¹ E. LACLAU Y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 104.

una ambigüedad básica en relación al estatus de la clase obrera que lo conduce, en último término, a una posición contradictoria”.³² Esta posición contradictoria se basaría en que la centralidad de la clase obrera en la lucha política es contingente e histórica y se deduce de su habilidad por articular una pluralidad de luchas, al mismo tiempo que parece que tal centralidad a la hora de articular las luchas viene determinada por la base económica. Esta transición de la necesidad de tipo economicista a la contingencia historicista radical implicaría una contradicción insalvable.

Laclau y Mouffe presentan su teoría sobre el concepto de hegemonía en relación con el proceso de deconstrucción de la tradición marxista que encontraría en Gramsci un punto de inflexión. En este caso, y a diferencia de la hegemonía de Gramsci, aquí la hegemonía es una lógica articuladora que no pivota en torno a ningún tipo de premisa fundacional, esto es, que renuncia a postular algún tipo de fundamento que explique el conjunto de lo social. En este sentido, podemos decir que la filosofía política de *Hegemonía y estrategia socialista* se enmarca en un proyecto de una filosofía posfundacionalista. A continuación nos disponemos a desarrollar las tesis principales de Laclau y Mouffe en esta obra.

Comencemos con unas cuantas definiciones que nos familiaricen con los términos usados por los autores aquí comentados. Como ya entendía Gramsci, la lógica hegemónica es una lógica articuladora de un todo a partir de elementos disímiles. En este sentido, se define la “articulación” como “toda práctica articuladora que establece una relación tal entre elementos que modifica la identidad de estos”. “La totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora” sería el “discurso”. Dentro del discurso, esto es, dentro de la totalidad articulada, podemos diferenciar entre los “momentos” y los “elementos”. Los “elementos” serían todas las diferencias no articuladas discursivamente. Esto quiere decir que llamamos “elemento” a todo particular cuyo sentido no es fijado mediante la articulación en el discurso. Los “momentos”, por otro lado, son definidos como aquellas “posiciones diferenciales en tanto que articuladas en el seno de un discurso”. Esto es, los momentos serían los elementos disímiles que han sido articulados en un todo, cambiando mediante la articulación discursiva su identidad y siendo fijado su sentido.³³

La primera tesis que debemos mencionar es que si en una totalidad discursiva todo particular ha pasado a ser un momento, entonces toda identidad es relacional y tiene un carácter necesario. Puesto que la identidad y el sentido de cada particularidad vendrían dados por su carácter de momento, su sentido e identidad vendrían fijados —de manera necesaria—

³² *Ibid.*, p. 105.

³³ Todas las definiciones se encuentran en *Ibid.*, p. 143.

por su relación con la totalidad discursiva y con los demás elementos. En este sentido, ninguna identidad sería contingente y, por tanto, no habría cabida para ninguna otra articulación, ya que la articulación trabaja con elementos no articulados. Esto quiere decir que la articulación de identidades colectivas necesita de la contingencia. Sólo si ninguna articulación ha llegado a constituir una totalidad cerrada y suturada es posible que la lógica articuladora se siga dando. La condición de posibilidad de la lógica articuladora es su propio fracaso. Para que la articulación se dé nunca debe llegar a darse una total transformación de los elementos en momentos. Esto es, para que los particulares puedan ser articulados en un discurso que los provea de sentido, estos no pueden tener un sentido fijado de antemano. Para concebir que la articulación se desarrolle, hay que aceptar que “una totalidad discursiva nunca existe bajo la forma de una positividad dada y delimitada”.³⁴ En esto se basa la tesis de Laclau y Mouffe de la “imposibilidad de lo social”, que establece que “el carácter incompleto de cualquier totalidad nos obliga a abandonar la premisa de una sociedad como totalidad suturada y autodefinida”.³⁵ Todo esto hace de la articulación hegemónica “una práctica discursiva que carece de un plano de constitución *a priori*, al margen de la dispersión de los elementos articulados”.³⁶ Llegados a este punto, se define la práctica articuladora de la siguiente manera:

22

La práctica de la articulación consiste, por lo tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante, a su vez, del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad.³⁷

Como hemos visto, en la práctica de la articulación el tránsito de los elementos a los momentos nunca llega a completarse. Es por ello que para referirse a la fijación parcial del sentido de los elementos disímiles de los que parte la lógica articuladora se usa el concepto de “significante flotante”. El término “flotante” es de lo más elocuente y expone de manera eficiente la idea a expresar. Puesto que cada elemento articulado no tiene un significado totalmente fijado, puesto que siempre existe la posibilidad de que se articule otro discurso que subvierta su sentido, se convierte en un significante que puede adquirir diferentes significados conforme sea articulado. Esta fluctuación entre significante y significado es la que se expresa con el adjetivo “flotante”.

³⁴ *Ibid.*, p. 150.

³⁵ *Ibid.*, p. 151.

³⁶ *Ibid.*, p. 149.

³⁷ *Ibid.*, p. 154.

La práctica hegemónica se enmarca dentro de este esquema. Ésta es una práctica articuladora que se caracteriza por su confrontación con otras prácticas articuladoras antagónicas. Conviene en este momento analizar el papel que el antagonismo tiene en la obra de Mouffe y Laclau. El primer punto a mencionar es que la relación antagónica no puede subsumirse ni dentro de la contradicción, ni dentro de la oposición real. Por un lado, encontramos que la oposición real es una relación que obedece a leyes físicas. De esta manera, y siguiendo el mismo ejemplo que ponen Laclau y Mouffe, el choque entre dos coches sería una oposición real, pues se trata de un hecho material y físico, pero no puede categorizarse como un antagonismo.³⁸ El antagonismo, en tanto que relación social, no tiene un carácter físico. Por otro lado, la contradicción tampoco implica antagonismo. La contradicción es una relación lógica que puede darse entre dos elementos. No tiene necesariamente una correlación con el ámbito de lo social — correlación que sí tiene, por su propia naturaleza, el antagonismo. Así pues, podemos decir que “todos participamos en numerosos sistemas de creencias, contradictorios entre sí, sin que surja antagonismo alguno de estas contradicciones”.³⁹ ¿Cuál es entonces la especificidad del antagonismo respecto de la oposición real y de la contradicción? Estos dos tipos de relaciones comparten algo que no comparte el antagonismo: son relaciones objetivas. Tanto la oposición como la contradicción parten de aquello que, objetivamente —sea a nivel lógico o físico—, ya son los elementos opuestos o contradictorios, se trata de identidades ya dadas, identidades plenas. En el antagonismo “la presencia del otro me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constituir las”.⁴⁰ Un ejemplo de ello lo encontramos en el antagonismo que se da entre un obrero y un capitalista.⁴¹ El antagonismo que se dé entre estos dos individuos no es inherente a la relación de producción, sino que es exterior a ella. Esto quiere decir que el antagonismo no se da entre el capitalista y el obrero en tanto que es obrero, sino en tanto que tiene una segunda identidad que es negada por la relación de producción. Por ejemplo, el antagonismo se daría entre el capitalista y el obrero en tanto que consumidor. Ahora bien, lo característico del antagonismo es que el elemento antagónico no llega a constituirse del todo. Siguiendo el ejemplo, la consecuencia del antagonismo entre el capitalista y el obrero es que éste último nunca llegará a ser plenamente un consumidor. Vemos ahora con más claridad en qué se diferencia el antagonismo de la contradicción y la

³⁸ El ejemplo lo encontramos en *Ibid.*, p.166.

³⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁴¹ Este mismo ejemplo lo encontramos en E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, pp. 21-35.

oposición real. Mientras que los elementos contradictorios u opuestos tienen una identidad dada, el antagonismo tiene por elementos a identidades que no llegan a constituirse del todo. Es más, el antagonismo se revela como aquella relación que impide la total objetivación de las identidades. El antagonismo, por tanto “constituye los límites de toda objetividad, que se revela como objetivación parcial y precaria”.⁴² Esto tiene dos importantes consecuencias. La primera de ellas es que el antagonismo instituye la imposibilidad de que la sociedad se constituya plenamente. Mientras haya antagonismo alguno, no podrá haber una totalidad totalmente cerrada y suturada.⁴³ La segunda consecuencia es que el antagonismo no puede ser aprehendido mediante el lenguaje, pues el lenguaje existe en tanto que busca fijar el sentido de aquellas identidades que son negadas por el antagonismo.

24

Podemos observar ahora la importancia que tiene el antagonismo en la lógica articuladora. Como decíamos más arriba, la lógica articuladora tenía por condición de posibilidad su propio fracaso. La articulación sólo puede darse si el sentido de los particulares no llega a estar totalmente fijado. Puesto que es la relación antagónica la que constituye los límites de toda objetividad, revelándola como objetividad parcial, el antagonismo es una relación intrínseca a la práctica articuladora.

El antagonismo, por otro lado, desarrolla un segundo papel en la práctica articuladora. Se ha mencionado con anterioridad que la articulación parte de elementos disímiles. La pregunta que hay que hacerse es: ¿cómo se articulan elementos diversos en un discurso? Aquí es donde entra la “lógica de la equivalencia”. Con esta lógica Laclau y Mouffe pretenden mostrar el modo mediante el cual los elementos pasan a ser momentos en una articulación discursiva. El tránsito de los elementos particulares a momentos en el discurso implica que la práctica articuladora, partiendo del sentido diferencial de los elementos, crea un segundo sentido que pone al elemento en relación con los demás elementos, convirtiéndolos así en momentos. Ahora bien, si en las identidades de los elementos diferenciales no hay nada que los relacione con los demás elementos antes de la práctica articuladora, ¿en virtud de qué éstos pasan a relacionarse los unos con los otros? A esta pregunta es a la que responde la lógica de la equivalencia, que se encuentra intrínsecamente ligada con el antagonismo. La primera idea a tener en cuenta es que la equivalencia que se dé entre los elementos diferenciales y que los convierta en momentos de la articulación no puede ser una identidad. La identidad sólo puede darse de dos maneras: mediante una “determinación positiva que las subyazca a todas o por su referencia común a

⁴² E. LACLAU Y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 168.

⁴³ Como vemos, aquí el antagonismo se revela también como aquella relación social que explica la tesis de la “imposibilidad de lo social”.

algo exterior”.⁴⁴ Si se diese el primer caso no habría articulación posible. La existencia de una determinación positiva que subyazca a todos los elementos diferenciales haría de ellos momentos de una totalidad suturada y cerrada. Esta determinación positiva sería un fundamento de una objetividad dada que daría un significado fijo a las particularidades, de tal manera que no existiría la posibilidad de articularlas. Así pues, tiene que ser un elemento exterior a los elementos el que los haga equivalentes entre sí y permita que se dé la práctica articuladora. Por otro lado, si la referencia al elemento común exterior fuese positiva, la relación que se establece entre los diferentes momentos y aquello que convierte a estos en equivalentes daría lugar a una totalidad suturada y cerrada, pues entre cada elemento y el equivalente exterior habría una determinación subyacente positiva. Por tanto, el elemento exterior que hace equivalente a las particularidades tiene que ser de carácter negativo. Esto quiere decir que los elementos se vuelven equivalentes en relación a algo contrario a ellos, en relación a algo que ellos no son.

25

El antagonismo se revela como punto fundamental de la lógica de la equivalencia. Sólo en tanto que haya algo exterior a los elementos y que sea antagónico a ellos, estos pasan a entrar en una relación de equivalencia que los sitúa en la práctica articuladora. El antagonismo, por tanto, tiene un doble papel en la hegemonía de Laclau y Mouffe. Por un lado se revela como el límite de lo social, como aquello que impide que la articulación fije totalmente el sentido de los significantes, imposibilitando que los elementos diferenciales se conviertan plenamente en momentos de la totalidad discursiva. Por otro lado, el antagonismo parece tener también un papel contradictorio a éste, pues es la relación antagónica la que inscribe a los elementos en una relación de equivalencia que fija parcialmente el significado de cada uno de ellos. No obstante, la contradicción que se da entre las dos funciones que el antagonismo cumple en la lógica articuladora es una mera apariencia. No hay exclusión lógica entre ambas funciones, sino que más bien se necesitan, se coimplican. Para que el antagonismo impida la conversión total de los elementos en momentos discursivos, el elemento que antagoniza debe ser exterior a todos ellos, convirtiéndose así, de manera necesaria, en aquello que los vuelve equivalentes. Del papel limitador del antagonismo se deriva el hecho de que se instituye en la referencia común a los elementos que los torna equivalentes. A su vez, también se da el hecho de que esta equivalencia y la fijación parcial de significado que conlleva sólo puede darse si el sentido de los significantes no se ha fijado totalmente. Es menester, por tanto, para que el antagonismo fije algún significado, que el mismo antagonismo impida que tal significación sea total, pues si esto fuera

⁴⁴ *Ibid.*, p. 171.

así la totalidad resultante se encontraría suturada y no habría posibilidad de articulación alguna.

Como ya se ha mencionado, la hegemonía buscaba ser en Laclau y Mouffe la base de un proyecto de democracia radical y plural. Esto quiere decir que su filosofía política se basa en la idea de que la política consiste en la confrontación antagónica de diferentes prácticas articularias que nunca llegan a fijar totalmente el sentido de los significantes flotantes. La democracia radical, por tanto, sería un proyecto de democracia basada en el antagonismo, donde se renuncia tanto a la idea de que puede llevarse a cabo la emancipación total de la humanidad, como a la idea de que se puede encontrar un principio subyacente a la totalidad de lo social. Para Mouffe y Laclau, la inexistencia de un fundamento último racional hace de la democracia radical un proyecto pluralista que puede articular diferentes reivindicaciones sociales, sin privilegiar a ninguna de ellas. De esta manera, las reivindicaciones pacifistas o feministas, por poner un ejemplo, no deberían verse subsumidas en las reivindicaciones de clase. Con su proyecto de una democracia radical nuestros autores pretenden superar el esencialismo económico del marxismo clásico, abriendo la posibilidad a todo tipo de luchas emancipadoras. Este tipo de democracia, a su vez, no podría renunciar a la relación antagónica; relación que, por otro lado, debiera ser mediada mediante las instituciones democráticas para que se convirtiese en una relación agonista. Lo que se expresa con esta idea no es sino que la democracia debería consistir en una confrontación entre diferentes proyectos políticos entre los cuales los ciudadanos deberían poder elegir. Esto, como ya se ha mencionado, convierte en quimérica la idea de que pueda darse una emancipación total de la humanidad. No obstante, para Laclau y Mouffe esto no es sino una virtud, pues evitar la idea de que puede darse una emancipación global de la humanidad evita la posibilidad de que se dé cualquier tipo de desviación totalitaria.

Hay un último elemento a considerar respecto de la democracia radical. Puesto que ésta se basa en las prácticas hegemónicas, que son prácticas que articulan elementos particulares dentro de un horizonte totalizador —el discurso—, el pensamiento de Laclau y Mouffe introduce la problemática de la universalidad en la filosofía política del momento. Conforme a esto se afirma al final de *Hegemonía y estrategia socialista* que “no hay democracia radical y plural sin renunciar al discurso de lo universal y a lo que implica: la existencia de un punto privilegiado de acceso a ‘la verdad’ que solo estaría al alcance de un número limitado de sujetos”.⁴⁵ No obstante, pese a que no se menciona la posibilidad de que haya otras nociones de universalidad, esta afirmación sólo se refiere a un tipo de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 238.

universal. En cierta medida esto se debe a que el concepto de universal no es desarrollado en profundidad por Laclau hasta que el ensayo *Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad* fue presentado en un coloquio que tuvo lugar en noviembre de 1991 en la *City University of New York*.⁴⁶

El análisis que hace Laclau en el ensayo citado comienza con una genealogía de las diferentes formas mediante las cuales se ha concebido la relación entre lo universal y lo particular. Laclau habla de tres formas predominantes: la concepción clásica, el paradigma cristiano y la concepción racionalista moderna. La primera de ellas entiende que hay una clara demarcación entre lo particular y lo universal, pudiendo éste último ser comprendido por la razón. Esta concepción defiende que no hay mediación ninguna entre lo particular y lo universal, lo cual impide desde el punto de vista de Laclau que la frontera que separa ambos polos sea pensada. En el paradigma cristiano la totalidad existe de manera separada a lo particular y la relación que hay entre ambos órdenes se presupone opaca e incomprensible a la razón humana. Esta relación presupone a Dios como mediador entre los dos órdenes mediante la lógica de la encarnación, según la cual se estipula la existencia de un agente particular privilegiado que es expresión de la totalidad que lo trasciende. Por último, la concepción racionalista moderna, que alcanza su máxima expresión en las filosofías de Hegel y Marx, cancela la distinción entre la universalidad y la particularidad, postulando un “cuerpo que es universal en sí y por sí mismo”.⁴⁷

27

Laclau rechaza las tres maneras de entender la relación entre lo universal y lo particular. Podría pensarse entonces que defiende una postura que afirme un particularismo puro. No obstante, para el pensador argentino el particularismo puro no puede sostenerse sin caer en una contradicción. Laclau esgrime varios argumentos para defender esta tesis. Si se afirma que el particularismo es el único principio válido no puede suponerse ningún tipo de principio que medie en los conflictos que puedan darse entre diferentes grupos particulares. Habría por tanto que defender la imposibilidad de la política como práctica mediadora en los conflictos sociales o postular algún tipo de armonía preestablecida. Esta armonía preestablecida sería, por otro lado, una universalidad subyacente a las particularidades. Además de ello, Laclau apunta que “no hay particularismo que no apele a algún principio que lo trascienda en el momento de construir su propia identidad”.⁴⁸ En la medida en que haya una fuerza antagonizante que permita la articulación de una identidad mediante una cadena de

⁴⁶ Un año más tarde el ensayo fue publicado en la revista *October*. Posteriormente, en 1996, se volvió a publicar como un capítulo de su obra *Emancipación y diferencia*, que va a ser la edición que se va a usar para citar el ensayo en el presente artículo.

⁴⁷ E. LACLAU, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996, p. 42.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 45.

equivalencias al mismo tiempo que impide la total fijación de su sentido, esta identidad afirma la existencia de algún tipo de universal. Lo afirma de dos maneras. Se afirma primeramente porque la confrontación antagónica entre dos proyectos articulatorios genera un contexto dentro del cual se sitúan ambos proyectos. Al mismo tiempo, toda identidad que se afirme, no puede sino hacerlo en contraposición al contexto en el que se encuentra. Sólo diferenciándose de ese contexto la práctica articulatoria puede constituirse en una identidad diferencial. Ahora bien, esta diferenciación que se produce entre la particularidad que constituye su identidad y el contexto en el que se encuentra implica afirmar la existencia de éste último y, por ello, reconocer que hay un universal que va más allá de las particularidades.

Como vemos, Laclau acaba defendiendo la existencia de algún tipo de universal. Ahora bien, ¿cómo se caracteriza la universalidad en el pensamiento de Laclau si éste rechaza las concepciones ya mencionadas? Para Laclau el universal es un lugar vacío, sin determinación positiva alguna, pues si se viera caracterizado por alguna determinación positiva se convertiría en una totalidad suturada que fijaría, a modo de fundamento, el sentido de todos los significantes. Ahora bien, la total vacuidad del universal impediría que una identidad particular se afirmase diferenciándose de él. El universal es un espacio parcialmente vacío. Esto quiere decir que el universal siempre se encuentra “contaminado” o hegemonizado por particularidades. El universal viene a verse representado por cualquier consenso contingente que haya sido resultado de la hegemonización del campo social por una cadena de equivalencias. Podemos decir que el universal tiene necesariamente un contenido particular, pero no tiene un contenido particular necesario. Cualquier práctica articulatoria puede llegar a hegemonizar el campo social, dotando de contenido al universal. Como vemos, en este sentido el universal deja de ser concebido como un fundamento de las particularidades, para entenderse como un horizonte al que aspira toda articulación. El universal es un *a priori* estructural en la medida en que toda articulación particular apunta a tal horizonte. Como vemos, hay una codependencia entre lo particular y lo universal. Laclau expresa la relación que se establece entre ambos polos de la siguiente manera:

Esto significa que lo universal es parte de mi identidad en la medida en que yo esté traspasado por una carencia constitutiva, es decir en la medida es que mi identidad diferencial ha fracasado en su proceso de constitución. Lo universal emerge de lo particular, no como un principio que fundamenta y explica lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada.⁴⁹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

Esta concepción de la relación entre lo universal y lo particular se diferencia de las tres concepciones que Laclau había examinado. Mientras que las concepciones clásica y cristiana suponían la existencia de una clara demarcación entre ambas dimensiones, para Laclau esto no es así, el universal siempre se ve hegemonizado por una cadena de equivalencias. Además de ello, otra diferencia que lo separa de la concepción cristiana es que en ésta tanto la particularidad como la universalidad veían constituidas sus respectivas identidades de manera separada, mientras que para Laclau ambas identidades se constituyen en codependencia. Laclau también marca distancias con la concepción racionalista moderna de la universalidad. Esta concepción suponía que lo particular quedaba eliminado por lo universal, en tanto que todas las diferencias quedaban canceladas al subsumirse en la totalidad. El marxismo es un caso paradigmático de esta última idea. Como sabemos, para Marx las mismas condiciones estructurales y económicas del capitalismo harían del proletariado una clase universal, al remover a todos los hombres de todas las determinaciones que estos pudiesen tener. El capitalismo pondría fin de esta manera a todo tipo de antagonismo. Sobra decir que la posición de Laclau es radicalmente opuesta a ésta última. No sólo porque Laclau afirma la necesidad de que toda identidad particular tenga una fuerza antagónica que la constituya parcialmente —algo que impide concebir que en algún momento desaparezca todo tipo de antagonismo—, sino porque, además, el universal marxista —al igual que todo universal que presuponga la cancelación de las diferencias entre las particularidades— se entiende como una totalidad totalmente cerrada y suturada donde no hay lugar para la contingencia y para la práctica articuladora.

Aunque esta concepción del universal es desarrollada en trabajos posteriores a *Hegemonía y estrategia socialista* y aunque en el fragmento citado Laclau y Mouffe rechazan expresamente la idea de que la universalidad tenga cabida en un proyecto de democracia radical, hay que tener en cuenta que cuando se refieren a la universalidad están pensando en la concepción racionalista moderna. El concepto de universalidad como horizonte que Laclau defiende en *Emancipación y diferencia* se encuentra en cierta medida presente en *Hegemonía y estrategia socialista* en fragmentos como el siguiente:

Pero, si bien es cierto que uno de los peligros que amenazan a la democracia es el intento totalitario de ir más allá del carácter constitutivo del antagonismo y negar la pluralidad para restaurar la unidad, existe otro peligro de signo contrario: que nos encontremos ante la falta de referencia alguna capaz de restaurar una unidad que, aunque imposible, es un horizonte necesario para impedir que, en ausencia de toda articulación entre las relaciones sociales, asistamos a una *implosión* de lo social, a una

ausencia de todo punto de referencia común. Esta disolución del tejido social causada por la destrucción del marco simbólico de referencia es otra forma de desaparición de lo político.⁵⁰

De esta manera, y ya para finalizar este apartado del ensayo, una definición de la democracia radical que incluyese la noción de universalidad la entendería como un

proceso de *universalización* de las demandas, basado en la articulación de estas últimas a cadenas de equivalencias cada vez más extensas. Es siempre, de ese modo, una universalidad incompleta. La «humanidad» ya no es vista como un fundamento sino como proyecto.⁵¹

II. En este apartado vamos a analizar algunas de las críticas que se han hecho al proyecto de una democracia radical basada en la práctica hegemónica de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Como veremos, todas las críticas a las que me voy a referir acusan a la teoría de la hegemonía de ser una filosofía política nihilista que en vez de dar soporte teórico a diferentes luchas emancipadoras, las dificulta. En el posterior apartado mostraré cómo la evolución del pensamiento de Ernesto Laclau, que va desde su publicación con Mouffe de *Hegemonía y estrategia socialista* hasta *La razón populista*, puede ser entendida como un continuo intento de evitar el deslizamiento nihilista.

30

Varios autores han venido a señalar que la propuesta de Laclau conduce a una autocontradicción performativa. Estas críticas se dirigen a la lógica hegemónica en tanto que pensamiento político antiesencialista.⁵² Aunque las formas de presentar esta contradicción han sido diversas, todas se basan en la idea de que en la hegemonía hay una tensión entre lo necesario y lo contingente. La contradicción consistiría en que mientras que la hegemonía presupone que toda universalidad es contingente y no puede decirse que exista una única manera de entender y de hacer política, también se expone toda una estructura compleja mediante la cual siempre se articulan las identidades políticas. Esto es, esta crítica viene a señalar que no puede afirmarse que las relaciones que existen entre los diferentes momentos de un discurso sean contingentes y no tengan un significado totalmente fijado al mismo tiempo que se afirma que tienen que darse necesariamente relaciones de equivalencia, antagónicas y de hegemonización

⁵⁰ E. LACLAU Y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 234.

⁵¹ E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 239.

⁵² F.R. DALLMAYR, 'Hegemony and democracy: on Laclau and Mouffe', *Strategies*, 30 (otoño), pp. 29-49.

del universal. En última instancia esta crítica viene a señalar que hay una contradicción lógica cuando se afirma que en el campo de lo social reina lo contingente de manera necesaria.

Una de las críticas que el filósofo Slavoj Žižek le ha realizado a Laclau se encuentra relacionada con ésta última. Žižek ha sido un interlocutor habitual de Laclau y, en cierta medida, muchas de las reformulaciones que el pensador argentino ha realizado se deben a los diálogos que ha mantenido con el filósofo esloveno. En su obra *El espinoso sujeto* Žižek afirma que

la concepción de la hegemonía que tiene Laclau describe el mecanismo universal del «cemento» ideológico que unifica a todo cuerpo social; esa concepción permite analizar todos los órdenes sociopolíticos posibles, desde el fascismo hasta la democracia liberal, pero, por otro lado, Laclau propugna una determinada opción política, la “democracia radical”.⁵³

31

Como vemos, esta crítica también se centra en la importancia que tiene la contingencia en la práctica hegemónica de Laclau. Sin embargo, a diferencia de la anterior crítica, Žižek no quiere señalar la existencia de una contradicción lógica en la hegemonía de Laclau. Más bien lo que trata de señalar es la débil conexión que hay entre la propuesta política de una democracia radical y su concepción de la hegemonía. Como hemos dicho en el anterior punto, para Laclau la democracia radical tiene por base la lógica hegemónica. No obstante, Žižek señala que, aun siendo esto así, aunque la democracia radical se vea ligada a la hegemonía, la hegemonía no tiene por qué verse relacionada de manera necesaria con la democracia radical. Puesto que las relaciones que se dan en la práctica articuladora son contingentes, la hegemonía no implica necesariamente una democracia radical. Žižek detecta en este punto un déficit en la teoría de Laclau, pues da cuenta de una desconexión entre el ámbito descriptivo de la hegemonía y el ámbito normativo de la democracia radical. La teoría de la hegemonía de Laclau simplemente sería una descripción de la realidad política incapaz de realizar juicios normativos, una filosofía política no normativa.

La crítica al déficit normativo que presenta la hegemonía de Laclau va más allá. No sólo no hay una conexión necesaria con la propuesta de la democracia radical, sino que, como dice Žižek respecto de la hegemonía en el fragmento ya citado “esa concepción permite analizar todos los órdenes sociopolíticos posibles, desde el fascismo hasta la democracia liberal”. La hegemonía se revela de esta manera como una lógica que deriva en un relativismo político. Puesto que cualquier contenido particular puede llevar a cabo una extensa cadena de equivalencias que hegemonice el campo social, la hegemonía no privilegia ningún contenido. Cualquier contenido es

⁵³ S. ŽIŽEK, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 186.

igualmente válido a la hora de hegemonizar el campo social, lo único que hace mejores a unos contenidos particulares que a otros es la capacidad por parte de los agentes de articular discursos que extiendan la cadena de equivalencias. Es necesario mencionar que la apelación al universal como horizonte no soluciona este problema que presenta la hegemonía de Laclau. Aunque Laclau evite el particularismo al suponer que todo contenido tiene que afirmar la existencia de un universal para poder constituir su propia identidad, la vacuidad del universal laclauniano remite a un relativismo de tipo historicista. El único universal que tiene que afirmar la particularidad que se constituye mediante la articulación es el que ya ha hegemonizado el contexto social, sea éste el que sea. Además de ello hay que tener en cuenta que la articulación discursiva siempre aspira a hegemonizar el espacio social, presentando su particularidad como una universalidad. En este sentido, cualquier discurso que afirme en cierta medida ciertas ideas que han hegemonizado el campo social de su momento histórico puede llegar a convertirse en el nuevo universal.

32

Como vemos, todas estas críticas vienen a apuntar que la filosofía política de Laclau conduce de una u otra manera a un nihilismo que es intrínseco a su teoría de la hegemonía. Sea dando cuenta de que hay una autocontradicción performativa que conduce al absurdo, sea señalando su incapacidad de vincularse con la democracia radical, o sea mostrando que conduce a un relativismo historicista, todas muestran cierto nihilismo político en el pensamiento de Laclau. Como mostraré en el siguiente punto, las transformaciones en el pensamiento del pensador argentino que le llevan finalmente a su propuesta de la lógica populista pueden entenderse como un intento de evitar este nihilismo político.

III. En este punto se va a analizar cómo Laclau ha ido a lo largo de su obra evitando el deslizamiento nihilista en su propuesta. Para ello nos centraremos en la incorporación a su pensamiento del concepto heideggeriano de “diferencia ontológica”⁵⁴ y, en relación al concepto de “demanda”, el desarrollo de la categoría de “populismo” y todo lo que ésta implica.

Comencemos con la diferencia ontológica heideggeriana, a la luz de la cual Laclau pensará el universal político. Lo primero que hemos de comentar es que el uso laclauniano de la diferencia ontológica no es una recuperación

⁵⁴ Aunque el concepto de “diferencia ontológica” se encuentra a lo largo de toda la obra de Laclau, ésta no llega a ser pensada en profundidad hasta su colaboración con Zac en E. LACLAU Y L. ZAC, ‘Minding the gap: the subject of politics’ en *The making of Political Identities*, Verso, New York, 1994., algo que se muestra, por ejemplo, con el hecho de que en *Hegemonía y estrategia socialista* aun usando los conceptos «óntico» y «ontológico», no se encuentre conceptualizada la «diferencia ontológica» en sí misma.

del pensamiento de Heidegger en su totalidad. Se trata de “una traducción del problema de la diferencia ontológica de Heidegger a términos políticos”.⁵⁵ Para el pensador alemán todo fundamento se encuentra sobre un abismo, pues se ve fundamentado por una ausencia de fundamento. Así pues, este abismo, que es en sí mismo un fundar, sólo puede comprenderse desde la diferencia ontológica. Siendo la diferencia ontológica la diferencia que se establece entre el “ser” y el “ente” y siendo el “ser” siempre “ser del ente”, la respuesta a la pregunta por el ser de los entes siempre se da ubicando al ser allí donde se daba el fundamento. De esta manera el fundamento siempre se ve relacionado con la diferencia ontológica. Laclau busca adaptar esta relación entre la diferencia ontológica y el fundamento a su teoría de la hegemonía. Así pues, relaciona su teoría del universal político con el abismo heideggeriano. Se trata de diferenciar la dimensión óntica de la hegemonía de la dimensión ontológica. La dimensión ontológica, la que hace referencia al ser de los entes en Heidegger, es entendida por Laclau como aquella dimensión que se refiere al funcionamiento de la hegemonía. Por otro lado, la dimensión óntica se refiere a cada contenido particular que es articulado en el seno de lo social. Todo contenido óntico se sitúa en el horizonte de lo ontológico, no obstante hay un abismo entre ambos que se debe a la imposibilidad de que un contenido óntico se convierta en el fundamento de la totalidad de lo social. La diferencia ontológica le sirve a Laclau para señalar la existencia de un fundamento ausente de lo social.

Ahora bien, ¿por qué entiende Laclau que la diferencia ontológica permite que la teoría de la hegemonía evite el nihilismo político? Para Laclau, la diferencia le permite evitar la autocontradicción performativa y el relativismo del que le acusaba Žižek. La contradicción que se señalaba entre lo contingente y lo necesario se soluciona al situar a cada uno en una parte de la diferencia. Por un lado, la necesidad de las relaciones de equivalencia, antagónicas y de hegemonización del universal se sitúan en el plano ontológico. Hacen referencia al funcionamiento de la articulación de contenidos particulares. Por otro lado, la contingencia se sitúa en el nivel óntico, que se refiere a los contenidos particulares que se articulan. La contingencia se da tanto en las relaciones que los diferentes contenidos ónticos establecen entre sí, como en el hecho de que un contenido óntico u otro hegemonice parcialmente el universal. De esta manera Laclau pretende salvar la contradicción que se le señalaba.

Respecto a las críticas de Žižek, Laclau recuerda que la teoría de la hegemonía se encuentra tanto en el nivel ontológico como en el nivel óntico. Aunque la teoría de la hegemonía busque describir la estructura general del nivel ontológico de lo social mediante categorías como la de antagonismo,

⁵⁵ E. BISET, ‘Contra la diferencia política’, *Pensamento plural*, 2010, pp. 178.

esta teoría no deja de ser una teoría particular y, por tanto, un contenido óntico. La teoría de la hegemonía es entendida como un contenido óntico que busca describir el plano ontológico. Así pues, si bien es cierto que no existe ningún vínculo entre la democracia radical y la hegemonía en relación al nivel ontológico, sí que se da una relación de necesidad entre la teoría de la hegemonía como contenido óntico y la democracia radical. La teoría de la hegemonía como contenido óntico que describe el nivel ontológico de lo social acarrea una serie de juicios normativos sobre cómo debe funcionar la democracia. Así pues, el papel del antagonismo en la articulación de discursos políticos, por ejemplo, hace del enfrentamiento agonal una de las condiciones de la democracia. La democracia radical vendría a representar aquel proyecto que señala todas las condiciones de posibilidad de la democracia que se siguen de la descripción que hace la teoría de la hegemonía del nivel ontológico de lo social. Por tanto, aunque la lógica hegemónica es totalmente compatible con cualquier contenido óntico, el relativismo se evita al dar cuenta de que la descripción de la lógica hegemónica sólo es compatible con aquellos discursos que acepten las tesis de la imposibilidad de lo social, la inexistencia de un fundamento último de lo político y el antagonismo como relación intrínsecamente política.

34

No obstante, pese a lo dicho, no parece que la diferencia ontológica evite cierto relativismo de orden historicista. Aunque mediante la diferencia ontológica Laclau vincule la teoría de la hegemonía con el proyecto de una democracia radical, no deja de ser cierto que la lógica de la hegemonía implica que todo contenido óntico que busque la hegemonización del universal político tiene que partir de ciertas ideas que ya han hegemonizado el campo de lo social. La democracia radical, por tanto, debería partir de ciertos elementos históricamente situados que hacen ambiguo el proyecto. En definitiva, la teoría de la hegemonía no conlleva que los proyectos articularios deban partir de un contenido en concreto. Dependiendo del contexto político, la democracia radical podría ser un proyecto totalmente diferente. La reformulación de la teoría de la hegemonía en una teoría populista y la introducción de la categoría de “demanda” busca dar respuesta a esta ambigüedad que se presenta debido al historicismo en el que se sitúa la lógica de la hegemonía.

En *La razón populista*, el populismo es equivalente a la hegemonía. De esta manera se define al populismo como una “práctica articularia”. Una de las diferencias centrales que incorpora Laclau en su obra de 2004 en relación con *Hegemonía y estrategia socialista* es la inclusión de la “demanda” como la unidad mínima de acción social.⁵⁶ Los conceptos

⁵⁶ En cierto sentido con la categoría demanda ocurre algo parecido a con la diferencia ontológica. Aunque la categoría «demanda» ya está presente en E. LACLAU, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Madrid,

abstractos de “elemento” y “momento” son reemplazados por la categoría de demanda con la intención de dar cierta facticidad a su análisis. Además de ello, Laclau busca mediante esta categoría incluir un elemento que supere la ambigüedad que se le atribuía al proyecto de una democracia radical basado en la teoría de la hegemonía. La demanda como unidad de análisis mínima permite relacionar los diferentes proyectos de una democracia radical, restándole importancia al contexto histórico-social. Para ello hemos de analizar cómo las demandas construyen lo social.

Las demandas pueden construir lo social de dos modos. El primero es constituyendo una lógica diferencial. Esta lógica consiste en que la demanda, al ser representada por las instituciones políticas, afirma su particularidad y no llega a establecer ningún lazo con las demás demandas. La segunda manera se basa en la lógica de la equivalencia —ya explicada en el primer punto del artículo—, que se da cuando las demandas no se ven representadas por las instituciones y se tornan como equivalentes entre sí en tanto que no han sido satisfechas por estas últimas, es decir, se vuelven equivalentes mediante la existencia de una fuerza antagónica que constituye la cadena de equivalencias. Como vemos, la lógica populista parte de los mismos principios que la lógica hegemónica. El populismo fija una frontera que dicotomiza el espacio social y hace que las demandas puedan articularse. No obstante, la lógica populista necesita algo más para la constitución de una identidad política. La relación equivalencial no es suficiente, pues ésta no iría más allá de un mero sentimiento de solidaridad si no cristalizase en una identidad discursiva que ya no represente sólo a las demandas como equivalentes, sino que represente el lazo equivalencial como tal. Se trata del momento de cristalización en el que se constituye el «pueblo» del populismo. ¿Cómo ocurre esto? La división del escenario social conduce a la presencia de algunos significantes privilegiados que condensan en torno a sí mismos la significación del campo antagónico. Es menester que uno de estos simbolizantes condense la totalidad de las demandas insatisfechas en una única identidad. Este simbolizante viene a representar en la lógica populista el papel del universal en la lógica articuladora hegemónica. El simbolizante no puede ser externo a la cadena de equivalencias, sino que tiene que ser una demanda que pertenece a tal cadena la que haga de equivalente general y represente a la cadena como una totalidad. Es por ello que la universalidad obtenida mediante lógicas de equivalencia será siempre una universalidad parcial, “contaminada” por alguna particularidad.

A diferencia de lo expuesto por Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista* junto a Mouffe, en su obra *La razón populista* el pensador

1978, la demanda no se presenta como unidad mínima de análisis político —con todas las consecuencias a nivel teórico que esto implica— hasta la conceptualización de la lógica populista.

argentino ya no busca teorizar sobre cualquier situación política. Centra su estudio en los sistemas democráticos que se ven debilitados debido a una crisis orgánica y de representación. La lógica populista sería la lógica articuladora que, partiendo de las demandas insatisfechas, busca responder a este tipo de crisis. Situando su teoría de la hegemonía en un contexto de crisis institucional y basándola en la no representación de las demandas particulares por parte de las instituciones públicas Laclau pretende superar el vacío normativo de su teoría para evitar finalmente el riesgo nihilista de su proyecto. En definitiva uno de los objetivos a cumplir por las instituciones políticas de una democracia representativa es, como indica el mismo nombre, representar. No obstante, tal y como lo señala Villacañas en su obra *Populismo*, la última formulación de la teoría de Laclau abre la puerta a otro tipo de nihilismo que dificulta la consecución de las emancipaciones que pretende posibilitar. En su dicotomización del campo social la lógica populista constituye a las instituciones en la fuerza antagónica que permite la constitución de la cadena equivalencial. Esto conlleva necesariamente que el populismo busque continuamente la deslegitimación de las instituciones, para así poder ampliar las cadenas de equivalencias, incluyendo en ella un número creciente de demandas no representadas. Sin embargo, este proceso deriva en una serie de consecuencias contrarias a su objetivo inicial. La continua deslegitimación de las instituciones públicas ahonda la crisis orgánica en la que estas se encontraban. Villacañas lo expresa del siguiente modo:

36

Expresado en el lenguaje de las instituciones diremos que se requiere una crisis institucional (o una carencia institucional) orgánica en la que muchas demandas sociales queden a la vez sin su correspondiente institución que las atienda. Cuando estas instituciones han dejado de convencer a la gente, cuando la cohesión nacional se ha perdido o dañado, cuando solo existe bajo la forma elitista u oligárquica, entonces es cuando se crea la posibilidad de que la técnica discursiva del populismo pueda generar un nuevo convencimiento.⁵⁷

Pese a ello, la articulación discursiva populista lejos de permitir que las demandas no representadas por las instituciones se vean satisfechas, debilita a las instituciones que están en disposición de satisfacerlas. Así pues, la lógica populista sólo llega a dar representación a las demandas no representadas a costa de desarticular aquello que está en disposición de satisfacerlas. La lógica populista llega aquí a otra contradicción.

No obstante, esta contradicción dista de la autocontradicción performativa que hemos analizado previamente. Si la autocontradicción que se establecía entre lo contingente y lo necesario era de orden teórico, la

⁵⁷ J. L. VILLACAÑAS, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015, p. 59.

lógica populista cae en una contradicción de orden práctico. Por ello, la solución al problema que presenta el populismo no tiene que ver tanto con su dimensión ontológica, como con su dimensión óntica. Esto es, se trata de analizar qué contenido óntico debe articular la lógica populista. O dicho en otros términos, se trata de mostrar cómo una lógica populista puede proponer un proyecto de democracia radical viable en un momento de crisis orgánica. En el siguiente apartado finalizaré el ensayo respondiendo a esta última cuestión. Para ello nos basaremos en la propuesta de Chantal Mouffe.

IV. Al principio del ensayo comenzamos analizando la obra de Laclau y Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista*. Posteriormente hemos ido analizando cómo Laclau va desarrollando su teoría en relación a las críticas que lo acusaban de nihilismo político. Como hemos podido observar, la teoría de Laclau se basa principalmente en el nivel ontológico de su teoría. Aunque realiza algunas observaciones sobre la hegemonía o el populismo como contenido óntico y aunque conceptualiza la diferencia heideggeriana en términos de una filosofía política nunca llega a desarrollar profundamente su propuesta de una democracia radical. No obstante, Chantal Mouffe, a diferencia del pensador argentino, no se centra tanto en el nivel ontológico como en el nivel óntico. Esta es la razón por la que voy a concluir analizando cómo su propuesta viene a complementar la teoría populista de Laclau, demostrando, a su vez, que el tándem Laclau-Mouffe va más allá de su obra *Hegemonía y estrategia socialista*.

37

Como hemos dicho anteriormente, la lógica populista se enfrenta a una contradicción de nivel práctico que necesita de una propuesta óntica concreta para ser resuelta. En definitiva, se trata de analizar las características principales de la propuesta de una democracia radical partiendo de la estructura ontológica de la lógica populista. En su obra *En torno a lo político* establece que la propuesta de una democracia radical tiene que articularse no haciendo de las instituciones públicas su fuerza antagonista. Ahora bien, ¿cómo puede la lógica populista prescindir de las instituciones como fuerza antagónica si son estas mismas las que al no representar las demandas se convierten en el exterior constitutivo de la cadena de equivalencias? Mouffe defiende que toda propuesta de democracia radical tiene que convertir en antagonista a los agentes que controlan a las instituciones, no a las instituciones mismas. Esto permitiría constituir la cadena de equivalencias sin que se deslegitimen las instituciones en sí mismas, no debilitando el único medio mediante el cual las demandas podrían llegar a verse satisfechas.

La democracia radical que propone Mouffe entiende como condiciones de posibilidad de toda democracia plural rasgos propios de la lógica populista o lógica de la hegemonía. De esta manera, en *Agonística. Pensar el*

mundo políticamente defiende que una de las condiciones de la democracia es el reconocimiento del antagonismo inherente a la política. De esta manera argumenta que una democracia radical debe institucionalizar el conflicto político, dando herramientas para que dentro de las instituciones puedan llevarse a cabo cadenas de equivalencias. Esto es, la propuesta de una democracia radical implica que la lógica de las instituciones no sea únicamente la lógica diferencial, sino que se incluya la lógica de las equivalencias. La institucionalización del conflicto político haría del antagonismo un agonismo.

