



# La Torre del Virrey

Revista de Estudios Culturales

L'Eliana, No. 10, 2011/1

Director  
Antonio Lastra

# 10

**John Ruskin** Norwood-Fontainebleau. El fin de los días de crisálida • **José Antonio López Ruiz** La representación de la ley y la composición de la belleza en John Ruskin • **Étienne Balibar** Fichte y la frontera interior • **Alejandro Martínez y Fernando Remiro** Fichte, Balibar y la identidad europea • **Emanuele Severino** Una teoría de la justicia. John Rawls, entre el aristotelismo y el kantismo • **Zouaoui Beghoura** Identidad, violencia e historia en Argelia • **Alejandro Melero** Hacia la construcción de una teoría *queer* española • **Josep Bermúdez i Roses** Entrevista a Ángel Gabilondo • **Carolina Meloni y David Córdoba** Entrevista a Judith Butler • **Vicente Luis Mora** Libro negro • **Arnold Mandel** Balance del judaísmo en Francia en 1975: Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov, Émile Touati



Obra gráfica: Jorge Fukuda Luna

# Norwood-Fontainebleau. El fin de los días de crisálida

John Ruskin<sup>1</sup>

Mientras tanto, soportando la decepción lo mejor que podía, me regocijaba en la contemplación de los bocetos y en la esperanza de los dibujos que aquellos llegarían a ser. Los bocetos me dieron que pensar más que mi infortunio. Vi que estos eran impresiones tomadas directamente de la naturaleza, no diseños artificiales, como sus Cartagos y sus Romas. Se me ocurrió que tal vez incluso en el artificio de Turner podría haber más verdad de la que yo había entendido. En ese momento estaba muy instruido en *sus* principios sobre composición; pero me parecía que en estos temas más tardíos la naturaleza misma estaba componiendo con él.

Considerando estos asuntos, un día en la carretera hacia Norwood reparé en un trozo de hiedra que giraba en torno a un tallo de espinas que me pareció, incluso para mi habitual juicio crítico, no mal “compuesto”; procedí entonces a realizar un estudio de luz y sombra de lo que veía en mi pequeño cuaderno gris de dibujo, cuidadosamente, como si hubiera sido un trozo de escultura, gustándome más y más según dibujaba. Cuando el dibujo estuvo acabado, vi que en realidad había perdido todo mi tiempo desde que tenía doce años, ¡pues nadie me había dicho alguna vez que dibujara lo que realmente estaba ahí! Todo mi tiempo, es decir, el dedicado al dibujo como arte; por supuesto, tenía el recuerdo de lugares, pero nunca había visto la belleza de nada, ni siquiera de una piedra —¡cuánto menos de una hoja!

No estaba ni tan conmovido ni tan entusiasmado por el descubrimiento como debería haberlo estado, pero esa experiencia puso fin a mis días de crisálida. Desde entonces, mi avance fue firme, aunque lento.

74. Esto debió haber sucedido en mayo, y una semana o dos después regresamos para mi graduación, pero no encuentro en el diario ninguna entrada de ello. Fui solo a por el aprobado, y todavía

escribía latín tan mal ¡que hubo posibilidades de que *no* lo lograra!, pero los examinadores no me lo tuvieron en cuenta porque en teología, filosofía y matemáticas estaba por encima de la media; me concedieron un honorable doble-cuarto (*double-fourth*).<sup>2</sup>

Cuando estuve seguro de que había conseguido pasar, fui a dar un paseo por los campos del lado norte de la calle New College (ya convertidos en Los Parques), feliz al sentir mi libertad recuperada, pero extremadamente inseguro de qué uso debería darle. Ahí estaba yo, con 22 años, con un cierto número de facultades, todas de segundo grado excepto las analíticas, las cuales estaban en estado embrionario tanto como las demás, y sin tener medios para medirlas; tales y cuales aficiones hasta entonces bastante consentidas en contra de mi conciencia; y un débil sentimiento de deber hacia mí, mis padres, y un todavía más vago sentimiento de la Ley Eterna.

¿Qué debería yo ser o hacer? Mi padre, completamente indulgente, estaba dispuesto a dejarme hacer cualquier cosa; con mi habitación siempre lujosamente amueblada en su casa, o mis gastos pagados si decidía viajar. Yo no era alguien lo suficientemente sin corazón, todavía, como para hacer solo lo que fuera. Tal vez pueda parecer un elogio algo confuso el que nunca pensara seriamente en dejar a mi padre y mi madre para irme a explorar países extranjeros; y, ciertamente, el miedo a entristecerlos se entremezclaba más o menos con todos mis pensamientos; pero entonces no *sentía* mucho la necesidad de explorar países extranjeros. No tenía el más mínimo amor por la aventura; por el contrario, me gustaba tener habitaciones confortables siempre ordenadas y cenas de dos platos y postre listas para las cuatro en punto. Aunque no era cobarde bajo circunstancias de peligro accidental, rechazaba extremadamente cualquier indicio de peligro como un continuo elemento en la vida de uno. No iría a la India por

<sup>1</sup> J. RUSKIN, *Praeterita, II*, Everyman's Library, London, 2005, pp. 274-281.

<sup>2</sup> No hay acuerdo entre los biógrafos (por ejemplo, W. G. Collingwood y T. Hilton) sobre cómo interpretar la calificación de “double-fourth”, pues Ruskin había perdido un año debido a su primera crisis nerviosa, año que empleó en su primer viaje por Europa para mantener la prescripción médica de alejarse de los libros.

miedo a los tigres, ni a Rusia por miedo a los osos, ni a Perú por miedo a los terremotos. Por último, aunque no tenía un afecto correcto y apasionado o agradecido por cualquiera de mis padres, sin embargo, ellos no podían estar bien sin mí, y me encontré con que yo tampoco estaba del todo bien sin ellos.