Por último cabe mencionar el papel que tiene el universal en la propuesta de Mouffe. Como ya se ha mencionado, el universal en la teoría de la hegemonía es siempre un universal hegemonizado por algún discurso particular, discurso que, a su vez, es resultante de un consenso del que participan todas las fuerzas políticas, pues constituye el contexto en el que todos los discursos se articulan. Este punto es de vital importancia, pues se trata de examinar qué contenido óntico considera el proyecto de una democracia radical que tiene que hacer de universal y, por tanto, tiene que ser aceptado por todas las fuerzas políticas. Para Mouffe las condiciones que especifican este contenido óntico vienen a ser representadas por los principios propios de la revolución democrática del siglo XIX: igualdad y libertad para todos.⁵⁸ La participación en una democracia radical implica reconocer estos principios como el contexto que necesariamente han de afirmar los discursos políticos para poder articularse en relación a él. Pero de ello no se sigue que sólo pueda defenderse una única interpretación de estos principios. Se convierte así la democracia radical en un principio articulador de identidades políticas que comparten el hecho de que reconocen los principios de libertad e igualdad, pero que difieren en la interpretación que de estos principios hagan.

BIBLIOGRAFÍA

- F.R. DALLMAYR, 'Hegemony and democracy: on Laclau and Mouffe', *Strategies*, 30 (otoño), pp. 29-49.
- E. BISET, 'Contra la diferencia política', *Pensamento plural*, 2010, pp. 173-202.
- S. CRITCHLEY, '¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?' en S. Critchley y O. Marchart (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

⁵⁸ Mouffe omite, deliberadamente, el principio de fraternidad, pues concibe que éste necesita presuponer la homogeneidad sustancial del pueblo que ella quiere evitar para, de esta manera, poder garantizar el pluralismo propio de la lógica articuladora.

- R. GASCHÉ, '¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal' en S. Critchley y O. Marchart (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- A. GRAMSCI, *Antología*, selección y traducción de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1977.
- E. LACLAU, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.
- E. LACLAU, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.
- E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- E. LACLAU, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- E. LACLAU y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- E. LACLAU; J. BUTLER y S. ŽIŽEK, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- E. LACLAU y L. Zac, 'Minding the gap: the subject of politics' en *The making of Political Identities*, Verso, New York, 1994.
- R. LUXEMBURGO, *Huelga de masas, partido y sindicatos*, trad. de José Aricó y Nora Rosenfeld, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- O. MARCHART, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou y Laclau*, trad. de M. Delfina Álvarez, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- O. MARCHART, 'La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo estrictamente filosófico en la obra de Laclau' en S. Critchley y O. Marchart (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- K. MARX, 'Contribución a la crítica de la economía política', en *Introducción general a la crítica de la economía política*, trad. de Jorge Tula, Siglo XXI, México, 1980.
- C. MOUFFE, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.
- C. MOUFFE, *En torno a lo político*, trad. de Soledad Laclau, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- C. MOUFFE, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, trad. de Soledad Laclau, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- J. L. VILLACAÑAS, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015.
- S. ŽIŽEK, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.



KARL POLANYI. EL RACIONALISMO ECONÓMICO COMO MOTOR DE LA UTOPIA LIBERAL

KARL POLANYI. THE ECONOMIC RATIONALISM AS THE MOTOR OF THE LIBERAL UTOPIA.

MAIALEN GOIKOETXEA BERDONCES

40

INTRODUCCIÓN. El presente artículo nace con la pretensión de traer el pensamiento del filósofo, economista y antropólogo Karl Polanyi (1886-1964). Sus obras, que creemos aún de gran importancia, fueron escritas principalmente entre los años 1930 y 1960, y arrojaron una nueva perspectiva⁵⁹ en la lectura de la historia económica europea. Intentaremos mostrar su pensamiento pero vertebrándolo desde lo que, a nuestro parecer, nuclea todo su análisis, a saber, lo que él llama racionalismo económico o falacia económica. En pocas palabras, lo que nos muestra el autor es que la crisis humana a la que se enfrentó el siglo XX fue inevitable debido a una mala lectura del panorama social y, causada a su vez, porque la civilización del siglo XIX se erigió sobre esta mala lectura. De esta forma, Polanyi muestra el peligro de las teorizaciones y su poder para crear realidad, mientras reivindica las experiencias singulares y la vida más allá de lo económico como realidades políticas a tener en cuenta en todo análisis histórico, antropológico y sociológico.

⁵⁹ Si bien con perspectiva actual me refiero ahora a una perspectiva general del panorama y realidad social y política, es posible concretar más esta relación con políticas actuales. El análisis de Polanyi nos dota de herramientas para comprender nuestra propia época, y creo que es posible comprender las políticas de la identidad o políticas de la coalición como herederas del mismo. En ambos pensamientos podemos encontrar una reivindicación por lo *cultural* entendiendo no sólo este ámbito como necesario, sino como productor de opresiones también, una reivindicación de un individualismo de corte nietzscheano como premisa para construir comunidad y la reivindicación de la experiencia individual ante herramientas teóricas demasiado generales y totalizadoras. Para defender esto es preciso acudir a la discusión entre Nancy Fraser, Iris Young y Judith Butler. Habrá que dejar esta investigación para futuros trabajos dado que la extensión del presente artículo limita el poder hacer estas relaciones y comparaciones de una manera satisfactoria, coherente y seria.

LA GRAN TRANSFORMACIÓN. La tesis principal del autor es que la economía ha sido artificialmente separada de la sociedad, ganando cada vez más autonomía de manera tal que ha quedado como figura de autoridad en el devenir de la sociedad. Polanyi critica una suerte de reduccionismo económico miope que consiste en acudir exclusivamente a la dimensión económica —separada artificialmente— para explicar, justificar o predecir el movimiento de la sociedad en general y el progreso social en particular, ignorando y menospreciando un tipo de perspectiva precisamente social. Este enfoque, criticado por nuestro autor, mientras que en negativo obstaculizó una visión más holística de la crisis social que acaecía en los años 30, en positivo se reprodujo mediante herramientas teóricas que innegablemente afectaron a la propia forma de entender el mundo, la historia, la sociedad y el propio ser humano. Valga la siguiente cita para resumir brevemente lo que desarrollaremos más adelante:

41

La característica fundamental del sistema económico del siglo diecinueve fue que se había separado institucionalmente del resto de la sociedad. En una economía de mercado, la producción y distribución de bienes materiales se lleva a cabo mediante un sistema autorregulador de mercados, regido por sus propias leyes de la oferta y la demanda, que se basan en dos simples motivos: el temor al hambre y el deseo de ganancia. Este orden institucional queda así separado de las instituciones no económicas de la sociedad: la organización de parentesco y los sistemas políticos y religiosos. Ni los lazos de sangre, ni las obligaciones legales, ni los mandamientos religiosos, ni la lealtad ni la magia crearon situaciones sociológicamente definidas que aseguraran la participación de los individuos en el sistema, sino que fueron instituciones como la propiedad privada de los medios de producción o el sistema de salarios las que se definieron en términos puramente económicos.⁶⁰

Una vez establecido este marco, tres son las nociones centrales —e interconectadas— en el análisis de la que es su obra magna, *La gran transformación*: las mercancías ficticias, el doble movimiento de la sociedad y la racionalización de la economía. Polanyi se vale de estas nociones para justificar por qué considera el sistema de libre mercado como una utopía: atenta contra la misma sustancia humana.

Por una parte, considera que el sistema mercantil se basa en el establecimiento de tres mercancías: el dinero, la mano de obra y la tierra. El establecerlas como mercancías es otro de los procesos por los que la economía, y todo lo relacionado con ella, prevalecen sobre cualquier otro ámbito. Considerar la mano de obra como mercancía es considerar al propio ser humano como tal. Se consigue así denigrar la propia naturaleza humana

⁶⁰ K. POLANYI, *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p.121.

a un átomo más del sistema mercantil, se subyuga a éste.

Por otra parte, analiza el doble movimiento en el devenir de la sociedad. Había sido ya considerado por los teóricos liberales como algo negativo al desarrollo y progreso del sistema de mercado, pero Polanyi subraya su importancia como protector de la sociedad: ante cada nueva medida mercantil, surgían medidas sociales que protegerían la sociedad de la economización. Mediante el doble movimiento Polanyi subraya dos cuestiones interesantes: por una parte, el intervencionismo ha sido criticado desde la teoría liberal por ir en contra de la naturaleza del mercado autorregulado, por no dejar que sus “leyes naturales” funcionaran libremente, pero no se tiene en cuenta las intervenciones que fueron necesarias, en primer lugar, para instaurar tal sistema. De esta forma vuelve a remarcar el carácter artificial del mercado como sistema universal y los intereses ocultos detrás de teorías, pensamientos y conceptos mismos. Por otra parte, queda patente la definición parcial de clase que se ha manejado. La clase social se definió como clase económica, de forma que tanto teorías liberales como marxistas entendieron las fuerzas y luchas históricas en términos, de nuevo, puramente económicos. Sin embargo, la clase es algo mucho más que lo meramente económico, está atravesada por otras muchas determinaciones, y hay que entender éstas como determinaciones sociales. Si entendemos los antagonismos y alianzas de clase por motivos puramente económicos, no entenderemos los fenómenos sociales e históricos. Y es que, debido a que la clase no es meramente económica fue posible la confluencia de diferentes fuerzas para poder crear instituciones o parámetros que obstaculizaran el progreso peligrosamente desenfrenado del libre mercado.

Polanyi analiza la crisis humana en la que su civilización está inmersa. Para ello, el autor trabaja al comienzo de *La gran transformación* las instituciones en las que la civilización del siglo XIX estaba fundada, siendo, según su análisis, una civilización única por comprender, una institución única en la historia: el sistema de mercados autorregulados. El autor considera este sistema utópico puesto que una sociedad tal no puede realizarse sin dañar profundamente las instituciones sociales y políticas que sustentan la sociedad. Esto es, efectivamente, lo que había ocurrido a comienzos del siglo XX, la sociedad de mercado explotó en una enorme crisis económica, política y social, dando lugar a la crisis de 1929, el surgimiento de los fascismos, la Primera Guerra Mundial y la Segunda Guerra Mundial. La crisis surge precisamente debido a que una sociedad de mercado no puede funcionar porque, en última instancia, no se puede mercantilizar la sociedad en su totalidad. Las obras del autor están dedicadas, en parte, al estudio histórico y antropológico que justifica por qué el sistema de mercados autorregulados es único, y no universal como la teoría liberal pretendía. “Una vez que el desequilibrio ha adquirido ímpetu solamente la

fuerza puede hacerlo desaparecer. Es una perogrullada decir que para asegurar la paz deben eliminarse las causas de la guerra; pero generalmente no se comprende que para hacerlo, el curso de la vida debe ser controlado en su fuente”.⁶¹

Las mercancías ficticias posibilitan la subsunción de la sociedad en la economía, causando así estragos en la sociedad, siendo éstos a su vez ocultados y debilitados por el enfoque economicista que sólo advierte de la explotación de las clases trabajadoras: “no es la explotación económica, como frecuentemente se supone, sino la desintegración del medio cultural de la víctima la causa de la desintegración”.⁶² Pero, el autor analiza, además, que la sociedad se autoprotege en un movimiento contrario a la expansión económica liberal; en el ámbito político se crean legislaciones conocidas como antiliberales —muy a pesar de los liberales, que no dejan de hacer feroces críticas, la política interviene en la economía a través del Estado. Esta crítica al intervencionismo nos hace ver, a su vez, la hipocresía del liberalismo económico y sus tintes ideológicos. A sus ojos, el intervencionismo es contrario a la naturaleza: la economía tiene que poder ser autónoma; pero ante los monopolios coloniales se acepta que haya que intervenir mediante la administración para asegurar el libre comercio. Se forman así los Estados liberales. Polanyi, tras las intervenciones requeridas a partir de la Primera Guerra Mundial —que a su vez, volvieron a instaurar el libre mercado para caer, de nuevo, en una profunda crisis— escribe: “Es inconsecuente no reconocer como intervenciones más que aquellas que van en favor de obreros y campesinos. Tal actitud reposa sobre la representación confortable de que las medidas destinadas a la restauración de la situación anterior a la guerra tenían una justificación en sí mismas.”⁶³

Es fundamental lo que el autor llama *racionalismo económico* para que los dos procesos anteriores se den. Decíamos que a ojos del autor el problema fundamental de la civilización del siglo XIX había sido la separación entre economía y sociedad, que ocurría gracias a considerar la acción económica como natural. Polanyi no solo pone en entredicho esta afirmación, sino que la muestra como consecuencia de una completa ignorancia hacia la historia y el conocimiento de sociedades anteriores por una parte, y como consecuencia, pero también fundamento —dejando ver así la propia trampa de una argumentación circular—, del considerar como intervención sólo aquellas medidas hechas a favor de la justicia y derechos

⁶¹ K. POLANYI, *La gran transformación*, Fondo de cultura económica, México, 1992, p.24

⁶² *Ibid.* p.218.

⁶³ K. POLANYI, *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Capitán Swing, Madrid, 2014, p.40.

sociales.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA UTOPIA LIBERAL. La tesis de Polanyi es, pues, que el sistema de mercados sólo funciona si opera con pretensión de exclusividad. En un sistema en el que la economía no fuera reducida al mercado, el mercado no estaría autorregulado puesto que otros muchos factores operarían en la sociedad como ocurría en los sistemas económicos anteriores. Para que el sistema de mercado funcione como tal, la economía tiene que constituirse como institución separada de la sociedad, puesto que, el mercado no significa en sí una nueva forma de sistema económico mientras la economía siga inmersa como parte de la sociedad. Sólo si la economía se constituye como institución independiente, podrá el mercado ser garante de tal institución. Pero para que esto ocurra, a su vez, la sociedad tiene que adaptarse a la institución mercantil. Si para que el sistema de mercado funcione ni el precio, ni el suministro, ni la demanda deben ser fijados o regulados, el contacto entre vendedores y compradores, que no es más que otra forma de llamar al mercado, pasa a depender de este mecanismo. La sociedad entera pasa a depender de las transacciones compra-venta. En un sistema tal, la sociedad es relegada por la economía, la autorregulación prima sobre cualquier otra relación, llegando a destruir así todo lo que sea un obstáculo en su camino. El sistema de mercado transforma así la sustancia natural y humana de la sociedad en mercancías, alterando las relaciones humanas y aniquilando el medio natural en el que éstas se dan.

44

Porque una vez que el sistema económico está organizado en instituciones separadas, basadas en motivos específicos y que confieren una situación especial, la sociedad debe ser moldeada en forma tal que permita funcionar al sistema de acuerdo con sus propias leyes. Este es el significado de la afirmación familiar de que una economía mercantil solamente puede funcionar en una sociedad mercantil.⁶⁴

De esta manera podemos entrever por qué Polanyi asegura que la historia económica ortodoxa —tanto el liberalismo como el marxismo— ha exagerado la importancia de los mercados como tales. Ambas corrientes se centraron casi por exclusivo en el carácter económico de la sociedad, analizaron la sociedad en su conjunto —los problemas y dificultades de cada época, así como el desarrollo y progreso social— desde el análisis de la economía, juzgando de este modo acontecimientos sociales en clave económica. Sin embargo, negaron la importancia del análisis de la economía primitiva —Polanyi pone de manifiesto que será Max Weber el primero en

⁶⁴ *Ibid.*, p.90.

resaltar su importancia—, permitiéndoles así asegurar la existencia del *homo economicus*, y olvidándose de que, por lo general, la economía queda reducida en sus relaciones sociales, es decir, que el sistema económico está regido por motivos no económicos, o al menos, no exclusivamente económicos.

El surgimiento del mercado como nueva institución específica del sistema económico será el causante de la nueva civilización según este diagnóstico, sistema que organiza la totalidad de nuestra sociedad. En otras sociedades la economía se inscribe dentro de las propias relaciones sociales. La economía no deja de ser necesaria para estas formas de vida pero, en contra de la hipótesis del liberal Adam Smith, no están basadas en una suerte de mercado previo al nuestro —cuyo funcionamiento sería el del trueque. No es que el trueque sea inexistente, es sencillamente que aparece como una relación más entre otras tantas relaciones, sin prevalecer ni imponerse en ningún caso, y conformándose con la mera integración subordinada, como medio y no como fin en sí mismo. En palabras de nuestro autor:

45

El gran descubrimiento de la reciente investigación histórica y antropológica es que la economía humana está sumergida por regla general en las relaciones sociales de los hombres. El hombre no actúa para salvaguardar sus intereses individuales en la posesión de bienes materiales, sino para salvaguardar su posición social, sus derechos sociales. El hombre calcula los bienes materiales sólo en la medida en que sirvan a este fin. Ni el proceso de producción ni la distribución se conectan a los intereses específicos ligados a la posesión de bienes.⁶⁵

La motivación pensada por economistas clásicos como Smith había sido evidenciada como esencial en el siglo XIX: su ontología básica es que el ser humano es *homo economicus* y, por tanto, busca beneficio. El beneficio pasa a ser la manera de entender las relaciones sociales en su totalidad y el mecanismo que pondrá en movimiento el sistema de mercados autorregulados. Todos los ámbitos de la sociedad se entienden desde esta propensión,⁶⁶ que funciona como una suerte de profecía autocumplida, denunciada por Polanyi con gran énfasis: “retrospectivamente puede decirse que jamás una mala interpretación del pasado resultó tan acertada al profetizar el futuro.”⁶⁷ En otras sociedades, el sistema económico no cumple

⁶⁵ *Ibid.*, p.56. Esta cita se refiere a los análisis antropológicos antes dichos, si bien es totalmente inscribible a la propia tesis del autor, la cual irá desarrollando, justificando y matizando en lo que sigue la obra.

⁶⁶ Se sientan las bases para lo que posteriormente ocurrirá —tendencialmente—, y que otro historiador de la economía como Wallerstein llamó “mercantilización de todas las cosas.”

⁶⁷ *La gran transformación*, Op. Cit, p.71.

más que una entre otras funciones de la organización social.

Polanyi analiza con detenimiento las sociedades tribales⁶⁸, las cuales a su vez arrojan luz y refuerzan sus argumentaciones. En esa misma dirección hace también un análisis de lo que ocurría en la Europa Occidental hasta el final del feudalismo —esto es, que el mercado no era fundamental en la economía, ni razón de ella. Los frailes organizaban mercados por razones religiosas, la economía feudal seguía criterios tradicionales, los *kwakitul* lo hacía por razones de honor⁶⁹, etc. En una palabra, de nuevo: la economía no regía la sociedad, sino que era una forma específica de organizar y manifestar tal sociedad. La organización de la economía al margen de las relaciones sociales, es decir, fundamentalmente de las relaciones de parentesco, era inconcebible en las sociedades primitivas.⁷⁰ Este sistema toma varias formas —reciprocidad, redistribución, actividad hogareña e intercambio—, así como combinaciones de cada una de ellas, pero ninguna de ellas se considera independiente la sociedad misma, ni mucho menos ésta depende de ellas.

46

En opinión de Polanyi Adam Smith marcó el final de una era inaugurada por los inventores del Estado: Thomas Moro, Maquiavelo, Lutero y Calvino. El siglo XIX había sido caracterizado por el descubrimiento de una sociedad, por parte de autores como Ricardo o Hegel, que sometía al estado a sus propias leyes. Desde este contexto Smith defendió que la economía política debía ser una ciencia humana, es decir, había que tratar lo natural en el hombre: la economía. En adelante se tomarían los análisis de los liberales, de manera que “un nuevo modo de vida se extendió por el planeta con una pretensión de universalidad sin paralelo desde la época en que el cristianismo inició su carrera, sólo que esta vez el movimiento se desarrollaba en un plano puramente material”.⁷¹

EL RACIONALISMO ECONÓMICO. En *El sustento del hombre* o en “La economía como actividad institucionalizada”⁷² encontramos concretada la crítica a lo

⁶⁸ Se vincula así, en cierto sentido, a la “moda” estructuralista de remitirse a imágenes o prácticas tribales para dar explicación a los acontecimientos contemporáneos, debidos a los descubrimientos de Marcel Mauss y otros antropólogos. Polanyi se basa fundamentalmente en los trabajos de Malinowski y de Thurnwald. Sin embargo, sobre todo en *El sustento del hombre*, se detendrá en las formas feudales y antiguas de la economía.

⁶⁹ “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado” en *Los límites del mercado*, Op. Cit., p.334. El autor analiza detenidamente este tipo de sociedades y economías en las tres obras que trabajamos aquí, sin embargo, para un análisis más profundo habría que acudir a *El sustento del hombre*.

⁷⁰ *El sustento del hombre*, Op. Cit., p.129.

⁷¹ *Ibid.*, p.187.

⁷² En *Los límites del mercado*, Op. Cit., pp.187-222.

que nuestro autor llama racionalismo económico, que en *La gran transformación* simplemente se entreveía. En estos textos Polanyi vuelve a arremeter contra la ciega confianza en el mercado autorregulado, en la tecnología y en el progreso. Nuestro autor está receloso, pero es consciente de las ventajas y mejoras que trae la tecnología. Critica las “soluciones fáciles” a los problemas sociales, que según el autor son aquellas soluciones económicas que confían plenamente en el progreso y la tecnologización, y que juegan, por tanto, con mayor ventaja que las soluciones sociales a largo plazo.

No es la razón en sí misma la que lleva a la desnaturalización del ser humano, sino la falta de sentido común. El liberalismo es una corriente de rápidos en la que la civilización del siglo XIX cayó y no supo salir. Hubiera sido tan fácil como aferrarse a una roca y, saltando de una a otra, salir del río para caminar junto a él. Más despacio, pero sin peligro alguno. Eventualmente, fue posible trepar a alguna de ellas, pero las embestidas de las olas lo devolvían todo a la corriente. Hasta que el sistema de mercado devino en ideología hegemónica y ya no se pudieron ver las rocas.

Defendemos aquí que para que esta fe ciega se diera tanto en la técnica como en la industria, fueron necesarios ciertos mecanismos o herramientas teóricas. Es decir, se definió y defendió la economía como algo muy concreto que acabó afectando a cómo se comprendía la actividad económica y con ella, la misma sociedad. En este punto es importante hacer notar las dos definiciones de economía que Polanyi recupera: las definiciones, conceptualizaciones y categorías que utilizaron los teóricos afectarían de hecho tanto al análisis como al desarrollo mismo del sistema económico y con él, de la sociedad. Distingue entre la definición formal y la definición substantiva,⁷³ la primera se refiere al carácter lógico de las relaciones entre medios y fines, y es relacionable con la escasez. La segunda, sin embargo, apela a la sociedad, a los hechos empíricos, simplemente señala que el ser humano no puede subsistir sin un entorno físico que lo sustente; está motivada por la circulación de personas y cosas y depende de la cadena de trabajo, del tiempo, del espacio, etc., es decir, se refiere a una actividad concebida como una praxis cultural, institucionalizada de diversas formas.⁷⁴ El error que señala el autor es el que las Ciencias Sociales no distingan entre estas definiciones, de manera que es “fácil” caer en la *falacia económica*, a saber, identificar la economía humana con su forma de mercado, mantenido a través de la noción de escasez: el temor al hambre del obrero y el deseo de ganancia del patrón.⁷⁵ La raíz del error se encuentra en que no se discutió en

⁷³ *El sustento del hombre*, Op. Cit., pp. 91-106.

⁷⁴ *Ibid.*, p.47.

⁷⁵ *Ibid.*, p.83.

ningún momento cual era el significado de *hombre económico*,⁷⁶ se abandonó el concepto substantivo de la economía por el formal, deformando así la definición misma de economía.

En este proceso de identificación de la economía con su definición formal, como ya hemos dicho, el autor identifica el factor hambre como uno de los factores centrales mediante los que se empezó a entender la economía. De nuevo, se aísla un elemento natural y se usa como medio para intensificar la motivación al trabajo, a la adquisición, a lo material. El hambre pasa a ser un elemento puramente económico, y el miedo a este intensifica la esclavitud a un sistema mercantil basado en la adquisición material. En último término, bajo el supuesto de la tensión hambre-ganancia, se acaba entendiendo al ser humano como esencialmente económico, el hombre económico es ahora el hombre real, y así, el sistema económico pasa a ser la sociedad real.

48

A partir de entonces cobró cuerpo la creencia universal de que no había suficiente para todos; a veces como proposición de sentido común sobre la naturaleza limitada de la oferta, otras como un postulado filosóficamente temerario sobre la naturaleza ilimitada de las necesidades y deseos individuales. Pero en ambos casos, mientras dicha afirmación proclamaba ser empírica, no era más que una aserción dogmática que tapaba una definición arbitraria y una circunstancia histórica específica. Una vez que el ser humano quedaba circunscrito a ser «un individuo del mercado», la proposición a la que aludimos era fácil de justificar. De todos sus deseos y necesidades, el hombre sólo podía satisfacer aquellos relacionados con el dinero a través de la adquisición de cosas brindadas por el mercado; los propios deseos y las necesidades quedaron limitados a los de los individuos aislados.⁷⁷

Según el análisis del autor, en el capitalismo los individuos son entidades autónomas abandonadas a sí mismas. Esta construcción del *individuo capitalista* pasa por las lógicas del racionalismo económico, que había colocado como premisa lógica la escasez, de manera que cada individuo lucha por abastecerse a sí mismo: “hacer de la sociedad un conjunto de átomos y de cada individuo un átomo que se comporta según los principios del racionalismo económico, colocaría el total de la existencia humana, con toda su riqueza y profundidad, en el esquema referencial del

⁷⁶ Como hemos apuntado algo más arriba, Polanyi no niega el valor de la economía en el ser humano y en tanto que siempre se relaciona con su entorno etc. considera la imposibilidad de un hombre a-económico. Ahora bien, como desarrollaremos en este apartado “hombre económico” se refiere a la definición formal de economía, es decir, a que el ser humano se relaciona naturalmente mediante mercados, y esto es algo que nuestro autor negará rotundamente.

⁷⁷ *Ibid.*, p.101.

mercado”.⁷⁸ Pero es causado a su vez debido a la mercantilización del trabajo: “separar al trabajo de otras actividades de la vida y someterlo a las leyes del mercado fue aniquilar todas las formas orgánicas de la existencia y reemplazarlas por un tipo diferente de organización atomística e individualista”.⁷⁹ Este tipo de organización requiere además que en la práctica queden liquidadas las organizaciones no contractuales de parentesco, vecindad y profesión: éstas exigen la lealtad del individuo y restringen su libertad.

Polanyi muestra así la contingencia histórica de la mentalidad de mercado que, sin embargo, gracias a herramientas teóricas, crea un imaginario compuesto por prejuicios economicistas que se van cumpliendo, dotándoles de una pretendida universalidad. Esta argumentación es, no obstante, circular: se definen y crean categorías primero, se aplican éstas a una forma determinada de economía, creada a su vez por el propio aparato conceptual. Se entiende entonces que tales conceptos funcionan —pero no se tiene en cuenta que ambos procesos son paralelos: la creación de conceptos y categorías y la creación del sistema— y se lee toda la historia económica desde éstos, desfigurando así el propio concepto de lo económico, pero que a su vez, legitima el sistema del que las categorías habían surgido en primer lugar. De esta forma se configura una subjetividad basada en la economía, es decir, una conciencia que encuentra preeminencia absoluta de lo económico en toda sociedad humana.

Afirmar que los hábitos y costumbres de la sociedad de mercado tienden a ir acompañados de un cierto tipo de razonamiento económico, es enteramente compatible con el más absoluto rechazo de la visión ilusoria del predominio eterno del factor económico en los asuntos humanos. El siglo diecinueve, que universalizó el mercado, experimentó el determinismo económico en su vida diaria y se inclinó a presumir que tal determinismo era eterno y general. Su dogmatismo materialista con respecto a los hombres y la sociedad reflejaba las instituciones que conformaron su entorno. Afirmar que tales nociones centradas obsesivamente en lo económico, reflejando unas condiciones temporales, resultan un obstáculo para la solución de problemas más amplios [...] es, simplemente, mostrar lo evidente.⁸⁰

Polanyi denuncia además que este tipo de racionalismo económico no fue motor únicamente de las teorías liberales, sino que el marxismo ortodoxo también pecó de ello, de manera que ninguna teoría político-económica de la época pudo captar lo que realmente estaba sucediendo, a saber, la

⁷⁸ *Ibid.*, p.86.

⁷⁹ *La Gran Transformación*, Op. Cit., p.229.

⁸⁰ *Ibid.*, p.63.

mercantilización artificial de las propias formas de vida, y con ello, la destrucción de las mismas. El problema con la teoría clasista, que considera la historia como historia económica cuyo motor es la lucha de clases —sea esta lucha entendida como lucha por lograr intereses egoístas o lucha por la justicia social—, es que se queda anticuada tras la Revolución industrial y sus efectos: diversas culturas separadas —tras el imperialismo muchísimas más—, pero todas ellas industriales, con diferentes valores centrales, éstos inconmensurables. El antagonismo proletariado/burguesía o burguesía/aristocracia —más campesinado uniéndose a un polo u otro— se queda corto ante este panorama: “la suerte de las clases se determina por las necesidades de la sociedad con frecuencia mucho mayor de lo que ocurre cuando la suerte de la sociedad se determina por las necesidades de las clases.”⁸¹ Polanyi sustenta esta afirmación defendiendo que los intereses de clase no ofrecen una explicación de ningún proceso social de desarrollo prolongado por una parte, y denunciado como falsa doctrina el considerar las clases como esencialmente económicas. Los intereses de una clase son mucho más sociales que económicos; una clase es la posición, el rango en la sociedad, la calidad de vida y seguridad de la que se disfruta, en último término, una forma de vida. El movimiento autoprotector de la sociedad del que hablábamos más arriba no es causado, por tanto, por ninguna clase económica —aunque sí puede verse influenciado por ella—, sino por las sustancias sociales amenazadas por el mercado.

Como exponíamos al inicio de epígrafe, una de las causas de que este racionalismo económico se diera fue el identificar la economía únicamente con su aspecto formal. Dentro de estas coordenadas, economizar sería sinónimo de maximizar —obtener el máximo resultado de los propios medios. Polanyi denuncia la pretendida neutralidad del verbo economizar, pues precisamente el discurso liberal apela a una supuesta universalidad, cuando la maximización es simplemente una manera muy específica de entender culturalmente lo económico. Es a esto a lo que llamará falacia económica.

El racionalismo económico del que somos herederos postula un tipo de acción esencialmente económica. En esta perspectiva, el actor (un hombre, familia, una sociedad entera) se le presenta como enfrentado a un entorno natural que se resiste a proporcionar sus elementos vitales para el sustento humano. La acción económica —o, más exactamente, la acción economizadora, la esencia de la racionalidad— se considera, pues, como una forma de disponer el tiempo y la energía para que en esta relación entre el hombre y la naturaleza se alcance un máximo de objetivos, y la economía se convierte en el terreno en el que se desarrolla dicha acción. Por supuesto, se admite que en realidad el funcionamiento de esta economía puede estar

⁸¹*Ibid.*, p.212.

sometido a la influencia multiforme de otros factores de carácter no económico, ya sean políticos, militares, artísticos o religiosos, pero el meollo de la racionalidad utilitaria sigue siendo el modelo de la economía.⁸²

La interpretación del ser humano como esencialmente económico conduce a anteponer cualquier cuestión económica a todos los demás problemas, fenómenos o cuestiones sociales, relegando así las propias formas de vida humanas a un segundo plano, lo que llevará a una enorme crisis social —que, en muchos casos, ni siquiera se lee como crisis social. Esta premisa afectará al desarrollo teórico, ya no sólo de los ámbitos pertenecientes a la economía, sino al análisis de la historia y antropología misma, cegando los fenómenos sociales ocurridos a lo largo de los últimos siglos y condicionando una lectura e interpretación concreta de la historia que, a ojos del autor, es errónea.

51

LA EXPERIENCIA COMO REIVINDICACIÓN POLÍTICA. Como venimos diciendo, desde el punto de vista de nuestro autor, la civilización del siglo XIX —y después la del XX— entró en crisis debido a la separación efectiva entre sociedad y economía, junto con la subyugación de la sociedad a la economía. Esta separación se dio gracias a un nuevo elemento en el engranaje social: el sistema de mercado autorregulado.

Se ha abierto un foso entre la economía y la política. Ese es, en palabras secas, el diagnóstico de esta época. Economía y política, esas dos formas de vida de la sociedad, se han vuelto autónomas y se hacen la guerra incesantemente; se han convertido en consignas en cuyo nombre los partidos políticos y las clases económicas expresan sus conflictos de intereses. [...] La izquierda se enraíza en la democracia, y la derecha en la economía. Es precisamente así como la relación disfuncional entre economía y política se despliega en una polaridad catastrófica.⁸³

Como hemos visto, esto ocurrirá con el apoyo de la instauración de la tierra, el trabajo y el dinero como mercancías que sustentarán el sistema y la sociedad de mercado: una sociedad en la que las relaciones humanas se despersonalizan y mercantilizan hasta cosificarse en una mediación impersonal y tecnificada. No obstante, no se conseguirá la mercantilización total de la sociedad gracias a lo que Polanyi llama la autoprotección de la sociedad. Esta autoprotección nos muestra, a su vez, el carácter corrosivo del capitalismo hacia el ámbito social o cultural, lo que para nuestro autor es, precisamente, el sustento del ser humano.

Ahora bien, lo que nuestro autor pone sobre la mesa es algo más: estos

⁸² K. POLANYI, “El lugar de la economía en la sociedad”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p.285.

⁸³ “Economía y democracia”, en *Los límites del mercado*, Op. Cit., p. 53 (subrayado mío).

procesos son sustentados por lo que él denomina racionalismo económico: por el uso de la razón de forma aislada de la práctica o experiencia para instaurar conceptos sesgados de su total significado de forma que funcionen para instaurar el sistema de mercados autorregulados como premisa misma de la sociedad humana. El uso arbitrario de estos conceptos así como las generalizaciones y el establecimiento arbitrario de universales han generado el ocultamiento de las prioridades humanas o sociales y han generado una crisis en nuestra sociedad. Es precisamente mediante el análisis de la racionalidad aislada de la experiencia como podemos entender la importancia que le da Polanyi a las formas de vida más concretas, a la necesidad de atender la singularidad, a lo concreto de cada experiencia: si nos basamos en abstracciones la migración del campo a la ciudad se entiende como un nuevo paradigma económico o productivo, un cambio en la sociedad donde el trabajo se concentra en la ciudad y los trabajadores migran en su busca. Si atendemos al significado mismo de la experiencia del campesino que lo abandona todo —ya no solo sus bienes materiales, sino su propia forma de relacionarse con su entorno— para encontrar una vida precaria en la ciudad, es cuando percibimos la catástrofe social.

52

En el capitalismo el individuo se entiende como átomo o engranaje, y las motivaciones e intereses individuales sirven para establecer, mediante la racionalización económica que inserta la escasez como motivación principal, el paradigma del *homo economicus*. El individuo no es tampoco reducible a miembro de una clase económica, sino que está inscrito en multitudes de relaciones que son las que conforman la sociedad misma. Polanyi no sólo remarcó la importancia de atender a principios no económicos, sino también a la importancia de la experiencia y no sólo de la teoría, denunciando la pretensiones de la racionalización y el universalismo así como los problemas prácticos que surgen de las vaguedades y confusiones teóricas: “el método a utilizar viene dado por la interdependencia entre la razón y la experiencia”.⁸⁴ Desde su perspectiva, una mala lectura de la historia del capitalismo llevó a malas políticas, o mejor, a oscurecer la propia práctica política y social.

Nuestro pensamiento social, enfocado como está en la esfera de lo económico, está por esa misma razón mal preparado para enfrentarse a las necesidades económicas de esta época de cambios. Una sociedad netamente de mercado como la nuestra, tiene que encontrar difícil, si no imposible, apreciar equitativamente las limitaciones de la importancia de lo económico.⁸⁵

Nuestro autor denuncia el reduccionismo de considerar las clases como meramente económicas, y denuncia asimismo que esta concepción

⁸⁴ *El sustento del hombre*, Op. Cit., p.71.

⁸⁵ *Ibid.*, p.62.

condicionará el pensamiento político. El racionalismo económico, afirma, se abstrae en conceptos, hasta el punto de llegar a definir al propio ser humano como mercancía, sin llegar a atender a la experiencia real, a la singularidad, al individuo concreto que sufre; así, afirma en *El sustento del hombre*: “La absorción de la economía por los conceptos mercantiles fue tan total que ninguna de las disciplinas sociales pudo escapar a sus efectos. Imperceptiblemente todas ellas se convirtieron en baluartes de los modos de pensamiento económicos”.⁸⁶ Y un poco antes, en la misma obra: “La postura más correcta es tener cuidado ante las generalizaciones abstractas en cuestiones económicas, ya que tienden a oscurecer y simplificar la trama de situaciones reales, cuando son estas últimas las únicas que deben importarnos”.⁸⁷

Como ya hemos dicho, según nuestro autor, el problema del capitalismo ha sido el separar economía de la política, ambas dimensiones de la sociedad, y la sociedad misma ha quedado relegada a un segundo plano: los desastres ocurridos en la sociedad se han venido midiendo, comparando o asemejando a fenómenos económicos. Polanyi defiende que tanto economía como cultura deberían darse juntas, no sólo como parte de la sociedad sino también de la vida —llegando a afirmar, por ejemplo, que dentro de los derechos laborales no sólo hay que tener en cuenta lo material sino también ciertos aspectos más “espirituales”—, pero por otra parte, su análisis constata la separación institucional —y artificial que ha habido. Ahora bien, es precisamente debido a esta separación efectuada durante los siglos XIX y XX que la “humanidad está en crisis” y es debido a que esta separación es meramente institucional y no real que ciertas estructuras sociales siguen protegiendo ciertos aspectos de la vida. Es por esto que creemos de gran importancia la aportación de Polanyi tanto a la historia socioeconómica como a la filosofía, y pensamos que podría ser una buena base desde donde partir en las polémicas actuales. “Estamos atrapados en un dilema: continuar por la senda de una utopía destinada a la destrucción, o detenerse en el camino y arriesgarnos a perturbar este sistema maravilloso pero extremadamente artificial”.⁸⁸

Considerar que la historia y la historia económica tienen una continuidad orgánica, así como considerar el progreso como crecimiento inconsciente, debilita el poder del ser humano para crear su propia historia, una consideración que iría en paralelo de cómo la fe ciega en la razón y en su continuo progreso mina la capacidad del ser humano en restablecer los ideales de la justicia, la ley y la libertad en sus cambiantes instituciones.⁸⁹ El

⁸⁶ *Ibid.*, p.90.

⁸⁷ *Ibid.*, p.64.

⁸⁸ “La tendencia hacia una sociedad integrada”, en *Los límites del mercado*, Op. Cit., p.322.

⁸⁹ *El sustento del hombre*, Op. Cit. p.71.

análisis del autor muestra que lo económico se localiza en una serie de procesos sociales e institucionales que no son específicamente económicos. No haber reparado en ello, sin embargo, eclipsa tanto la noción de economía misma, como la noción y el pensamiento político, pervirtiendo así estos mismos conceptos de justicia, ley y libertad:⁹⁰

[...] la justicia y la ley, que formaban parte de la estructura institucional de las primeras sociedades, perdieron su fuerza bajo la organización mercantil de la sociedad. [...] El solipsismo económico generó un concepto insulso de justicia ley y libertad, en nombre del cual la historiografía moderna negó toda credibilidad a los incontables textos antiguos, en los que se declaraba que el fin del estado era el establecimiento de la rectitud, la insistencia en la ley y el mantenimiento de una economía central sin opresión burocrática.⁹¹

54

La apuesta de Polanyi, podríamos decir, es entender la sociedad como algo mayor a la economía y a la política, la sociedad sería el conjunto de todos los elementos o ámbitos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

KARL POLANYI, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.

KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994.

KARL POLANYI, *La gran transformación*, Fondo de cultura económica, México, 1992.

KARL POLANYI *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Capitán Swing, Madrid, 2014.

⁹⁰ *Ibid.*, p.89.

⁹¹ *Ibid.*, p.95

¿ÉTICA HACKER O PROTESTANTISMO 2.0?⁹²

ETHICS HACKER OR PROTESTANTISM?

MIQUEL COMAS OLIVER

55

INTRODUCCIÓN: EL ESTADO ACTUAL DE LA ÉTICA PROTESTANTE. En su libro *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, publicado el 2001, el sociólogo finlandés Pekka Himanen interpela claramente la obra clásica de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Himanen sostiene que ha aparecido una nueva mentalidad capaz de superar los valores vinculados tradicionalmente a la ética protestante: el hackerismo. Y añade que esta nueva normatividad *hacker* no sólo supera la antigua versión del protestantismo, sino que también tiene visos de vencer e imponerse a su evolución más radical, que Himanen⁹³ llama “el nuevo espíritu del capitalismo”, el *informacionalismo* o “el nuevo paradigma de la tecnología de la información”, que legitima y ofrece anclaje normativo al neoliberalismo actual.⁹⁴ En consecuencia, la ética *hacker* cuestionaría simultáneamente estas dos fases del protestantismo, tanto el modelo industrialista como su edición actual.

En primer lugar, Himanen sintetiza la ética protestante propia del capitalismo industrial mediante *siete valores* fundamentales: el dinero, el trabajo, la optimización, la flexibilidad, la estabilidad, la determinación y la contabilidad de resultados. Se eleva al *trabajo* a la condición de lo más importante en la vida. Esto define el “trabajocentrismo”, el deber que se siente respecto a la propia profesión: el individuo se siente obligado hacia su actividad laboral, *con independencia de en qué consista* y de si se desarrolla

⁹² Este artículo actualiza y abrevia investigaciones previas gracias al apoyo del Proyecto *Esfera Pública y Sujetos Emergentes* (FFI2016-75603-R, AEI/FEDER, UE).

⁹³ PEKKA HIMANEN, *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Destino, Barcelona, 2001, p. 90.

⁹⁴ Es fundamental señalar una diferencia clave: en la obra de Weber, los dos elementos — ética protestante y capitalismo— son coherentes e interdependientes; pero en el libro de Himanen, los dos elementos son más bien antagónicos, ya que el hackerismo supuestamente cuestiona el nuevo espíritu informacional.

como persona.⁹⁵ Esta responsabilidad íntegra exige un compromiso y una actitud personal, *al menos durante los horarios laborales*, que supone considerar el trabajo como si fuera un fin absoluto en sí mismo, una vocación. Se demanda que el trabajador se “enamore” de su profesión; así trabaja más allá del objetivo del sueldo. Es decir, esta “espiritualidad” quiere que sus practicantes no sigan la lógica instrumental de sólo maximizar su beneficio con el mínimo esfuerzo. Así se aumenta la productividad. Por ello, el protestantismo establece una férrea relación entre trabajo y tiempo, ya que éste es un bien escaso con valor monetario. Se prohíbe todo lo lúdico en el ámbito laboral y el trabajo deviene la medida central de toda la vida. Todo ello sirve para crear una identidad nueva, la del “trabajador”, que no es en absoluto creativa. El bien supremo de esta ética es ganar más y más *dinero*. Sin embargo, en el caso de producirse un conflicto con el trabajo, que también es un fin, el viejo capitalismo prioriza el trabajo en la escala de valores.

56

En segundo lugar, Himanen observa como *la ética protestante se ha actualizado*, para continuar siendo hoy algo eficaz y dominante.⁹⁶ A pesar de las diferencias sociológicas, y basándose en Manuel Castells,⁹⁷ Himanen afirma que Internet o las nuevas tecnologías refuerzan el protestantismo y el capitalismo. En lo que denominan *Sociedad-Red*, se radicaliza tanto la mercantilización como la aceleración del trabajo y del tiempo, para aumentar la competitividad y la productividad. La idea esencial de esta Sociedad-Red, que afecta por igual a estados, trabajadores y empresas, es la siguiente: se optimizan y flexibilizan los procesos del mismo modo que se automatizan las operaciones y funciones de los ordenadores. Es decir, tanto la personalidad, como la política y la economía se someten a una reprogramación constante. *El capitalismo informacional actual lo convierte todo en software*. Esta “revolución” se lograría mediante la ya clásica analogía entre la persona humana y un ordenador.⁹⁸ En base a ella, toda relación social es un intercambio de información entre computadoras, dando pie a la imagen de la sociedad como una red informática:

Tanto la empresa red como el estado y la gente que participa de la mentalidad del desarrollo personal se aplican a sí mismos las metáforas informacionistas de los ordenadores y las redes. [...] En la filosofía del desarrollo personal y en el espíritu de la sociedad red, la lógica de una sociedad basada en la red informática se aplica a los seres humanos y a sus

⁹⁵ P. HIMANEN, *Op. Cit.*, pp. 18-22.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 19-20.

⁹⁷ M. CASTELLS, *La Era de la Información. Vol. I. La Sociedad Red*, Alianza, Madrid, 2006.

⁹⁸ Inequívocamente, Himanen critica esta extrapolación de los principios computacionales porque, con ella, *el informacionalismo presupone una antropología deficiente que deshumaniza y maquiniza la persona*.

relaciones. [...] El ser humano es tratado como un ordenador, con rutinas mentales siempre susceptibles de una mejor reprogramación. [...] Esta idea se ha extendido a las relaciones humanas al abordarlas como si fueran redes de ordenadores.⁹⁹

Así, hablamos de Sociedad-Red porque fundamenta una sociología “conectivista” o reticular: *el individuo es un simple nodo en una red de intercambio de flujos*. Literalmente, se trata al proletario como *hardware* que debe renovar su *software* constantemente. Así se facilita el transformar el trabajador “no convertible” o “no actualizable” en un objeto obsoleto y desechable: “Al capital no le está permitido estancarse en almacenes o en personal superfluo. [...] Incrementar el personal extra puede acabar convirtiéndose en un lastre. El modelo de la red hace posible que una empresa emplee al personal necesario para los proyectos actuales”.¹⁰⁰

57

Si antes uno aspiraba y se preparaba para un oficio de por vida, hoy uno debe ser “autoprogramable” y adaptarse a la incesante novedad. Se la llama “economía del conocimiento” porque el aumento de la productividad depende de las habilidades cognitivas del profesional. Además de reciclarse rápidamente, los trabajadores también deben moverse al ritmo de las necesidades empresariales por todo el continuo espacial, exigiendo una *hipermovilidad* extrema. Confirmando de nuevo la continuidad con la ética protestante, el “capitalismo informacional” supone una versión actualizada del taylorismo, como adaptación de la cadena de montaje a las TIC. El objetivo es eliminar todo aquello desmercantilizado, es decir, fuera del espacio-tiempo dedicado al trabajo asalariado.

Se produce así una inédita ruptura de los tradicionales límites al proceso de acumulación ampliada de capital: *se rompe la distinción entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio*.¹⁰¹

La apoteosis de esta ética [protestante] en la economía de la información se percibe en el hecho de que el ideal de la optimización del tiempo se ha extendido hoy en día incluso a la vida fuera del lugar de trabajo (si es que tal vida existe). [...] Las presiones que la optimización ejerce en la vida laboral son actualmente tan fuertes que empiezan a eliminar el otro polo de la ética protestante, el tiempo libre, extendiéndose al resto de nuestras actividades. Ni siquiera en el tiempo de ocio, nadie es ya libre de “ser” simple y llanamente, es preciso realizar el propio “ser” especialmente bien. [...] Lo que queda es tiempo de ocio optimizado. [...]

⁹⁹ P. HIMANEN, *Op. Cit.*, pp. 93-94.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰¹ Adorno y Horkheimer analizan bien como la industria cultural es una forma de invasión del mundo del trabajo en la privacidad para producir subjetividades dóciles. (T. ADORNO Y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1998).

Consiste en dedicarse a la práctica de habilidades importantes para trabajar. [...] El tiempo libre asume los modelos del tiempo de trabajo, se programa y planea de una forma tan ajustada como el tiempo de trabajo. [...] El día se divide en función del modelo empresarial en segmentos de tiempo claramente definidos. [...] Las tecnologías nos llevan fácilmente a una disolución de la frontera entre trabajo y ocio.¹⁰²

Por tanto, mientras la ética protestante distinguía y clausuraba lo lúdico en el ocio, la Sociedad-Red exagera el trabajocentrismo hasta eliminar toda diversión. Se reduce así la persona humana a trabajador total: el individuo sólo es fuerza de trabajo alienable. El ocio, entendido antes como tiempo de reproducción de la fuerza de trabajo, se elimina o se explota. También trabajamos fuera del trabajo porque, en el apogeo del protestantismo, el esfuerzo necesario para merecer la salvación engloba toda la vida. De hecho, esta confusión de ocio y trabajo supone también *la fusión de privado y público* bajo la misma lógica. El hogar, símbolo tradicional de lo familiar o íntimo, se estructura como el trabajo, ámbito público-social. Paralelamente, trabajar se institucionaliza prácticamente como *el único modo* de satisfacción de cualquier necesidad social, previamente realizada extralaboralmente: pertenecer a un grupo, ser reconocido e incluso enamorarse. El informacionalismo puede aumentar el número de horas de trabajo si la tradicional función del hogar y del tiempo libre se cumple también *en* el ámbito laboral: “Una persona necesita trabajar para satisfacer estas motivaciones porque el trabajocentrismo ha invadido y se ha anexionado la vida del ocio.”¹⁰³

58

En verdad, esta fusión de trabajo y ocio también responde a la exigencia de autoprogramabilidad. En tanto que el neoliberalismo responsabiliza al individuo del proceso de adaptación constante, culpabilizándolo del fracaso, el informacionalismo exige que cada uno sea el demiurgo de sí mismo. En el clímax del *constructivismo postmoderno*, no eres nada en sí, eres amorfo y plástico, puedes ser lo que desees. Como la identidad es un proyecto personal que desarrollar durante toda la vida, la profesión también. De ahí que prolifere exitosamente la *literatura de autoayuda*, porque la ética protestante radicalizada depende de identidades líquidas y precarias. Tanto es así, que los manuales de crecimiento personal de hoy comparten las mismas *siete virtudes o valores esenciales tanto del protestantismo monacal como del informacionalismo*: la determinación o la orientación en función de metas, la optimización, la flexibilidad, la estabilidad, la laboriosidad, el dinero o economicidad y la contabilidad de resultados. Por ello, nos dice el sociólogo finlandés que “las teorías de desarrollo personal (obtienen) excelentes resultados en el caso de los

¹⁰² P. HIMANEN, *Op. Cit.*, pp. 28-29 y 31-32.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 44.

trabajadores (porque) se trata de una aplicación de los propios valores de las empresas red a la vida singular de los individuos”.¹⁰⁴

Esta continuidad normativa confirma que la ética protestante de hoy ha secularizado la misma finalidad de siempre: convencer a los individuos del estilo de vida “óptimo” para el trabajo asalariado. Antes debíamos trabajar para merecer el cielo; ahora coincide que el modo de vida más productivo es el que supuestamente nos hará felices. Esto es fundamental porque, a pesar de tratarse de una cultura de lo efímero perfectamente adaptada al relativismo postmoderno, la presencia de una axiología subyacente al sistema socioeconómico habilita una crítica normativa contraideológica.

Obviamente, un elemento constitutivo del informacionalismo propio de la Sociedad-Red es la obtención del lucro gracias a la posesión de la información. Es decir, la plusvalía se basa crecientemente en la *mercantilización y privatización de la información*, transformada en bien económico en base a su monopolización: “En la economía de la información, las empresas consiguen su meta de hacer dinero intentando ser propietarias de información a través de patentes, marcas registradas, copyrights, derechos de autoría, contratos de no revelación y otros medios similares”.¹⁰⁵

Esto se traduce organizativamente en un modelo cerrado de institución —política o empresarial— y en dos fenómenos que el hackerismo intentará transformar: los obstáculos a la práctica de la libertad de expresión y las intromisiones en la vida privada. Por un lado, los gobiernos son opacos, censuran a sus ciudadanías y, además, las monitorean para mejorar sus sistemas de represión y prevención social. Pero por el otro lado, las empresas desarrollan sistemas de recopilación de información personal que pueden reconstruir nuestras identidades y preferencias con fines diversos.¹⁰⁶

LA SUPUESTA ALTERNATIVA: LA ÉTICA HACKER. Para poder saber si el hackerismo es un reto para el protestantismo —en cualquiera de sus dos versiones—, en primer lugar, debemos aclarar lo obvio: ¿qué o quién es un *hacker*? Himanen ofrece dos definiciones:¹⁰⁷ a) “personas que se dedican a *programar* de manera apasionada y creen que es un deber para ellos compartir la información y elaborar software gratuito”; y b) un experto o un

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 93.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 41.

¹⁰⁶ Mediante *cookies* u otros dispositivos, los usuarios van dejando multitud de huellas digitales. Con ello se persiguen dos objetivos: a) establecer la mejor estrategia comercial en base a las pautas de consumo, incentivando una verdadera industria que vende nuestra privacidad; b) conocer los secretos de los trabajadores actuales o potenciales, para extender el disciplinamiento a la vida misma, incluso en modo preventivo. La informática permite así un panóptico digital sin precedentes en beneficio del capitalismo.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 2-6.

entusiasta *de cualquier tema* que puede dedicarse o no a la informática, porque “una persona puede ser un *hacker* sin tener nada que ver con los ordenadores”.¹⁰⁸ Así:

El nombre designa una relación general, apasionada con el trabajo que se está desarrollando en el seno de nuestra era de la información. [...] La expresión ética *hacker* se utiliza en un sentido más amplio que el puro hackerismo informático y, por esta razón, se enfrenta a fuerzas sociales normalmente no analizadas en debates circunscritos al mundo de los ordenadores. [...] También se encuentra la misma actitud en cualquier otro ámbito, entre los artistas, los artesanos y los profesionales de la información. [...] Podemos hablar sobre esta actitud sin hacer ni siquiera referencia a los informáticos. [...] La ética *hacker*, entendida no sólo como la ética del programador informático sino como un desafío social de carácter genérico.¹⁰⁹

60

La segunda acepción apunta a la emergencia de un nuevo sistema de valores en la sociedad *en general*. Aunque la ética *hacker* pueda ser una actitud nacida y practicada *online*, es un nuevo modelo de vida que se expande *offline*.

En segundo lugar, Himanen defiende la diferencia radicalmente nueva del hackerismo. La ética *hacker* también se basa en *siete virtudes* —la pasión, la libertad, el valor social, la accesibilidad, la actividad, la preocupación responsable y la creatividad—, las cuales se opondrían, una a una, a los siete valores de cualquier protestantismo. A continuación, voy a esquematizarlas en sus tres dimensiones duales.

La primera dimensión, *la ética del trabajo*, se basa en dos virtudes: la pasión y la libertad. *La pasión* es entendida como la realización de una actividad “intrínsecamente interesante, emocionante, gozosa” y energizante.¹¹⁰ De hecho, eso define mejor que nada quién es *hacker*: alguien cuya pasión individual es provocada por una tarea que se realiza virtualmente en y para la comunidad (de conocimiento). El trabajo *hacker* es una práctica a la par científica y “eudaimónica”. Por tanto, sí importa el contenido del trabajo, no es irrelevante como en el protestantismo. Por ello, “la ética *hacker* del trabajo se opone al trabajocentrismo no sólo del capitalismo, sino también del comunismo y de la nueva economía de la información”.¹¹¹

La libertad es entendida como autonomía del individuo para determinar su espaciotiempo y seguir su propio ritmo vital. Contra el uso

¹⁰⁸ De hecho, en inglés *hacker* significa pirata informático y *freak* de los ordenadores, pero también aficionado, amateur o *entusiasta* de algo.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 16 y 23.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 10-11, 14 y 100.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 51.

protestante del tiempo, los *hackers* no sólo protegen su ocio, sino que además introducen “diversión” en el trabajo, entendida como actividad no productiva ni dirigida a una meta, es decir, no sometida a la razón finalista o instrumental. El hackerismo acepta tanto la movilidad, la flexibilidad, como la unión de trabajo y ocio, pero rechaza el trabajocentrismo y la velocidad:

El trabajo forma parte del fluir continuo de nuestra vida, en la cual debe haber espacio, también, para otras pasiones. [...] Los *hackers* no organizan sus vidas en términos de una jornada laboral rutinaria y optimizada de forma constante, sino como un flujo dinámico entre el trabajo creativo y las otras pasiones.¹¹²

Así, el hackerismo lamenta la deshumanización vital producida por la maquinización. Porque cree posible otro uso de las mismas tecnologías que levantan la Sociedad-Red, para impedir que nadie esté esclavizado a un trabajo estúpido y repetitivo. De hecho, la libertad *hacker* reivindica la dignidad perdida por una heteronomía que nos considera niños incapaces de autogestionarnos: “Los *hackers* no suscriben el lema ‘el tiempo es dinero’, sino ‘mi vida es mi vida’. [...] Se trata de vivir nuestra vida de forma plena”.¹¹³

La segunda dimensión, *la ética del dinero*, se basa en las virtudes del valor social y la accesibilidad. *El valor social* implica la creación de algo colectivamente importante. El *hacker* no se motiva principalmente por el lucro. “La ética originaria del *hacker* programador de ordenadores hacía hincapié en lo abierto, el libre acceso.”¹¹⁴ Himanen sostiene que el hackerismo satisface en verdad otras necesidades humanas más profundas que el dinero: la pertenencia y el amor se obtienen mediante el reconocimiento de los iguales. Esto depende de una actividad (remunerada o no) que la comunidad libre de pares valora en sí misma. Si un *hacker* crea algo socialmente valioso y original, resultado de su pasión, la comunidad lo reconocerá.

La accesibilidad supone un plus a lo anterior: la distribución libre de las obras para su disfrute y/o mejora colectiva infinita, algo profundamente antiprivatista y desafiante. Esta virtud se vincula así a los principios de *transparencia* y de libre acceso a las creaciones:

El modelo *hacker* de acceso libre al código fuente funciona [porque] se adecua al modelo abierto de la ciencia. La ética científica no comporta sólo derechos, incluye también las mismas dos obligaciones fundamentales: las fuentes deben ser siempre citadas y la nueva solución no debe

¹¹² *Ibidem*, p. 37 y 100.

¹¹³ *Ibidem*, p. 37.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 41. Se relaciona esta actitud con la ética científica renacentista, “cuya piedra angular es el ‘comunismo’, es decir, la idea de que el conocimiento científico tenía que ser público (*Ibidem*, p. 42).”

mantenerse en secreto, sino que debe ser publicada de nuevo en beneficio de la comunidad científica.¹¹⁵

En segundo lugar, la accesibilidad se relaciona con un *modelo abierto* de desarrollo: el trabajo se coordina usando las herramientas propias de Internet, dividiendo las tareas en grupos independientes que compiten entre sí para crear la mejor versión. Lo esencial de esta estructura modular es la ausencia de autoridad central, ya que representa un proceso colaborativo y horizontal: “El grupo [selector de versiones] conserva su autoridad mientras las opciones que arbitra se correspondan con las que resulten aceptables para la comunidad *hacker*.”¹¹⁶ Por tanto, la accesibilidad no se refiere simplemente a características físicas o legales de las obras, sino a relaciones entre sus creadores. Es decir, *la innovación real no es de índole tecnológica sino social*. En el modelo abierto, la capacidad de tomar decisiones vinculantes es un resultado dinámico y contingente del reconocimiento comunitario. No hay relaciones impuestas de obligación, jerarquía ni obediencia, *potestas*, sino *autoritas* en el sentido romano: el árbitro o el líder del proyecto es seguido en función de la afinidad, el saber académico o su comportamiento ejemplar, valorados por una estructura informal con multitud de voluntarios.

62

El tercer nivel, *la nética o ética de la red*, se basa en las virtudes de la actividad y la preocupación responsable. *La actividad* alude a la defensa de los derechos en el ciberespacio, especialmente la *libertad de expresión pública* y la *privacidad*. No obstante, la nética defiende esos principios en cualquier espacio-tiempo, laboral o no y *online* u *offline*. Por ello, la nética se opone principalmente a dos cosas: a) a la *censura*, síntoma de la violación de derechos humanos, unida a la manipulación e impunidad criminal; b) a la *cibervigilancia* omnisciente que vulnera la intimidad por motivos securitarios y/o comerciales.¹¹⁷ Los dos derechos mencionados configuran la “actividad” porque sin ellos son imposibles tanto una *participación activa* en la vida social como la *realización integral* de la persona. Así, el hackerismo rompería el modelo protestante que pasiviza el ocio con el objetivo de acostumbrarnos al trabajo obediente:

La libertad de expresión es un medio para poder ser un miembro públicamente activo de la sociedad. [...] La privacidad garantiza la propia actividad cuando se crea un estilo de vida personal, porque la vigilancia es

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 56.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹¹⁷ La nética las combate mediante las TIC y las redes sociales alternativas, la cuales empoderan e independizan a la ciudadanía. Lo demuestran los *chyperpunks*, quienes desarrollan programas de alta encriptación que protegen los usuarios mediante la *anonimización* de las comunicaciones.

un poderoso instrumento que se utiliza con el fin de persuadir a la gente para que viva de una forma determinada, al tiempo que con ello se retira y deniega la legitimidad a estilos de vida que se desvían de las normas vigentes.¹¹⁸

La preocupación responsable defiende una red inclusiva basada en el principio de no discriminación. Se pretende que “todos participen en la red y se beneficien de ella”,¹¹⁹ lo cual requiere romper con *la antropología computacional del informacionalismo* en favor de una concepción kantiana del ser humano. Por todo lo anterior, el *hacker* ayuda económicamente a las víctimas excluidas de la actual Sociedad-Red, apelando a la conciencia de los individuos.

La séptima y última virtud, *la creatividad*, supone el rasgo diferencial del hackerismo, unida a la máxima superación individual y la excelencia. Si un *hacker* vive respetando las tres dimensiones anteriores, logra el respeto de su comunidad. Pero sólo si es original deviene “un héroe genuino”. Ello se consigue si uno no respeta “formalidades burocráticas, y lega su creación a otros directamente sin que medie papeleo legal alguno”.¹²⁰ A la vez, el *hacker* cuestiona el contractualismo liberal y el “neg-ocio”, pero también el ocio-centrismo, ya que la ociosidad no es necesariamente estimulante. En resumen, la creatividad es un valor intrínseco que transforma potencialmente la ética *hacker* en una estética.

63

FINALMENTE, ¿ÉTICA HACKER O PROTESTANTISMO 2.0? El quid de la cuestión es: ¿contradice el ideal hacker el capitalismo informacional, o más bien lo refuerza? Gracias a otro importante libro que alude a Weber, *El nuevo espíritu del capitalismo* de Luc Boltanski y Ève Chiapello, sabemos que el capitalismo neoliberal actual se ha convertido en algo atractivo que entusiasma y motiva a los trabajadores aún más que el protestantismo previo.¹²¹ Por tanto, es plausible plantear que *el hackerismo es en verdad el nuevo espíritu capitalista*. Así, sería mejor usar el término “*ética protestante 2.0*”. Vamos a analizar tal contrahipótesis.

Respecto de la ética del trabajo, la *pasión hacker* puede suponer un fundamento mejor para la misma devoción por el trabajo enajenado, pero no religioso sino científico-técnico. De hecho, el propio Himanen reconoce *la compatibilidad normativa de la ética hacker con el capitalismo informacional*: “Es mucho más (fácil) hacer financieramente factibles, o

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 79.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 101

¹²⁰ *Ibidem*, p. 106.

¹²¹ La idea deriva en parte de la reconceptualización del poder por parte de Foucault, para quien lo político ha devenido una relación de atracción y seducción más que de control y represión. Cf. Han (2014).

incluso rentables, las empresas que desde una óptica personal resultan interesantes”.¹²² El *ludismo* sería la estrategia perfecta para mantener la fidelidad, la hipermotivación y la obediencia del trabajador hacia su trabajo asalariado, ya que se compensaría con una diversión que hace más eficaz y baratas las ventas. Es más, Himanen insinúa que, paradójicamente, la *libertad* podría incluso obligar al *hacker* a hacerse capitalista, ya que explotar al otro deviene un medio casi imprescindible para asegurar su autonomía *individual*:

*El capitalista afianza su poder sobre las vidas de los demás por medio del dinero, ya que es precisamente al trabajar por cuenta ajena cuando el individuo queda desposeído de su libertad para basar el trabajo en una pasión personal y pierde, con ello, el derecho a determinar sus propios ritmos vitales, al tiempo que el ideal del libre acceso para lo creado deja de estar a su alcance. En cambio, si uno es el capitalista plenipotenciario, puede decidir su propia vida. Hay muchos hackers que piensan que serlo consiste ante todo en tener una actividad apasionada y libertad para organizar su propio tiempo, y que, mientras esta ética del trabajo se cumpla, no hay mayor problema en el hecho de hacer dinero sin salir nunca del marco del capitalismo tradicional (la cursiva es mía).*¹²³

64

Por ello, un *hacker* casaría perfectamente con la imagen actual de un emprendedor que, sin ser clase capitalista, invierte toda su renta ahorrada en un negocio para autoemplearse en su proyecto vital —una *startup* para crear una aplicación móvil, por ejemplo.

La demanda *hacker* de *flexibilidad temporal* también satisface al neoliberalismo, ya que facilita una competición lúdica que traspasa la improductiva distinción entre tiempo de trabajo y de ocio. El trabajo deviene una afición o hobby total como compensación por la pérdida del tiempo libre. Así, el hackerismo legitima y hace atractiva la hipermovilidad laboral, pudiendo mejorar la productividad porque el entretenimiento y la individualidad ahorran en disciplina, interiorizada como juego:

El mensaje pragmático (*hacker*) consiste en que la fuente de productividad más importante en la economía de la información es la creatividad, y no es posible crear algo interesante si la premura de tiempo es constante o debe realizarse de una forma regulada. [...] Aun cuando sea sólo por razones estrictamente económicas, es importante permitir la presencia de la dimensión lúdica y de los estilos individuales de creatividad dado que, en la economía de la información, la cultura de la supervisión acaba por volverse con suma facilidad en contra de los objetivos ambicionados.¹²⁴

¹²² *Ibidem*, p. 46.

¹²³ *Ibidem*, p. 47.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 37.

Respecto de la ética del dinero, es obvio que el *hacker* no rechaza ninguna forma monetaria y que puede considerar la especulación bursátil como otra diversión. No obstante, el hackerismo sí puede cuestionar el informacionalismo en tanto que pone en riesgo la privatización de la información. Ahí reside *un potencial conflicto entre hackerismo y capitalismo*: la tensión entre la demanda de una actividad apasionada y libremente distribuida, y la meta protestante de lucrarse mediante la mercantilización. El problema eclosiona, no obstante, en la polisemia del término *free software*, significando libre y/o gratuito. Por tanto, el hackerismo no se opone *per se* al capitalismo:

A muchos les parecerá una forma de comunismo o, incluso, de utopía. Pero no se trata ni de lo uno ni de lo otro. Pese a su tono en apariencia anticapitalista, hackerismo no se opone en realidad al capitalismo en cuanto tal. [...] *Free software* no significa necesariamente “sin costes”, sino simplemente “libre”, [...] en el sentido de libertad de expresión y no como una suerte de barra libre.¹²⁵

65

Sin embargo, el *hacker* sí critica el informacionalismo porque restringe el acceso a la información. Así, el hackerismo demanda una *radicalización de la libertad de mercado*, para eliminar una situación actual considerada inmoral: el capitalismo informacional se apropia y privatiza un conocimiento que es generado originalmente por una investigación colectiva y posteriormente liberado. El *hacker* radical quiere corregir estas prácticas abusivas, institucionalizadas en propiedad intelectual, monopolios, copyrights, etc. Por tanto, el conflicto radica en la concepción *hacker* de la libertad, aún más exigente que la capitalista. *La demanda hacker es hacer más ético el capitalismo*: más coherente con su propio principio de libre competencia, sin controlar la información.¹²⁶ Quizás esta contradicción podría llegar a resquebrajar el sistema, ya que éste necesita lo que destruye para garantizar la reproducción ampliada de capital.

La contradicción desaparece cuando el *free software* no se comparte gratuitamente o se mercantiliza bajo licencias privatistas. Entre la diversidad existente —dominio público, *copyleft*, *open source*, etc.—, ninguna excluye la comercialización ni el lucro. Por tanto, la *accesibilidad hacker no supone necesariamente una ruptura con el capitalismo informacional, pero sí la posibilita*. La pregunta es: ¿dónde radica el potencial emancipador del hackerismo? Hay varias hipótesis: la naturaleza técnica del *software*, su carácter de mercancía no comercial, el tipo de contrato del programador, las

¹²⁵ *Ibidem*, p. 50.

¹²⁶ Cf. Assange (2010), de WikiLeaks, y su justificación económica de la filtración de información secreta.

relaciones de propiedad de los medios de producción, los límites a la plusvalía de un producto abierto, los intercambios gratuitos de archivos en sistemas *peer to peer*; etc.¹²⁷

La preocupación responsable también puede colaborar con el informacionalismo, porque los *hackers* donan dinero ganado capitalistamente. Así, el hackerismo renovaría la caridad, sin atacar las causas de la marginación o la injusticia.

Finalmente, la creatividad nos hace pensar que el hackerismo puede incluso fundamentar el capitalismo informacional mejor que el protestantismo, ya que glorifica literalmente la flexibilización temporal y la hipermovilidad de la Sociedad-Red: “Los hackers no consideran que el tiempo libre sea automáticamente más importante que el tiempo de trabajo. La conveniencia de ambos depende de cómo sean llevados a cabo. Desde el punto de vista de una vida llena de sentido, la dualidad trabajo/ocio debe ser abandonada por completo”.¹²⁸

A pesar de todo lo anterior y para hacer justicia con la propuesta de Himanen, cabe indagar en lo que cabría llamar más bien la *política hacker*, más allá de una mera ética. En la medida que el hackerismo se opone claramente a las estructuras de poder desiguales, jerárquicas y antidemocráticas, sí podría contradecir el informacionalismo. Esta mi reinterpretación se basa principalmente en las nociones de *autonomía organizativa*, que rechaza las desigualdades en las tomas de decisiones; la *nética*, que se opone al “totalitarismo” incrustado en el neoliberalismo dominante; y el *modelo abierto de organización*, más allá de lo ético, lo técnico y lo sociológico.

El hackerismo aporta *indicadores* clave para evaluar *cualquier* institución social: abierta, distribuida, transnacional, inclusiva, transparente, voluntaria, pública, etc. La deliberación y el reconocimiento libre son la clave, al margen del carácter del *software*. Así, *las comunidades hackers y el ciberespacio representan esferas públicas* transnacionales y virtuales, en las que los ciudadanos deben practicar y ver protegidos sus derechos.¹²⁹ Como

¹²⁷ Las TIC permiten hoy la reproducción infinita y perfecta de cualquier bien cultural. Esto supone una nueva abundancia que cuestiona la industria monopolista. El capitalismo informacionalista depende de los derechos de autor porque son el único modo de crear, artificialmente, una escasez imprescindible para hacer rentables las mercancías. Cf. Padilla. Por ello, tecnólogos como David de Ugarte reivindican el paso a un nuevo modo de producción “communal”, llevando la revolución del *software* libre al mundo *offline*, pasando por el *hardware*. Falta conocer su viabilidad ecológica y/o energética.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 108.

¹²⁹ Este modelo abierto reproduce la crítica de Habermas a las instituciones cerradas. Además, Habermas sostiene análogamente la opinión pública, porque para el *hacker la defensa de la privacidad también es el modo de proteger la libertad de expresión*. Esta codependencia define la “actividad” *hacker*, sinónima del principio de la paridad de

en una comunidad ideal de diálogo, la acción comunicativa irrestricta, reflexiva, plural y empática no permite cerrar nunca el discurso.

En conclusión, el modelo *hacker* de organización abierta sí me parece *potencialmente revolucionario*, porque perfila *una teoría hacker de la democracia*, relativamente independiente del resto de su ética. Mi aportación sería insinuar tan solo sus eventuales proximidades con la política deliberativa, ya que en ambos casos se rechaza el dominio arbitrario de una autoridad irracional, pero se acepta la necesidad e incluso la deseabilidad de institucionalizar niveles de liderazgo o poder político y legal desiguales, siempre y cuando su justificación dependa del reconocimiento intersubjetivo:

La ausencia relativa de estructuras *no significa que no haya estructuras*. Pese al aparente caos, el hackerismo vive en la misma anarquía en que puede vivir la ciencia. Los proyectos *hackers* científicos tienen sus *relativas figuras guías*, cuya tarea consiste en ayudar a determinar la dirección y dar apoyo a la creatividad de los otros [...] *El estatuto de la autoridad está abierto a cualquiera y se basa sólo en el rendimiento y la conservación de los resultados, pero nadie puede conservar el puesto a perpetuidad*. Nadie puede asumir una posición en la que su trabajo no sea *revisado y evaluado por sus iguales*, como el de cualquier otro (la cursiva es mía).¹³⁰

67

BIBLIOGRAFÍA

- J. ASSANGE (2010), 'An Interview With WikiLeaks' Julian Assange', *Forbes*, 11/29/2010, <http://blogs.forbes.com/andygreenberg/2010/11/29/an-interview-with-wikileaks-julian-assange/>
- L. BOLTANSKI y È. CHIAPELLO, *El nuevo espíritu del capitalismo*, trad. A. Riesco, M. Pérez y P. Sánchez, Akal, Madrid, 2002.
- 'La construcció d'un nou comunal: el mode de producció P2P', ed de. M. Comas y A. Matas, en *Tecnocrítica: la cruïlla entre tecnologia i moviments socials*, Edicions UIB, Palma, 2014, pp. 33-52.
- J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antonio Domenech, Ediciones G. Gili, Barcelona, 1994.
- J. HABERMAS, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. M. Jiménez Redondo, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- B. HAN, '¿Por qué hoy no es posible la revolución?', trad. A. Bergés, *El País*, 03/10/2014, http://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html
- M. PADILLA, 'Les especificitats de la lluita a Internet', en M. Comas y A. Matas (eds.), *Tecnocrítica: la cruïlla entre tecnologia i moviments socials*, Edicions UIB, Palma, 2014, pp. 87- 102.

participación activa. (cf. NANCY FRASER, *Escalas de justicia*, trad. Antonio Martínez Rui, Herder, Barcelona, 2008.)

¹³⁰ *Ibidem*, p. 58-59.

M. WEBER, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, trad. Joan Estruch, Edicions 62, Barcelona, 1988.

SOBRE LOS LÍMITES ENTRE LIBERTAD DE EXPRESIÓN E IGUALDAD DE GÉNERO EN EL ÁMBITO LABORAL: DEFENSA DE UN CRITERIO OBJETIVO PARA LA LEGITIMACIÓN DE RESTRICCIONES A LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

ON THE BOUNDARIES BETWEEN FREE SPEECH AND GENDER EQUALITY AT WORKPLACE: A DEFENSE OF AN OBJECTIVE CRITERION FOR LEGITIMATING RESTRICTIONS ON FREE SPEECH

69

JÚLIA PARETO-BOADA

INTRODUCCIÓN. En el contexto de los debates sobre acoso sexual, uno de los mayores retos es el de determinar cuándo una actitud verbal degradante en el ámbito laboral puede ser legítimamente considerada como una forma de *acoso sexual ambiental*,¹³¹ puesto que su consiguiente penalización en aras de la igualdad de género supone una interferencia con el establecido derecho a la libertad de expresión. Los criterios judiciales para tal evaluación, que lógicamente se deducen del marco legislativo europeo actual, son, en virtud de su dimensión subjetiva, deficientes. A pesar de que en la jurisprudencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea todavía no existen casos de razonamientos judiciales acerca del carácter “acosador” de ciertas conductas verbales degradantes por razón de género, si nos acogemos a la definición

¹³¹ “Acoso sexual” se dice de dos tipos de acoso: el *quid pro quo* (‘chantaje sexual’), consistente en pedir favores sexuales a cambio de beneficios laborales, y el ‘acoso sexual ambiental’ (*hostile work environment harassment*), que incluye distintas formas de comportamiento relacionadas con el sexo caracterizadas por crear un ambiente laboral hostil, degradante, humillante y ofensivo. Una de ellas son las conductas verbales degradantes en base al género, en las cuáles se centra el presente artículo. Para una clasificación de las categorías de acoso sexual, ver Dung-Hanh Nguyen, Maria Rotundo and Paul R.Sackett, ‘A Meta-Analytic Review of Gender Differences in Perceptions of Sexual Harassment’, *Journal of Applied Psychology*, 86 (2001/5), pp. 914-922.

Europea vigente de “acoso sexual”¹³² —y tomando en consideración ejemplos de razonamientos judiciales internacionales sobre casos de *acoso sexual ambiental*—,¹³³ podemos advertir que la legislación Europea propicia criterios de evaluación frágiles. En tanto que promoviendo centrar la evaluación en el aspecto ofensivo de estos comportamientos y sus efectos a nivel personal, estos criterios no ofrecen razones sólidas para la justificación de restricciones a la libertad de expresión en el ámbito laboral. En efecto, tales criterios derivan de una concepción legal errónea acerca de la característica en virtud de la cual una conducta equivale a una forma de acoso sexual de tipo discriminatorio, tradicionalmente identificada con sus consecuencias a nivel fáctico. Una evaluación apropiada en torno a la cuestión de si una conducta verbal degradante en el ámbito laboral pertenece a la categoría de acoso sexual y si debe, por tanto, ser penalizada, requiere de un criterio objetivo que determine las condiciones bajo las cuales se puede decir que un acto de expresión representa, en sí mismo —en virtud de su contenido—, una infracción del *principio de igualdad cívica*. Este artículo se propone defender la posibilidad de establecer un criterio tal para evaluar las conductas verbales denigrantes por razón de género hacia las mujeres¹³⁴ como una forma de acoso sexual de tipo discriminatorio,¹³⁵ entendiéndolo como el único enfoque capaz de garantizar un equilibrio real entre el derecho a la libertad de expresión y el principio de igualdad. Con vistas a este fin, el artículo se estructura en tres momentos argumentativos principales: (1) en primer lugar, se pone de relieve el motivo por el cual se puede afirmar que los criterios para categorizar una conducta verbal como forma de acoso sexual que lógicamente se siguen de la legislación europea conllevan un riesgo injustificado para la libertad de expresión. (2) En segundo lugar, se analiza la condición por la cual se puede decir que un acto de expresión

70

¹³² Véase ‘Commission Decision of 26th April 2006 on the European Commission policy on protecting the dignity of the person and preventing psychological harassment and sexual harassment (Commission of the European Communities, C (2006) 1624/3)’. En adelante, ‘Commission Decision of 26th April 2006’.

¹³³ Una referencia relevante es la jurisprudencia americana, que usa frecuentemente el *estándar de razonabilidad* como criterio para evaluar demandas de acoso sexual ambiental.

¹³⁴ Si bien este artículo se centra en el caso de las conductas verbales degradantes en base al género hacia las mujeres, el criterio objetivo propuesto se erige como capaz de evaluar, a su vez, el conjunto de actitudes verbales degradantes en el ámbito laboral dirigidas a individuos pertenecientes a colectivos que se apartan de los roles de género tradicionales.

¹³⁵ De acuerdo con la legislación europea vigente, el acoso sexual es una forma de discriminación que entra en conflicto con el principio de igualdad de trato entre hombres y mujeres. Ver ‘Directive 2006/54/EC of the European Parliament and of the Council of 5 July 2006 on the implementation of the principle of equal opportunities and equal treatment of men and women in matters of employment and occupation (recast). (OJ L 204, 26.7.2006, pp. 23–36)’. En adelante, ‘Recast Directive of 5 July 2006’.

representa una violación del principio de igualdad. (3) En tercer lugar, y como resultado de un análisis acerca de la naturaleza real de la infracción que la libertad de expresión puede infligir sobre la igualdad de género, se presenta una propuesta de criterio objetivo para determinar si una conducta verbal tiene que ser considerada como una forma de acoso sexual o no dentro de los marcos de la ley antidiscriminación.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

1.1. CONDUCTAS VERBALES DEGRADANTES POR RAZÓN DE GÉNERO. Las conductas verbales degradantes en base al género pueden clasificarse en dos tipos — *personales e impersonales*—, dependiendo de si expresan denigración hacia un individuo concreto o hacia un colectivo en general. Un ejemplo de conducta verbal degradante *personal* lo encontramos en el incidente ocurrido en un partido regional de fútbol en España el 4 de marzo de 2015, en que una árbitra fue insultada con distintos comentarios de raíz sexista, que iban desde “Putas” hasta “¡Vete a fregar que éste no es tu sitio!” y “¡Ojalá Franco levantara la cabeza y os mandara a vuestro sitio, la cocina!”.¹³⁶ A su vez, un caso de conducta verbal degradante *impersonal* es el de las recientes afirmaciones hechas por el europarlamentario Korwin-Mikke, quién, el 1 de marzo de 2017, en un acto plenario acerca la brecha salarial entre hombres y mujeres, no sólo dio por buena la existencia de esta brecha, sino que defendió y justificó la legitimidad de la misma, alegando que las mujeres son inferiores —física y mentalmente— a los hombres y que, por tanto, tienen que recibir un sueldo menor. Korwin-Mikke literalmente sostuvo que “Por supuesto las mujeres tienen que ganar menos que los hombres porque son más débiles, más pequeñas, menos inteligentes”.¹³⁷

71

1.2. EL MARCO LEGISLATIVO Y JUDICIAL EUROPEO SOBRE ACOSO SEXUAL. De acuerdo con la Comisión Europea, lo que esencialmente determina una conducta particular relacionada con el sexo como forma de acoso sexual es el hecho de que esta conducta sea “indeseada” por parte del sujeto receptor. Así se explicita en el párrafo 2.2 de la ‘Commission Decision of 26th April 2006’, en que *acoso sexual* se define como

conducta relacionada con el sexo que es indeseada por parte de la persona a quién es dirigida y que tiene el propósito o efecto de ofender a esta persona o crear un ambiente intimidatorio, hostil, ofensivo o perturbador. [...] La característica esencial del acoso sexual es que es indeseado por el receptor;

¹³⁶ https://elpais.com/deportes/2015/03/04/actualidad/1425486421_365302.html.

¹³⁷ <http://www.lavanguardia.com/internacional/20170301/42437102174/mujeres-ganar-menos-hombres-eurodiputado.html>.

así que le corresponde a cada individuo determinar qué comportamiento es aceptable para él y cuál considera ofensivo (Trad. propia de la autora).¹³⁸

Respecto a casos de conductas verbales denigrantes, pues, el primer requisito para evaluar si un acto de expresión constituye una forma de acoso sexual o no es la existencia de una *percepción subjetiva* de tal comportamiento como siendo inapropiado, es decir, ofensivo.¹³⁹ Una vez percibida y denunciada, la presunta conducta verbal de carácter “acosador” tiene que ser judicialmente evaluada con tal de determinar si realmente (y razonablemente) pertenece, o no, a la categoría de acoso sexual, y si debe, consiguientemente, ser respectivamente penalizada o no.¹⁴⁰ Para ello, los tribunales proceden a valorar si la conducta denunciada da lugar, al menos potencialmente, a un ambiente laboral que afecte negativamente las condiciones de trabajo de la supuesta víctima. En efecto,

72

[...] es una característica esencial del acoso de tipo discriminatorio el hecho de que es la opinión subjetiva de la víctima la que importa —le corresponde a cada individuo determinar qué comportamiento es aceptable para él y cuál considera ofensivo. No obstante, [...] en cierto modo se introduce un estándar objetivo mediante el requisito de que la conducta “cree un entorno intimidatorio, hostil, degradante, humillante u ofensivo” (Trad. propia de la autora).¹⁴¹

Así pues, con tal de categorizar una conducta como una violación de la igualdad de género es necesario demostrar, en último término, que ésta puede dar origen a unas condiciones laborales desfavorables para la supuesta víctima.

1.3. APROXIMACIÓN EUROPEA A LA NATURALEZA DE LA INFRACCIÓN. Resulta crucial destacar que el mencionado *requisito de percepción subjetiva* acerca

¹³⁸ El término “indeseabilidad” debe ser entendido como “percepción subjetiva de la inadecuación de una conducta”, en vez de como lo que se podría definir como “rechazo a reciprocitar una conducta sexual”. Así se hace claro por qué algunos países europeos no han introducido el término “indeseado” en sus definiciones legales de acoso sexual, a pesar de haber implementado las disposiciones de la Directiva europea en sus legislaciones nacionales —para una lista de tales países, véase European Network of Legal Experts in the Field of Gender Equality, ‘Harassment related to Sex and Sexual Harassment Law in 33 European Countries. Discrimination versus Dignity’, *European Commission Justice* (2012); concretamente p. 13.

¹³⁹ Véase también la definición de la International Labour Office, que describe “acoso sexual” como un comportamiento que no es bienvenido y que resulta ofensivo para su receptor. ILO, ‘Sexual Harassment at Work (Fact Sheet)’, *Declaration on Fundamental Principles and Rights at Work* (2007).

¹⁴⁰ Legislativamente se reconoce la diferencia entre sentirse y ser víctima de acoso. Véase ‘Commission Decision of 26th April 2006’, párrafo 2.5.

¹⁴¹ European Network of Legal Experts in the Field of Gender Equality, *Op.cit.*, p. 14.

de la impropiedad de una conducta como elemento esencial para determinar si ésta pertenece o no a la categoría de acoso sexual dentro del marco de la ley antidiscriminación va ligado a una concepción muy específica —e incompleta— del sentido en que un acto de expresión puede interferir con la igualdad de género. En tanto que la (razonable) percepción del carácter ofensivo de una conducta verbal se presenta implícitamente como condición necesaria para la existencia de acoso sexual de tipo discriminatorio —y, así, para su consecuente penalización—, el aspecto dañino de este tipo de comportamientos —la característica en virtud de la cual infringen la igualdad de género— se identifica con y se reduce a la consecuencia de afectar el sujeto receptor de tal modo que éste no pueda desarrollar su trabajo bajo condiciones apropiadas. Así, este *requisito de ofensa* surge de una noción según la cual las conductas verbales degradantes infringen la igualdad de género en el sentido de que impiden a las mujeres gozar de una igualdad de trato real en el trabajo.¹⁴² La violación de la igualdad de género infringida por una conducta verbal es entendida, pues, como una violación a nivel fáctico; es decir, una violación consistente en impedir la igualdad de trato entre hombres y mujeres en el trabajo debido a la creación de un ambiente que obstaculiza el rendimiento laboral de éstas últimas en igualdad de condiciones.

73

Este artículo defiende que tal concepción es defectuosa, puesto que no captura la naturaleza verdadera y primaria de la infracción que las conductas verbales infligen sobre la igualdad de género. Por este motivo, los criterios para evaluar conductas verbales degradantes como formas de acoso sexual que se derivan de la concepción prevaleciente no pueden garantizar restricciones legítimas a la libertad de expresión.

2. EL *REQUISITO DE OFENSA*: UN RIESGO INJUSTIFICADO PARA LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN. El requisito de percepción subjetiva del carácter ofensivo de una conducta, subyacente a la categorización legislativa europea de acoso sexual, conlleva un riesgo injustificado para la libertad de expresión. En aras a la claridad, resulta interesante distinguir entre el riesgo del *requisito de ofensa* en su calidad legislativa, por un lado, y el riesgo del mismo en el contexto del razonamiento judicial, por otro.

2.1. CONSECUENCIAS DEL *REQUISITO DE OFENSA* EN SU CALIDAD LEGISLATIVA. En primer lugar, es un fenómeno demostrado que existen diferencias entre los individuos —no sólo de sexo distinto, sino también entre los pertenecientes a un colectivo del mismo sexo— con relación a la percepción acerca de qué

¹⁴² La concepción que equipara el acoso sexual con una forma de discriminación por el hecho de entenderlo como una violación a la igualdad de trato en el trabajo se explicita en el párrafo 6 del Preámbulo de la ‘Recast Directive of 5 July 2006’.

conductas son, o no, apropiadas. Esta realidad no puede ser disociada de la estrecha relación existente entre el sistema de valores de una persona y su socialización y educación.¹⁴³ Tal hecho hace que el *requisito de percepción de ofensa* ante una conducta suponga, ya en su misma calidad legislativa, un grave peligro para la libertad de expresión, puesto que puede fomentar que los empleadores restrinjan la libertad de expresión en el trabajo de forma injustificada, como medida preventiva para proteger las distintas sensibilidades personales de los empleados ante posibles ofensas y evitar, así, tener que confrontar procesos judiciales de evaluación de demandas de acoso presentadas por parte de trabajadores presuntamente afectados por tales conductas dentro de institución, el resultado de los cuáles resulta enigmático dada la ambigüedad a la que se enfrenta la valoración de la consistencia del alegato de ofensa. Como mencionado anteriormente, actualmente, para determinar judicialmente si cierta conducta verbal es una forma de acoso sexual y debe, por tanto, ser penalizada, es necesario evaluar si ésta da lugar a un entorno que afecta negativamente las condiciones laborales de la supuesta víctima. Tal evaluación no parece problemática en casos de conductas verbales degradantes *personales*, puesto que éstas se dirigen a un blanco particular que, con seguridad, se sentirá suficientemente ofendido como para legítimamente considerar que tales actos de expresión crean un entorno laboral hostil para el mismo. No obstante, una dificultad se hace visible en los casos *impersonales*, en que las conductas no se dirigen hacia una persona en particular, sino que expresan denigración hacia el colectivo de mujeres en general. En éstos, la percepción de ofensa depende todavía más de la socialización —y de una mayor o menor asimilación e internalización de los estereotipos de género— que en los casos de conductas verbales degradantes *personales*, y no está claro cómo determinar hasta qué punto una ofensa perpetrada por este tipo de comportamientos altera las condiciones laborales de un oyente de forma tan severa como para ser considerada una infracción a la igualdad de género. Dadas las diferencias en la *percepción de ofensa*, pues, establecer legislativamente esta última como elemento crucial para categorizar una conducta verbal como forma de acoso sexual supone una amenaza para la libertad de expresión, ya que la ambigüedad acerca de si una conducta puede ser, de hecho, suficientemente ofensiva como para ser considerada perjudicial para la igualdad de trato en el ámbito laboral puede llevar a promover restricciones preventivas y penalizaciones injustificadas de la libertad de expresión, únicamente en vistas a proteger sensibilidades personales.¹⁴⁴

¹⁴³ HANH NGUYEN, MARIA ROTUNDO and PAUL R.SACKETT, *Op. cit.*

¹⁴⁴ Este peligro ha sido resaltado por críticos de la vaguedad de los estándares de la ley sobre acoso. Véase E. VOLOKH, 'Freedom of Speech and Workplace Harassment', *UCLA Law Review*, 39 (1992), pp. 1791-1872; concretamente pp. 1809-1814.

2.2. CONSECUENCIAS DEL *REQUISITO DE OFENSA* EN EL CONTEXTO DEL RAZONAMIENTO JUDICIAL. En segundo lugar, introducir la *percepción de ofensa* como elemento esencial para la existencia de acoso sexual favorece que, en el contexto judicial concerniente a las conductas verbales, los tribunales centren su evaluación en la consistencia del alegato de ofensa. Para determinar si cierta conducta es una forma de acoso sexual y debe ser penalizada, los tribunales tienen que concluir si ésta puede, en efecto, crear un ambiente laboral hostil. Tal evaluación resulta problemática en el caso de las conductas verbales degradantes, puesto que parece complicado aportar pruebas objetivas para demostrar hasta qué punto un acto de expresión ha afectado a un oyente tan severamente como para alterar sus condiciones de trabajo.¹⁴⁵ La misma legislación promueve, pues, que la evaluación judicial acerca de si una conducta verbal crea, o no, un ambiente laboral hostil se reduzca, principalmente, a la cuestión de si esta conducta puede ser efectivamente considerada como “razonablemente ofensiva”¹⁴⁶ y, por tanto, como capaz de alterar las condiciones laborales de un trabajador. Este *estándar de razonabilidad* es problemático por dos motivos: (1) por un lado, presenta retos inherentes que lo hacen poco práctico y, (2) por otro, es incapaz de dar como resultado restricciones legítimas a la libertad de expresión, ya que su uso está ligado a una concepción errónea acerca de la verdadera naturaleza de la infracción que las conductas verbales degradantes infligen a la igualdad de género.

2.2. (1) RETOS INHERENTES DEL *ESTÁNDAR DE RAZONABILIDAD*. Los retos inherentes del *estándar de razonabilidad* tienen que ver con su ambigüedad, ya que no está clara la perspectiva desde la que tal “razonabilidad” debe ser entendida. Indiscutiblemente, la “razonabilidad de ofensa” de un individuo —esto es, las razones fundadas que éste tiene para considerar una conducta como siendo ofensiva y perjudicial para él o cierto colectivo— está ligada a un mayor contexto estructural en que la percepción de ofensa tiene lugar. Como señalo, las diferencias entre los individuos en relación con la percepción sobre la adecuación de una conducta no pueden ser desconectadas de las diferencias en sus experiencias de socialización, las

¹⁴⁵ Contrariamente, en el caso del acoso sexual *quid pro quo* ciertas pruebas objetivas como informes médicos sobre daños físicos o psicológicos pueden contribuir a demostrar que la conducta denunciada realmente infringió la igualdad de género.

¹⁴⁶ En efecto, con relación al área judicial europeo, “[...] la cuestión acerca de si ésta (la evaluación de si la conducta presuntamente “acosadora” crea un ambiente laboral hostil) debería llevarse a cabo desde un estándar general de ‘razonabilidad’ o un estándar de la ‘mujer razonable’ ha sido motivo de preocupación tanto de los tribunales como de la doctrina” (Trad. propia de la autora). European Network of Legal Experts in the Field of Gender Equality, *Op. cit.*, p. 14.

cuales tienen que ver, en última instancia, con el lugar real que los individuos ocupan dentro de la sociedad en base a ciertas características particulares como el sexo, la raza, la religión o el nivel socioeconómico.¹⁴⁷ Tomando este fenómeno en consideración, se podría argumentar que la razonabilidad de una ofensa no puede desvincularse de este contexto y que, en el fondo, una ofensa siempre podría ser considerada como justificada con relación a la posición de la víctima dentro de la sociedad.

Ante esta problemática, no hay consenso europeo sobre si el *estándar de razonabilidad* debería ser aplicado por los tribunales desde la perspectiva de la “persona razonable” o si debería, en cambio, endorsar una perspectiva fiel a la razonabilidad de la víctima y ser entendido, pues, como un estándar de razonabilidad en base al género.¹⁴⁸ En el caso de las conductas verbales degradantes hacia mujeres, esta última opción se traduciría en un criterio de la “mujer razonable”, la aplicación del cual significa valorar si una conducta verbal degradante en base al sexo podría ser considerada suficientemente ofensiva como para crear un ambiente laboral perturbador desde el punto de vista de una “mujer razonable”.

76

Este criterio presenta, a su vez, algunos problemas. En primer lugar, no está claro, de nuevo, cómo tiene que entenderse exactamente la noción de “mujer razonable”. ¿Cuál es el modelo de “mujer razonable” que debe ser tomado como referencia para evaluar la legitimidad de una ofensa? No hay unanimidad, dentro del colectivo de mujeres, acerca de qué conductas son apropiadas o no. Dado que esta divergencia surge de un contexto estructural más amplio, nos encontramos con que cada alegato de ofensa es susceptible de ser considerado razonable con relación a la posición particular del demandante dentro de la sociedad. En efecto, en tanto que el criterio de “mujer razonable” intenta determinar qué conductas son *de facto* ofensivas para un individuo partiendo del punto de vista subjetivo de la víctima, aparece una dificultad: hay una gran variedad de características de la víctima que podrían ser tomadas en consideración a la hora de fundamentar una experiencia de ofensa como razonable y que, por tanto, deberían ser lógicamente incorporadas como definitorias del estándar de “mujer razonable”. Ante esta complejidad, algunos críticos se han manifestado en desacuerdo con la preocupación subyacente al estándar de razonabilidad en base al género —consistente en atender a las diferentes características particulares de un individuo que podrían influenciar razonablemente su

¹⁴⁷ Véase M.A. MEADS, ‘Applying the Reasonable Woman Standard in Evaluating Sexual Harassment Claims: Is it Justified?’, *Law and Psychology Review*, 17 (1993), pp. 209-223.

¹⁴⁸ Ni siquiera en la jurisprudencia de Estados Unidos, donde el *estándar de razonabilidad* es comúnmente aplicado, encontramos tal consenso. Ver N. NEWMAN, ‘The Reasonable Woman: Has She Made a Difference?’, *Boston College Third World Law Journal*, 27 (2007/2), pp. 529-556.

percepción de ofensa—, poniendo de relieve el peligro de regreso al infinito¹⁴⁹ que conlleva con respecto a la concreción de la noción de “razonabilidad” de la víctima. Dado que no existe universalidad en la razonabilidad de la percepción de ofensa dentro del colectivo de mujeres, el criterio de “mujer razonable” sigue siendo demasiado ambiguo para evaluar si una conducta verbal concreta puede ser considerada como creando un ambiente laboral hostil o no. En segundo lugar, evaluar la naturaleza “acosadora” de una conducta verbal en base a su carácter “ofensivo” para una “mujer razonable” —y, por tanto, restringir la libertad de expresión con motivo de aquello que puede ser considerado como ofensivo para una mujer— supone una medida muy contraproducente. Como señala Strossen,¹⁵⁰ proteger a las mujeres de los actos de expresión que éstas podrían percibir como ofensivos en relación con su sexo implica un paternalismo perjudicial hacia las mismas, las cuáles parece que tienen que ser protegidas ante situaciones como bromas sexuales en el trabajo que podrían hacerles sentir incómodas. Aplicar el criterio de la “mujer razonable” no hace más que reforzar, pues, los estereotipos sexistas acerca la hipersensibilidad de este colectivo.

77

2.2. (2) PROBLEMA FUNDAMENTAL DEL *ESTÁNDAR DE RAZONABILIDAD*. A parte de los retos inherentes del *estándar de razonabilidad*, tanto el criterio de la “mujer razonable” como el de la “persona razonable” presentan un problema fundamental previo. Por el hecho de centrar la evaluación de las conductas verbales en torno la cuestión de si éstas pueden “razonablemente” crear un ambiente laboral hostil o no, ponen el énfasis decisivo de la categorización de una conducta verbal como forma de acoso sexual en la dimensión ofensiva de ciertos actos de expresión. El carácter de “acoso” de una conducta verbal depende, pues, de si ésta puede ofender al oyente y, por tanto, afectar sus condiciones laborales por el hecho de crearle un ambiente incómodo. Como consecuencia, este estándar puede llevar al resultado de fundamentar restricciones a la libertad de expresión en el ámbito laboral esencialmente en base al justificable carácter ofensivo de ciertos contenidos, como, por ejemplo, el de las bromas sexuales estereotipadas.

Restringir la libertad de expresión fundamentalmente en base a aquello que puede ser considerado ofensivo supone una interferencia muy cuestionable con este derecho, ya que, como se defenderá, la infracción que

¹⁴⁹ Véase S. ASHRAF, ‘The Reasonableness of the “Reasonable Woman” Standard: An Evaluation of Its Use in Hostile Environment Sexual Harassment Claims Under Title VII of the Civil Rights Act’, *Hofstra Law Review*, 21 (1992/2), pp. 483-504; concretamente p. 500; y M.A. MEADS, *Op.cit.*, concretamente pp. 220-221.

¹⁵⁰ N. STROSSEN, ‘Regulating Workplace Sexual Harassment and Upholding the First Amendment — Avoiding a Collision’, *Villanova Law Review*, 37 (1992/4), pp. 757-785.

las conductas verbales denigrantes por razón de sexo infligen a la igualdad de género no se encuentra en el hecho de que, debido a que son ofensivas, son (potencialmente) causantes de un ambiente laboral hostil equivalente a una violación del derecho a la igualdad de trato en el ámbito laboral, sino en el hecho de que ellas mismas son, en sí, una ruptura del principio de igualdad —entendiéndolo en el sentido más amplio de “igualdad cívica”—. De esta forma, el problema primordial del *estándar de razonabilidad* y sus diferentes criterios derivados es que su dimensión subjetiva lo hace incapaz de abordar apropiadamente la problemática esencial de las conductas verbales denigrantes por razón de género en el ámbito laboral. En última instancia, pues, la inadecuación del *estándar de razonabilidad* que se deriva de la legislación europea actual para evaluar una conducta verbal degradante como forma de acoso sexual procede de una conceptualización incompleta del “daño” que este tipo de conductas suponen para la igualdad de género. Lejos de la concepción subyacente tanto tras la definición de “acoso sexual” de la Comisión Europea —que introduce el *requisito de percepción de ofensa* respecto de una conducta por parte del sujeto receptor— como tras los criterios de evaluación que lógicamente se derivan de ésta —en tanto que tienen que basar la valoración de los casos en la “razonabilidad” de tal *percepción de ofensa*—, el carácter “acosador” de una conducta verbal degradante no es reducible ni primariamente identificable con el “daño” que tal comportamiento supone para un individuo particular en un lugar de trabajo concreto en términos de igualdad de trato.

78

3. ANÁLISIS DE LA NATURALEZA DE LA TRANSGRESIÓN QUE LAS CONDUCTAS VERBALES DEGRADANTES INFLIGEN A LA IGUALDAD DE GÉNERO. Se pretende defender, pues, que la razón fundamental por la cual un acto de expresión puede ser restringido no reside en el hecho de que, al ser “razonablemente percibido como ofensivo” por parte de un sujeto, éste puede ser declarado como alterando las condiciones laborales del oyente injustificadamente. En vistas a clarificar esta postura, resulta útil recordar el caso particular de conductas verbales degradantes hacia la árbitra española.¹⁵¹ Si se reflexiona acerca de la razón por la cual estas conductas verbales degradantes pueden ser penalizadas, parece contra-intuitivo afirmar que, en caso de que la árbitra no hubiese percibido los insultos como ofensivos o bien no los hubiera ni oído —situación en que, por tanto, éstos no hubieran sido percibidos como creando un ambiente laboral hostil para ella—, estas conductas no hubieran violado el principio de igualdad y no hubiesen sido, por tanto, sancionables. En efecto, se puede argumentar que la razón por la cual estos actos de expresión pueden ser legítimamente restringidos en el ámbito laboral no reside (meramente) en el hecho de ser razonablemente

¹⁵¹ Ver supranota 8.

percibidos como ofensivos y como alterando, así, injustificadamente, las condiciones laborales del oyente, sino en algo más que los hace susceptibles de ser sancionados incluso en el caso de que la receptora de los mismos no se hubiese sentido ofendida por ellos. Aceptar esto, no obstante, implica tener que aceptar que: o bien (1) la existencia de un ambiente laboral hostil —como desigualdad en las condiciones laborales— va más allá de la condición de ser percibido como tal por parte de un sujeto particular; o bien (2) la característica que esencialmente determina una conducta verbal degradante como forma de acoso sexual no se reduce a un daño de naturaleza consecencial —es decir, la característica por la cual una conducta verbal degradante infringe el principio de igualdad no se identifica con sus consecuencias a nivel fáctico—. Este artículo defiende que estas dos premisas no son mutuamente excluyentes, y que, de hecho, ambas se cumplen en el caso de las conductas verbales degradantes en base al género. Así mismo, la segunda de ellas permite establecer un criterio de evaluación objetivo, orientado al contenido de las conductas verbales, para legitimar adecuadamente restricciones a la libertad de expresión en aras de la igualdad de género.

79

3.1. CONTRA LA IDEA DE QUE LA INFRACCIÓN A LA IGUALDAD DE GÉNERO IMPLICA NECESARIAMENTE UNA *PERCEPCIÓN DE OFENSA*: EL “DAÑO” DE LAS CONDUCTAS VERBALES A NIVEL ESTRUCTURAL. Una conducta verbal degradante por razón de sexo puede violar el principio de igualdad de género independientemente de si tiene el efecto de alterar negativamente las condiciones laborales de un individuo particular como resultado directo de la percepción subjetiva de este último por lo que a la “inadecuación” de la conducta se refiere. Resulta razonable afirmar que la condición por la cual un acto de expresión atenta contra la igualdad de género en el ámbito laboral puede tener que ver con el daño de tal conducta a nivel estructural, y no exclusivamente a nivel particular de un determinado sujeto. En efecto, una conducta verbal degradante en base al género, en tanto que emisión de prejuicios de raíz sexista, favorece la perpetuación de estereotipos sexistas arbitrarios en el imaginario colectivo. Esto puede dar lugar a injusticias estructurales, ya que tales estereotipos ideológicos promueven que la sociedad sea organizada de acuerdo con roles tradicionales sexistas y con una concepción acerca la división de las tareas de tipo discriminatorio por razón de género. Por este motivo, se puede decir que una conducta verbal degradante infringe la igualdad de género de forma indirecta, en tanto que fomentando una estructura social e institucional que impide que las mujeres gocen de una igualdad real en el ámbito laboral.

Así pues, parece justificado afirmar que un acto de expresión puede ser una forma de acoso sexual —es decir, puede colisionar con la igualdad de

género en tanto que obstaculizando tal igualdad respecto al ámbito laboral— incluso en el caso de que haya una ausencia de percepción particular acerca de su inadecuación; lo que implica una ausencia de daño directo para un oyente a nivel de igualdad de condiciones laborales en un puesto de trabajo concreto —esto es, una ausencia de ambiente laboral hostil percibido y conscientemente sufrido por parte del mismo—. En consecuencia, un razonamiento judicial basado esencialmente en la “razonabilidad de la ofensa” para evaluar una conducta verbal degradante por razón de género como forma discriminatoria de acoso sexual resulta deficiente, puesto que es incapaz de justificar sanciones hacia conductas verbales que violen el principio de igualdad a nivel fáctico, pero en sentido estructural.

3.2. EL VERDADERO “DAÑO” DE UNA CONDUCTA VERBAL DEGRADANTE A LA IGUALDAD DE GÉNERO: “DAÑO” EN TÉRMINOS APRIÓRICOS, COMO VIOLACIÓN DEL *PRINCIPIO DE IGUALDAD CÍVICA*. La característica esencial que hace de una conducta verbal degradante en base al género una forma de acoso sexual —y, por tanto, la razón fundamental para la restricción de la libertad de expresión— no se identifica, en última instancia, con un daño de tipo consecuencial, ni a nivel subjetivo ni a nivel estructural. ¿Qué es exactamente, entonces, lo que hace que una conducta verbal degradante viole el principio de igualdad, y cómo debería ser concebida la ontología de esta transgresión? De nuevo, los ejemplos concretos tanto de la árbitra como del político arrojan cierta luz sobre esta cuestión, y permiten advertir que es cierto tipo de contenido expresado aquello que, por sí mismo, hace que un acto verbal colisione esencialmente con el principio de igualdad. Si se toman estos casos en consideración, se ve claramente que el contenido de estas conductas verbales se caracteriza principalmente por denigrar las competencias laborales de las mujeres con motivo de su género.¹⁵² Esto equivale, en realidad, a una violación de la igualdad de género a nivel *apriórico* —independientemente, pues, de la potencial y subsecuente creación, o no, de un ambiente laboral hostil—.

Con tal de clarificar esta aproximación a la naturaleza de la infracción, resulta interesante remitirnos a la concepción de J. Waldron acerca las expresiones de odio hacia otros como violación a su dignidad cívica¹⁵³ —en tanto que estas expresiones, basadas en factores arbitrarios, son brechas al reconocimiento del igual derecho de los otros a los fundamentales de justicia como miembros del mismo Estado—. El razonamiento planteado por Waldron se nos presenta como un enfoque muy apropiado para entender la dimensión esencial de la transgresión que las conductas verbales

¹⁵² Ver supranotas 7 y 8.

¹⁵³ J. WALDRON, ‘Dignity and Defamation: The Visibility of Hate’, *Harvard Law Review*, 123 (2010/7), pp. 1596-1657.

degradantes infligen a la igualdad de género. En efecto, permite tomar conciencia de que la característica fundamental que hace que una conducta verbal degradante sea una forma de acoso sexual de tipo discriminatorio es el hecho de que tal conducta, en virtud de su contenido, ponga en entredicho el estatus cívico básico de las mujeres como miembros de un Estado liberal —es decir, su derecho (formalmente reconocido) a los fundamentales de justicia para una vida apropiada con motivo de su ciudadanía—. En tanto que un acto verbal denigra las competencias laborales de las mujeres por razón de su género, tal conducta niega, por medio de su contenido, que las mujeres merezcan, de hecho, un estatus cívico con igualdad de condiciones dentro del Estado —es decir, refuta la legitimidad de considerarlas como ciudadanas con iguales derechos en virtud de su membresía en el Estado—. Negar la adecuación de las mujeres para desarrollar ciertas tareas laborales apelando a una inferioridad mental con motivo de su género significa un asalto a la idea de que este colectivo es merecedor, en virtud de su ciudadanía, de una igualdad de opciones para progresar y vivir de acuerdo con sus preferencias personales sin interferencias de carácter arbitrario. Las conductas verbales degradantes, pues, en tanto que su contenido implica esta idea, violan el *principio de igualdad cívica* formalmente garantizada y aplicada por el Estado, puesto que cuestionan su legitimidad. En consecuencia, violan la igualdad de género, que se encuentra implícita en el mismo principio de igualdad entre individuos como ciudadanos de un Estado liberal.

81

Así pues, es un contenido semántico muy particular aquello que hace que una conducta verbal degradante colisione primaria y esencialmente con la igualdad de género. Por este motivo, la violación que la libertad de expresión puede infligir a la igualdad de género no tiene, fundamentalmente, una naturaleza consecucional, sino apriórica. Por tanto, para ser legítimas, las restricciones a la libertad de expresión en nombre de la igualdad de género tienen que erigirse en torno a esta concepción de la infracción. Y es que esta ruptura apriórica con el principio de igualdad es razón suficiente para la restricción de la libertad de expresión. En efecto, poner en duda, por motivo de género, el derecho a la igualdad con relación al estatus socio-legal dentro del Estado liberal es algo que, por el bien y salvaguardia de los derechos humanos, no puede ser tolerado, bajo ningún concepto, en pleno siglo XXI.

4. UN CRITERIO OBJETIVO PARA LEGITIMAR RESTRICCIONES A LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN EL ÁMBITO LABORAL. Existe, pues, una dimensión objetiva de la violación que las conductas verbales pueden infligir a la igualdad de género —consistente en la colisión ontológicamente *apriórica* de éstas con el principio de igualdad entre individuos como ciudadanos—.

Consecuentemente, es posible establecer un criterio objetivo para evaluar judicialmente qué conductas verbales degradantes son una forma de acoso sexual y, por tanto, legítimamente sancionables en el ámbito laboral. Este criterio se orientará al contenido de la conducta verbal y permitirá fundamentar restricciones a la libertad de expresión en el trabajo de forma apropiada; es decir, en consonancia con la naturaleza de la infracción perpetrada por tales conductas —garantizando, así, un equilibrio consistente entre el derecho a la libertad de expresión y la igualdad de género—. A continuación, sugiero una estipulación minimalista de este criterio de evaluación; a saber:

una conducta verbal degradante en el ámbito laboral será una forma discriminatoria de acoso sexual y, por tanto, legítimamente sancionable, en tanto que represente, en virtud de su contenido expresado, denigración de las competencias laborales en base al género, independientemente de si tal acto de expresión es dirigido a un individuo particular o a un colectivo en general.

82

Resulta crucial destacar que este criterio debe usarse tanto en casos de conductas verbales degradantes *personales* como *impersonales*, si lo que en última instancia se pretende es evaluar una conducta como forma de acoso sexual dentro del marco de la ley antidiscriminación.¹⁵⁴ Toda conducta verbal que pueda considerarse una forma discriminatoria de acoso sexual, pues, tiene que ser evaluada en función de si el contenido expresado degrada las competencias laborales en base al sexo, dado que este criterio es fiel a la naturaleza primordial de la violación que estas actitudes infligen al principio de igualdad de género —y capaz, consiguientemente, de aportar una justificación legítima para las restricciones a la libertad de expresión en el trabajo para la salvaguardia del susodicho principio—.

Con relación a las conductas verbales degradantes *impersonales*, por ejemplo —complicadas de abordar desde los criterios que derivan del marco legislativo europeo—, el criterio objetivo propuesto promovería restricciones a la libertad de expresión en el ámbito laboral solamente en el caso de que éstas pudieran ser legitimadas por el derecho a la igualdad cívica. En consecuencia, mientras que éste criterio no legitimaría prohibir chistes sexuales estereotipados en el trabajo en base al hecho de que éstos ofenden a un oyente —a pesar de que su objetualización de las mujeres es razonablemente ofensiva—, sí que penalizaría, en cambio, las conductas

¹⁵⁴ Esto es relevante, puesto que una conducta verbal degradante *personal* podría ser sancionada por el hecho de crear un ambiente laboral hostil para un individuo sin tener que definirla necesariamente como forma de discriminación sexual, sino catalogándola de acoso psicológico, por ejemplo.

verbales degradantes *impersonales* en caso que éstas denigren la competencia laboral de las mujeres por razón de su género (denigración que puede darse, también, en forma de chistes) —independientemente, pues, de si existe, o no, una percepción subjetiva del carácter ofensivo de tales conductas—. De este modo, el criterio defendido supera en creces el *estándar subjetivo de razonabilidad* para la evaluación de conductas verbales como formas discriminatorias de acoso sexual, puesto que garantiza mejor los objetivos sociales de protección de la libertad de expresión respecto de interferencias arbitrarias, por un lado, y de protección de la igualdad respecto de formas de discriminación en base al género, por otro.

Ante un alegato de conducta verbal “inapropiada”, y en vistas a concluir en su penalización, los tribunales deberían proceder a usar este criterio objetivo, en lugar del subjetivo *estándar de razonabilidad*. La cuestión decisiva tiene que ser, pues, si la conducta verbal denunciada infringe, en virtud de su contenido, el principio de igualdad cívica (en el sentido de impugnar el estatus cívico de ciertos ciudadanos), en vez de si la conducta es “razonablemente” ofensiva y, por consiguiente, origen de una desigualdad de condiciones laborales por razón de género.

83

5. CONCLUSIONES. En resumen, los criterios que lógicamente se siguen de la legislación europea vigente para la evaluación de conductas verbales degradantes como formas de acoso sexual tienen una dimensión subjetiva que no captura el sentido en que estas conductas son, de hecho, formas discriminatorias de acoso sexual, dado que toman las (potenciales) consecuencias fácticas de estas conductas como el elemento fundamental y definitorio de su carácter “acosador” —aquél en virtud del cual se viola la igualdad de género—. Por el contrario, una conducta verbal degradante no transgrede la igualdad de género por mor de sus efectos —ya tengan lugar a nivel particular sobre un individuo o a nivel estructural—, sino que lo hace en virtud del contenido expresado, en tanto que éste viola la igualdad de género aprióricamente, mediante la transgresión del *principio de igualdad cívica*. Una evaluación judicial apropiada acerca la cuestión de si una conducta verbal tiene que ser considerada como forma de acoso sexual debe fundamentarse, pues, en un criterio objetivo orientado al contenido, por medio del cual los tribunales puedan penalizar conductas verbales degradantes en base a aquello que las hace colisionar esencialmente con la igualdad de género. Así pues, la creación de un ambiente laboral hostil, aunque relevante, tiene que ser entendida como una consecuencia potencial de las actitudes verbales de acoso sexual, las cuáles pueden ser sancionadas independientemente de si este ambiente ha sido realmente creado —y, por tanto, percibido como tal por parte de una(s) trabajadora(s) — o no. Por consiguiente, ante una presunta conducta verbal de acoso sexual, los

tribunales deberían centrarse en analizar hasta qué punto el propio contenido expresado significa un ataque a la igualdad cívica de un individuo/colectivo por razón de su género, en lugar de intentar catalogar una conducta como forma de acoso sexual en virtud de si ésta podría “razonablemente” ser considerada como fuente potencial de un ambiente laboral hostil; es decir, si podría ser entendida como “razonablemente ofensiva”.

Resulta interesante mencionar que algunas de las legislaciones nacionales de los Estados miembros de la Unión Europea parecen haber empezado a cambiar, recientemente, la concepción de acoso sexual como forma de discriminación hacia una interpretación más cercana a la propuesta en este artículo. Este es, por ejemplo, el caso de España, en cuya definición de “acoso sexual” no se explicita la necesidad de que la conducta degradante sea indeseada y, por tanto, percibida como ofensiva por parte de un sujeto.¹⁵⁵ A su vez, parece que a nivel europeo se ha avanzado también en este sentido, en tanto que la ‘Recast Directive of 5 July 2006’, aunque no vinculante, modifica la definición de “acoso sexual” que aparece en la ‘Commission Decision’ de abril de este mismo año, sustituyendo la noción de “ofensa” a la víctima por la de “violación a la dignidad” de ésta. No obstante, con tal de poder enmarcar legislativamente el acoso sexual como forma de discriminación por razón de género, el término “dignidad” no es suficiente, y debería ser especificado como “dignidad cívica”.

84

Por último, este artículo espera poder contribuir a los debates acerca la fundamentación de los límites de la libertad de expresión en la esfera pública en general, poniendo de relieve que toda restricción, para ser legítima, debería ser hecha en nombre de la igualdad cívica, y ser fundamentada, por tanto, no en base a la protección de sensibilidades personales frente a la ofensa, sino en una evaluación objetiva del daño apriorístico del contenido expresado.

¹⁵⁵ Ver Artículo 7 de la *Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*.



EL LUGAR DE *BILDUNG* EN LA DINÁMICA ENTRE EL DESEO Y LA MIMESIS

THE PLACE OF *BILDUNG* IN THE DYNAMIC BETWEEN MIMESIS AND DESIRE

LILIA CRISTINA LUNA ORTIZ

85

Si se tiene la oportunidad de mirar desde la periferia de cualquier ciudad como en las que vivimos muchos alrededor del mundo, a través de las múltiples variantes que cada una pueda ofrecer: unas con un despliegue técnico moderado, pero presente; otras que parecen el ensueño de una película de ficción; también están las que hacen convivir lo más moderno con la nostalgia impoluta del pasado en sus edificios o parques, etc; todas ellas nos brindan la imagen del desarrollo de la cultura y sus frutos más tangibles en esos lugares llenos de lo que, para muchos, es la prueba de que hemos progresado con respecto a los primeros hombres que habitaron ese espacio en otro tiempo.

A la misma imagen cuando se le aprecia con más detenimiento, especialmente cuando no dirigimos la mirada a la parte más luminosa, nos da a alguno, otra impresión que contraviene la centellante vista del progreso en algo menos afirmativo, menos perfecto que la seguridad de que vamos avanzando. Pero, principalmente nos cuestiona ¿hacia dónde avanzamos, en caso de estar parados en un punto diferente?, ¿Qué alberga el anhelo de perfección y qué efectos se dan en la persecución de esa meta?

Freud en su obra *el malestar en la cultura*, ante una imagen similar ofrecida por la Viena de 1929, y después de enumerar las ventajas concretas que habían suscitado los avances tecnológicos de su época en la cotidianidad, afirmó lo siguiente:

No sólo parece un cuento de hadas; es directamente el cumplimiento de todos los deseos de los cuentos —no; de la mayoría de ellos— lo que el hombre ha conseguido mediante su ciencia y su técnica sobre esta tierra donde emergió al comienzo como un animal endeble y donde cada individuo de su especie tiene que ingresar de nuevo como un lactante desvalido («oh *inch of nature!*»). Todo este patrimonio puede reclamar él como adquisición cultural. En tiempos remotos se había formado una

representación ideal de omnipotencia y onnisapiencia que encarnó en sus dioses. Les atribuyó todo lo que parecía inasequible a sus deseos —o le era prohibido—. Es lícito decir, por eso, que tales dioses eran ideales de cultura. Ahora se ha acercado tanto al logro de ese ideal que casi ha devenido un dios él mismo.¹⁵⁶

Por lo tanto, cuando nos detenemos en nuestros días, a casi cien años de la publicación de *El malestar en la cultura*, frente a una cara aún más perfecta de la técnica y desarrollo del que a Freud le tocó presenciar, ¿podríamos afirmar que, si en 1929 estábamos cerca de ser Dios, ahora éste se pasea en las manos y conexiones neuronales de los expertos científicos, en los grandes genios de la época, en los edificios majestuosos o los medicamentos que combaten distintas enfermedades, etc.?

Bastaría elaborar una lista de cinco noticias internacionales en un día cualquiera para que dudemos del poder afirmativo y cuasi-perfecto que conlleva la promesa del progreso. Mirar desde la periferia de las ciudades o pueblos no nos exime de la lógica que entraña la modernidad. Aunque viene bien alejarse para poder distinguir la paradoja que nos ofrece la comodidad y ventajas de lo cotidiano, como también la cotidiana injusticia, desigualdad, la violencia, y otros tantos fenómenos de una densidad estremecedora.

La cita de Freud es una ventana hacia la problemática en la que se cifra la paradoja de ser los embriones de Dios o los organismos de autoaniquilación más sofisticada o artificiosa. Pensar esta cuestión desde una falsa dicotomía o una polaridad entre bondad y maldad no es nuestro interés. Sí, el camino que abre el análisis entre la facultad mimética llevada a cabo por Walter Benjamin y el deseo desde la teoría psicoanalítica de S. Freud.

Para efectos de explicitar el movimiento dinámico que percibimos entre estos dos elementos, empezaremos por lo que se entiende, a nuestros ojos, por el deseo desde el psicoanálisis freudiano. Una de las aportaciones nodales de la teoría freudiana fue fijar la mirada en la infancia como un momento en el que no se está en ausencia articulada de la psique, que posibilita especular y hacer trazos sobre el recorrido de la estructura y su despliegue posterior, no de forma causal, sino desde una idea del tiempo disonante frente a la linealidad o continuidad, donde el deseo es un elemento central para comprender el planteamiento.

Partiendo del estadio intrauterino o también llamado estado placentero, cada individuo al nacer, lo hace “en condiciones de lactante desvalido”;¹⁵⁷ es justo la ruptura que se propicia entre la fase en la que nos hallamos dentro del vientre materno y la salida de éste lo que provoca que la

¹⁵⁶ S. FREUD, ‘Malestar en la cultura’, *Obras completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, Vol. XXI, p. 90.

¹⁵⁷ *Ídem*.

condición de desvalimiento sea sustancial para entender lo que el deseo mueve en la estructura de la psique.

De manera que se asume que dentro del vientre hay una sensación de plenitud, en tanto es una especie de burbuja que nos ha guardado de las sensaciones de nuestro propio cuerpo con el exterior, así que cuando sucede el arrojamiento desde el organismo de la madre, la libre demanda de alimento, la sensación térmica —por mencionar algunas cosas—, son lo que nos enfrenta a la insatisfacción, ya que en el estado placentero lo anterior es satisfecho sin aparición de voluntad alguna; fisiológicamente en un embarazo sin inconvenientes, cualquier necesidad para la sobrevivencia y desarrollo está cubierta. El llanto de cualquier recién nacido es la expresión de la ruptura con ese estado ideal, lo que acontece de manera posterior a ello ha sido acotado bajo la impronta inicial de la incompletud.

Se presenta una dinámica por la demanda de satisfacción que, en casos óptimos, es cubierta, como con la alimentación y el abrigo, pero no se cesa de demandar; así a la necesidad de unas cosas le sobrevienen otras. Lo importante que reporta esta dinámica es que la satisfacción deja una huella que justo es lo que posibilita la demanda.

[...] El apremio de la vida lo asedia primero en la forma de las grandes necesidades corporales. [...] El niño hambriento llorará o pateará inerte. Pero la situación se mantendrá inmutable, pues la excitación que parte de la necesidad interna no corresponde a una fuerza que golpea de manera momentánea, sino a una que actúa continuamente. Sólo puede sobrevenir un cambio cuando, por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno) se hace la experiencia de la vivencia de satisfacción que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esta índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción.¹⁵⁸

Lo que Freud llama percepción es diferente de un instinto, más bien refiere a la elucubración sobre las vivencias que se dan en el momento justo en que experimentamos algo, a lo que le prosigue la experiencia; ésta de alguna manera es ya una conjetura sobre situaciones concretas. Tampoco el

¹⁵⁸ S. FREUD, 'La interpretación de los sueños', *Obras completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, Vol. V, pp. 557-558.

deseo es un instinto, pues la elección de objeto siempre es problemática, es decir, que el movimiento que implica desear es algo de lo que se goza, por eso es que damos rodeos sobre el objeto de deseo, pues nos deleitamos en desear, de ahí que éste sea invariablemente insatisfecho.

Puntualizando: el deseo es habilitado por la marca que deja el nacimiento, somos sujetos deseantes apenas llegamos al mundo. El deseo no es sobre algo en especial, ni tiene un objeto específico, se mueve a través de lo que Freud denominó pulsión y somos atravesados por ella. La elección de objeto no es lo relevante, sino captar que su movimiento tiene origen justo en la necesidad de su cumplimiento. Éste trasciende al objeto, ya que en la consumación no se aniquila sólo cambia la dirección hacia otro objeto de deseo, debido a ello se elaboran los duelos, pero justamente ese trabajo hace posible el que se pueda tender un lazo hacia otro objeto.

88

Ahora bien, la mimesis tiene su lugar en el despliegue de la estructura de la psique justo en el punto de la percepción y la experiencia, es decir, en las huellas que deja el deseo. Afirmó Freud, “[...] Esta primera actividad psíquica apuntaba entonces a una identidad perceptiva, o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad”.¹⁵⁹

La mimesis se relaciona con lo más primitivo en el ser humano, dice Benjamin:

El don de ver semejanzas que nosotros todavía poseemos no es más que un débil rudimento de la obligación, que era poderosa en otros tiempos, de hacerse en efecto semejante y comportarse de modo semejante. Y la desaparecida facultad de ese concreto hacerse semejante alcanzaba más allá del pequeño mundo de percepción en que aún somos capaces de advertir semejanzas. Lo que hace milenios provocaba la situación de los astros en una vida humana, en el instante de su nacimiento, sucedía sin duda sobre la base de dicha semejanza.¹⁶⁰

El estatuto de capacidad rudimentaria al que refiere la mimesis también ha sido relacionado por distintas corrientes como: un estadio de falta de autoconocimiento, un momento alejado de la abstracción, y/o una imposibilidad de distinguir entre lo real y lo imaginario; como una disposición natural para imitar. También se le relaciona con los mitos, la magia y la astrología, en tanto manifestaciones de un tipo de consciencia primitiva. Para Benjamin justo se relaciona con las últimas dos acepciones mencionadas:

El don de ver semejanzas que nosotros todavía poseemos no es más que un débil rudimento de la obligación, que era poderosa en otros tiempos,

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p.558.

¹⁶⁰ WALTER BENJAMIN, ‘Sobre la facultad mimética’, *Obras*, Abada Editores, Madrid, 2007, Libro II/vol.1, p. 213.

de hacerse en efecto semejante y comportarse de modo semejante. Y la desaparecida facultad de ese concreto hacerse semejante alcanzaba más allá del pequeño mundo de percepción en que aún somos capaces de advertir semejanzas. Lo que hace milenios provocaba la situación de los astros en una vida humana, en el instante de su nacimiento, sucedía sin duda sobre la base de dicha semejanza.¹⁶¹

La mimesis sobre lo sensible, o aquello de lo que se puede dar cuenta de manera visual, es parte del don al que refiere Benjamin; los rituales de los primeros hombres son ejemplo de cómo la imitación de los fenómenos estelares dio lugar a danzas o muchos otros actos ceremoniales que hablaban del modo de vida de los antiguos. Esta facultad originaba las semejanzas con el referente sensible, por lo tanto, el exterior era la imagen modélica sobre lo que se ejercía el don mimético.

Vemos en ello cómo debido a esta facultad el hombre se vincula con el exterior, por ejemplo, con la naturaleza. Podemos conferirle a este estado una maleabilidad que se advierte en la propia lógica de la imitación, es decir, el comportarnos en referencia a lo que nos excede. Esta capacidad también se puede relacionar con una especie de mecanismo de defensa, ya que lo externo se presenta amenazante y en esa medida propone una ley que parece internalizarse como una especie de camuflaje. Pero no solamente como autodefensa, sino como elaboración de los fenómenos percibidos, ya que cuando el hombre primitivo llevaba a cabo algún ritual en ella interpretaba-representaba su lectura particular de lo acontecido. Es decir, no era imitar lo exterior sólo para poder salvar el pellejo, sino que a partir del don mimético se daba una intercesión entre el mundo interno con el externo. Dicha mediación implicó una internalización sobre las leyes naturales, elaboradas sobre cómo se procede en el mundo.

Ahora bien, el don de las semejanzas no se agota en lo que se puede ver, su desenvolvimiento se ha continuado de manera no sensible; para Benjamin el lenguaje es el peldaño más alto producido por la facultad mimética. Más allá de la palabra hablada como podría ser una representación plasmada en una onomatopeya, en lo escrito también se halla la búsqueda de semejanza entre el significado de una palabra y la imagen a la que refiere, aunque no es tan sencillo ver cómo opera la imitación. “Pues es la semejanza no sensorial lo que viene a fundar las conexiones no sólo entre lo dicho y aquello que se ha escrito y lo que quería decirse, sino también entre lo escrito y lo que quería decirse, así como entre lo dicho y aquello que se ha escrito.”¹⁶²

¹⁶¹ WALTER BENJAMIN, ‘Sobre la facultad mimética’, *Obras*, Abada Editores, Madrid, 2007, Libro II/vol.1, p. 213.

¹⁶² *Ídem*.

En este juego de palabras se trasluce que hay algo no representable del todo, tanto en la escritura como en la palabra hablada al darse la dinámica entre imagen y semejanza, pues en el lenguaje como una concreción no se agota el sentido de lo dicho, de manera que lo que no se dice es parte del discurso también, la intención sobre lo que se dice, escribe o habla no queda del todo manifiesto en los discursos. Así que la mimesis en el discurso puede ir más allá de la intencionalidad con la que éste se enuncia y anuncia.

Por lo ya mencionado sobre el deseo y la facultad mimética podemos ir viendo el cruce que se da entre estos elementos, el cual comprendemos de la siguiente manera: la mimesis permite una especie de indiferenciación con el exterior, de forma análoga al estado intrauterino, por lo que en la capacidad o facultad de mimetizarse se halla la necesidad o búsqueda de estado de plenitud, con lo que ello implica y los matices que hemos expuesto, es decir, asumir una ley que garantice la sobrevivencia, evitar el dolor, pero no sólo eso, al operar imbricada por el espectro del deseo, lo hace a raíz de las improntas de éste en la elección de objeto. El recuerdo como lo que se preserva tras el camino de la pulsión que atraviesa al sujeto que vivencia y con ello adquiere experiencia.

90

Las semejanzas que se logran establecer son un acontecimiento que abastece a la experiencia, sin que por ello se encuentren presentes conscientemente. Es como que en una imagen quedara amarrada la semejanza a un momento. Por lo tanto, lo producido en la mimesis se guarda en la memoria, pero se encuentra en estado de latencia, o sea, como un suceso que puede ser evocado desde un tiempo posterior, como “un sentimiento inestable de una figura móvil”¹⁶³. Otorgándonos una plasticidad que evoca de alguna manera la experiencia, planteándonos una sincronía entre un pasado remoto y el presente.

Lo latente de la facultad mimética es lo que permite asociarla a la memoria, pues uno no tiene recuerdo de todo, siguiendo a Benjamin y Freud, parece que lo que nutre a la experiencia es aquello que logra fijarse, como dice Derrida, “en un sentimiento inestable”¹⁶⁴, que puede desatarse en cualquier momento. Esos sentimientos que propician la semejanza son los reservorios primitivos del miedo, el placer y el displacer.

La facultad mimética no se esfumó con el tiempo, como ya mencionamos, las referencias se dan también por el lenguaje. Además, también van unidas a la técnica, desde la más primitiva asociación de una imagen para emular o pretender propiciar un fenómeno, hasta los bastos ejemplos que nos da Freud en *El malestar en la cultura*, sin que esté hablando propiamente de la facultad mimética:

¹⁶³ J. DERRIDA, ‘Preámbulo’, *Mal de Archivo, una impresión freudiana*, Trotta, Madrid, 1997, p. 37.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 37.

Con ayuda de todas sus herramientas, el hombre perfecciona sus órganos —los motrices así como los sensoriales— [...] Mediante la cámara fotográfica ha creado un instrumento que retiene las impresiones visuales fugitivas, lo mismo que el disco del gramófono le permite hacer con las impresiones auditivas, tan pasajeras como aquellas; en el fondo, ambos son materializaciones de la facultad de recordar, de su memoria, que le ha sido dada. Con ayuda del teléfono escucha desde distancias que aun los cuentos de hadas respetarían por inalcanzables; la escritura es originariamente el lenguaje del ausente, la vivienda un sustituto del seno materno, esa primera morada, siempre añorada probablemente, en la que uno estuvo seguro y se sentía tan bien.¹⁶⁵

La representación ideal de la omnipotencia y la omnisapiencia es lo que mueve estas prótesis técnicas que parece nos acercan a ese estado de plenitud añorado desde que se da la ruptura en el nacimiento. La mimesis se cruza con el deseo en una paradójica condición: sentirse incompleto y la necesidad de no estarlo. El delirio de consagrarnos omnipotentes para que nada nos falte.

91

Se sostiene en ese mismo texto¹⁶⁶ que lo que posibilita la convivencia y el despliegue de la cultura es poder limitar las satisfacciones, garantizar la justicia y que el derecho de todos que no deba ser quebrantado para favorecer a un individuo. De manera que hay que lograr un equilibrio entre esas demandas culturales y procurar la propia felicidad. Freud cuestiona si ello es posible.

La cultura es factible en tanto se logra desviar la pulsión hacia una meta inhibida, lo que se conoce como sublimar, es por eso que desde su surgimiento lleva una carga ambivalente, ya que implica la violencia sobre el propio deseo reprimiéndolo, pero también la limitación es causa de todos los contenidos culturales. Lo que podríamos relacionar con la tesis siete —*sobre las tesis de la historia*—, donde Benjamin apunta que “no hay un sólo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie”.¹⁶⁷

La cultura dona vida y muerte, así como los hombres que la echan a andar, de ahí que Freud nos remita a Eros y Ananke como las fuerzas que la conforman. Él se pregunta quién puede prever el desenlace sobre la tensión entre esas dos fuerzas. Desde nuestra mirada, la batalla sigue hasta el día de hoy en puntos suspensivos, aunque sí podemos distinguir que la aniquilación suele ir por delante. Es quizá el síntoma que resplandece en los rascacielos,

¹⁶⁵ S. FREUD, ‘Malestar en la cultura’, *Obras completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, Vol. XXI, p. 89.

¹⁶⁶ S. FREUD, *Ob. Cit.*, pp. 55-60.

¹⁶⁷ REYES MATE, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*, Trotta, Madrid, 2006, p. 130.

la tecnología de punta y avances de toda índole, que no nos vienen nada mal, ni estamos contra ellos, lo problemático es que parece que sólo percibimos su lado más luminoso, ya que se da el soslayo acerca de que el progreso de la cultura parece violar las dos condiciones elementales de la inhibición: la justicia y la distinción del otro como semejante. Atribuir esto a una maldad *per se*, sería no atender a lo que la teoría psicoanalítica freudiana nos ha aportado: vivir en comunidad, generar una cultura supone ambivalencia que requiere de un sujeto que más allá de sentirse en falta, se reconozca como tal.

La dinámica de la que hemos hablado, justo parece cargarse sobre una experiencia de la vida que pretende la plenitud hasta sus últimas consecuencias, es decir, la omnipotencia que remite a una infancia encarnada en adultos, que ante la sensación desvalimiento, compulsivamente sólo buscan la satisfacción empujando los bienes culturales hacia una especie de paliativo que nos ayude a olvidar que estamos fuera del útero. De ahí que la mimesis hace su parte en cuanto a la transmisión del deseo hacia la aniquilación.

El hacerse cargo de la condición de sujetos deseantes es compleja, aunque apostamos por la educación no nos referimos a la cándida consideración de que a mayor educación menos barbarie; sí a renunciar a la idea de que somos deidades omnipotentes. Quien interpela a Freud en *El porvenir de una ilusión*¹⁶⁸ le dice que lo profundamente religioso es renunciar a la omnipotencia, a lo que éste responde que lo verdaderamente religioso está en renunciar a ella para atribuirle a algo externo. Si bien, ellos discutían sobre la idea de Dios, en nuestros tiempos éste no ha quedado fuera del discurso que no se enuncia, pero que está presente: hoy puede tener el rostro del dinero, la ciencia, o cualquier otro agente al que nos dirigimos para no asumir la falta.

Bildung es, a nuestros ojos, una consideración sobre la educación que resignificada desde Freud y Benjamin contempla la capacidad mimética, no sólo como problemática, sino como un punto de partida. En el sentido etimológico¹⁶⁹ en esta se acogen *Bild* y *Nachbild*, imagen y modelo, respectivamente, por lo que *Bildung* apunta a una imagen ideal, pero desde el reconocimiento de la incompletud y no de la adaptación y la sobrevivencia como meta única. Habría que plantear la necesidad de formarse no porque seamos vasijas a las que haya que llenar a tope, sino porque el nacimiento no sólo no nos hace poseedores de nada, como habría afirmado Hegel,¹⁷⁰ sino

¹⁶⁸ S. FREUD, "El porvenir de una Ilusión", Obras Completas, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992, pp. 36-39.

¹⁶⁹ W.H. BRUFORD, *The German tradition of self-cultivation. "Bildung" From W. Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge University Press, London, 2002, p.46.

¹⁷⁰ G.W.F. HEGEL, 'Prologo', *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 25.

que conlleva el deseo de poseer, de llenar la falta, es ahí desde donde obra Eros, sólo que por más que eroticemos nuestros huecos, estos no se satisfacen de manera absoluta.

Justo eso abre el paso entre *Bildung* y *Bildungen*, que podríamos menudamente traducir por formación y creación, ello supone tender un puente desde nuestra paradójica condición entre la herencia (mimesis como memoria latente de los reservorios del placer y displacer), que opera en nuestro propio deseo imbricado por el deseo del Otro —en tanto heredado—. Formarse y crear —sublimar—, se vuelve una necesidad para vivir en tanto seres sociales. Hay que asumir nuestro deseo, no como un acertijo resuelto, pues cabe mencionar que el anhelo de omnipotencia o deseo de integración, siempre está presente, es más coadyuva en la creación, en el desarrollo de la pulsión sobre el saber, pero no debería verse como una conquista, pues esa ilusión es la que opera en la creencia de que la educación como acopio temático es la solución a todos los problemas.

93

Desde la resignificación de *Bildung* no se apunta al progreso, más bien se sabe que es el porvenir lo que puede acontecer, en palabras derridianas, “no habría porvenir sin repetición”¹⁷¹ por eso es necesario que se deba elaborar y relaborar, porque heredamos los bienes culturales y también los trasmitimos, es por ello que la ilusión de la omnipotencia es bastante peligrosa, pues se aspira a la plenitud que choca con la huella imborrable del nacimiento.

Cuando en un principio nos cuestionamos si estamos parados en un punto diferente, si el progreso está en lo distinto que luce el paisaje con los años, podríamos responder que no vemos el tránsito del hombre como una ascensión, una superación; más bien, parece que nos seguimos enfrentando a los mismos escollos que otros hombres en otro tiempo, pero con situaciones diferentes. Hay cambios insoslayables, y éstos tienen un impacto en el tipo de subjetividades que alberga cada época. La idea ilustrada del progreso implica que una vez que se echa a andar la cultura y se le procura, esta crece exponencialmente, de manera que los hombres deberíamos ser en pleno 2017 el culmen de la humanidad. Pero los reservorios primitivos nos acompañan en este siglo también, la barbarie no es un suceso en extinción ni menos erradicado.

Que hoy contemos con un mundo de ensueño técnico no lo interpretamos como una señal de progreso en el sentido ilustrado de un mejor tipo de humanidad, no hay una garantía de armonía, de síntesis a partir los hallazgos, las investigaciones y los descubrimientos. Sin duda son importantes, nos dicen más sobre distintas cuestiones, pero saber más no

¹⁷¹ DERRIDA, Ob. Cit., p.88.

cancela el hecho de que la barbarie,¹⁷² la aniquilación (*Ananke*), no se vence o disminuye con más luz, con mayor razonamiento. Cuando la razón se reserva para instrumentar los artificios *ad hoc* en la búsqueda del estado placentero, en hallar exclusivamente la propia satisfacción, la posibilidad de la alteridad se cancela y el otro —semejante— es solamente un objeto entre los demás objetos.

Dar a luz a un humano lo coloca justo desde ese momento frente a las centellas omnubilantes del deseo y la transmisión de éste, fruto de un mundo que lo pondrá ante la valoración de la propia formación y búsqueda, o la adaptación a lo que ya es una ley de supervivencia. Su porvenir, su futuro se juega entre lo que pueda elaborar en la tensión dinámica de su deseo y la adaptación (mimesis). La apropiación o resignificación de la cultura y la resistencia o reproducción de la barbarie será su labor en cada momento de existencia. El porvenir implica repetición, por ello cada hombre al nacer no es más avanzado por abrir los ojos en el último minuto de lo que va del siglo, siempre se tendrá que elaborar el propio lugar en un mundo que ya parece estar acotado en todo sentido, siendo esa la fisura por la que cabe plantearse la educación, pero entendida como *Bildung*.

¹⁷² Entendemos por barbarie, siguiendo la lectura de la obra citada de W. Benjamin, el no reconocimiento de lo humano en el otro. El restar la condición de semejante al anteponer un tipo de subjetividad dominante.



LA PRÁCTICA DOCENTE CON ENFOQUE PSICOANALÍTICO: UNA PROPUESTA DE TH. W. ADORNO PARA LA FORMACIÓN CONTRA LA BARBARIE

THE TEACHING PRACTICE WITH A PSYCHOANALYTIC APPROACH: A PROPOSAL BY TH. W. ADORNO FOR TRAINING AGAINST BARBARISM

95

ARMANDO CANO AGUILAR

*Vivimos en una época muy curiosa.
Descubrimos con asombro que el progreso ha
sellado un pacto con la barbarie.*
FREUD

A. LA PROLONGACIÓN DE AUSCHWITZ: LA EDUCACIÓN COMO BARBARIE. Th. W. Adorno mencionó que la finalidad principal de la educación (*Bildung*) debería consistir en que Auschwitz no sucediera nuevamente.¹⁷³ Sin embargo, opuesto al ideal anterior, el hecho actual es que la educación (*Halbbildung*) se ha encargado de perpetuar el rastro de barbarie que dejó en la humanidad dicho acontecer.¹⁷⁴ Pues esté fenómeno ha sido más que un momento en la historia de la humanidad.

¹⁷³ Cfr TH. W. ADORNO, “Educar después de Auschwitz”, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Akal, Madrid, 2009, p. 599.

¹⁷⁴ Adorno habla de *Bildung* para referirse a la formación que conlleva a la autonomía y de *Halbbildung* para referirse a la “formación” que prolonga la heteronomía. Ésta en particular será la que predomine en las instituciones educativas.

Auschwitz fue el campo más grande de exterminio del Tercer Reich.¹⁷⁵ Y el modo de operar de las “fábricas de muerte” que se encontraban en dicho lugar ha trascendido en espacio y en tiempo porque, paradójicamente, fue diseñado y perfeccionado por la razón del hombre: *ratio* que, después de una larga travesía por la historia de Occidente, resplandeció en el periodo de la Ilustración y se eclipsó en la Segunda Guerra Mundial.

Lo que sucedió en este campo de exterminio representa no sólo un acontecer sino el propio límite de la razón humana.¹⁷⁶ Por tal motivo, Adorno, para analizar la barbarie que reproduce la educación, parte de la *dialéctica de la ilustración*: movimiento que muestra una “complicidad” existente entre pensamiento ilustrado y totalitarismo. Pues lo común en ambas situaciones consiste en cómo la razón ha contribuido para que se lleve a cabo la barbarie.

Adorno al hablar de la barbarie, a partir del movimiento dialéctico de la razón, piensa “en algo muy simple, en el hecho, concretamente, de que en el estado de civilización técnica altamente desarrollada, los seres humanos han quedado de un modo curiosamente informe por detrás de su propia civilización.”¹⁷⁷

No es que el avance técnico que se da a partir de la razón sea en sí mismo un acto de barbarie, sino que en nombre de la civilización, es decir, por mor del progreso técnico, se liquide al propio individuo. Así lo expresa este filósofo: “Que en nombre del orden, en nombre de la autoridad, en nombre de los poderes establecidos se cometan actos que por su propia naturaleza hacen patente lo informe y, aún más allá, el impulso destructivo y

¹⁷⁵ Pilatowsky menciona en *La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica* que existen tres formas para nombrar el acontecimiento del Tercer Reich. Aunque se hace de manera indistinta cada una posee sus límites: “‘Holocausto’ remite a un sentido religioso que parecería darle algún sentido al sufrimiento; *Shoá* es un término hebreo que significa ‘catástrofe’, y resulta limitado porque parecería reducir la identidad de las víctimas a esta comunidad; por último ‘Auschwitz’ remite a un lugar específico y parece descuidar la extensión de la maquinaria de la muerte. La utilización indistinta de los términos permite aproximarse al acontecimiento con un ‘nombrar’ limitado que señale lo problemático de esta acción.” Cfr MAURICIO PILATOWSKY, *La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 279-280. Reyes Mate y Ricardo Forster, *El judaísmo en Iberoamérica*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 279-280.

¹⁷⁶ Pilatowsky menciona que “‘Auschwitz’ debe considerarse como un verdadero límite, y su significado no se limita ni a un momento ni a un lugar en la historia de Occidente. El genocidio perpetrado por los nazis durante la segunda guerra mundial trasciende el plano de lo histórico y describe el límite destructivo de la Modernidad que no comienza ni termina con los nazis, sino que se reproduce contantemente en distintos momentos y lugares. Su singularidad no remite a la identidad de las víctimas sino a la naturaleza del crimen.” MAURICIO PILATOWSKY, *Op cit.*

¹⁷⁷ TH., W., ADORNO, *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998, p. 105.

la esencia truncada de la mayoría de las personas es, precisamente, la forma de la barbarie erigida hoy en amenaza”.¹⁷⁸

La educación más que formar al individuo para la autonomía, contradictoriamente, lo prepara para la heteronomía. Pues ésta, que se imparte al interior de las instituciones educativas, coadyuva con la reproducción de la barbarie, porque se ajusta a las demandas que exige el capitalismo. Y este modo de producción ha configurado toda una red social a partir de la misma lógica de exterminio que utilizó el campo de aniquilación más grande creada por el *Nationalsozialismus* (nazi). Para justificar esta afirmación Adorno asegura que “[...] la barbarie persiste mientras las condiciones que causaron esa recaída [sigan permeando] la estructura fundamental de la sociedad [...]”.¹⁷⁹

Para este filósofo la estructura fundamental de la sociedad se encuentra configurada a partir de la razón instrumental: y ésta será la que establezca los criterios bajo los cuales el capitalismo ha de perfilar el papel educativo. Por lo tanto, resulta preocupante observar cómo actualmente las instituciones educativas, que ostentan de ser las grandes soluciones a los problemas que acontecen en nuestra sociedad, fomentan una educación que se encuentra liderada por una razón que fue la misma que provocó Auschwitz.

97

B. LA RAZÓN INSTRUMENTAL: LA BARBARIE EN LA EDUCACIÓN. ¿En qué sentido la educación crea las condiciones para la barbarie? Adorno nos dice que la educación pierde su rasgo *crítico* al estar estructurada desde un inicio por la razón instrumental.¹⁸⁰ Y ésta forma de sustentarla contribuye con una formación enajenante tanto del sujeto que enseña como del que aprende; del docente como del estudiante. En este sentido, la educación produce barbarie porque sólo ayuda a mantener el *statu quo* de las contradicciones que se

¹⁷⁸ *Ibid.*, p., 108.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 599-600.

¹⁸⁰ Contradictoriamente dentro de esta sociedad se estimula con gran ímpetu la “enseñanza crítica”: ¿pero qué se entiende por fomentar el “razonamiento crítico” en el estudiante? Tal parece que, para las instituciones académicas, la única forma de enseñar “críticamente” es a partir de un saber instrumentalizado. Pues resulta que este tipo de enseñanza permite mantener y prolongar el *estatus quo* que persigue el capitalismo. En otras palabras, la educación “crítica” debe adecuarse a lo instruccional, pues es la única manera de que el alumno pueda optimizar la producción en el campo laboral. Al respecto, Horkheimer menciona lo siguiente: “El uso lingüístico vigente sabe de la razón [...] como un instrumento, y trata más y más de entender por “razonable” aquello cuya utilidad quepa demostrar: quien sea capaz de reconocer lo que es útil será una persona razonable; y la fuerza que lo hace posible será la capacidad de clasificar [...] En la vida cotidiana –y no sólo en ella–, la razón pasa por ser la función formal del mecanismo de pensar.” THEODOR W. ADORNO y MAX HORKHEIMER, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979, p. 201.

presentan en la sociedad: se integra al individuo a la dinámica social con el único afán de perpetuar la violencia que lo aniquila una y otra vez.

Pero ¿qué es la razón instrumental y cómo violenta a los sujetos? Estos autores nos recuerdan que ésta se presenta como una facultad que se limita exclusivamente al área del entendimiento: calcula, mide, clasifica y establece leyes.¹⁸¹ Y la apropiación de esta razón por parte del sistema educativo provocará que se formen seres autómatas: individuos que sólo sepan seguir indicaciones. En este sentido, la instrumentalización de la educación consiste en adecuar estrategias pedagógicas para que el profesor pueda preparar a un alumno que sea capaz de realizar cualquier actividad de manera eficiente y eficaz, es decir, para que se desenvuelva en el ámbito laboral de forma óptima.¹⁸²

La razón instrumental sin duda alguna ayuda a encontrar el procedimiento más adecuado para facilitar cierto objetivo: aclara los pasos que se deben realizar; pero jamás va más allá de ella misma, es decir, no reflexiona entorno a lo que se está realizando. De esta manera la formación educativa instruccional provocará la reducción del individuo a un ser productivo para la sociedad: pues ésta se preocupa más por la rentabilidad que por la formación autónoma de los educandos.

La barbarie que promueve la educación en el capitalismo consiste en reforzar las contradicciones sociales al cosificar al estudiante: pues este sujeto estará formado únicamente para seguir con la reproducción del sistema. Esto conlleva a la “aniquilación” del individuo: pues se le convierte en una “herramienta” que sólo será útil si puede producir ganancias. Al respecto Horkheimer nos recuerda que la educación “[...] descansa en lo instrumental, en todo lo que —como se dice— pertenece a la herramienta; el individuo singular busca en el estudio una herramienta.”¹⁸³

La educación, que podríamos pensar como posible solución a la cosificación del individuo, se ve neutralizada. Y para Adorno no existe la posibilidad de un cambio educativo institucional si no hay una transformación en la estructura de la sociedad. Él afirma que esto es imposible.¹⁸⁴ Sin embargo, debido a lo anterior, su propuesta no consiste en

¹⁸¹ MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 45.

¹⁸² Cabe resaltar que Adorno criticó fuertemente el modelo educativo por competencias que guiaba a toda la educación de su tiempo. Al respecto él menciona que es “completamente de la opinión de que la competencia es, en el fondo, un principio opuesto a una educación humana. (Y) una enseñanza que discurre en formas humanas no puede tender en absoluto a reforzar el instinto de competencia. Por esa vía [no pueden] educarse personas libres de toda barbarie.” TH. W. ADORNO, *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998, p. 110.

¹⁸³ TH. W. ADORNO y MAX HORKHEIMER, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979, p. 76.

¹⁸⁴ TH. W. ADORNO, “Tabúes sobre la profesión de maestro,” *Op cit.*, p. 597.

una “descolarización” de la sociedad: la respuesta no está en la “destrucción” de las instituciones educativas.

Anteriormente habíamos comentado que para Adorno la barbarie persiste mientras siga existiendo lo que provocó Auschwitz, esto es, mientras la razón instrumental siga impulsando nuestra dinámica social. Sin embargo, el filósofo de Frankfurt, tampoco propone dejar a un lado este tipo de razonamiento cómo vía de “desbarbarización”.

El problema como tal no está en la razón instrumental: pues el entendimiento, entre otros aspectos, resulta necesario para poder distinguir una cosa de otra de una manera clara y distinta. No obstante, el problema de esta razón consiste en la pretensión de agotar la totalidad del objeto en el concepto. Para Adorno esta es la forma principal en que se impone su dominación, no sólo en la esfera conceptual-cognitiva, sino también en el ámbito de la sociedad. Pues al estar encerrada en una lógica solipsista se encuentra imposibilitada de ver el horror que provoca su procedimiento de apropiarse al mundo.¹⁸⁵ Por lo tanto, en ningún momento sugiere desecharla, sino pensar con ella más allá de ella.

99

B. UNA PEQUEÑA “GRIETA” EN LA EDUCACIÓN. A raíz de nuestro título, tal parece que Adorno ve en el psicoanálisis una especie de panacea universal contra todos los males que acechan a la educación. Sin embargo, este filósofo, a partir de lo que Freud menciona en *El malestar de la cultura*, asegura que no hay como tal solución alguna contra la barbarie: pues incluso, como hemos visto, la educación moderna, símbolo ilustrado, es un centro de producción de la anticivilización más que de la civilización. Así lo expresa:

[...] la civilización produce lo anticivilizatorio y lo refuerza cada vez más. [...] Si en el propio principio de civilización está incluida la barbarie, luchar contra ella es en cierto sentido desesperado. La reflexión sobre cómo impedir el retorno de Auschwitz es ensombrecida por el hecho de que hay que tomar conciencia de esto desesperado para no caer a merced del idealismo. *Pero hay que intentarlo* [...].¹⁸⁶

Para no interpretar el posicionamiento de Adorno como un presunto “camino sin salida” tenemos que observar que, a pesar de que la cita nos sugiere aparentemente que ya no hay nada que hacer para encontrar una solución contra la barbarie, *pide que sigamos intentándolo*: pues este

¹⁸⁵ Cfr TH. W. ADORNO, *Dialéctica negativa, la jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2011, p. 149

¹⁸⁶ TH. W. ADORNO, “Educar después de Auschwitz”, *Op cit.*, p. 599-600. El subrayado es nuestro.

filósofo por lo último que se tiene asimismo es por derrotista y resignado.¹⁸⁷ Pero, ¿desde dónde resistir? Al respecto, Adorno menciona que:

La barbarie es un estado en el que todas las formas que la escuela ha dado fracasan. Mientras la sociedad produzca la barbarie, la escuela apenas podrá hacer algo contra esto. Pero si la barbarie, la sombra terrible que hay sobre nuestra existencia, es lo contrario de la educación cosas esenciales dependen de que los individuos sean desbarbarizados. La desbarbarización es el presupuesto de su supervivencia. La escuela tiene que estar al servicio de ella, aunque su ámbito y sus posibilidades sean limitados [...].¹⁸⁸

Adorno, a partir de la pequeña “grieta” de posibilidad existente, nos invita a seguir reflexionando el papel que las instituciones educativas juegan al interior de la dinámica social: tal parece que desde las aulas aún se puede hacer algo para revertir la barbarie que sigue provocando la educación. El problema ahora está depositado en cómo podemos resistir contra la barbarie al interior de la escuela, particularmente, a partir de la práctica docente.

Para que la práctica docente contribuya como resistencia contra la barbarie, Adorno puntualiza que no espera sugerir a modo de “receta” un plan de estudios ni mucho menos una estrategia pedagógica.¹⁸⁹ Sin embargo, recomienda, entre otras cosas, que el docente se forme psicoanalíticamente para que comprenda la configuración de la estructura psíquica y así pueda, en la mayor medida, fomentar un razonamiento crítico: principalmente en los niños y adolescentes, o bien, como diría Freud en la primera y segunda infancia.¹⁹⁰ Al respecto, Adorno dice lo siguiente:

Como la posibilidad de cambiar los presupuestos objetivos (es decir, sociales y políticos) que incuban esos acontecimientos está muy limitada hoy, los intentos de impedir la repetición se reducen necesariamente al aspecto subjetivo. [...] Hay que conocer los mecanismos que vuelven a las personas capaces de cometer estos crímenes, hay que mostrarles estos mecanismos y despertar una conciencia general de los mismos que impida que ellos hagan de nuevo esas cosas. [...] La educación sólo tendría sentido como educación para la autorreflexión crítica. Pero como de acuerdo con los conocimientos de la psicología profunda los caracteres (incluidos los que cometen crímenes a una edad avanzada) se forman ya en la primera infancia, la educación que quiera impedir la repetición ha de concentrarse en la primera infancia.¹⁹¹

¹⁸⁷ TH. W. ADORNO, “Resignación”, *Op cit.*, pp. 707-711.

¹⁸⁸ TH. W. ADORNO, “Tabúes sobre la profesión de maestro,” *Op cit.*, idem.

¹⁸⁹ TH. W. ADORNO, “Educar después de Auschwitz”, *Op cit.*, p. 602.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 594.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 600-601.

Cabe mencionar que la investigación psicoanalítica que realizó Freud tuvo una fuerte presencia en el trabajo que se elaboraba en el Instituto.¹⁹² Esto permitió que su crítica a la dinámica social fuera más allá del utilitarismo instrumental que permeaba al marxismo vulgar.¹⁹³ Sin embargo, cada uno de los miembros de la Escuela de Frankfurt tuvieron una apropiación diferente del psicoanálisis: Adorno se posicionó a partir de un *psicoanálisis crítico*.¹⁹⁴ Y desde este lugar dicho filósofo sugiere la formación del docente. ¿En qué consiste la invitación que hace al docente para resistir contra la barbarie? Primero tenemos que ver en qué consiste su posicionamiento.

El posicionamiento psicoanalítico de Adorno no se encuentra en fomentar ni en reforzar la identidad entre el todo y lo particular, es decir, la armonía anhelada entre la sociedad y el individuo. Este filósofo no ve el psicoanálisis como una forma más de psicoterapia, o mejor dicho, como una posibilidad de “curar” al sujeto que se encuentra “enfermo” para que, una vez diagnosticado y “reparado” el “problema” mental o anímico, siga alimentando el flujo de la dinámica social.

La crítica de este filósofo se dirige al psicoanálisis considerado como terapia. Pues los objetivos de “aliviar” resultan completamente triviales, particularmente, en el revisionismo neofreudiano. Bajo este enfoque la psicología profunda se hace cómplice de la pérdida de experiencia y del bloqueo del autoconocimiento que las nuevas formas sociales de existencia imponen a los individuos, transformando los dolorosos enigmas de la historia individual en convenciones “corrientes”. Al respecto, Adorno expresa lo siguiente:

El revisionismo psicoanalítico de las más diversas escuelas, que frente a las supuestas exageraciones freudianas abogan por dar mayor importancia a los denominados factores sociales, no sólo ha recortado los grandiosos descubrimientos de Freud, como el papel de la primera infancia, los efectos de la represión y hasta el concepto central del inconsciente, sino que además se ha aliado con las interpretaciones triviales y el conformismo

¹⁹² Tenemos que recordar que la Escuela de Frankfurt incluyó en sus investigaciones el discurso psicoanalítico freudiano para complementar el análisis riguroso de los fenómenos sociales e individuales que realizaba cada uno de los integrantes. En su prólogo al libro *Freud en la actualidad* Adorno menciona que: “desde su fundación en tiempos anteriores a 1933, el Instituto ha incluido al psicoanálisis en su labor, y lo ha hecho en su rigurosa forma freudiana. El Instituto tuvo desde el principio asociado un departamento psicoanalítico que dirigió Karl Landauer, discípulo de Freud [...]” TH. W. ADORNO, *Miscelánea II*, Madrid, Akal, 2014, p. 675

¹⁹³ Freud Agradeció a Horkheimer que considerara la incorporación de la teoría psicoanalítica en las investigaciones sociales del Instituto. Cfr JAY MARTIN, *Imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974, p. 154

¹⁹⁴ Cfr TH. W. ADORNO, “¿Qué significa elaborar el pasado?”, *Op cit.*

social y ha sacrificado la penetración crítica. La involución de la teoría freudiana a psicología al alcance de todos se presenta encima como un progreso. Después de que las viejas resistencias al psicoanálisis aparentemente se hubieran superado, Freud ha sido adaptado [...].¹⁹⁵

La crítica que realiza Adorno al revisionismo defiende el verdadero contenido histórico de la teoría freudiana: la terapia para la armonía es el síntoma de la subjetividad socialmente dañada. Pues, los revisionistas afirman, a partir del concepto de carácter, una posibilidad de vida “feliz” bajo las condiciones sociales actualmente existentes: esto sólo evidencia que dicha postura es una precipitada tendencia a la aceptación de lo dado en la sociedad.

El intento de resolver terapéuticamente las psicopatologías que pesan sobre los individuos, más que posibilitar una *elaboración* para que se hagan cargo de sus actos, caricaturiza a la psicología profunda como un lugar en el que se promete la esperanza de una realidad mejor en el futuro. Lo que Adorno rechaza del psicoanálisis, específicamente del posicionamiento revisionista, es la ilusión de una subjetividad “feliz” en medio de una sociedad injusta.

Este filósofo ve en el psicoanálisis un discurso que puede dar cuenta de las contradicciones que encierra no sólo el individuo sino incluso la sociedad en donde éste se encuentra inserto, en otras palabras, ve en el psicoanálisis una forma discursiva diferente que permite denunciar la barbarie existente en la civilización.

El psicoanálisis para Adorno promueve el razonamiento crítico: pues éste, que se encuentra dirigido por una dialéctica negativa, evita adoptar una síntesis definitiva luego de analizar los términos que se contraponen entre sí: civilización-barbarie. Por este motivo, la pretensión consiste en reflexionar de manera constante no sólo la confrontación, sino incluso lo que se ha pensado de la misma contradicción. Este ejercicio evitará que se llegue a conclusiones positivas absolutas.

El razonamiento crítico, que se nutre mediante el psicoanálisis, ayuda a dar cuenta de cómo la realidad social no corresponde a la falsa armonía anhelada por la razón instrumental: dicho de otra manera, de cómo individuo y sociedad no se han unificado por más que se predique en psicoterapia lo contrario. Esto, más que un defecto, es una virtud para la reflexión filosófica, pues a partir de mostrar la contradicción de lo falso absoluto se puede hablar aún de una resistencia contra la barbarie.

La grandeza de Freud consiste [...] en dejar sin resolver tales contradicciones y en rehusar a la pretensión de una armonía sistemática allí donde la cosa misma se encuentra esencialmente desgarrada. Freud pone

¹⁹⁵ TH. W. ADORNO, *Miscelánea II*, *Op cit.*, pp. 676-677.

de manifiesto el carácter antagónico de la realidad social, en la medida que lo permite su teoría y su praxis en el marco de una división del trabajo prefijada. La incertidumbre del objetivo propio de la adaptación, la irracionalidad de la actividad racional por tanto, que el psicoanálisis pone al descubierto, refleja algo de irracionalidad objetiva. Se convierte en denuncia de la civilización [que también es barbarie].¹⁹⁶

Como hemos mencionado, Adorno cree que el psicoanálisis y el razonamiento crítico pueden coadyuvar para denunciar la barbarie que existe en la civilización: pues ser consciente de esta problemática abre una estela para recuperar las experiencias concretas de los individuos que se han diluido en una sociedad antagonista.

Ahora bien, el filósofo de Frankfurt no recomienda al docente que se forme en psicoanálisis para que en cada una de sus clases dé “consejo de vida” a todos sus alumnos y así puedan salir “exitosos” frente al mundo hostil que se les impone: su posicionamiento no se encuentra en las recomendaciones de un libro de superación personal.

El discurso psicoanalítico tampoco lo reduce a una “sesión aúlica” de psicoterapia ni mucho menos se refiere a la sustitución del contenido de cada una de las materias para poder impartir exclusivamente clases de psicoanálisis, no porque éstas carezcan de valor, sino porque resultaría incoherente. En suma, el docente formado psicoanalíticamente no lo verá como un “curandero” que a través de su palabra pueda aliviar la “enfermedad anímica” que padece cada uno de sus estudiantes ni como un especialista en la teoría freudiana.

Adorno, en sus escritos *Psicología de la relación entre profesor y alumno* y *Tabúes sobre la profesión del maestro*, menciona que el papel fundamental de la educación se concentra en la manera en que el docente se acerca al alumno.¹⁹⁷ En ambos textos sugiere que el docente, para contribuir con la formación de la estructura psíquica del estudiante, se posicione más allá del entendimiento: que no agote su labor en una “simple” transmisión de contenidos temáticos.

El filósofo de la Escuela de Frankfurt sugiere que la formación docente esté atravesada por una revisión psicoanalítica para que los profesores den cuenta de cómo su práctica cotidiana trasmite barbarie, o bien, cómo con cada clase refuerzan una dinámica que perpetúa la *castración* sobre cada uno de sus integrantes.

En concreto, la propuesta relativa a la formación psicoanalítica del docente está dirigida más al papel de *autoridad que éste juega frente a los alumnos que al diseño de una didáctica magna*. Esto no significa que la

¹⁹⁶ TH. W. ADORNO, “El psicoanálisis revisado”, *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004, p., 38.

¹⁹⁷ Cfr TH. W. ADORNO, *Miscelánea II*, *Op cit.*, p. 746.

estrategia, táctica y técnicas pedagógicas dejen de ser importantes. Sin embargo, él cree que éstas pueden contribuir a resistir contra la barbarie si el posicionamiento del profesor dentro del aula se coloca en la horizontalidad más que en la verticalidad.

Por una parte, este filósofo no está pensando el psicoanálisis “aplicado” en la educación como una “profilaxis” contra las neurosis: esto, sin duda, lo llevaría a considerar a la teoría freudiana como un medio para la adaptación del sujeto al *statu quo* de la sociedad. Sin embargo, Adorno cree que la formación del docente en el psicoanálisis puede evitar, hasta cierto punto, que su práctica sea el reflejo de un autoritarismo:

La única ayuda contra esto sólo podría ser, si me permiten decirlo, un cambio en el modo de comportamiento de los maestros. [...] Al margen de la liquidación de los controles todavía existentes, habría que corregirla mediante la formación de los maestros. [...] habría que explicarles (con perspectivas problemáticas) que los comportamientos autoritarios ponen en peligro la meta de la educación [...] De estas reflexiones se sigue inmediatamente, dicho sea de paso, la necesidad de la formación psicoanalítica de los maestros.¹⁹⁸

104

De manera implícita el filósofo de la Escuela de Frankfurt está proponiendo que se cambie la relación vertical docente-alumno por su forma horizontal: sugiere, en otras palabras, abandonar el autoritarismo sin dejar la autoridad.

Con esto no está sugiriendo que los docentes olviden el papel importante que tienen al interior del aula: pues la ausencia de los límites deja al estudiante en el abandono.¹⁹⁹

Adorno recupera de Freud la característica de que el psicoanálisis no tiene por objetivo ni la eliminación ni el endurecimiento de *La ley* en la formación del Yo. Por este motivo es imposible dejar de pensar la autoridad que tiene el docente. Ya que éste en la escuela debe inhibir, prohibir, reprimir; pero como estas acciones son justamente la causa de la neurosis, hay que encontrar un óptimo para la formación, con el objetivo de que se pueda lograr el máximo y dañar el mínimo.

Por otra parte, la formación psicoanalítica no está proponiendo que el docente ayude al alumno a hacer consciente lo inconsciente, a racionalizar lo “irracional”, sino a “desmantelar” la incivilización que hay en la civilización

¹⁹⁸ TH. W. ADORNO, “Tabúes sobre la profesión de maestro,” *Op cit.*, pp. 594-596.

¹⁹⁹ Al respecto, Aberastury menciona que: “es necesario dar libertad, y para ello hay dos caminos: dar una libertad sin límites, que es lo mismo que abandonar a un hijo; o dar una libertad con límites, que impone cuidados, cautela, observación, contacto afectivo permanente, diálogo, para ir siguiendo paso a paso la evolución de las necesidades y de los cambios en el hijo.” ARMINDA ABERASTURY y MAURICIO KNOBEL, *La adolescencia normal, un enfoque psicoanalítico*, México, Paidós, 1988, p. 32

para evitar que el estudiante no repita compulsivamente el horror del que ha sido partícipe.

La formación psicoanalítica permite que el docente pueda no sólo identificar cómo la civilización se reviste de barbarie, sino incluso cómo se le puede combatir sin caer en falsas salidas:

La pregunta “¿Qué puede conseguirse mediante la educación?” nos sitúa siempre frente al problema de hasta qué punto puede una voluntad consciente introducir hechos en la propia educación capaces de generar a su vez indirectamente barbarie. Pero también lo contrario. Que el problema de la barbarie sea planteado con toda nitidez como un problema prioritario en la educación [...] es algo que nos permite pensar, o al menos así me atrevería a sugerirlo, que el simple hecho de que la cuestión de la barbarie irrumpa en el centro de la consciencia puede dar lugar ya a una transformación.²⁰⁰

105

Por lo anterior, los docentes en sus clases también deben abordar los problemas sociales concretos, de lo contrario, su alcance estaría limitado a un ejercicio meramente formal.²⁰¹ Al respecto Horkheimer nos menciona que “el pensamiento escindido de los momentos materiales de la existencia, se glorifica en un principio metafísico y se expone como fundamento del proceso histórico; pero la razón tiene su sentido y su propio ser solamente aplicada a este.”²⁰²

En efecto, la reflexión temática de los docentes, si no quiere quedarse al margen de lo teórico, debe abordar las problemáticas sociales por las que ha pasado el proceso histórico. Esto permitirá que la filosofía se posicione como crítica de la dinámica social existente que, por lo general, se presenta como algo establecido e inamovible para el estudiante.

Sin embargo, plantear el problema de la barbarie con toda nitidez al estudiante no asegura que ésta desaparezca por completo, pero Adorno nos menciona que por algo debemos iniciar.

En los intentos de oponerse a la repetición de Auschwitz me parece esencial crear claridad sobre cómo surge el carácter manipulador, para a continuación cambiar las condiciones e impedir su surgimiento en la medida de lo posible. [...] Si el intento sirve de algo o no, lo sabremos cuando se lleve a cabo; yo no voy a sobrevalorarlo. Hay que tener en cuenta que estas condiciones no explican automáticamente las personas. En

²⁰⁰ TH. W. ADORNO, *Educación para la emancipación*, *Op cit.*, p. 106.

²⁰¹ Con esta idea Adorno y Horkheimer no sugieren que se abandone el estudio teórico de la filosofía. Éste aspecto se debe conocer para que se pueda confrontar de manera constante con las problemáticas que prevalecen en la dinámica social.

²⁰² M. HORKHEIMER, “Sobre el concepto de razón”; *Op cit.*, *Sociológica*, p. 210.

condiciones iguales unas personas se convirtieron en esto y otras personas en aquello. Pero valdría la pena intentarlo.²⁰³

¿Cómo crear claridad en el estudiante? Adorno nos menciona que no tiene una metodología para dictar en una serie de pasos lo que hay que realizar como docente: pues sabe que imponer una sola técnica formativa para abordar dicho problema sería también caer en un acto de barbarie. Ya Walter Benjamin había propuesto “Peinar la historia a contrapelo” para evidenciar todo acto de barbarie, y a su vez, dejar de transmitirla. Sin embargo, si ambos filósofos no proponen una dinámica en específico para llevar a cabo la sugerencia es porque le corresponde a cada uno de los docentes reflexionar su propia práctica desde un posicionamiento psicoanalítico para elaborar dinámicas que le permitan resistir contra la barbarie a partir de su ejercicio cotidiano al interior del aula.

106

Si las personas son incitadas a elevar clarificadoramente a conciencia contextos y circunstancias tales como la del fracaso de la cultura, la de la perpetuación socialmente forzada de la barbarie y mecanismos de desplazamiento como los que acabo de caracterizar, tal vez no se consiga transformar esto de entrada y sin más, pero sí podría quizá crearse un clima mucho más favorable a una transformación [...] Esta cuestión central es la que realmente me importa; a esto es a lo que apunto también cuando hablo de la función de la ilustración y de la clarificación.²⁰⁴

Hoy en día resulta cada vez más necesario que el docente se nutra de una formación psicoanalítica para evitar, en la mayor medida, la transmisión y expansión de la barbarie a la que hemos hecho referencia. Esto no quiere decir que dicha formación sea un condicional para erradicar todos los males que aquejan al individuo y a la sociedad: creer esto sería caer nuevamente en el terreno de la psicoterapia y, por lo tanto, pensar que el discurso psicoanalítico es la panacea universal de las antinomias sociales.

Adorno pide a los docentes que se formen psicoanalíticamente para reivindicar mediante la educación una postura crítica frente a la dinámica social que sigue siendo liderada por la razón instrumental. Esto nos permite, a través de un ejercicio constante, reflexionar la práctica docente para *resignificar* en cada momento las dinámicas pedagógicas y cargarlas de un sentido crítico; pero también nos posibilita ver nuestros alcances y límites frente a la barbarie.

Los motivos de que estamos hablando suelen ser inconscientes, como he dicho, y la mera mención de hechos inconscientes es ociosa, como se sabe, pues las personas en las que esos hechos se encuentran no los esclarecen espontáneamente en su propia experiencia: así que el

²⁰³ TH. W. ADORNO, “Educar después de Auschwitz”, *Op cit.*, pp. 607-608.

²⁰⁴ TH. W. ADORNO, *Educación para la emancipación*, *Op cit.*, p. 112.

esclarecimiento sucede sólo desde fuera. A la vista de este conocimiento, que es una trivialidad psicológica, no se puede esperar demasiado de una Ilustración puramente intelectual, aunque habría que empezar por ella; una Ilustración insuficiente, sólo parcialmente eficaz, es mejor que ninguna Ilustración.²⁰⁵

BIBLIOGRAFÍA

- T.W. ADORNO, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009.
T.W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979.
T.W. ADORNO, *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998.
T.W. ADORNO, *Dialéctica negativa, la jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2011.
T.W. ADORNO, *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004, Adorno, Th., W., Miscelánea II, Madrid, Akal, 2014.
M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
M. JAY, *Imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974.
R. MATE Y R. FORSTER, *El judaísmo en Latinoamérica*, Trotta, Madrid, 2007.

²⁰⁵ TH. W. ADORNO, “Educar después de Auschwitz”, *Op cit.*, p. 595.

¿QUÉ SIGNIFICA “FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA”? UNA PERSPECTIVA ORTEGUIANA DE LA POLÍTICA

WHAT DOES “CONTEMPORARY PHILOSOPHY” MEAN? AN ORTEGA’S PERSPECTIVE ON POLITICS

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA

108

"La filosofía no es, a su vez, sino la tradición de la in-tradición. Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer 'en la fe de sus padres'. Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece, no hay filosofía".²⁰⁶

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

El presente artículo parte de un interrogante al que pretendo dar respuesta desde la perspectiva del filósofo español José Ortega y Gasset y a partir de la lectura de algunos de sus escritos sobre Hegel y la Filosofía de la Historia. La cuestión que aquí planteo es la de qué significa que la filosofía sea contemporánea, o dicho de otro modo, si la filosofía puede ser contemporánea.

La justificación para tomar a Ortega como capitán de barco radica en la propia definición de clásico. Los clásicos son tales por presentarnos batalla, por plantearnos los problemas radicales y no por ofrecernos soluciones o por ser ejemplares, pues entonces no tendrían derecho a subsistir. La solución se supera, pero el problema persiste. Así pues, los clásicos quedan como un pretérito pero de condición tan extraña que siguen poseyendo actualidad. Y esto es así porque han alcanzado el estrato más

²⁰⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Prologo a Historia de la Filosofía, de Émile Bréhier”, *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón, Madrid, 2004-2012, tomo VI, p. 159-160.

profundo donde anidan los problemas radicales. Por eso Ortega nos presenta batalla hoy para afrontar este interrogante con un concepto propio, con el concepto de “historiología”. De manera que para responder a la pregunta sobre si la filosofía es contemporánea es necesario hacer un ejercicio de meditación que parta de la “historiología”. Dicho concepto aparece por primera vez en Ortega en un escrito del año 1928, “La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología”, publicado en *Revista de Occidente*. Con este primer escrito Ortega pretendió publicar el primer ejemplar de lo que sería una *Biblioteca de Historiología* que surgiría a raíz de la insatisfacción que sentía al leer los libros de historia.

También encontramos este concepto desarrollado brevemente en un pequeño ensayo titulado “La Historiología”, escrito en 1928, pero nunca publicado. Ambos textos nos permiten iluminar la historia conceptual de la “historiología”.

109

En primer lugar desarrollaré la historia conceptual de la historiología para posteriormente dar cuenta, a partir de sus presupuestos, del interrogante aquí planteado, la posible contemporaneidad de la filosofía. Para ello dispondré mis reflexiones en las dos secciones siguientes:

1. ¿Qué es la historiología?
2. La Filosofía como perspectiva externa al devenir histórico.

Pero antes de adentrarnos en el primer asunto que nos ocupa es conveniente justificar la presencia de la cita inicial. Con ella se adelanta la tesis que este artículo postula y defiende. El surgimiento de la filosofía está ligado a una determinada tradición, pero, como Ortega, sostiene su ser propio no es ser tradicional, sino más bien ser la in-tradición. Esto es así porque su aparición en determinada circunstancia es mero hecho fortuito, su naturaleza no responde a las leyes por las que se rige la historia. Ir en contra de la propia tradición es lo que le permite a la filosofía nacer, ser intempestiva, incómoda y remover todos los cimientos. Esto es sólo un adelanto de lo que a continuación leeremos.

Comienzo pues con la sección primera.

1. ¿QUÉ ES LA HISTORIOLOGÍA? La “historiología” es el estudio de la historia del concepto. Lo que preocupa esencialmente a la historiología es establecer el núcleo de lo esencial histórico, esto es, analizar la realidad histórica. No debe confundirse la tarea del historiador con el quehacer de la “historiología”. El historiador no reflexiona ni toma en consideración los conceptos, esto es, las categorías históricas que le permiten hablar del propio acontecimiento histórico, como la guerra, la colonización, la barbarie, la decadencia o la conquista, etc. Tan sólo dice cómo han pasado las cosas, según la sentencia del historiador alemán Leopold von Ranke. No hay un

equilibrio entre los documentos que maneja y los conceptos que emplea para hablar de lo histórico.

En cambio, para la “historiología”, la estructura de lo real histórico es esencial para dar cuenta de la realidad histórica, de lo histórico. Los datos que el filólogo o el archivero reciben no constituyen la estructura de lo real histórico. De hecho, si de una obra histórica se retira todo dato queda el esqueleto de lo real histórico, su cuerpo de categorías históricas, como las que he mencionado, su ontología.

Estos datos son manifestaciones de la realidad y son dados a alguien para algo. Este alguien debe ser el verdadero historiador y este algo la realidad histórica. La pregunta que se plantea entonces es saber cuáles son los componentes de la realidad histórica. “Esta realidad histórica está en cada momento constituida por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables o constantes. Estas constantes del hecho o realidad histórica son su estructura radical, categórica y *a priori*. Y como es *a priori* no depende de la variación de los datos.”²⁰⁷

110

Por tanto, la realidad histórica se compone de ingredientes variables e invariables y estos últimos no sólo son *a priori* sino que además no dependen de la variación de los datos históricos. Constituyen la estructura radical, categórica y *a priori* de la realidad histórica. Y es esta estructura radical quien le encarga al filólogo o al archivero que le busque los datos necesarios para la reconstrucción de una época concreta.

Ortega ejemplifica la sustancia de la realidad histórica a través de la descripción de un acontecimiento romano: pasa en los idus de marzo, es decir, en los días de buen augurio según el calendario romano, que Bruto mata a César. Detengámonos en el término “pasar” y “ser”. Contingente es “aquello que pasa” y sólo pasa si antes “es”, esto es, si posee una estructura *a priori*. “Pasar” es un acontecer algo real aquí y ahora y “ser”, como ya sabían los griegos, alude siempre a las constantes de la cosa, del hecho, del fenómeno. Por tanto, este acontecimiento del asesinato de César supone una estructura invariable, la cual hace posible que en cierto instante suceda este hecho histórico. Pero este hecho no podría ocurrir en una realidad histórica sin estado, tradición, revolución y consecuentemente, sin crímenes políticos. Estas categorías históricas son lo *a priori* de la realidad histórica, son su estructura radical.

Por tanto, la estructura de la realidad histórica es radical, categórica, *a priori* y constante y la tarea de la “historiología” será la de determinar dicho núcleo categórico, es decir, la de conocer la estructura de lo real histórico, ya que lo histórico se nos presenta como variación en el tiempo, como cambio histórico, como movimiento aparente. Cabrá preguntarse entonces qué hay

²⁰⁷ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La historiología”, *Obras completas, op. cit.*, 2004-2012, tomo VIII, p. 21.

de real en ese movimiento aparente. Como Ortega señala, Hegel ya supo ver ese carácter móvil de la historia.

En suma, lo histórico que es la vida humana en sus variaciones consiste en un sistema de constantes, las cuales abren un margen a la variación. Y la “historiología” debe determinar en cada caso la porción de constante o necesario y la porción de azar que se produce en la historia, esto es, en la vida humana. Pues toda situación nos muestra que es posible un cierto número de cosas y que otras son imposibles. Del azar dependen pues aquellas que se realicen entre las posibilidades. Por ello, el azar tiene un límite más próximo que el logos histórico.

La “historiología” tiene una necesidad primordial para Ortega, ya que posibilita que la historia deje de ser un mero cronicón de los hechos. Para la “historiología” la Historia tiene que ser construcción, no un mero agregado o descripción de datos. Pues la Historia es cosa distinta de la documentación y la filología. Tiene que ser, por tanto, una construcción a priori de lo que en la realidad histórica haya de constante. Pues para la “historiología”, todo ser tiene una forma antes de que el pensar lo piense y el intelecto debe encargarse de proyectar dicha forma en los datos recibidos, por consiguiente, tiene que pensar con las cosas. Pensar es, para Ortega, comprender las cosas en su plenitud. Dicha forma a priori es la estructura radical de la realidad histórica.

En consecuencia, “la historiología no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica”.²⁰⁸ La “historiología” se pregunta por su ontología y por los ingredientes esenciales que la componen. Los ingredientes radicales de la realidad histórica son: por un lado, el “yo”, es decir, “mi vida” y por otro, la “circunstancia”. “Una vida individual es, por lo pronto, no más que un tropel de hechos pululantes e inconexos. [...] A cada cual le pasa su vida —es decir, la serie de hechos que la integran. En todos y cada uno de ellos está, solapado, el Mismo. Yo soy el mismo, el punto de identidad o mismidad latente bajo la diversidad e inconexión aparente de los hechos que urden mi vida.”²⁰⁹ De esta manera Ortega entiende y define mi vida, la de cada cual en sentido radical. A mi vida individual también le pasan otras vidas, pues mi vida no acontece aislada sino que se desarrolla en la convivencia con otras vidas individuales que hallo ante mí. La amistad, por ejemplo, es un hecho que me pasa a mí y al otro que es mi amigo, es un hecho de convivencia. En el convivir se completa, pues, el vivir del individuo. Y al tomar el vivir como un convivir se

²⁰⁸ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología”, *Obras completas, op. cit.*, 2004-2012, tomo V, p. 245.

²⁰⁹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Hegel y la filosofía de la historia”, *Obras completas, op. cit.*, 2004-2012, tomo VIII, p. 521.

adopta un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual. “El ‘alguien a quien las cosas pasan’ [...] es el punto de vista, el principio de la perspectiva desde el cual el acontecimiento se entiende.”²¹⁰ Frente a la perspectiva de la vida individual, la sociedad o la vida colectiva constituye otra.

En consecuencia, la articulación de la convivencia en un todo más amplio, que comprende tanto lo individual como lo colectivo, constituye la vida social, que siempre es incompleta, pues viene de un pretérito y se proyecta hacia una vida social futura. La vida social es pues, en sentido estricto, la realidad histórica.

Una vez determinado el quehacer de la “historiología” podemos adentrarnos en la segunda sección que trata de responder a ese interrogante inicial, si la filosofía puede ser contemporánea.

112

2. LA FILOSOFÍA COMO PERSPECTIVA EXTERNA AL DEVENIR HISTÓRICO. Cabe preguntarse en este punto si la filosofía puede inscribirse en la estructura de la realidad histórica, es decir, si puede inscribirse en el transcurso de una época que viaja desde el ayer hasta el futuro pasando por el hoy, o si por el contrario está fuera de todo tiempo, fuera de la propia circunstancia.

Es en este punto donde la “historiología” se convierte en nuestro caballo de batalla. Pues determinar qué hay de constante en la circunstancia nos permite afrontar la pregunta acerca de si la filosofía es un extranjero en la circunstancia o si se inscribe dentro de la misma.

Que la filosofía sea contemporánea supone para Ortega que deba ajustarse a la altura de nuestro tiempo. El concepto de “nuestro tiempo” es vital en su filosofía, pues concibe la vida anclada a una determinada circunstancia, la de aquí y la de ahora, donde la vida, la de cada cual, tiene que proyectarse, realizarse y autentificarse, y esa circunstancia condiciona la sensibilidad vital propia de nuestro tiempo. Por el contrario, la tradición clásica sostiene que la filosofía no puede ajustarse a una determinada época o realidad histórica, sino que más bien es eterna, extratemporal, es un extranjero dentro de cada época. La Filosofía siempre es el Otro. Si bien es cierto que Ortega sostiene que la filosofía debe adaptarse a la época en la que se vive, como buen nietzscheano también defiende que la filosofía es intempestiva. Esta dualidad en la filosofía de Ortega responde a la necesidad de mantener un equilibrio entre su historicismo y su comprensión, a veces íntima nada más, de que la filosofía era intempestiva y lo removía todo.

¿No es cierto que la Filosofía de Platón nos habla hoy del mismo modo que en su época? ¿Era Sócrates un griego? Se preguntaba Nietzsche ¿La filosofía de Ortega pertenece al pretérito? Todas estas preguntas tienen una preocupación común, que se puede formular de la siguiente manera:

²¹⁰ *Ibid.*, p. 522.

¿puede haber entonces una filosofía contemporánea? O dicho de otro modo, ¿podemos hablar de una filosofía que nos sea contemporánea y que se agote con nuestra época, como los hechos históricos?

A mi juicio, la filosofía no es propia de una época concreta y por tanto no puede ser contemporánea, está fuera de cualquier tiempo, fuera de cualquier realidad histórica. La “historiología” nos muestra que los elementos invariables de la historia no responden a la naturaleza de la filosofía, por tanto no puede ser contemporánea a ninguna época.

En la conferencia que Ortega imparte en diciembre de 1931 sobre “Hegel y la filosofía de la historia” se preguntó, una vez determinada que la sociedad se prolonga hacia el futuro y es la continuación de una sociedad pasada, es decir, es el tropel de los hechos históricos, a quién le pasaba la historia universal como a mí me pasa mi vida. Para responder a esta cuestión se apoya en Hegel y en su filosofía de la historia. Sostiene Ortega que Hegel “al buscar el Mismo de la historia, su sustrato y sujeto tiene que buscar también, como antes indiqué, una nueva perspectiva —distinta de la vida individual y de la vida social. Ahora se trata de la vida histórico-universal que comprende a aquellas otras dos formas de vida —es decir, que la perspectiva histórico-universal incluye la perspectiva individual y la social”.²¹¹ La preocupación de Hegel y el asunto que aquí nos ocupa es averiguar cuál es el punto de vista desde el cual acceder a la verdad, cuál es la perspectiva fuera del propio universo. Al plantear esta búsqueda estamos trascendiendo el propio quehacer de la “historiología”, pues esta no se ocupa de la perspectiva absoluta, sino más bien de la estructura que la realidad histórica presenta. “Este abandono de nuestro punto de vista y este esfuerzo por instalarnos en lo absoluto y mirar desde él todo y cada cosa es para Hegel la filosofía.”²¹² El punto de vista que está fuera de la historia y que por tanto trasciende la historiología es la filosofía. Por ello mismo la filosofía se falsea o es inauténtica si hablamos en términos de contemporaneidad. La filosofía es la perspectiva que está más allá de la historia y gracias a este carácter trascendente o fuera de todo tiempo que posee, como el extranjero, nos plantea constantemente los problemas radicales, tal y como los clásicos hacen. La filosofía nos presenta batalla desde una perspectiva lejana a mi perspectiva individual y a la perspectiva colectiva. De ahí el carácter también combativo de la filosofía.

Para Ortega la actualidad es lo problemático por excelencia, la vida misma es problemática, intempestiva, intranquilidad, variación y la filosofía se enfrenta a esos problemas radicales que plantea la vida. Por esto mismo la filosofía no puede ser resultado o fruto de una época, no surge como respuesta a una determinada circunstancia, es extratemporal, y por tanto no

²¹¹ *Ibid.*, p. 523.

²¹² *Ibid.*, p. 526.

es contemporánea. La filosofía es una invitación para descender hacia abajo, y ese descenso o *Anábasis* se perpetúa en cada sociedad para enfrentarse a una circunstancia que constriñe a la vida en todas sus formas, pero no es propio de ella, ni nace en sus entrañas.

En suma, la “historiología”, que es el estudio de la realidad histórica en sus elementos constantes y a priori, nos permite deducir que la filosofía contemporánea no pertenece a lo histórico, y por tanto que tal contemporaneidad no es factible. Para hablar de filosofía contemporánea la “historiología” tiene que encontrar una estructura radical a priori en ella que de forma a los elementos variables que aparecen. Pero la Filosofía carece de dicha estructura, está fuera de todo mundo posible.

La filosofía al igual que el filósofo son extranjeros de la propia historia. “Yo no soy ahora yo, yo soy nada menos que el extranjero y beneficio de sus melancólicos privilegios. ¡El extranjero!, el hombre que no está, sino que llega y se va.”²¹³

114

BIBLIOGRAFÍA

- JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Prologo a Historia de la Filosofía, de Émile Bréhier”, *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón, Madrid, 2009, tomo VI.
- JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La historiología”, *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón, Madrid, 2008, tomo VIII.
- JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Hegel y la filosofía de la historia”, *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón, Madrid, 2008, tomo VIII.
- JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología”, *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón, Madrid, 2006, tomo V.
- JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Brindis en la institución cultural española de buenos aires”, *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón, Madrid, 2006, tomo V, p. 441.

²¹³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Brindis en la institución cultural española de buenos aires”, *Obras completas, op. cit.*, 2004-2012, tomo V, p. 441.



SOBRE LA RELACIÓN SOCIEDAD E INDIVIDUO²¹⁴

ABOUT THE RELATION SOCIETY AND INDIVIDUAL

ÁSTOR GARCÍA GIL

115

Hallándose en el rincón favorito de su pequeño bosque, observó la manera en que los rayos de luz atravesaban frágilmente las ramas de los árboles y acababan rebotando en la tez de aquellos que le rodeaban, mirándole con cara perpleja y repleta de adulación. Los observó uno a uno, cada una de sus pequeñas diferencias, y en sus labios se dibujó una leve sonrisa, apenas perceptible. Permitió que aquel instante se prolongara algo más, disfrutando de cada segundo. La brisa, que en aquel día de primavera gozaban, agitó los cabellos de sus oyentes y produjo algún que otro suspiro nostálgico tan propio de aquella época. Al final, se decidió a hablar ante la cara de impaciencia de su discípulo más cercano.

–Si no he entendido mal la cuestión, Luna, deseas saber cuál sería, en mi opinión, la relación idónea que se daría en una comunidad perfecta entre la sociedad e individuo.

–Así es, maestro –respondió su discípula, quien acababa de sentarse en una de las abundantes rocas que estaban diseminadas en aquel armonioso lugar.

–En tal caso, como siempre he defendido, hemos de aclarar los términos pertinentes para evitar confusiones no deseadas –el maestro se

²¹⁴ Nota biográfica: este artículo no está apoyado en citas de otros autores. Sin embargo, como enano a hombros de gigantes, toma ideas de ellos. Dichas opiniones no se encuentran en textos suyos o en un libro en concreto, sino que son ideas generales suyas. Por ello, la bibliografía en la que me apoyo no es tanto de libros sino de autores y de su influencia.

De esta forma, se pueden observar las influencias de Hegel en la idea de que todo ser humano está en relación con el resto, de Aristóteles en el *Zoon politikón*, de Durkheim a la hora de rebatir que la sociedad haya de gobernar al hombre, de Hobbes con su Leviatán, de Habermas en llegar a la cooperación perfecta entre sociedad e individuo a través del diálogo y de Adela Cortina con los máximos y los mínimos.

acarició la barba y peinó sus cabellos—. En primer lugar, nos encontramos con el individuo. A éste lo tomamos como sujeto que se conoce a sí mismo como tal, que tiene una identidad y es conocedor de la misma. Por ello, una persona que no posee una identidad, aunque ella no vaya más allá de imitar al prójimo, no es individuo, es tan solo objeto. Y además, el sujeto, si bien no ha de conocer por obligación el carácter de la misma, sí ha de descubrir su existencia, pues de lo contrario, al igual que en el caso anterior, sería un objeto.

—Maestro —interrumpió uno de sus discípulos— ¿por qué ha de conocer el individuo su identidad para serlo? ¿por qué no puede serlo simplemente poseyéndola?

Decidió levantarse y estirar sus piernas. Debido a su longeva edad sus piernas ya no le permitían aquello que antaño solía hacer: pasarse horas y horas debajo de aquel algarrobo, icono de su antiguo hogar, meditando y escuchando tan solo el silbido del viento y el canto de los ruiseñores.

—Tienes razón, Marco. De mi padre aprendí la necesidad de exactitud en las explicaciones si se ha de llegar a un acuerdo o, al menos, que la parte oyente comprenda aquello que se desea expresar. Por ello aumentaré de ahora en adelante mi precisión y, si a alguno le asalta alguna duda o simplemente quiera apuntar alguna opinión, por favor, hacedlo —así concluyó su disculpa y, al no recibir por respuesta más que un leve quejido de los árboles que le rodeaban, prosiguió—. Pues bien, querido alumno, has de saber que todo ser humano nace con una identidad propia y única. Esta puede estar regida por deseos de grandeza, de sabiduría, de amistad o de felicidad o simplemente por sueños de destacar o imitar; no nos concierne ahora el juzgar el tipo de identidad idóneo, si es que siquiera existe. El punto esencial es que todo hombre posee de manera natural una identidad y esta ha de ir desarrollándose y limando sus asperezas conforme el individuo se forma en sus primeros años, en aquella época en la que el niño es niño y como tal actúa como una esponja, como el ser inocente que es. De esta forma, una vez delimitado, ha de conocerse como ente separado del resto, aunque se relacione necesariamente con ellos. Una vez aquí nos encontramos con el individuo en estado latente, con aquel que es y sabe que es aunque no sepa qué es. La pérdida de su sustantividad viene acarreada por dos momentos: el primero en el que el individuo olvida su identidad, y el segundo en el que en ese espacio abandonado por esa identidad evaporada se instala una identidad ajena e impuesta.

El maestro se levantó y se acercó a la orilla de su pequeño y animado estanque, inclinándose ante él. Al jugar con aquella agua cristalina se concentraron en torno a su mano unos cuantos peces y su pequeña tortuga huyó en dirección opuesta temiendo a aquel gigante. Al cabo de unos minutos de reposo decidió proseguir su charla.

–Este estanque tiene su propia vida ¿no es así? Pero en el caso de que el agua se evaporara y en su lugar se arrojase tierra, se convertiría en un espacio llano, diferente de esta laguna que ahora observamos. Sin embargo, el lugar sería el mismo. Pues lo mismo pasa con la desaparición de la identidad. El lugar o el cuerpo parece ser el mismo, pero su interior es totalmente diferente, su identidad ha desaparecido. Y esto es lo que ocurre en el momento en el que la sociedad borra la identidad de uno y en su lugar confina su tierra, aunque no es el único de los casos.

–¿Se podría decir que lo que pretende la sociedad es evaporar el agua de nuestra identidad para remplazarla por sus deseos y de esta manera borrar a su enemigo, al individuo? –preguntó en forma de aclaración Marco.

–Sí y no –respondió el maestro–. Tan solo la sociedad que se intenta hacer con el monopolio de la comunidad, pero esto no siempre ocurre. Aunque sin duda ha habido en la historia sabios que pensaban que esto debía ocurrir, que es la sociedad quien debe de regir al individuo, como Durkheim, uno de los padres de la sociología francesa, el cual defendió que la sociedad es un organismo que le es dado al individuo y que lo debe de conformar obligándole a seguir sus pautas, normas y reglas sociales, siendo de lo contrario un enfermo, lo cual, en mi opinión, es un disparate; pero siguiendo las idea de que somos enanos a lomos de gigantes, por descabellada que nos parezca una idea de un pensador anterior, como la citada de Durkheim, la tendremos en cuenta. A su vez también puede ocurrir de manera inversa, que el individuo pretenda eliminar a la sociedad para hacer suya la comunidad; en esta dupla, no hay un bueno y un malo, solo dos compañeros. Pero esto lo veremos posteriormente impaciente, ahora hemos de aclarar los otros dos términos: sociedad y comunidad. Si nadie más tiene alguna duda, proseguiremos. Ahora necesito que vosotros, mis alumnos, me escuchéis con atención puesto que la diferencia que ahora voy a tratar ha de ser entendida necesariamente; esta diferencia es la existente entre los dos términos que hemos de explicar. En primer lugar, nos vamos a centrar en la comunidad. La palabra comunidad proviene del latín *communitas*, la cual a su vez procede de *commūnis*, es decir, común. Como todos sabemos, el hombre vive necesariamente en relación, quiera o no. Esto se ve de manera clarificadora en la filosofía hegeliana. El filósofo alemán concebía que todo hombre está relacionado con sus semejantes. De hecho, se me viene a la mente un antiguo cuento que escuché en uno de mis viajes por los pirineos. No es cuestión ahora de aburrirlos con él, pero me parece interesante que escuchéis la parte más sobresaliente.

Antes de proseguir les dio la espalda a sus alumnos y se alejó unos cuantos pasos de ellos y se quedó callado. Al cabo de un tiempo, uno de ellos se levantó con impaciencia y le pidió que prosiguiese. El maestro continuó callado, ante lo cual su discípulo volvió a su posición original. Tras unos

minutos, entre sus alumnos existía un debate en forma de rumor sobre si debían respetar e imitar el silencio de su maestro o si debían pedirle que prosiguiese con su lección. Cuando los susurros se convirtieron en rabia, el maestro se giró y comenzó a hablar.

–Y esta es la parte más importante de aquel cuento –dijo el maestro con una leve sonrisa marcada en sus desgastados labios–. En el cuento el sabio se retira para no influir en la vida de sus conciudadanos por diversas cuestiones que no vienen al caso pero, una vez convertido en ermitaño, influye de otra forma en ellos. Los hombres que lo descubren y observan su paz comienzan a imitarle y a abandonar a sus familias, pues como no me cansaré de repetir, la relación entre los hombres es necesaria. Y eso mismo he pretendido mostraros yo ahora. Aun ignorándoos y evitando el contacto con vosotros, he influido en vuestra vida hasta el punto de cambiar vuestras emociones y enfrentaros. De esta forma me parece que queda demostrado que todo hombre vive en relación con el resto, y a esta relación en común, compartida, he dado a llamarla comunidad. Por ello, entenderemos la comunidad como aquel marco de relación en el que el ser humano se encuentra necesariamente, aquel contexto común, que se refleja de manera clara, como el agua de este estanque, en la propia palabra comunidad.

–¿En ese caso la comunidad sería la puesta en escena del *Zoon politikón* aristotélico? ¿Sería la forma de materializarse el carácter social del hombre? –preguntó Luna a la vez que se distraía con una mariposa recién posada en un diente de león cercano a ella.

–La comunidad sería donde se desarrollaría, el marco donde necesariamente pasa a relacionarse, donde se da el animal político –apuntó el maestro–. Y, de esta forma, pasamos a la sociedad, nuestro último concepto que hemos de explicar. Este concepto proviene de la palabra latina *societas* que significa compañía y esta, de *socius*, que es compañero. Por cierto, la sociedad la entiendo de una forma que se puede explicar fácilmente a través del monstruo de Hobbes, de su Leviatán. El filósofo inglés creó un prodigio cuya función residía en gobernar al hombre, a una compañía. Ese monstruo creado por él es una de las formas de sociedad, es una de las maneras en la que el conjunto de compañeros se gobierna, ya sea creando una criatura u otra, una que los gobierne sin libertad alguna o una que se alimente de las decisiones del pueblo. Por ello, la sociedad sería un ente abstracto que se crea a partir del conjunto de hombres, o compañeros para ceñirnos a su etimología, para crear un orden entre ellos, una forma de que, en el marco de la comunidad, se conviva. Siendo así el Leviatán de Hobbes una forma de este ente, una forma entre muchas.

–¿Y no podría este ente ser creado de manera egoísta por el individuo conforme a intereses particulares, absorbiendo así a la sociedad en pos del individuo? –preguntó de nuevo Marco.

–Así es. Veo que la paciencia no es una de tus virtudes, puesto que es lo que pretendía y pretendo explicar. Tranquilo, llegaremos a ello –respondió el maestro–. Y así quedan definidos los conceptos necesarios para abordar la pregunta que me ha hecho vuestra compañera Luna sobre la relación perfecta entre individuo y sociedad. Para la tarea que nos concierne, os contaré dos historias, una en la que, como bien ha apuntado Marco, la sociedad neutraliza al individuo y otra en la que, como también ha apuntado vuestro colega en su infinita premura, el individuo fagocita a la sociedad.

El maestro marchó hacia la salida de su jardín por aquel sendero construido con rodano. Tras observar que sus alumnos no le seguían, tan solo articuló un suave “seguidme” acompañado con un gesto de su mano derecha. Una vez cruzaron el umbral de su santuario, dirigió a sus discípulos por estrechos callejones y desmesuradas avenidas, por barrios pobres y barrios ricos, por parques estériles y por jardines exuberantes. Una vez llegados al centro mismo de la ciudad, se paró en seco, en medio de aquella plaza repleta de una multitud impasible.

–¿Y bien? ¿Qué es lo que observáis? ¿Qué les ocurre a estos individuos, a esta ciudad?

–¿Qué individuos? –manifestó Luna– Yo solo veo cuerpos indiferentes, vacíos de amor propio y repletos de una sustancia ajena indescriptible.

–Me sorprendes querida. Pero es cierto. La historia que nos atañe no hace falta ser contada, solo habréis de abrir los ojos y mirar atentamente para que os impregne. En la actualidad, la identidad está en peligro de extinción y en su lugar hay una imposición social, como apuntábamos antes en el jardín. Y además es muy fácil verlo, si paseáis vuestra mirada por esta plaza veréis tan solo una repetición de acciones, sentimientos y pensamientos. Poca gente hay a nuestro alrededor libre de esta enfermedad, de este abuso. Y lo peor de esta suplantación es que el objeto que una vez fue sujeto se cree todavía tal. ¿Veis ese hombre? Observadlo durante un minuto, cerrar los ojos y buscad otra persona y analizadla a ella. En el fondo su identidad es igual, es ajena, es un montón de tierra que ha inundado su estanque y eliminado la vida que en aquella laguna una vez se dio. De hecho, todos... –el maestro abrió los ojos como aquel que, perdido en el desierto, vislumbra a lo lejos un oasis, como aquel naufrago que, sin esperanza en el océano, agarrado a un tonel, descubre una isla. Sonrió. Sus ojos se humedecieron–. Eso, damas y caballeros, eso es un individuo libre con una identidad propia.

El maestro levantó la mano y señaló al otro extremo del lugar. En aquel rincón brillaba un aura diferente, la luz era más intensa, repleta de esperanza y de color. Se podía distinguir entre aquel mar negro de indiferencia una muchacha. Su pelo era rubio con destellos anaranjados

cuando en él se reflejaban los rayos inflexibles del sol. Caminaba por el bordillo de la acera haciendo equilibrios escuchando música y danzando. Lo más asombroso era su cara, aquella tez blanca resplandecía una ola de ternura y de inocencia, y, a su vez, su sonrisa era más sincera de lo que cualquier poeta pudiese soñar.

–Solo los locos que creen poder cambiar el mundo son los que lo hacen –susurró una vocecilla suave y tierna.

–Sabias palabras amiga, en una sociedad donde tan solo los locos tienen una identidad que no se ha corrompido, tan solo ellos pueden cambiar el mundo. Tan solo gente como aquella mujer, aquella musa, pueden actuar libremente. Ahora dejemos a aquel animalillo libre y partamos a nuestra siguiente parada.

Y de esta forma llegaron a su siguiente parada, una pequeña playa a la cual no tardaron en llegar más que unos cuantos minutos. En aquel inmenso cielo, decorado con las suaves pinceladas de un mar revuelto y las sempiternas nubes propias de aquella tierra, comenzaron a pasear por la orilla siendo sorprendidos de vez en cuando por alguna que otra ola rebelde. Mientras caminaban el maestro comenzó su relato.

–Hace tantos años, tantas décadas, siglos y milenios que mi memoria apenas se esfuerza en recordar, en el lejano oriente se crio un niño occidental a los que sus asombrosos dotes le llevaron a ser consejero del rey con apenas la veintena recién cumplida. El rey de entonces tenía tres hijos, los cuales ansiaban el trono al igual que los leones jóvenes desean suplantar al macho dominante. Un funesto día, el rey, que había salido a dar un paseo en su corcel, tuvo un accidente y, al caer de su montura, aterrizó sobre una roca, exhalando así su último suspiro. El primogénito resultó ser un gran rey y gobernó a su pueblo siguiendo las palabras de su consejero, nuestro protagonista. Pero, una mañana se le encontró asesinado en su cama, con el puñal todavía en su pecho y la sangre goteando de su mano caída, acabando en el suelo. Sin poderse demostrar la culpabilidad de su hermano, este accedió al trono y modificó todas las leyes en pos suyo, empobreció al pueblo y, desoyendo al consejero, se convirtió en un rey odiado por todos. Como era de esperar, su hermano pequeño, que había sido exiliado, disfrazado de mendigo consiguió acercarse lo suficiente a su semejante de sangre como para acabar con su reinado a la par de con su vida. Al ser tan odiado su hermano, nadie le acusó y pudo tomar el mando del reino como recipiente de toda esperanza de su pueblo. Pero cayendo esa esperanza en un pozo vacío, continuó con la manera de gobernar de su hermano haciendo caso omiso a nuestro protagonista, el cual, con tan solo dos décadas y media de vida, sabía más que cualquier rey. Cansado, el sabio consejero, decidió partir de nuevo a su tierra materna, la tierra donde acababa el mundo, Finisterre la llamaban. Allí se dedicó a advertir a sus conciudadanos cómo un solo individuo podía

acabar con toda una sociedad envenenándola con intereses propios y absorbiéndola de esta forma.

Hacia rato que habían llegado al rompeolas y paseando por sus rocas habían llegado a su final. Allí se sentaron mirando la línea del cielo, la línea del infinito, increíblemente delicada, sutil como un suspiro pero fuerte y firme como la convicción más pura.

—Ahora, maestro, ya sabemos cómo son las formas erróneas de relación en la comunidad entre individuo y sociedad —apuntó Luna—. Explíquenos ahora cuál es, en su opinión, la relación idónea, la más perfecta.

—Que así sea pues. Pero, permitidme explicároslo a través de una metáfora, la metáfora de una yunta. En nuestro caso, los dos bueyes son la representación de la sociedad y el individuo, los cuales se encuentran unidos por un yugo y arrastran la carreta, símil de la comunidad. Como hemos visto en las anteriores historias, si uno de los dos bueyes acabase con el otro, le sería imposible proseguir su camino arrastrando a la comunidad consigo y acabando él mismo de la misma manera que su compañero. Pero no solo está el problema de la aniquilación del otro; también están las disonancias de objetivos, intereses y medios. Si cada buey decide tomar un camino, lo único que lograrán será no avanzar y detener así el progreso de la comunidad. Por ello, sociedad e individuo han de ponerse de acuerdo en todo lo concerniente a la comunidad, ya que uno depende del otro necesariamente y, saliendo de la metáfora, esto se ha de conseguir a través del diálogo con un fin del bien común, un bien común en el que se refleja el bien individual. Y así, de manera semejante a la forma con la que filósofos como Habermas se enfrentan a los problemas de la sociedad, es decir, de manera dialógica, el individuo pone en común unas bases mínimas con el resto de individuos que les permita conseguir su fines, pero, para ello, el individuo se ha de dar cuenta, ha de comprender, que el bien individual prolongado viene dado por un bien común constante; de esta forma, se evita intentar envenenar a la sociedad, pues esta está construida con la base del bien común que ningún individuo desea dañar, puesto que se dañaría a la vez a sí mismo. Y a la par, la sociedad no se dedica a suplantar la identidad personal de los individuos en favor de sus deseos, ya que dicha sociedad sería una criatura abstracta creada por unos mínimos de bien común, que lo garantizan, marcados por el conjunto de individuos y sus relaciones, es decir, por la comunidad. Así, en forma de diálogo entre los integrantes de la comunidad, se protege al individuo y a la sociedad y se transforma, siguiendo la metáfora, el yugo que los une en un discurso placentero.

—¿Y cómo sería ese diálogo? —preguntó aquella vocecilla suave y tierna.

—Eso, querida, lo veremos en otra ocasión. Ahora disfrutemos de la belleza en estado puro.

NOTICIA DE LOS AUTORES Y LOS TEXTOS

La filosofía política clásica como respuestas a las aporías contemporáneas: el redescubrimiento de Leo Strauss *Classical political philosophy as answers to contemporary aporias: the rediscovery of Leo Strauss*

Resumen: El siglo XX es un siglo repleto de voces que buscan enterrar todo lo que les ha precedido. Frente a esta tendencia predominante emerge la voz de Leo Strauss (1899-1973) que, siendo consciente de la existencia de una cierta crisis de su tiempo, la crisis a la que nos ha llevado la modernidad, no considera necesario la ruptura total y el inicio de una nueva época filosófica, sino que cree que el retorno al pasado, el volver a leer los textos fundacionales y clásicos de la filosofía (como son los platónicos), es necesario para cualquier planteamiento de futuro que se tenga en la filosofía. Así pues, en el presente artículo indagamos la peculiar forma que tiene Strauss de entender ese retorno y de ver en Platón un continuo compañero de viaje.

123

Abstract: The twentieth is a century full of voices that seek to bury everything that has preceded them. Faced this prevailing tendency emerges the voice of Leo Strauss (1899-1973) who being aware of the existence of a crisis in his time, a crisis which has led modernity, he doesn't consider necessary the total rupture and the beginning of a new philosophical epoch. In the face of this, Leo Strauss believes that the return to the past, to re-read the founding and classical text of philosophy (such as Plato's Works), is necessary for any forward-looking philosophical approach. Therefore, in the present article we explore the peculiar way in which Strauss understands that return and how he sees in Plato a continuous traveling companion.

Palabras clave: filosofía política, redescubrimiento, retorno, crisis, Platón.

Key words: political philosophy, rediscovery, return, crisis, Plato.

Alba Marín se graduó en Filosofía por la Universidad de Valencia en 2017. Actualmente, se dedica a la investigación platónica desde una vía poco transitada, la iniciada por Leo Strauss y sus discípulos. Así mismo, ha realizado un máster en "Pensamiento contemporáneo y tradición clásica" en la Universidad de Barcelona. Recientemente ha publicado una traducción de "Strauss on Plato" de Seth Benardete para la revista *Ápeiron* (número 4 de 2016 titulado "Leo Strauss y otros compañeros de Platón"). Además, ha intervenido en el X Congreso Internacional de la Asociación Tales de la Universidad Complutense de Madrid, y en el LIV Congreso de Filosofía Joven, organizado a la Universidad de Valencia.

Hegemonía, nihilismo y democracia radical: una propuesta de análisis del pensamiento de Laclau y Mouffe
Hegemony, nihilism and radical democracy: a proposal for analysis of the thought of Laclau and Mouffe

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar la evolución del pensamiento de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe desde *Hegemonía y estrategia socialista* hasta sus últimas publicaciones. Este análisis muestra cómo la evolución teórica de los dos autores puede entenderse como un intento de evitar el nihilismo político propio de las teorías políticas posfundacionalistas, que harían de su pensamiento una filosofía política no normativa.

Abstract: The aim of this article is to analyze the evolution of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's thought from *Hegemony and socialist strategy* to their last publications. This analysis shows how the theoretic evolution of both authors can be understood as an attempt to avoid the political nihilism typical of the post-foundational political theories, which would make their thinking a non-normative political philosophy.

124

Palabras clave Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, hegemonía, democracia radical, posfundacionalismo.

Key words Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, hegemony, radical democracy, post-foundationalism.

Rubén Alepuz Cintas es Graduado en filosofía y Máster en Ética y Democracia por la Universidad de Valencia. Sus principales líneas de investigación son la hermenéutica, el postestructuralismo y la influencia de estas corrientes en la filosofía política contemporánea.

Karl Polanyi. El racionalismo económico como motor de la utopía liberal
Karl Polanyi. The economic rationalism as the motor of the liberal utopia

Resumen: La tesis principal de Karl Polanyi es la separación efectiva de la sociedad y de la economía, situándose así, la última por encima de la primera. Esta separación artificial se llevará a cabo por una serie de herramientas y mecanismos teóricos —la instauración de las mercancías ficticias y el racionalismo económico como premisa social— que cegarán una visión global del panorama social, centrándose solo en los aspectos económicos del mismo, causando así, una crisis humana sin precedentes.

Abstract: Karl Polanyi's main thesis is the effective separation of society and economy, placing the economy above the society. This artificial separation will be carried out by a series of theoretical tools and mechanisms -the introduction of fictitious goods and economic rationalism as a social premise- that will blind an overall view of the social panorama, focusing only on the economic aspects of it, causing that way, an unprecedented human crisis.

Palabras clave utopía liberal, mercancías ficticias, racionalismo económico, capitalismo.

Keywords liberal utopia, fictitious goods, economic rationalism, capitalism.

Maialen Goikoetxea Berdonces es graduada en Filosofía y con Máster en Educación Secundaria.

¿Ética hacker o protestantismo 2.0? *Ethics hacker or protestantism?*

Resumen: Examinamos la tesis de Pekka Himanen: la aparición de una ética hacker que promueve un cambio social radical y global porque socava el protestantismo, fundamento del capitalismo (Weber). Himanen considera que el free software, basado en una creatividad apasionada y un reconocimiento intersubjetivo de los pares, cuestiona la “Sociedad-Red” (Castells). Mientras el modelo cerrado de economía privatiza la información, el hacker negocia a la vez que comparte libremente las mercancías. Pero las ambigüedades y límites de este hackerismo beta apuntan más bien a la actualización del programa protestante original vía una nueva interfaz postmoderna. Así, necesitamos una política hacker.

125

Abstract: We examine the Pekka Himanen thesis: the emergence of a hacker ethic that promotes a radical and global social change because it undermines Protestantism, the foundation of capitalism (Weber). Himanen considers that free software, based on a passionate creativity and an intersubjective recognition of peers, questions the “Network-Society” (Castells). While the closed economy model privatizes information, hackers negotiate and, at the same time, freely share the goods. But the ambiguities and limits of this beta hackerism point more to the update of the original Protestant program via a new postmodern interface. Therefore, we actually need hacker politics.

Palabras clave ética hacker, Internet, capitalismo informacional, Sociedad-Red, protestantismo.

Keywords hacker ethics, Internet, informationalist capitalism, Network-Society, Protestantism.

Miquel C. Oliver (Palma, 1981) se licenció en Filosofía en la Universidad de Barcelona (2005), realizando parte de sus estudios en la Technische Universität (Berlín, 2005). Es Máster en Cognición y Evolución Humana (UIB, 2008), Máster en Filosofía Contemporánea (UIB, 2010) y Doctor en Humanidades y Ciencias Sociales (UIB, 2014), gracias a una beca FPI de la CAIB. Su tesis doctoral, calificada con *cum laude*, se titula «Teoría Crítica del poder i de l'opinió pública: una reinterpretació de la democràcia deliberativa de Jürgen Habermas» y fue dirigida por el Dr. Joaquín Valdivielso. Ha realizado dos estancias de investigación en el extranjero: en la New School for Social Research (New York, 2009), bajo la supervisión de Nancy Fraser; y en el Institut für Philosophie (Goethe Universität Frankfurt am Main, 2010), bajo la supervisión de Axel Honneth, director del Institut für Sozialforschung. Desde 2007 es colaborador del grupo de investigación “Praxis” (UIB, <http://praxis.uib.cat/Equip/>). Email: miquelcomasoliver@gmail.com

Sobre los límites entre libertad de expresión e igualdad de género en el ámbito laboral: defensa de un criterio objetivo para la legitimación de restricciones a la libertad de expresión

On the boundaries between free speech and gender equality at workplace: a defence of an objective criterion for legitimating restrictions on free speech

Resumen: El marco legislativo europeo actual favorece criterios judiciales deficientes para la evaluación de una conducta verbal degradante por razón de género en el ámbito laboral como forma de acoso sexual y, por tanto, como legítimamente sancionable. Estos criterios, de dimensión subjetiva, se erigen en torno a una concepción incompleta del sentido primario en que una actitud verbal infringe el principio de igualdad entre individuos. Este artículo pretende delimitar un criterio objetivo para determinar cuándo una actitud verbal degradante en el ámbito laboral puede ser legítimamente considerada como una forma discriminatoria de acoso sexual –es decir, como una infracción a la igualdad de género–, para garantizar, así, restricciones justificadas a la libertad de expresión.

126

Abstract: The current European legislative framework gives place to defective judicial criteria for assessing a verbal derogatory conduct on grounds of gender at workplace as a form of sexual harassment and, thus, as legitimately subject to penalization. Such criteria, which have a subjective dimension, arise from an incomplete account of the primary sense in these verbal attitudes infringe upon the principle of equality among individuals. This article aims at delimiting an objective criterion for determining when a verbal derogatory conduct at workplace can be legitimately held as a discriminatory form of sexual harassment –i.e. as an infringement to gender equality–, so that to guarantee justified restrictions on free speech.

Palabras clave: igualdad cívica, libertad de expresión, igualdad de género, acoso sexual.

Keywords: civic equality, free speech, gender equality, sexual harassment.

Júlia Pareto-Boada es personal investigador en Universitat de Barcelona. Miembro del Grupo de Investigación Aporia (UB). Licenciada en Filosofía con premio extraordinario por la Universitat de Barcelona (2012) y con estancia académica en la Freie Universität Berlin (2011-2012). Máster en Filosofía Política por la Universitat Pompeu Fabra (2015).

El lugar de *Bildung* en la dinámica entre el deseo y la mimesis
The place of bildung in the dynamic between mimesis and desire

Resumen: Sobre las implicaciones de asumir la idea de progreso sin cuestionamiento alguno; y con ello cifrar la formación exclusivamente a lo cuantificable y acumulable, en una ficción del conocimiento como una conquista integral. A lo que proponemos reconocer la ambivalencia de la cultura como punto de partida para hacernos cargo de los bienes que desde esta se nos heredan como sujetos sociales. Además, señalar la falta y el displacer como el movimiento originario de la acción, que contraviene con el anhelo de dejar de desear.

Abstract: On the implications assume the idea of progress without any question; And with that to encrypt the formation exclusively to the quantifiable and cumulative, in a fiction of the knowledge like an integral conquest. To what we propose to recognize the ambivalence of culture as a starting point to take charge of the goods that from this are inherited as social subjects. In addition, to point out lack and displeasure as the original movement of action, which contravenes with the desire to stop desiring.

Palabras clave: displacer, deseo, mimesis, *bildung*, *bildungen*, psique, progreso, porvenir, cultura, barbarie.

Keywords: Displeasure, desire, mimesis, *bildung*, *bildungen*, psyche, progress, future, culture, barbarism.

Lilia Cristina Luna Ortiz es Master MADEMS-Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Grado de Maestra en docencia para la Enseñanza Media Superior en Filosofía, y Licenciada en la carrera de Filosofía, con especialización en Filosofía de la Cultura, ambas por la Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Escritora Free-lance. Y docente en Educación Media Superior en las asignaturas de Estética y Ética. lilialuna_83@hotmail.com

127

La práctica docente con enfoque psicoanalítico: una propuesta de Th. W. Adorno para la formación contra la barbarie
The teaching practice with a psychoanalytic approach: a proposal by Th. W. Adorno for training against barbarism

Resumen: La educación provoca barbarie por estar estructurada principalmente por la razón instrumental: cuando los estudiantes son formados en las escuelas a partir de un saber instruccional están siendo preparados como seres productivos para reforzar las antinomias del capitalismo. Eliminar este hecho resulta imposible. Sin embargo, Adorno ve en la formación psicoanalítica del docente una pequeña “fisura” que abre la posibilidad de resistir contra la barbarie.

Abstract: Education causes barbarism because it is structured mainly by instrumental reason: when students are trained in schools from an instructional knowledge are being prepared as productive beings to reinforce the antinomies of capitalism. Eliminating this fact is impossible. However, Adorno sees in the psychoanalytic formation of the teacher a small "fissure" that opens the possibility of resisting against barbarism.

Palabras clave: Educación, razón instrumental, barbarie, psicoanálisis.

Keywords: Education, instrumental reason, barbarism, psychoanalysis.

Armando Cano Aguilar es Master MADEMS-Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciado en Filosofía por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán. UNAM onroda_cano_dn@hotmail.es

¿Qué significa “filosofía contemporánea”? Una perspectiva orteguiana de la política
What does “contemporary philosophy” mean? An Ortega’s perspective on politics

Resumen: ¿Qué significa que la filosofía sea contemporánea? ¿Puede la filosofía ser contemporánea? Estos son los interrogantes que este artículo pretende dilucidar tomando como referente algunos de los escritos del filósofo español José Ortega y Gasset sobre Hegel y la Historiología. El concepto de “historiología” que Ortega emplea y acuña es fundamental para dar cuenta de un problema filosófico tan antiguo como la filosofía misma, el problema del ser o carácter extranjero de la filosofía.

Abstract: What do we mean by contemporary philosophy? Is it possible for philosophy to be contemporary? The article seeks to answer these questions by taking into account the writings by the Spanish philosopher José Ortega y Gasset on Hegel and the Historiology. The “historiology” concept used and coined by Ortega is essential to address a philosophical problem that is as old as philosophy itself, the foreign nature of philosophy.

Palabras clave: Ortega y Gasset, filosofía contemporánea, historiología.

Key Words: Ortega y Gasset, contemporary philosophy, historiology.

128

Esmeralda Balaguer García Doctoranda en el programa doctoral de Pensamiento Filosófico Contemporáneo de la Universidad de Valencia, Licenciada en Filosofía y Máster Universitario en Profesora de Educación Secundaria por la Universidad de Valencia. Personal Investigador de la Universidad Complutense de Madrid. Directora de *Nexofía*, libros electrónicos de *La Torre del Virrey* y miembro del consejo de redacción de la revista *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*. Sus líneas de investigación se centran, por un lado, en la filosofía y el pensamiento de Ortega y Gasset y, por otro, en la experiencia filosófica del exilio. Entre sus publicaciones cuentan los artículos “Una aproximación a los conceptos romanos de “concordia” y ‘libertas’”, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 19; “‘Masa’ y ‘Gente’: dos metáforas orteguianas”, *Actas del III Congreso de Estética y Política: metáforas de la multitud*; y “La circunstancia indecible. El Diccionario de Filosofía: vínculo entre dos filósofos, Ortega y Ferrater”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 35. El ensayo “In memoriam Odo Marquard”, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 18.

Sobre la relación sociedad e individuo *About the relation society and individual*

Resumen: El vínculo entre sociedad e individuo se puede formular a través de la metáfora de una yunta. Por una parte, tendríamos el carro, que es la comunidad entendida como la relación necesaria que se da entre los hombres. Y por otro lado nos encontramos a los bueyes: la sociedad y el individuo. Si uno de ellos decide no progresar, cada uno parte en direcciones opuestas o simplemente sus velocidades son diferentes, en ese caso la comunidad se estancará. Volviéndose necesaria la cooperación perfecta. Así, ninguna de las partes ha de absorber a la otra. Siendo la sociedad un constructo de los hombres, no debe ser propiedad de uno o de pocos. Ni, por su parte, ésta ha de alienar al individuo.

Abstract: We can formulate the link between society and individual with the yoke metaphor. On the one hand, we have the carriage, and this carriage is the community, community like a necessary relation between all humans. On the other hand, we have two oxen: society and individual. If one of this animals decide not to progress, go in opposite direction or, merely, go in different velocity, in this case, the community will

Noticia de los autores y los textos

stagnate. For this reason is necessary the perfect cooperation. Any part should absorb the other part. The society is a human construction and one person shouldn't own it. And it shouldn't alienate the individual.

Palabras clave: Comunidad, individuo, sociedad.

Keywords: Community, individual, society.

Ástor García Gil es estudiante de Filosofía de cuarto curso en la Universidad de Valencia y ha participado como ponente en el 54 Congreso de Filosofía Joven con la contribución presente en este monográfico.



JESÚS GARCÍA BLANCA, *Wilhelm Reich. Inspirador de rebeldía*, Cauac Editorial Nativa, Murcia, 2017, 192 pp. ISBN: 978-84-940264-2-3.

Por lo general los libros sobre Wilhelm Reich se dividen entre los que llegados a un punto lo rechazan o lo denigran por esquizofrénico, paranoico o megalómano y los que lo defienden con uñas y dientes ante estos ataques del adversario. Jesús García escribe un libro sobre Reich basado en el respeto y la admiración profunda, en su conocimiento sobre temas de salud y en su espíritu libertario y rebelde. Debido a su talante crítico, Jesús García busca situarse en un virtuoso punto medio entre la admiración incondicional y el rechazo desconsiderado. Su valentía le lleva a no olvidar ninguna de las partes del discurso de Reich, hasta las más polémicas.

La exposición de la obra de Reich es clara y directa, pero sin análisis profundos. En todo caso, alguna que otra apreciación subjetiva de lector interesado. Su estilo es casi periodístico. Podría servir como manual didáctico de introducción a Wilhelm Reich. En la biografía no pretende desarrollar toda la vida de Reich. Tan solo va a esbozando algunos “momentos” de sus pasajes más significativos. Sin embargo, los momentos seleccionados nos dibujan claramente la peculiaridad y autenticidad de Wilhelm Reich. Para hablarnos de su obra utiliza una serie de conceptos seleccionados con atrevimiento. Y al final nos facilita una serie de itinerarios o enlaces para que cada lector pueda iniciarse en su inmenso trabajo. Por último, nos habla del desarrollo de la obra de Wilhelm Reich con escritos de algunos de los continuadores más destacados.

Wilhelm Reich es un autor muy polifacético, con múltiples vertientes. De ahí que Jesús García proponga distintos itinerarios para introducirse en la ingente producción que posee. Fue un gran psicoanalista perteneciente al círculo psicoanalítico de Viena. En su labor como psicoanalista ocupó varios cargos relevantes y desarrollo la práctica psicoterapéutica con conceptos como el de coraza como alteración crónica del carácter. También fue un gran activista social y en esa faceta desarrolló lo que se ha denominado el freudomarxismo. Ese intento de unir las dos grandes teorías de la época, el psicoanálisis y el marxismo, le hizo cuestionarse la estructura profunda de la sociedad en la que vivía. Observa una sociedad autoritaria basada en la familia patriarcal y que ese autoritarismo se sostiene por el miedo a la libertad de las masas, basado en la represión de la sexualidad. Fueron muy conocidos “La muerte a la familia” de Cooper y “Miedo a la libertad” de E. Fromm pero no se



Xavier Torró, reseña de J. García, *W. Reich. Inspirador de rebeldía*

menciona “Psicología de masas del fascismo” de W. Reich. Siguiendo con sus aportaciones, estaba convencido que la buena higiene sexual de las masas permitiría una mejor higiene social. Por eso fue el primero que promovió los dispensarios de higiene sexual para asesorar a la población, lo que en la actualidad recibe el nombre de “centros de planificación familiar”. También fue el primero en experimentar con la sexualidad y desarrollar algo similar a la curva del orgasmo que tanto prestigio les ha dado a Masters y Johnson ya que esa famosa curva sirvió para identificar las disfunciones sexuales y poderlas tratar. Y también ha sido el primero en desarrollar una línea pedagógica que, en estrecha sintonía y comunicación con Neill, propone el respeto en la crianza de nuestros hijos apelando a la autorregulación. La idea es prevenir la patología facilitando a nuestros hijos una crianza saludable que impida el desarrollo de la neurosis. Solo por estas ideas ya sería suficiente para tener un lugar destacado en la historia del desarrollo científico humano.

Sin embargo Reich desarrolló otras investigaciones que le llevaron por caminos más difíciles de aceptar por la comunidad científica. En su intento de justificar la libido de Freud como fuente de la energía sexual se encontró con una energía primordial, desconocida hasta la fecha, a la que denominó “orgón” y que consideró no solo la fuente de la energía sexual sino también de la vida. Esto le llevó a abrazar un vitalismo poco acorde con las teorías mecanicistas y materialistas de la época. El encuentro con Einstein pasó de la esperanza a la más profunda decepción, pues de repente la actitud de Einstein cambió y, sin atender a razones, se negó a seguir comprobando los datos. Superada la decepción Reich siguió con sus investigaciones y elaboró unas tesis muy interesantes sobre el cáncer que también han quedado en el limbo científico. Esas investigaciones están desarrolladas en “La biopatía del cáncer”. Estas investigaciones le llevaron al desarrollo de la Psicosomática, una parte importante de la medicina actual. Algunos instrumentos surgidos a partir de esta base conceptual fueron el “acumulador de orgón”, famoso por ser el aparato que le llevó a la cárcel a Reich en un proceso penoso que acabó con una quema de libros y objetos personales en EEUU en pleno siglo XX. En realidad no entró a la cárcel por el delito de la construcción de acumuladores sino por no haberse presentado en una vista anterior. Otro de los instrumentos desarrollado en esta época fue el “Cloudbuster”, un aparato que sirve para controlar el tiempo atmosférico y evitar grandes catástrofes climáticas y favorecer la lluvia. Este aparato, tras la muerte de W. Reich ha sido investigado por varios científicos y ha sido comprobada su eficacia, aunque su uso sigue exento de reconocimiento institucional.

131



Xavier Torró, reseña de J. García, *W. Reich. Inspirador de rebeldía*

A la luz de la lectura del libro de Jesús García nos volvemos a preguntar, ¿por qué tantos olvidos? ¿Por qué tanto rechazo? W. Reich habló de la “peste emocional” para intentar entender esa actitud de desprecio hacia sus ideas. Todo este cúmulo de aparentes casualidades, rechazos, cortapisas, persecuciones e infamias hace que consideremos a Wilhelm Reich un autor maldito. ¿A quién hacía tanto daño Reich? No lo pudieron condenar por los acumuladores porque no encontraron ningún paciente que declarara en su contra. ¿Cuál era el motivo de tanto desprecio —médicos, psicoanalistas, comunistas— y tanto desdén? Reich es un científico honesto con sus ideas y sus investigaciones. Algunas de ellas han sido ampliamente aceptadas por la sociedad, sin su reconocimiento o soslayando su nombre. ¿Qué produce tanto miedo para generar tanto rechazo? Jesús García acaba su libro diciendo: “He contado la historia que quería contar”. ¡Que así sea!

Xavier Torró Biosca

132



HENRY DAVID THOREAU, *Poemas*, ed. y trad. de Javier Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2018, 336 pp. ISBN: 978-84-376-3815-7.

Si el lenguaje es, como diría Emerson, la tumba de las musas, resulta significativo que en el discurso fúnebre que pronunciaría a la muerte de Thoreau dijese que algunos de los versos de Thoreau eran la "vena más pura, y la más noble, creo, que ha repicado desde este bosque americano exento de poesía".

Esta edición de los poemas de Thoreau reconoce que el gesto de compilarlos no es un gesto que llevase a cabo él mismo. Sus poemas quedarían diseminados entre las obras que publicó y sus diarios. En un autor tan deliberado y reservado como Thoreau hemos de tener en cuenta que traducir y publicar un escrito es una extensión de su escritura y en consecuencia al preparar una edición de sus poemas no estaríamos reproduciendo las acciones que él mismo decidió llevar oficialmente a cabo con el propósito de ganarse el derecho a ser de nuevo un residente en la vida civilizada. Pero tal vez lo mejor de Thoreau, el motivo por el que se gana efectivamente ese derecho, es que la influencia que ejerce es liberadora y no quiere que seamos él, sino que podamos ser nosotros mismos. Esto no nos autoriza al arbitrio ni a editar sus cartas sin hacerles justicia, como ha ocurrido en nuestra lengua en alguna parte. No es el caso de esta edición, en que la traducción y puesta en común de los poemas que Thoreau escribió a lo largo de su vida mantiene el tono superior que él dio a sus textos: ser el pretexto de la trascendencia, ser una promesa.

La promesa que quizá por casualidades mitológicas tomó forma en la época de Thoreau fue la promesa de América. Bien entendida es tan actual hoy como entonces, y en ese sentido América fue y seguirá siendo el poema por excelencia. En realidad podemos darle el nombre que queramos puesto que existía antes de que así se la llamase. En 'Vida sin principio' diría Thoreau que América aún está por descubrir en el mismo sentido en que dijo que tan solo podemos habitar *a orillas* de la laguna de Walden, que los bosques han de placernos por encima de todo porque tal vez la única forma que tenemos de tratar de salvarnos es respetar lo salvaje del alma humana, que es lo único que nos interesa en la literatura. Como dice en uno de los poemas de este volumen: "Mi vida es más libre y civil/que cualquier urbanidad" (p. 136).

Walden sería el gran poema de Thoreau o su América, inalcanzada pero alcanzable, en la medida en que representa su esfuerzo sincero por

vivir una vida superior y digna, por dignificar la mañana empañada por la fugacidad de las cosas y los seres queridos. Como toda obra que se precie, *Walden* es un diálogo entre un eremita y un poeta. Ambos conversan para que el alma del poema sea y para que pueda ofrecerse la posibilidad de recibir a la primavera con un gesto de gratitud.

Thoreau caminaba como vivía, y en 'Caminar' nos dice que el paradigma del caminante es el *saunterer*. Nos dice que el origen etimológico del *saunterer* puede ser doble: de "sans terre", "sin tierra", en la medida en que quien camina salvajemente es de toda la tierra y de ninguna, o de "Sainte Terre", "tierra santa", en tanto que quien camina salvajemente lo hace yendo hacia Tierra Santa. Si como dijo Emerson el arte es el camino del artista hacia su trabajo, la cabaña que trató de construir Thoreau a orillas de Walden sería una imagen de la tierra santa a la que el *saunterer* se dirige. Este peregrinaje ha de ser hacia las fuentes con el propósito de empezar a vivir o vivir deliberadamente de nuevo. Dichas fuentes no son otras que las fuentes del asombro:

Es una tierra prometida que no he ganado,
aún no he cultivado
con mano sagrada, ni siquiera he aprendido
a poner los cimientos. (p. 311)

Si el poeta es el que efectivamente dice, pero buscamos en vano al poeta que describimos porque se demora (p. 100) y la naturaleza del ser humano es la del peregrino, la mejor forma de presentar los poemas de Thoreau es disponerlos como semillas que prometan un fruto más salvaje y más sagrado, que muestren que toda la literatura aún está por escribir. Javier Alcoriza los ha dispuesto y respetado en este sentido, y se hace cargo de sus avatares editoriales siguiendo el texto fijado por Elizabeth Hall Witherell en HENRY DAVID THOREAU, *Collected Essays and Poems*, The Library of America, New York, 2001. Henry S. Salt y Franklin B. Sanborn prepararon la primera edición de los poemas de Thoreau en 1895, con Thoreau ya fallecido, incluyendo cambios no autorizados. En 1943 Carl Bode llevó a cabo la primera edición crítica de los poemas, y Hall Witherell mantiene en su mayoría el texto fijado por Bode. Hall Witherell tuvo acceso a nuevos manuscritos y ofreció, de los poemas que tienen varias versiones, las últimas revisiones hechas por Thoreau.

Como el poeta de Saffron Park de Chesterton, podríamos decir que el poema más asombroso es el cosmos o lo que de este tiene un tren, un lápiz o la posibilidad de un diálogo. Pese a sus diferencias y altibajos, la amistad que Thoreau y Emerson mantendrían a lo largo de su vida puede entenderse como la mejor forma de comunidad humana: la comunicación entre dos completos desconocidos que mueve todas las fuentes del asombro. Tal vez fuese este el mejor poema de Thoreau, del que los poemas que encontramos en este volumen son imágenes y pequeñas hojas

de hierba de extraordinaria belleza pues, como señala Alcoriza que dice Bode en su edición:

Thoreau teorizó [sobre la poesía] durante casi tres décadas, pero compuso poemas, con celo, solo un puñado de años. En ese hecho reside una de las causas principales del olvido continuado de sus versos. La pérdida de interés del propio Thoreau fue duplicada por la del resto del mundo. (p. 10)

Probablemente esto se debiese a que Thoreau no buscaba ser un poeta de metros sino de argumento metrificador ("Mi vida ha sido el poema que habría escrito" p. 131), y tal vez lo mejor que puede ofrecer este libro, aunque la amistad también se demora (p. 167), es la posibilidad o la promesa de un mundo y de una amistad de nuevo.

Tratémonos como dioses,
y compartamos toda la fe
en la virtud y la verdad,
y quede la sospecha
para dioses inferiores.

Dos estrellas solitarias,
lejanos sistemas ignotos
ruedan entre nosotros,
pero por nuestra luz consciente estamos
destinados a un polo. (p. 95)

135

Aunque la jerarquía de los nombres forme parte de la superficie de las cosas y no sepamos, no parece descabellado proponer que la unidad disolvente del todo es algo bueno. "El gran amigo/habita en el fin de la tierra" (p. 232).

Fernando Vidagañ Murgui



MARTIN HEIDEGGER, *Naturaleza, historia, Estado*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, 2018, 100 pp. ISBN: 978-84-9879-726-8.

En mayo de 1999, Marion Heinz descubre, en un golpe de suerte, los protocolos del seminario impartido por Martin Heidegger en el semestre de invierno del curso 1933/1934, que llevaba el nombre de *Sobre la Esencia y el Concepto de Naturaleza, Historia y Estado*. Los protocolos, que le son entregados por error a Heinz en el Archivo de Literatura de Marbach, contenían un material hasta el momento inédito, pues no se conserva ningún escrito del autor alemán sobre ese seminario, como si el mismo Heidegger quisiese haber olvidado aquel seminario que comienza en noviembre de 1933. No fue, sin embargo, hasta 2009 que estos protocolos, redactados por varios alumnos que asistieron al seminario —Karl Siegel, Wolfgang Feuerschutzse, Fritz Kaulbach, Ital Gelzer, Helmut Ibach y Emil Schill—, son editados y publicados por Alfred Denker y Holger Zaborowski. Nueve años después, estos escritos se publican en lengua castellana, fruto de una cuidadosa traducción realizada por Jesús Adrián Escudero, permitiendo al lector español introducirse en este intento heideggeriano por llevar a cabo una breve introducción a la filosofía política.

136

La lectura de este seminario impartido por Heidegger tiene un importante hándicap. En efecto, al no tratarse de un texto redactado por el mismo Heidegger, sino por sus alumnos, pone entre paréntesis la fidelidad de lo que en estas páginas leemos, dejando que sea el lector quien evalúe la coherencia de las ideas expuestas con la filosofía del autor. A su vez, el momento histórico —marcado por el hecho de que el seminario comienza el 3 de noviembre, tan sólo nueve días antes del referéndum del 12 de noviembre, en el que se lleva a cabo una votación a la lista única de candidatos nazis al *Reichstag* y se refrenda la salida de Alemania de las Naciones Unidas— introduce en el espíritu de la época un cierto vocabulario que bien podría no haber sido expuesto por el mismo Heidegger, pero que, sin embargo, encontramos en los protocolos redactados por sus alumnos. No obstante lo dicho, una lectura del seminario que lo contextualice en relación al Discurso de Rectorado, dictado el 27 de mayo de 1933, y al seminario de invierno del curso 1934/1935 sobre la doctrina hegeliana del Estado, permite dar cuenta de la coherencia de los protocolos redactados por sus alumnos con las ideas defendidas por el mismo Heidegger en su momento histórico.

Como sabemos, el Discurso de Rectorado que pronuncia Heidegger en la Universidad de Friburgo lleva el título de *La autoafirmación de la universidad alemana (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)*. Con el término “autoafirmación” (*Selbstbehauptung*), que Heidegger usará en su seminario sobre la doctrina hegeliana del Estado para definir lo político, el autor alemán viene a reivindicar que la misión de la universidad ha de ser de carácter político, introduciendo en el ámbito académico la relación entre el liderazgo (*Führung*) y sus seguidores (*Gefolgschaft*), creyendo que el cambio político podría ser encabezado y liderado por la universidad alemana. Estos conceptos se encuentran también presentes en el seminario aquí reseñado, en el que se defiende que pueblo (*Volk*) y líder (*Führer*) se requieren mutuamente con el fin de dar cuerpo y contenido al Estado: “Sólo donde el líder y los liderados se vinculan a *un* destino y luchan por realizar *una* idea surge el orden. [...] Creciendo conjuntamente, el líder y el pueblo se unirán con más fuerza para desarrollar la esencia de su Estado” (p. 78).

El vínculo entre el líder y el pueblo es tal que, a ojos de Heidegger, es la voluntad del líder lo que crea la comunidad, que en “el estado del *Führer*, como lo tenemos, significa la consumación del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el líder” (p. 98). Resulta importante dar cuenta de que en el momento en el que se imparte este seminario Heidegger ya ha formulado su tesis sobre la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, en la que expone que el olvido del Ser (*sein*) por parte de la historia de la metafísica desde Aristóteles ha hecho que ésta piense la diferencia ontológica sin postularla explícitamente, confundiendo al ser con algún tipo de ente (*Seiende*) supremo. Para Heidegger, el no tener en cuenta la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) significará que toda pregunta por la constitución de lo real, por el ente en tanto que ente —el $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$ en términos aristotélicos—, que funda la ontología, implicará también postular la existencia de un ente supremo que ordene y construya una realidad determinista. De esta manera, olvidar la diferencia ontológica implica que la metafísica será ontología a la vez que teología.

Esto significa que el líder no puede ser para el pueblo una especie de ente que ordena de manera última su constitución. El dominio (*Herrschaft*) del líder sobre el pueblo no puede ser del estilo del dominio que ejerce una causa sobre su efecto, sino que se entiende como la manera mediante la cual el pueblo se entrega a un fin colectivo —adelantando, de esta manera, la concepción de la autoridad defendida por Kòjeve, quien la entiende como consustancial a su reconocimiento—: “Cuando preguntamos ‘¿Qué es dominio? ¿En qué se funda?’ y damos una respuesta verdadera y esencial, no experimentamos poder, servidumbre, opresión o violencia. Más bien, lo que experimentamos es que dominio, autoridad, servicio y subordinación se fundan sobre una tarea común” (p. 78).

Esta tarea común se articula sobre lo que Heidegger denomina “la voluntad del pueblo”, que, al igual que la *volonté générale* rousseauiana (Rousseau, *El contrato social*), se convierte en un principio unificador cuya existencia depende de su oposición a lo particular. Si la *volonté générale* ha de concebirse en oposición a la *volonté de tous*, que es el resultado de la suma de los intereses individuales, Heidegger establece que “la voluntad del pueblo es una estructura compleja y difícil de concebir. [...] La voluntad del pueblo no es la suma de las voluntades individuales, sino un todo que posee sus características propias y originarias” (p. 93).

Conforme a esto se define al pueblo como un ente cuyo modo de ser es el Estado: “El pueblo es el ente que es en la manera de un Estado, el ente que es o puede ser un Estado” (p. 64). Al igual que en el caso del Dasein, el tiempo también es concebido como la constitución fundamental del ente que es el pueblo, entendiendo así que el pueblo también existe entre la *retención* del pasado y la *expectación* del futuro. La presencia del pueblo ha de concebirse como existiendo siempre desde el pasado hacia el futuro. La manera mediante la cual el pueblo retiene el pasado y espera el futuro es el Estado, que tiene, por tanto, el deber de dar lugar a la tradición. Con esto Heidegger conecta con una de las tesis que ya había expuesto en *Ser y tiempo* y en *El concepto de tiempo*. Como sabemos, para Heidegger el Dasein siempre se ve precedido por un estado interpretativo que orienta su trato con el mundo. Este estado interpretativo se funda sobre un haber-previo que ha de comprenderse como un presente-pasado. Pues bien, para el autor alemán esto es posible por el hecho de que el Dasein tiene tradición. La tradición es el elemento a partir del cual el haber-previo del estado interpretativo es entendido como un pasado que se retiene en el presente y que, en su orientar el trato con el mundo, guía también la convivencia con el otro. Así pues, el Estado, en tanto que modo de ser del pueblo, tiene el mandato de hacerse cargo de la tradición, posibilitando así que ésta guíe la convivencia.

Esta concepción del Estado conduce a un decisionismo jurídico. Como sabemos, el decisionismo es caracterizado por Carl Schmitt de la siguiente manera:

El último fundamento de toda la existencia del derecho y de todo valor jurídico se puede encontrar en un acto de voluntad, en una decisión que, como tal, crea derecho, y cuya “fuerza jurídica” no puede ser deducida de la supuesta fuerza jurídica de unas reglas de decisión. [...]

Para el jurista de tipo decisionista, la fuente de todo “derecho”, es decir, de toda norma y ordenamiento que de él deriven, no es el mandato como tal, sino la autoridad o soberanía de una última decisión que viene dada con el mandato. (CARL SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, p. 29)

El decisionismo heideggeriano, por otra parte, entra en total relación con sus tesis sobre el fundamento, que establecen que

“fundamento” es uno de los conceptos a partir de los cuales pensar el Ser y que, como consecuencia de ello, “el fundamento funda en tanto que abismo” (*der Gründ gründet als Ab-Grund*) (MARTIN HEIDEGGER, *Sobre la esencia del fundamento*; MARTIN HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*). Así pues, la Constitución de un Estado es concebida como:

expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser. La constitución no es un contrato racional, un ordenamiento jurídico, una lógica política o algo arbitrario y absoluto; constitución y derecho son realizaciones de nuestra decisión para el Estado, son demostraciones fácticas de aquello que consideramos nuestra tarea histórica como pueblo (p. 77).

Todo ello lo argumenta Heidegger basándose en una lectura de lo que significa el *zoon politikon* en los textos aristotélicos. Para Heidegger, cuando Aristóteles se refiere al ser humano como *zoon politikon* está dando cuenta de que el ser humano siempre es en tanto que existiendo en el seno de una comunidad, que le permite dar forma a su propio ser al mismo tiempo que también lleva a cabo el ser de la comunidad — olvidando, todo sea dicho, que en la *Política* Aristóteles no afirma que el ser humano se caracterice frente a los demás animales por ser un animal político, sino que afirma que es *más* político que cualquier otro animal por el hecho de que tiene algo que lo caracteriza y diferencia de cualquier otro: es un animal con *logos* (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253^a)—.

139

Rubén Alepuz Cintas



JAMES M. REDFIELD, *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Iliada*, traducción Antonio J. Desmonts, Ediciones Destino, Madrid, 1992, 482 pp. ISBN: 84-233-2224-6.

Del mismo modo que necesitamos conocer la lengua para traducir el texto, necesitamos conocer la cultura para interpretarlo. Este es el primer paso para enfrentarse a las grandes obras de la literatura universal sin caer en el error de creerlas desentrañadas por el mero hecho de ser “universales”. Hay personajes, ceremonias, actitudes, sentimientos, que no tienen cabida en la cultura de recepción, que nos resultan ininteligibles y que son la clave para entender qué dice el texto. Desde el inicio, este libro pretende ser un “rescate” de la figura de Héctor como héroe principal (después de Aquiles), pero termina siendo una explicación detallada de la cultura homérica sin abandonar el propio texto, con la mera observación filológica, una reflexión sobre el poeta y su arte, pero, sobre todo, una delimitación de la naturaleza y la cultura.

Los héroes, en tiempos de paz, son la clase alta de la sociedad, a razón de que en tiempos de guerra son los que salen al límite de la cultura para enfrentarse con otras comunidades. Este es el caso de Héctor, el héroe que está al servicio de su pueblo y de su gente durante toda la *Iliada*, siendo el héroe más pasivo. Aquiles en cambio, es el más activo (en cuanto a las decisiones que toma), pues él mismo decide salir de la cultura y se mete de lleno en la naturaleza cuando intenta matar a Agamenón a raíz de su disputa. Dicha disputa dilucida dos hechos: en primer lugar, que tanto Aquiles como Agamenón son personajes que no encajan del todo en el papel que les ha tocado actuar; y en segundo lugar, que hay una disfunción en la cultura, que el sistema de virtudes y pecados hace aguas por un punto concreto: Agamenón, en calidad de rey, necesita tener más que nadie su botín de guerra para mantener su estatus, mientras que su pueblo, que es el que le da el poder, le aconseja que no tome el botín. Él decide tomarlo, a Briseida, hija de un sacerdote de Apolo (que es una figura compleja, de bajo estatus social, pero con una relación directa con los dioses). Este es el error de Agamenón, no porque sea un hombre malo, sino que es el error que un hombre bueno puede cometer en una situación crítica. Dicho error conlleva la cólera de Aquiles, que consiste en decidir abandonar la comunidad y no participar en la guerra.

Con ello llega la profecía entregada a Aquiles tantas veces: si se queda en el campamento y no lucha, volverá y tendrá una vida larga y sin

gloria, pues su estatus de noble se sostiene únicamente por su actividad en tiempos de guerra. Pero si por algún casual decide participar en la guerra, se convertirá en un guerrero glorioso, pero morirá ante los troyanos. La petición de Tetis a Zeus se hace realidad en las manos de Héctor, el agente real de los deseos de Aquiles, y es el propio Héctor el que lleva a Aquiles al campo para vengar a Patroclo, pues es su verdugo. Con esta amarga ironía, vemos la tragedia de Héctor, el héroe que cumplió todas sus obligaciones y protegió Troya como ninguno, pero que fue matado por el destino de otro hombre: Aquiles, el menos activo, pero el mejor de los griegos.

Ante todo, hay que tener en cuenta que la narración tiene rasgos especiales que debemos observar, como que no hay estrictamente un villano, estamos en el límite de la cultura y esos juicios de valor no son nada válidos. Aquí Homero (sea quien sea) intenta contarnos algo más allá del propio hecho: que la cultura, que es la purificación de la naturaleza, es una fuente de error, y que ese error se solventa con el arte, que es lo que él pretende en cierto sentido. ¿Es Helena la causa de la guerra de Troya, o lo son otros intereses? ¿Por qué no nos cuenta la muerte de Aquiles, si se profetiza? Sin embargo, Héctor muere, y al final hay una tregua: las comunidades necesitan honrar a sus muertos y purificarse ellas mismas de la pérdida de un miembro. Dice Redfield: “Tal vez el origen de la *Iliada* fuera su final y la pregunta: ¿por qué debía sufrir tanto Príamo, qué significa este sufrimiento?”. Su paseo por la llanura de la guerra junto a Hermes es una bajada al infierno, donde Aquiles lo espera fuera de la cultura, en una cabaña con una atmosfera ceremonial y poética, donde ambos dejan de ser rey y héroe para ser ambos hombres que han perdido a su amado amigo y a su hijo. De alguna forma esto es el problema que vemos en la República platónica, donde el descenso al Pireo de Sócrates y Glaucón conlleva un diálogo sobre la justicia, que en el fondo es como el descenso metafórico de Príamo junto a Hermes para encontrar una cierta justicia, que solo pueden encontrar en el plano poético, que es el mismo que debería envolver la fundación de una nueva ciudad. El sufrimiento de Príamo es lo que nos hace entender el conflicto entre naturaleza y cultura.

Dicho conflicto se hace evidente en la guerra, pues todos los hombres, por iguales que sean, habrán de matar a otros olvidando su igualdad natural para situarse en una desigualdad cultural, que además conserva la violencia de la naturaleza. Pero al leer una narración somos conscientes de que está en un plano imaginario, por muy reales que puedan ser los hechos que cuente, y que la trama seguirá un motor propio: lo probable y necesario. El poeta no es nuestro maestro, como decían los sofistas, sino un estudioso de la cultura, un imitador de los detalles para traer de vuelta lo universal a partir de lo particular, pero la épica queda entre la historia y la ficción cuando no puede tener una fundamentación únicamente particular ni universal, sino ambas.

Todo esto tiene como fin la ética, pero no desde sí misma, sino en camino contrario. En la ética, el carácter se define por las acciones, mientras que en la narrativa las justifica. El carácter de Aquiles no está definido por sus acciones, sino que nos lo presentan primero y luego vemos que sus acciones corroboran lo dicho. Esto es importante, pues en la realidad vemos que tenemos tal carácter partiendo de las acciones cometidas. El hecho de que partamos del carácter implica que las acciones que cometan los personajes se pueden prever, y es más evidente que todo seguirá los cauces de la probabilidad y la necesidad de encajar en el carácter. Al redactar, el poeta se pone con sensatez junto a la cultura e intenta, tras crear un reflejo de ésta, responder como ella misma lo haría, hacerlo verosímil con la ayuda del sufrimiento trágico. Con ello consigue ponerla a prueba, descubrir sus disfuncionalidades (*μικρὸν*) asociadas al enfrentamiento ya mencionado entre naturaleza y cultura, que vemos en cierta medida personificado en la lucha entre Aquiles y Héctor. Esto desata sentimientos contradictorios, pues la piedad troyana sale perdiendo ante la naturaleza en todos los contextos. La guerra hace muertos: un ciudadano puede sentir piedad por ellos, pero debe estar dentro de la cultura, mientras que también puede sentir temor por la muerte, y esto pertenece al ámbito natural. Todo está lleno de contrarios enfrentados con una mención a alguno de los dos elementos del subtítulo. El *νοῦς* (planificación), asociado más a la cultura, contra el *θυμὸς* (espíritu).

En definitiva: el poeta imita una ficción con la intención de demostrar que la cultura es una fuente de error, lo que provoca la tragedia y el sufrimiento sobre los héroes y demás personajes. El error, es lo que pone en manifiesto la suciedad, y esto es lo que pretende limpiar el poeta desde la esfera del arte (que, recordemos, es la purificación de la cultura, que a su vez es la purificación de la naturaleza), para tratar de resolver si la naturaleza nos llama o nos amenaza.

Adriá Fernández



MICHEL FOUCAULT, *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-1973)*, Edición de Bernard E. Harcourt bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, Akal, 2018, 366 pp. ISBN: 978-84-460-4582-3.

La publicación de los cursos que Michel Foucault impartió en el Collège de France nos da la oportunidad de llevar a cabo una lectura comparada de sus obras escritas que nos permite rastrear los orígenes de estas últimas. Esto, por su parte, implica concebir que a lo largo de su vida académica el pensador francés desarrolló dos series de trabajo independientes, pero complementarias. Se trata, por un lado, de una serie de trabajos de exploración que dan lugar a los cursos orales y que le permiten a Foucault experimentar con diferentes hipótesis interpretativas. Por otro lado, podemos referirnos a las obras escritas como una serie de trabajo metódico, centrada más en exponer los resultados a los que llega en las obras de exploración que a dar cuenta del proceso que da lugar a tales conclusiones.

143

La obra aquí reseñada, *La sociedad punitiva*, se corresponde con una obra de la primera serie de trabajos. Se trata, pues, del seminario que Foucault impartió en el Collège de France en 1973 —aunque el seminario se sitúa en el curso 1972-1973, comienza en enero del 1973—. Conforme a ello, en esta obra prima la exploración. Concretamente, el método foucaultiano de este periodo se corresponde con el método arqueológico, que persigue, en este caso, “estudiar las condiciones de *aceptabilidad* que en el siglo XVIII hicieron posible la generalización de la forma-prisión y el dominio penitenciario” (p. 116). Como resultado de ello, nuestro autor formula por primera vez la idea del panoptismo social, que desarrollará en extenso en el seminario del curso siguiente —*Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*— y que dará lugar a su obra *Vigilar y Castigar*.

No obstante lo dicho, *La sociedad punitiva* no debe ser leída como un preámbulo a *Vigilar y castigar*. Se trata, más bien, de una obra con carácter propio en el que desarrolla un método distinto y que incorpora una serie de hipótesis interpretativas que no se encontrarán en *Vigilar y castigar*. Entre ellas, destaca la “hipótesis bélica”, que retomará años más adelante en *Hay que defender la sociedad*. Se trata de la idea de tomar a la guerra civil como matriz a partir de la cual entender la lucha por el poder. Al igual que hará en *Hay que defender la sociedad*, Foucault se

distancia y critica el planteamiento hobbesiano conforme al cual la guerra civil implica la supresión de la soberanía y, por consiguiente, el retorno a un estado de guerra de todos contra todos en el que el protagonista vuelve a ser el individuo tomado aisladamente. Frente a esta concepción, Foucault entiende la guerra civil no como un retorno a un estado de naturaleza en el que prima la figura del individuo, sino como un proceso basado en la exclusión que da lugar a colectividades enfrentadas.

Tanto en *La sociedad punitiva* como en *Vigilar y castigar* el objetivo es compartido: explicar la mutación que experimentan los mecanismos de poder a lo largo del siglo XIX y que dan lugar a lo que denominará el *poder disciplinario*. No obstante, en los análisis que hace Foucault del siglo XIX, al que Koselleck se refería como “periodo bisagra” (*Sattelzeit*), en la obra aquí reseñada destaca la importancia que se le concede a la temporalidad.

Como sabemos, para Koselleck el siglo XIX se caracteriza, entre otras muchas cosas, por una aceleración de la experiencia del tiempo, que implica el desarrollo de la idea de que puede llegar a dominarse el tiempo y así crear un “tiempo nuevo”. No deja de resultar curioso que el examen que hace Foucault de los mecanismos de poder del siglo XIX, a la luz del sistema punitivo, lleve a cabo una concepción de la prisión como aquel sistema que introduce la variable del tiempo como instrumento de control. La prisión pasa a ser un sistema penal que castiga principalmente el tiempo que queda por vivir. De esta manera, va tomando forma una hipótesis interpretativa del siglo XIX que lo presenta como el siglo a partir del cual los mecanismos de poder se justifican en relación a saberes que introducen lo *biográfico*, que vienen a esbozar una concepción del individuo como “alguien sobre el cual se puede actuar, alguien a quien se puede transformar moralmente, corregir” (p. 179). La temporalidad penetra tanto en los saberes como en el sistema de poder de la época.

En consonancia con esta idea el pensador francés introduce la noción de “hábito”, tomada de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de David Hume, para explicar los procesos epistemológicos que acompañan a las disciplinas que legitiman el poder disciplinario. Y es que este régimen de poder “necesita de un discurso normalizante, el de las ciencias humanas, para instaurarse” (p. 259). Esta normalización la aportaría un régimen de poder que busca crear hábitos a lo largo del tiempo. El hábito pasa a identificarse con la disciplina.

Esto último comienza a introducir una de las tesis foucaultianas más importantes: la naturaleza del poder no es represiva, sino productiva. Aunque esta tesis no llegará a formularse definitivamente hasta *La voluntad de saber* —que se corresponde con el primer volumen de *Historia de la sexualidad*—, ya encontramos en el par hábito-disciplina cierta concepción productiva del poder. Así pues, destaca en este curso el distanciamiento que Foucault lleva a cabo de las tesis marxistas. Tanto en el rechazo de una concepción represiva del poder, como en su formulación

de una economía política que se basa en los ilegalismos, podemos observar la distancia que comienza a separar a Foucault de las tesis marxistas. No obstante, este distanciamiento se cristaliza de manera explícita en la noción de sujeto. En una clara referencia a Marx, el autor francés afirma que sus análisis ni pueden ni deben partir de una teoría según la cual la esencia del hombre sea el trabajo, la subjetivización de lo objetivo. Los análisis de Foucault parten del hecho de que también hay subjetividad en la ociosidad.

La edición del curso contiene un importante aparato crítico, que, como si de puntos de fuga se tratase, dan cuenta de las diferentes líneas de investigación que fue desarrollando Foucault y señalan diferentes hojas de ruta que el lector puede llevar a cabo en futuras investigaciones. Encontramos también el “Resumen del curso” que el autor escribió meses después de que finalizase el seminario para su publicación en el Anuario del Collège de France, así como un recomendable estudio del curso, que lo sitúa en su contexto histórico e intelectual, a cargo, como en la publicación de todos los demás cursos que impartió Foucault, de Bernard E. Harcourt.

Rubén Alepuz Cintas



AL-FĀRĀBĪ, *Las filosofías de Platón y Aristóteles*, trad. Rafael Ramón Guerrero, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2017, 172 pp. ISBN: 978-84-16996-22-3.

Hace más o menos un año salió publicado en la parte editorial de la revista Ápeiron una excelente traducción de dos obras capitales del filósofo árabe Abū Nasr al-Fārābī (872 -950): *La Filosofía de Platón (falsafat Aflātūn)* y *La Filosofía de Aristóteles (falsafat Aristūtālīs)*. Ambos textos forman una única obra que fue conocida, ya desde Averroes, como *Las dos filosofías*. Hasta la traducción que aquí nos ocupa, nuestro país tenía prácticamente, si no contamos a los expertos del tema, un gran desconocimiento de la misma, y si se quería tener acceso a ella era o en su lengua original, para quien tuviera el privilegio de conocerla, o en la traducción inglesa de Muhsin Mahdi²¹⁵. La traducción de esta obra, por tanto, es un hecho destacado. Así mismo, debemos señalar que a la traducción de *Las dos filosofías* le sigue un apéndice, también de al-Fārābī, que es una suerte de resumen o sumario de las *Leyes* de Platón, aunque el traductor y editor solo ha incluido el prólogo y el primer tratado. La obra, en realidad, consta de un preámbulo, donde se presenta el objetivo y el método, y de un resumen de los nueve primeros libros de las *Leyes*, salvo el séptimo. El objetivo del traductor, tal y como expone en la introducción, es mostrar con ello la dependencia platónica de al-Fārābī en su pensamiento político.²¹⁶

146

La traducción, así como la introducción y las notas, corre a cargo de Rafael Ramón Guerrero, excelente conocedor de la filosofía medieval, y en particular la islámica (sobre todo la de al-Fārābī) en nuestro país, siendo ahora profesor emérito de la Universidad Complutense de Madrid. A la traducción de la obra le antecede una amplia introducción tanto al mundo árabe como al filósofo en cuestión que nos prepara para la posterior lectura. La introducción trata primero la consideración que el mundo islámico tenía de Platón y Aristóteles: cómo la recepción de los filósofos griegos supuso el inicio de la *falsafa* o filosofía islámica, gracias, ello, a las traducciones que se llevaron a cabo en Bagdad entre los siglos VII y el XI. Rafael Ramón Guerrero considera que este fenómeno editorial y de conocimiento que se produjo por entonces fue un fenómeno programado

²¹⁵ M. MAHDI, *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*, The Free Press of Glencoe, Glencoe, 1962.

²¹⁶ AL-FĀRĀBĪ, *Las filosofías de Platón y Aristóteles*, trad. de Rafael Ramón Guerrero, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2017, p.50.



en el que participaron desde gobernantes a mecenas, e incluso, fundaciones privadas y públicas.²¹⁷

La recepción de Platón en el mundo islámico, y por tanto también en al-Fārābī, fue limitada, y aunque se conocían por título todas sus obras, no todas fueron traducidas y se conocían de manera indirecta a través de resúmenes o compendios. Un caso muy diferente fue el de Aristóteles, de quien se conocieron todas y cada una de sus obras, a las que también se le añadieron una obra de carácter espurio, la *Pseudo-Teología*, que en realidad no pertenecía a Aristóteles, sino que era una transcripción de las primeras *Enéadas* de Plotino. Esto es de vital importancia porque la utilización de esta obra por parte de al-Fārābī le permite establecer una concordancia explícita entre Platón y Aristóteles en otra obra, que está conectada con la que nos ocupa, titulada *La concordancia del divino Platón y Aristóteles*.

Tras esta breve consideración del platonismo y aristotelismo en el mundo islámico, R. Ramón Guerrero pasa a analizar las relaciones concretas de al-Fārābī con la filosofía, por un lado de Platón, y por otro, de Aristóteles. El segundo apéndice titulado “Al-Fārābī y Platón” habla de la importancia que, para al-Fārābī, tiene la enseñanza platónica, llegando a suponer el más claro influjo que hay en su pensamiento político, teniendo en cuenta que las obras políticas son las más numerosas en la gruesa producción del autor islámico. En este punto R. Ramón Guerrero se hace eco de una problemática prácticamente actual sobre al-Fārābī que se inició con el pensador alemán Leo Strauss. Esta problemática es la distinción en al-Fārābī entre obras exotéricas y obras esotéricas, considerando que al-Fārābī oculta en ciertos escritos sus opiniones reales por pura prudencia. La causa de ello sería la presión religiosa del momento y el conflicto entre filosofía y religión islámica. Sería, en sus comentarios a Platón y Aristóteles y no en sus obras divulgativas, donde al-Fārābī expondría su verdadero pensamiento. De modo que la obra que aquí nos ocupa sería parte de este conjunto. Pero Rafael Ramón Guerrero parece declararse en contra de dicha opinión straussiana considerando que la filosofía de Al-Fārābī no es esotérica, sino un saber claramente expuesto.²¹⁸

Tras la exposición a grandes rasgos del peso que Platón tiene en al-Fārābī, pasa a hacer lo mismo con Aristóteles. En este punto trata principalmente un problema que se volvió crucial para el propio al-Fārābī, a saber: la conciliación entre la filosofía de Platón y la filosofía de Aristóteles. De hecho este sería el objetivo principal de la obra que nos ocupa, donde se trata de plantear una conciliación de objetivos y propósitos entre los dos grandes representantes griegos de la filosofía.

²¹⁷ *Ibidem*, p.8

²¹⁸ *Ibidem*, p. 24



Habría otro texto que compartiría dicho objetivo: la ya comentada *Conciliación entre el divino Platón y Aristóteles*. Aunque esta obra, que para Strauss sería exotérica, trataría de hacer una conciliación explícita de ambas doctrinas. Para Rafael Ramón Guerrero la conciliación de al-Fārābī se ha llevado a cabo gracias a una neoplatonización del pensamiento de Aristóteles, basándose en la llamada *Pseudo-Teología*. Considerando como base histórica de lo dicho el hecho de que el islam apareció en un ámbito cultural en que el neoplatonismo constituía el asiento del pensamiento reinante.²¹⁹ La influencia neoplatónica de al-Fārābī traspasaría no solo este comentario, sino también su constitución jerárquica de la realidad, destacando un único principio de la misma.

Pasemos ahora al texto traducido, a *Las dos filosofías*. En ellas lo que hace es exponer el camino y el orden que sigue la filosofía platónica y aristotélica. En cuanto a la primera, a la filosofía de Platón, parte desde la consideración de la perfección humana, estableciendo que la perfección del hombre consiste en dos cosas: una ciencia o conocimiento y un modo de vida. Al-Fārābī nos adelanta que para Platón esa ciencia es la filosofía y el modo de vida es el modo de vida virtuoso, propio del filósofo. Pero antes de llegar a esa conclusión, Platón va pasando revista a las artes o conocimientos conocidos (ciencia del lenguaje, retórica, poesía, sofística y dialéctica), para saber si estos son los que andamos buscando, y lo mismo hace con los modos de vida. Ese conocimiento que es la filosofía es visto como “el conocimiento de la sustancia de cada uno de la totalidad de los seres” y constituye el más elevado fin del hombre.²²⁰ Pero así mismo, dado que las artes o conocimientos se dividen entre prácticos y teóricos y que los conocimientos prácticos son la culminación y perfección de los teóricos, la filosofía debe ser aplicada en el arte “real y político” y ello se consigue mediante la conocida fórmula del filósofo-gobernante. Así mismo, ese conocimiento (filosofía y política) y ese modo de vida (el virtuoso) es en lo que consiste la perfección del hombre y, por tanto, la clave para su felicidad. De este modo, la felicidad de los hombres se alcanza por medio de la *praxis* de la filosofía y siendo un ser virtuoso. Al hilo que pasa revista de los conocimientos, temas y modos de vida, acaba cada párrafo haciendo referencia al diálogo platónico en el que dicho tema se haya desarrollado. Por último concluye la obra hablando de las Cartas, en las que Platón, según al-Fārābī, informa sobre las ciudades de su tiempo y reitera su tesis de que el hombre perfecto y virtuoso está siempre en peligro, por lo que es necesario reformar esas ciudades para cambiar sus modos de vida.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 31. Así lo dice Rafael Ramón Guerrero basándose en lo dicho por Cruz Hernández en: M. CRUZ HERNÁNDEZ, “El neoplatonismo y la constitución de la filosofía árabe. (Las razones de la crítica de Averroes)” en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Academia Nazionale dei Lincei, Roma, 1974, pp. 327-338.

²²⁰ *Ibidem*, p.56.



En *La filosofía de Aristóteles* al-Fārābī presenta la filosofía de Aristóteles en un orden que va desde las *Categorías* hasta la *Metafísica*. El punto de partida es, de nuevo, la consideración por la perfección del hombre. Al-Fārābī nos explica que Aristóteles parte, dado que no es una verdad evidente por sí misma, desde una posición previa a la que había comenzado Platón, pensando en las cosas que son buenas y deseables por todos. Una de ellas, aunque no es ninguna de las conocidas, es algo que se haya anclado a nuestra naturaleza, el ansia del alma por conocer, y ese es el camino hacia la perfección humana y por tanto hacia la felicidad. De este modo, Aristóteles distinguiría entre ciencias prácticas y teóricas. El recorrido expuesto en el libro por al-Fārābī va desde las ciencias prácticas, pasando por el arte de la certeza (la lógica) y las ciencias naturales, a la metafísica. De modo que este recorrido marcado sería el camino que lleva a la perfección humana, camino que culmina en la ciencia demostrativa por excelencia, la metafísica, siendo todos estos saberes necesarios para completar la ciencia política que, de nuevo, es la clave de todas las ciencias, en tanto que el ámbito político es el ámbito en el que se obtiene la perfección humana y en el que el hombre obtiene las virtudes.

Como podemos ver, ambas filosofías tienen en común para al-Fārābī el punto de partida y el propósito, que cobra un tinte claramente político. Este propósito no es otro que la consideración de la perfección del hombre y la felicidad. Este punto de vista está, además, en las obras en las que actúa como comentarista, en las obras en las que al-Fārābī expone su propia filosofía. Obras tales como *La ciudad ideal*, *El libro de la política*, *El libro de la religión*, *El libro de la adquisición de la felicidad* y *El camino de la felicidad*. La felicidad es pues el tema capital de la filosofía práctica del autor. Este tópico incluye como ciencias relacionadas a la filosofía, la ciencia política y la religión. Para al-Fārābī estos tres saberes presentan en su conjunto planteamientos de tipo teórico y práctico. Lo que quiere decir que el filósofo político, por ejemplo, no se conforma con conocer la esencia de la felicidad sino que, además, está obligado a practicarla y conocer su praxis y opiniones al respecto. Para que se dé lugar a una ciudad virtuosa o ideal, debe haber un filósofo-gobernante, cuya labor y obligación principal es conducir a la felicidad plena a sus conciudadanos. Tal y como hemos puesto con anterioridad el camino para esta felicidad plena es la excelencia o la virtud, así como la filosofía. Para al-Fārābī sólo la filosofía puede acercarnos a la felicidad, aunque esta felicidad no puede, en modo alguno, ser alcanzada al margen de la vida social.

De este modo, concluimos que en al-Fārābī la filosofía de Platón y Aristóteles en su conjunto, tal y como es vista por el autor, vertebra e influye con amplia claridad en su propio pensamiento, de modo que lo expuesto en la obra que nos ocupa, *Las dos filosofías*, se puede aplicar también a la propia filosofía del autor islámico.



Alba Marín Garzón



DIEGO LÓPEZ ESTREMS, *El ala del asombro*, Círculo Rojo, Almería, 2018, 69 pp. ISBN: 978-849183710-7.

El ala del asombro es la cuarta obra que ha publicado Diego López Estrems (Valencia 1968), un poemario que en realidad son dos: el primero, con el mismo título que la obra general, y el segundo, *Terrible cristal*. Han pasado casi veinte años desde que el poeta publicó *Las cosas necesarias* (1999), el que era su último libro, veinticinco desde *Poemas* (1993), el primero, y entre los cuales se encuentra *Vísperas del gozo* (1997). Estos datos bibliográficos no son prosaicos, lo sabemos. Sus tres primeros poemarios se publicaron entre los veinticinco y los treinta años, una época de juventud, y diríamos también, de plenitud. Una edad en la que uno es joven, aunque no tanto. Ahora bien, pasados prácticamente veinte años desde su último libro, “en los umbrales de la quinta década de existencia”, una edad en la que uno es joven pero no tanto, ¿cuál es el sentido de publicar de nuevo un libro de poemas? Aunque no estemos en condiciones de precisarlo, sí podemos decir que este es un libro de madurez. Pero si es así no es porque el autor haya llegado a los cincuenta, sino porque le han sucedido algunas cosas. Podemos suponer que en estos veinte años ha fundado una familia, lo delata la dedicatoria del poemario, pero también ha sufrido la pérdida, la presencia de la muerte, la hora grave. Esa muerte que no es propia, pero nos roza, la vemos pasar por la casa familiar o por la clínica hospitalaria, y uno no puede hacer nada, o apenas nada. Y en este apenas nada cabe traer a la memoria la imagen de la vida, el recuerdo expresado en “El ala asombrada”, el primer poema del libro que concluye con la siguiente estrofa:

Solo queda sentarme frente
al rincón de ausencia
antes que mi propio deshacerme
me impida recordarte.

La contraposición entre el ayer y el hoy, el pasado, la memoria, la evocación, el olvido, y en resumidas cuentas, la muerte son temas recurrentes en los poemas del libro, como en “Instantes me faltan”, donde el poeta recuerda a los muertos que conoce y al mismo tiempo sabe que los está olvidando porque “tanto se parecen a sí mismos / que empiezo a temer su transparencia”; o en “El tiempo no pagará nuestro rescate”, donde acepta el olvido absoluto de todos los hechos de la vida humana,

pensando en “todo lo que aprendiste un día de memoria / y duerme ahora el largo invierno del olvido”.

Tratar estos temas es algo natural cuando uno se da cuenta del sentido generacional de la vida, un sentimiento que quizá no se asume todavía plenamente en la juventud y por ello encontramos algo distinto en *El ala del asombro* a todo lo anterior. Es cierto, la muerte está en *Poemas*, y el mismo autor nos lo advierte en la contraportada, pero es una muerte viva, pasional, tal vez redentora. Es otra muerte ahora, una muerte madura, asumida y pensada, la muerte del que se da cuenta de que ha empezado a morir, porque dedicar un poema a un difunto –y hay más de uno en el libro– no es solo un homenaje a la vida del ahora ausente, sino, definitivamente un ensayo de epitafio propio. Si este es el rostro humano de la muerte, el de la pérdida y el olvido, del mismo modo ha cambiado su rostro divino, el Dios cristiano, semejante a la divinidad poetizada de Blas de Otero, una parte imprescindible, constante en los poemas de juventud ya no está presente de la misma forma. El poeta ya no declama, no se dirige a un Dios omnipotente y arrebatador, pero aún así continúa estando. Solo se dice su nombre en tres poemas, y si se dice es precisamente porque no puede omitirse. Así, en “Hacia el lado más obtuso” el poeta, sabiendo que algún día morirá, termina por confesarse:

Dios, antes de amarme
has de saber que soy
el peor de los hombres que conozco.

152

Aunque Dios solo es nombrado en tres ocasiones, siempre está ahí, no en vano la última palabra de *Terrible cristal* es milagro, del poema “Fue una tarde de verano”. Es el milagro de un Ti que no sabemos si es Dios o Ángel, tal vez porque ahora, ya no se distinguen.

Pero no nos equivoquemos, López Estrems no es un pesimista, sus palabras no reflejan esto, porque a pesar de todo, el amor humano y divino terminan por salvar su existencia, y la de todos. Y no solo el amor, también la posibilidad, aunque siempre amenazada del recuerdo, y en definitiva, el asombro, la palabra que posibilita y condiciona la experiencia poética y vital.

como conclusión, todos estos planteamientos hacen inevitable una pregunta: ¿es el autor de *El ala del asombro* un místico? El hecho de no poder afirmar nada al respecto no impide decir que hay una mística en su obra, una mística que responde a una comunión – o conciliación – con los elementos de la vida de un ser humano: el amor, la ausencia, el recuerdo y la trascendencia. Y por esto mismo justamente *El ala del asombro* es un libro de madurez, que no de certeza –el poeta sigue vistiendo su “vieja camisa de preguntas”–, porque un hombre que a las puertas de los cincuenta no haya encontrado comunión será un desgraciado. Por fortuna Diego López Estrems no lo es.

Iván Civera Martínez



ALEX KERR, *Japón perdido*, traducción de Núria Molines, Alpha Decay, Barcelona, 2017, 297 pp. ISBN: 978-84-946442-8-3.

El filósofo Alexandre Kojève, tras un viaje a Japón en 1958, en una nota a pie de página a la segunda edición de *Introducción a la lectura de Hegel*, confesó que la *American way of life* no era el tipo de vida propio del período posthistórico, correspondiente al fin de la historia. En Japón había encontrado una sociedad única que había vivido durante tres siglos el período de fin de la historia. Para Kojève, los japoneses vivían de acuerdo a valores y principios carentes de un contenido humano en sentido histórico, eran valores negadores de la animalidad, como la ceremonia del té, el arte floral o el teatro *Noh*. A pesar de las desigualdades económicas o sociales, todos los japoneses —sostuvo— estaban en condiciones de vivir en función de esos valores *formalizados*. Kojève concluyó que la interacción entre Japón y el mundo occidental no conduciría a una rebarbarización de los japoneses, sino a una *japonización* de los occidentales.

La tesis de Kojève, aunque interesante, dista de lo que los occidentales somos, o dicho de otro modo, los occidentales estamos muy lejos de la japonización. Nuestra cultura y valores no son rígidos y formales, están cargados del peso de la historia. Sin embargo, es cierto que la cultura japonesa y sus valores carecen de un contenido humano en sentido histórico. Parecen ser una construcción artificial basada en la exigencia de eliminar todo rastro humano o animal, e incluso natural, del hombre y de las relaciones con los otros. Uno de los problemas que todos los seres humanos tenemos que plantearnos es cómo vamos a relacionarnos con los otros. Creo que la protección de los japoneses ante la dificultad de saber cómo va a reaccionar el otro es crear una cultura de superficie.

A propósito de esto Ortega y Gasset meditó y escribió. Respecto a la cortesía, por ejemplo. Sostuvo que para evitar el roce que la socialización impone se crean unos mecanismos que amortiguan ese roce. La cortesía es uno de esos mecanismos. En Asia, donde la densidad de población es mayor, la cortesía es una cuestión de primer orden, y por eso el occidental allí parece un bárbaro. Ortega también afirmó que los vocablos “tú” y “yo” han sido sustituidos en su idioma por florituras tales como la belleza que hallo en ti. Precisamente esos vocablos indican la intimidad y proximidad entre dos personas.

Jorge Luis Borges confesó, en una conferencia que pronunció en 1985 en Buenos Aires, tras regresar de su primer viaje a Japón, que, en un

mundo de buenos modales, de gente educada y culta, él no era más que un bárbaro.

Este preludio no es más que una pequeña respuesta a la fascinación que el occidental siente por Asia y en especial por Japón. Kojève, Borges y, en el caso del libro que nos ocupa, Alex Kerr, fueron tres hombres fascinados por el encanto asiático. El interés por lo desconocido, por lo perdido y recóndito es el horizonte que nos revela este libro, cuyo título, *Japón perdido*, dice mucho del Japón que vamos a encontrar.

Para entender por qué Alex Kerr escribió este libro sería conveniente apuntar algunos datos de su vida: Kerr es un escritor, viajero y niponólogo norteamericano. Su primer contacto con el mundo asiático ocurrió cuando todavía era un niño. Su padre perteneció a la armada estadounidense y con frecuencia cambiaba de residencia. Cuando Kerr tenía 12 años, en 1964, su padre fue destinado a la base naval de Yokohama, Japón, y vivieron allí hasta el año 1966. Pero su contacto con Asia empezó con anterioridad, cuando aprendió chino durante la primaria en un colegio de Washington. En 1966 volvieron a Washington y en 1969 empezó Estudios Japoneses en Yale. En la carrera no encontró la formación que esperaba y en 1971 decidió pasar el verano haciendo senderismo por el Japón profundo, rodeado de montañas, bosques y casas antiguas. En 1972 fue estudiante de intercambio en la Universidad de Keio, en Tokio. Tras graduarse en Estudios Japoneses en 1974, recibió la Beca Rhodes para estudiar chino en Oxford. Con el tiempo no sólo se convirtió en un explorador y descubridor de los espacios más recónditos de Japón, invisibles incluso para la sociedad japonesa de su actualidad y, por supuesto, de la nuestra, sino también en un experto coleccionista de arte japonés y en un gran conocedor de las artes tradicionales japonesas, como el teatro *kabuki*, la caligrafía o la ceremonia del té.

Japón perdido es un libro singular, no es un libro para turistas que quieran conocer de antemano los templos más destacados o las costumbres más relevantes. Esa no es su pretensión, más bien ofrece un vasto conocimiento sobre un Japón en extinción, como el propio autor sostiene, sobre un Japón recóndito y escondido a aquellos que no sepan ver más allá de la superficie.

En este libro Alex Kerr nos hace un recorrido por el Japón más recóndito y enigmático desde su propia vivencia. *Japón perdido* es la visión de alguien enamorado de la geografía y la cultura japonesa. Kerr describe sus valles, los templos recónditos, escondidos entre grandes montañas, las costumbres de las gentes que vivían en las zonas más alejadas de la “occidentalización”, la desaparición de las verdaderas artes tradicionales, esto es, la esencia de un Japón que está perdiéndose, desde un sentimiento de nostalgia. La nostalgia es un sentimiento poderoso: es el dolor de lo que vuelve una y otra vez al darnos cuenta de que aquello que nos causaba placer ha desaparecido. La nostalgia es un recordar del alma.

En el libro, Kerr nos presenta tres temas fundamentales que no solo ilustran un Japón que desaparece, sino también el carácter de la sociedad japonesa. El primero de ellos está relacionado con la naturaleza, con lo misterioso y salvaje que hallamos en ella —precisamente la naturaleza es el lugar donde se hallan los templos y por tanto las deidades. En la naturaleza empieza la nostalgia. El segundo tema sería el relativo a las artes tradicionales y a su importancia en la construcción del mundo de valores japoneses. El tercer tema sería el de las relaciones humanas. Estos tres temas se articulan, a mi modo de ver, en torno a un concepto que representa lo característicos de Japón, el SECRETO. El secreto representa lo enigmático y lo misterioso, lo oculto, es la esencia del arte japonés, es lo que hallamos ante un gran valle y es lo que permanece en la forma de socializar característica de los japoneses. Todo en Japón está rodeado de un halo de secreto y misterio incluso para los propios japoneses. Kerr cuenta una anécdota al respecto: una vez llevó a unos amigos al monte Koya. Durante la noche se hospedaron en un templo que daba alojamiento a peregrinos. Allí les ofrecieron la posibilidad de ver el buda de la sala principal, pero estaban demasiado cansados para ello y lo dejaron para el día siguiente. Esa misma noche, antes de acostarse, Kerr se cruzó con un monje que le hizo saber cuan afortunado era al hospedarse allí esa noche, la única noche en la que se mostraba en público durante media hora el Gran Buda del Poder Divino de Sanmaiin y que no volvería a mostrarse hasta dentro de 500 años. Kerr se quedó anonadado al darse cuenta que habían perdido la oportunidad de ver esa *rara avis* cuando les fue ofrecida, pero nadie les dijo que la exposición al público de ese buda sería tan fugaz y que al día siguiente no podrían verlo. Kerr y sus amigos se perdieron ese espectáculo lleno de misterio, pero no sólo misterioso a los ojos extranjeros, sino también para los propios japoneses. La restricción de contemplar esa estatua tan sólo cada cierto tiempo es el halo de secreto al que se someten los japoneses durante toda su vida.

Sostiene Kerr que cada país tiene una “patrón paisajístico”. Si esto es así, cabe preguntarse si el paisaje de una ciudad es el reflejo del espíritu del hombre. El paisaje característico de Japón es el grupo de casitas apiñadas en las llanuras, en un valle o a las faldas de una montaña, rodeadas de naturaleza. Sobre el paisaje Ortega tiene algunos escritos, por ejemplo, las descripciones que escribió sobre El Escorial. La *Meditación del Escorial* es un análisis paisajístico, es la descripción de la geografía predominante en tierras castellanas, pero con un propósito mucho más profundo, es un paisaje sobre el que meditar. La naturaleza ofrece el silencio que el alma ansía para recogerse sobre sí misma. Esto me lleva a recordar el aforismo que Nietzsche escribió en *Humano, demasiado humano*: nos sentimos tan a gusto en la naturaleza porque ésta no tiene opinión sobre nosotros. Quizás sea esto precisamente lo que los japoneses encuentran cuando habitan las faldas de las montañas y quizás sea esto mismo lo que encontró Kerr en el Valle de Iya.

Esta es la primera descripción de plena naturaleza que encontramos en el libro. Hacia el año 1971, Kerr emprendió un viaje hacia el Japón más profundo con la pretensión de averiguar si su pasión por este país era tal que le permitiera vivir el resto de su vida allí. Por aquel entonces la modernización empezaba a vislumbrarse en el campo, en las zonas más rurales, pero en comparación con las ciudades, el campo todavía conservaba su aire de antigüedad. En ese viaje descubrió la garganta más profunda de Japón, el valle de Iya. Sostiene el autor que Iya siempre ha sido una zona oculta, un lugar para refugiarse del mundo. Cuenta Kerr que desde niño buscaba su refugio, su castillo, y en Iya lo encontró. Compró una casa abandonada del este del valle, la restauró, instaló allí su residencia y le puso el nombre de Chiiori. Iya no es el único valle que describe. Durante los últimos años anteriores a la composición del libro, Kerr residió en una casa tradicional japonesa, que también restauró, en los terrenos de un pequeño santuario sintoísta llamado Tenmangu. Este santuario, construido en veneración del dios de la caligrafía, se halla en Kameoka, un pueblo cerca de Kioto. Lo esencial de Tenmangu, como de Iya, es la naturaleza: “cuando vuelvo a Tenmangu tras un viaje a Tokio o al extranjero, siempre me encuentro con que el ciclo de las estaciones ha avanzado un poco y un nuevo fenómeno natural me espera”.²²¹ Son escondrijos desconocidos y apenas habitados, y en su desconocimiento reside su encanto.

Pero esta naturaleza salvaje, que nos trae los ecos de los animales y nos sorprende con los cambios sutiles del paso de las estaciones, no es la naturaleza que encontramos en los jardines. Los jardines de los templos, de los castillos o de las casas privadas son una construcción artificial que obedece al mandato del espectáculo, están hechos para impresionar al público, para captar su admiración.

Frente al mundo occidental, cuyo paisaje se caracteriza por altos monumentos de piedra, grandiosas catedrales, edificios señoriales que representan la huella de la historia, el paisaje oriental, y concretamente el japonés, tan sólo conserva los templos como parte integrante de la naturaleza y como parte imprescindible de su composición geográfica. El resto de edificios son prescindibles. Los templos se hallan en los centros de los mandalas, escondidos en medio del bosque y de la naturaleza. Allí donde el hormigón todavía no ha penetrado, la única manera de hallar el templo es aventurarse hacia el interior del mandala. En Japón, la aparición del hormigón o la construcción de los altos rascacielos, es casi una epidemia que se extiende por todo el país. No importa destruir casas antiguas o devastar hermosos valles, el único espacio que se respeta es el ocupado por los templos.

Toda esa naturaleza que Kerr nos describe con profunda nostalgia está desapareciendo. Los japoneses de la actualidad desconocen esos

²²¹ ALEX KERR, *Japón perdido*, traducción de Núria Molines, Alpha Decay, Barcelona, 2017, p. 155.

escondrijos tan maravillosos, ignoran cómo es una puesta de sol o el color de los árboles en verano. Cuenta Kerr que la sociedad japonesa es muy cerrada, sólo deja entrar la influencia de Occidente hasta el punto que considera apropiado. En un intento de occidentalizarse, deciden romper la estructura visual de la ciudad poniendo una gran torre en cada ciudad. Allí donde sólo se veían casas en el horizonte, con la misma altura y el mismo tipo de tejado, ahora se ve una alta torre que rompe esa armonía constructiva. El Japón tradicional está desapareciendo a consecuencia de esas grandes torres, de los bloques de hormigón que destruyen los bosques, del cableado eléctrico y de la ausencia de luz real; las ciudades están llenas de neones luminosos. Kerr sostiene que los directores actuales de cine no están en condiciones de captar la luz y los colores como pudo captarlos Kurosawa, debido a esa intrusión lumínica que ocupa todas las calles. La luz tenía un significado importante en Japón. En el antiguo Japón, el eros y el romance ocurrían en la oscuridad. La costumbre del *yobai* consistía en que el muchacho del pueblo cortejara a su doncella en el abrigo de la noche y la oscuridad. Se trataba de hallar la belleza en las sombras. Las casas antiguas japonesas, como Chiiori, vivían de la luz de la noche. Los interiores de las casas tenían biombos dorados con la intención de captar los últimos rayos de sol que se colaban al atardecer. El Japón moderno anhela la luz, por eso construyen ciudades de neones y luces fluorescentes. Las salas de *pachinko* (salas de juego más famosas de Japón) son un ejemplo de luces parpadeantes y estridentes. Frente al ensimismamiento que alberga la oscuridad, tenemos la alteración que producen las luces fluorescentes.

Algunos especialistas consideran que el arte tradicional surgió en la oscuridad de las casas. Las artes tradicionales son la filosofía de Japón, sostiene Kerr, son la puerta de entrada a su cultura. Las artes tradicionales, como el teatro *Kabuki*, la ceremonia del té, el teatro *Noh*, el arte floral, el arte del *bonkei*, el arte de la caligrafía, o los *haikus*, son un reflejo de las costumbres de la sociedad japonesa. Lo importante de todos estos artes es la perfección. El japonés cree poder hallar la perfección en aquello que hace. El arte floral o el *bonkei* son un reflejo de esa pretensión de perfección: nunca ninguna rama está lo suficientemente inclinada o nunca la tierra está lo suficientemente rastrillada hacia la misma dirección. Los *haikus* son una composición poética breve y se centran en un momento mundano. Son una muestra de la cultura del instante. Los japoneses consideran importante el instante, no sólo en el arte sino también en los negocios, como el mismo Kerr pudo comprobar cuando trabajó en 1983 para la empresa inmobiliaria Trammell Crow haciendo negocios con los japoneses. El arte que más le fascinó fue el teatro *kabuki*. El *kabuki* es un reflejo del estilo de vida antiguo, es la nostalgia por el pasado. Esta representación teatral está compuesta por hombres, incluso el papel de las mujeres es representado por hombres. El *kabuki* habla de la sociedad japonesa, pero no de todas sus facetas. La cuestión de la amistad y de las relaciones humanas es un tema difícil de representar

para ellos. La falta de confianza es frecuente y les resulta complicado establecer una relación entre iguales.

La sociedad japonesa presenta unas estructuras jerárquicas firmes, que incluso se adoptan en el desarrollo de las artes tradicionales, como la ceremonia del té. Muchos expertos han diseñado teorías para explicar el comportamiento social de los japoneses, entre ellas destaca el revolucionario libro *El crisantemo y la espada*, que Ruth Benedict publicó en 1946, tras finalizar la II Guerra Mundial. Se trataba del primer estudio importante sobre la mentalidad y el comportamiento de los japoneses. Los estadounidenses necesitaban una guía para tratar a los japoneses durante los años de ocupación y este libro respondió a esa necesidad. La propia teoría de Kerr acerca del comportamiento social de los japoneses es muy interesante, trato de reproducirla brevemente: la reglamentación que la sociedad japonesa impuso reprimió el individualismo. Como Japón era una isla las normas podían imponerse con severidad y la estructura piramidal determinó los patrones de comportamiento que hoy encontramos. El *Kabuki* no sólo es un reflejo de los preceptos y las normas sociales que configuran la libertad del individuo, sino también el grito del individuo estrangulado por la sociedad.

El sistema social japonés es un sistema armonioso y pacífico, en parte se debe al aislamiento del resto del mundo (la sociedad japonesa rechaza la influencia extranjera) y en parte a la pretensión de homogeneizar a toda la sociedad. El sistema educativo japonés establece qué hay que decir y pensar desde la infancia. Kerr apunta que este es el verdadero problema de Japón. Las famosas salas de *pachinko*, a propósito de la alteración, son un mecanismo de homogeneización. Esas salas facilitan el aturdimiento mental, en palabras del propio autor. Las luces estridentes, el ruido de las máquinas, el humo del tabaco y la pasividad sensorial, convierten a esas personas en meros ejecutores de una acción que todos pueden hacer por igual. Ese es uno de los signos del desmoronamiento del Japón perdido para Kerr. Los valles y los bosques son la única vía de escape para aquellos pocos que todavía no viven en la alteración. Iya y Tenmangu les permiten escapar del Japón socializado, de las complejas normas y relaciones que les oprimen.

Al final del libro Kerr realiza una crítica a la sociedad actual japonesa que está permitiendo la desaparición del Japón tradicional. Los jóvenes están dormidos, pasivos frente a la continuación de su cultura. Japón carece de tradición, carece de escuela, nadie está dando cuenta de la historia. Sostiene Kerr que las experiencias que ha descrito provienen de mundos muertos. Pero en las últimas líneas exhala su último aliento de esperanza: cuando todo parece que va a desaparecer es el momento justo para que todo empiece a florecer de nuevo.

A mi modo de ver, y tras mi experiencia particular en Japón, lo que nos fascina de Oriente es precisamente sentirnos *Lost in translation*, recordando la película de Sofía Coppola. Es decir, en Oriente descubrimos

al Otro. Nos sentimos extranjeros, desde un punto de vista físico, lingüístico, cultural, tradicional y social. Japón es lo que no somos nosotros y tan sólo reconociendo al Otro podemos reconocernos a nosotros mismos.

Conviene recordar, en estas últimas líneas, unas palabras de Borges: Japón es un enigma encantador.

Esmeralda Balaguer García



STANLEY CAVELL, *¿Debemos querer decir lo que decimos?*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017, 464 pp. ISBN: 9788416935703.

Stanley Cavell publica esta obra en 1969, en el período de agitación académica y social que sucede a la ocupación estudiantil del edificio principal de Harvard, en protesta contra la Guerra de Vietnam. Cavell reconoce que esta situación empañó la satisfacción de ver publicado el que será el primer libro de su extensa producción bibliográfica.

El público especializado se refiere a este libro también como una de sus mejores obras. No solo por la calidad de sus argumentaciones y por la originalidad de sus planteamientos, sino porque, con respecto al conjunto restante de su bibliografía, *Debemos querer decir lo que decimos*, constituye el núcleo donde se recogen la mayoría de los intereses que ocuparán las décadas de trabajo del autor.

Dentro de la reconocida importancia de dicha labor en la filosofía anglosajona de las últimas décadas, la aceptación de este libro en concreto es especialmente significativa, quizá solo superado por *Reivindicaciones de la razón: Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia* (1979), obra donde se sintetiza todo su pensamiento y que es considerada por ello la más representativa de su trayectoria.

A solo unos días del fallecimiento de Cavell, el pasado 19 de junio de 2018, la lectura de este libro adquiere un posible nuevo sentido, el de reconsiderar la panorámica de toda su obra desde sus circunstancias y motivaciones iniciales. La llegada de Cavell a la filosofía fue consecuencia del abandono de otros sueños y de algunas coincidencias afortunadas. Estudió música en Berkeley y el Julliard Conservatory, donde finalmente, se decantó por una carrera como compositor. Sin embargo, fue la misma lesión auditiva que frustró su deseo de enrolarse en el ejército en la Segunda Guerra Mundial, la que le llevó a abandonar su carrera profesional como compositor y replantearse su vocación. Entonces, inició un período de intenso aprendizaje autónomo, marcado por numerosas lecturas filosóficas, por la asistencia frecuente al cine, la ópera o el teatro y por su afiliación local al movimiento de izquierdas que por entonces hervía en Nueva York. Finalmente, en 1948, ingresa en UCLA para estudiar filosofía, y después continua su carrera académica en Harvard.

161

Será también en Harvard donde, a partir de su encuentro con Austin, Cavell adquiera el convencimiento de poder realizar una aportación útil a la filosofía. Llevará a cabo esa determinación a lo largo de toda su carrera con las mismas dos actitudes que marcaron su época de estudiante: las lecturas numerosas e indiscriminadas y la escritura constante que al principio llenaba sus cuadernos sin una forma sistemática.

Algunos de los trabajos de esos años, los más determinantes en los años posteriores, constituyen este libro. Tanto por su estructura como por el carácter multitemático pero cohesionado de su contenido, lo subtitula *Libro de ensayos*. También, en el prefacio que dedica a esta edición, Cavell utiliza dos palabras para describir lo que, en su opinión, significa el libro dentro de su obra: anticipación y esfuerzo. *¿Debemos querer decir lo que decimos?* fue, según su autor, un libro difícil de escribir, al que costó dar forma y que constituye el avance de todos los ensayos y libros que lo siguieron.

Cada uno de los diez ensayos que componen el libro trata un problema distinto, de forma específica y detallada, como corresponde al estilo de Cavell. Sin embargo, todos ellos se ocupan del panorama intelectual de los años sesenta en Estados Unidos, de manera que existe un constante diálogo entre los textos y el libro se organiza en secuencias temáticas que anticipan las décadas posteriores de intensa actividad académica del autor.

La primera de dichas secuencias se centraría en la tensión entre filosofía analítica y continental. Al respecto, la filosofía de Cavell es uno de los ejemplos más singulares. Su pensamiento parte del marco teórico formado por el segundo Wittgenstein, la filosofía de Austin y el existencialismo de Kierkegaard. En este sentido, Cavell reivindica la concepción integral que ofrece la teoría semántica y pragmática del significado frente a los criterios de rigor metodológico y claridad de las concepciones formales.

El interés y valor de este modo de hacer filosófico no se reduce a la denuncia de los posibles excesos o insuficiencias de la filosofía tradicional ni tampoco al estudio del uso del lenguaje. Por el contrario, la productividad de esta forma de hacer filosofía debe buscarse en los motivos de aquellos que la ponen en práctica. Cavell parte de la filosofía de Wittgenstein para realizar una reformulación trascendental de la filosofía del lenguaje ordinario.

Esta no debe ocuparse directamente de los fenómenos del lenguaje, sino de la posibilidad de los mismos. Es decir, su objeto son las condiciones que determinan lo que podemos hacer y decir, o dejar de hacer y decir. Estas condiciones equivalen a los criterios del mundo ordinario, el mundo en que actuamos en el día a día, siempre en relación con otros objetos y personas. La productividad de la filosofía del lenguaje,

por tanto, está clara: se ocupa de las condiciones de nuestra existencia. Del mismo modo, el concepto de lo ordinario es fundamental en la filosofía de Cavell. Aunque las condiciones del mundo ordinario constituyen el objeto de la filosofía, este no es de carácter cognitivo, sino vivencial. Por tanto, la importancia filosófica de lo ordinario es de carácter trascendental y consiste en descubrir las condiciones para el mundo compartido.

Esta es la cuestión tratada en los ensayos “¿Debemos querer decir lo que decimos?” —que da título al libro—, “La accesibilidad de la segunda filosofía de Wittgenstein”, “Austin y la crítica” y “Una cuestión acerca de querer decirlo”. En cada uno de dichos textos, Cavell desarrolla su consideración de la filosofía del lenguaje ordinario en relación con otro de sus grandes temas: la cuestión de la autoría y la interpretación. Ambos consisten, para el autor, en retos que forman parte de la praxis de la filosofía y de los que se hace cargo de forma minuciosa. En cada texto elige una controversia académica concreta y la extrapola con un problema general sobre la filosofía del lenguaje ordinario. O bien, en otros casos, se esfuerza por depurar y hacer accesible lo que considera que son insuficiencias o errores de la bibliografía secundaria sobre Austin, Wittgenstein o los filósofos de Oxford en general.

Entre estos ensayos existe un denominador, la cuestión acerca de lo que queremos decir o de lo que debemos querer decir. Esta es la noción más presente en el libro. Se trata de una cuestión relacionada directamente con los dos ámbitos más importantes de su filosofía, el autoconocimiento y el escepticismo. En este sentido es, por supuesto, una cuestión epistemológica. Sin embargo, en la medida en que se refiere directamente al mundo ordinario, también hace referencia a la condición que, para Cavell, tenemos que asumir como parte de todo nuestro conocimiento y que consiste en un compromiso ético y ontológico con nuestra propia limitación y falibilidad.

En nuestra experiencia del mundo ordinario están ausentes la distancia reflexiva y la justificación. En cambio, nuestra conexión con lo ordinario se da en la aceptación y el reconocimiento. La aceptación es una necesidad de nuestro hacer y decir cotidiano, mientras que el reconocimiento es una exigencia social. En cierto modo, el individuo necesita que su singularidad sea reconocida por aquellos con los que comparte el mundo ordinario. Y, al mismo tiempo, el reconocimiento es siempre una situación de encuentro; solo tiene lugar si es de forma recíproca.

Cavell introduce por primera vez la noción de reconocimiento en uno de los ensayos del presente libro, titulado “Conocimiento y reconocimiento”. En este ensayo se recogen algunos de los conceptos e intereses más importantes que serán desarrollados de forma exhaustiva y brillante en su obra cumbre *Reivindicaciones de la razón*. Y, en “La evitación del amor. Una lectura del Rey Lear” profundiza a través de su

lectura de Shakespeare, en el carácter ético que tiene la distinción entre conocer y reconocer. El mismo carácter que supone un compromiso moral y ontológico con nuestras propias limitaciones.

Al respecto, es importante el papel que tiene el escepticismo en la filosofía de Cavell. Para el autor, el peligro del escepticismo es una condición que hay que asumir. Por un lado, el escepticismo supone la negación de nuestra seguridad epistémica acerca del mundo; pero por otro, como postura implica convertir la justificación en la parte más importante del conocimiento. Cavell admite que podemos ser escépticos acerca de la existencia de otros individuos o de otras mentes o bien serlo acerca de los objetos del mundo. Sin embargo, en nuestra experiencia del mundo ordinario no hay lugar para el escepticismo. En el día a día, no ponemos en duda la existencia de lo que nos rodea y esto funciona como una condición de posibilidad para nuestro decir y hacer cotidianos.

Por eso, Cavell se plantea los motivos o las condiciones por las que se puede llegar a asumir una actitud escéptica. Las dos clases de escepticismo, el referido a las otras mentes y el referido al mundo, son resultado de dos posibles tipos de aislamiento: la abstracción y el solipsismo. Se trata de movimientos opuestos a la aceptación y el reconocimiento mediante los cuales nos relacionamos con el mundo ordinario. Por ello, asumir el escepticismo como una condición implica recuperar lo ordinario. Con ello, se suprime la amenaza escéptica de eludir la responsabilidad del conocimiento.

164

El planteamiento en el que Cavell discute el escepticismo en estos ensayos es el de la relación entre la filosofía y la creación artística. Este es el tema de los restantes ensayos “Problemas estéticos de la filosofía moderna”, “Final del juego de la espera. Una lectura de Fin de partida de Beckett”, “Sobre la autoridad y la revelación en Kierkegaard”, “Música descompuesta” y también, “La evitación del amor. Una lectura del Rey Lear”.

La reflexión estética de Cavell se desarrolla igualmente en función de la influencia de Wittgenstein, Austin y Kierkegaard y responde también a la actualidad cultural y política de la Norteamérica de finales de la década de los sesenta. El auge del Modernismo traía consigo un nuevo abanico de posibilidades para la crítica artística y también, problemas inéditos para las teorías del valor. Cavell refleja esta problemática de forma general y también acotada, en relación, por ejemplo, con el Expresionismo abstracto o la música no tonal.

La exigencia del reconocimiento se extiende a los objetos como las obras de arte. Parte de su significado consiste en que nos percatemos de ellas. Sin embargo, aunque esta exigencia mantiene su carácter cultural, conlleva un tipo de conducta distinta a la que corresponde al conocimiento. Tanto el arte como la filosofía son formas de relación con lo ordinario anómalas y ambivalentes. Son extraordinarias. Es este carácter

especial el que las hace distintas del mundo ordinario y al mismo tiempo, las lleva siempre a inclinarse a él.

En este sentido de conexión entre el escepticismo y el reconocimiento, es en el que Cavell reflexiona sobre la tragedia, a la que considera la forma moderna de expresión artística. La única alternativa posible al reconocimiento es la evitación, es decir, asumir como disposición los criterios del escepticismo. Lo que, precisamente, equivaldría para Cavell a la negación del mundo y de lo humano.

María Cristina González Álvarez