75. Así que, por el momento, planeamos una estancia veraniega en Suiza, no para hacer itinerarios, sino principalmente para permanecer en Chamonix, para que me diera el aire de la montaña y tener así la ansiada posibilidad de examinar las rocas del Mont Blanc con precisión. Mi madre amaba Chamonix casi tanto como yo; pero este plan resultaba una severa renuncia por parte de mi padre, a quien no le gustaba la nieve ni las habitaciones con paredes de madera.

Pero él renunció a todas sus preferencias por mí y me dejó planear las jornadas para atravesar Francia como yo quisiera, por Rouen, Chartres, Fontainebleau y Auxerre. Lo único que en principio muestran un par de bocetos a lápiz es una falta de fe en mi antiguo estilo, así como una mayor dedicación a las luces y sombras, bastante inútil. La llana campiña entre Chartres y Fontainebleau, con una agobiante presencia de París al norte, me inquietaba de forma perversa; cuando llegamos de noche a la Fuente de Agua Limpia, yo yacía febrilmente despierto, y a la mañana siguiente me encontraba tan oprimido y enfermo que no podía viajar con garantías, temiendo que alguna enfermedad grave estuviera apareciendo. Sin embargo, hacia las doce, la gente de la posada me trajo una pequeña cesta de fresas salvajes; estas me recuperaron, me metí el cuaderno de dibujo en el bolsillo y, tambaleándome, salí afuera, aunque todavía en una extremada languidez y angustiada condición; y cogiendo un camino de carros entre algunos jóvenes árboles, donde no había nada que ver excepto el cielo azul a través de las finas ramas, me tumbé sobre un terraplén en el margen de la carretera para ver si podía dormir. Pero no pude, y las ramas contra el cielo empezaron a interesarme, inmóviles como las ramas de un árbol de Jesé en una vidriera.

Sintiendo una gradual mejoría y que no iba a morir esta vez ni ser enterrado bajo tierra, aunque en ese momento no podía caminar muy lejos, saqué mi cuaderno y empecé a dibujar, con mucha atención, un pequeño álamo temblón que había al otro lado del camino de carros.

*Esa experiencia puso fin a mis días de crisálida. Desde entonces, mi avance fue firme, aunque lento*

76. Cómo había logrado ir a parar a aquel camino de carros completamente anodino cuando había piedras de arenisca para ser estudiadas, solo las Parcas lo saben, como a menudo he advertido; nunca fui lo suficientemente afortunado como para encontrar en Fontainebleau ninguna de las maravillas de las que se vanaglorian los artistas franceses y que perturbaban la pobre cabeza de Evelyn tanto como la “horrible Montaña” de Clifton:

*7 de marzo (1644).*— Me situé en la avanzadilla con alguna compañía hacia Fontainebleau, un suntuoso palacio real como el nuestro en Hampton Court. Por el camino pasamos a través de un bosque tan prodigiosamente rodeado de duras y espantosas rocas sueltas, amontonadas unas sobre otras en alturas como las de una montaña, que pienso que en ningún sitio se encuentra algo más horrible y solitario que esto. Sobre la cima de uno de esos tenebrosos precipicios, entremezclada con árboles y arbustos, con piedras colgando que amenazan con la ruina, hay construida una ermita.

Creo que este pasaje refleja con precisión la mentalidad puramente inglesa sobre las rocas. Si las hay suficientemente grandes como para parecer que te romperían la cabeza si cayeran sobre ti, eso es todo lo que un inglés pregunta o puede entender de ellas. La sed moderna de autoalabanza por alcanzar sus cimas es, por supuesto, a menudo acompañada por un sano interés en geografía y otra ciencia; y chicos y chicas estupendos disfrutaban *mucho* de sus escaladas y de almorzar en campos de flores. Pero nunca encuentro una palabra de pena por la destrucción de cualquier paisaje o aspecto típico suizo en ninguna de sus publicaciones, tan solo que ellos disponen de su propio champán a la hora de almorzar.

77. Las “impresionantes rocas” de Fontainebleau nunca eran, siento decirlo, lo suficientemente impresionantes como para gustarme. Siempre me parecieron no más grandes de lo que podría empaquetar y enviar a casa como muestras, si hubiera valido la pena transportarlas; y debido a mi feroz aversión por los palacios y los paseos rectos por la gravilla, nunca descubrí el manantial que era el alma del lugar. Pero aquel día no había rocas ni palacios ni fuentes, tan solo me encontraba yaciendo en la arena sobre un terraplén de un camino de carros sin ninguna otra perspectiva que no fuera aquel pequeño álamo temblón contra el cielo azul.

Lánguidamente, aunque sin distraerme, empecé a dibujarlo; y mientras dibujaba, la languidez desapareció: las maravillosas líneas insistían en ser trazadas —sin cansancio—. Se hacían más y más bellas, como cada rosa que, separada del resto,

adquiere su lugar en el aire. Con un asombro que crecía a cada instante, vi que ellas se “componían” siguiendo leyes más perfectas que cualquiera conocida por los hombres. Al final, el árbol estaba allí, y cualquier cosa que hubiera podido pensar antes sobre árboles había desaparecido.

La hiedra de Norwood no me había dejado tan perplejo como esto último porque siempre me había parecido que una hiedra era una criatura ornamental y era de esperar que se comportara bellamente, al menos en ocasiones. Pero que todos esos árboles del bosque (pues vi sin lugar a dudas que mi pequeño álamo temblón era solamente uno entre millones) debían de ser bellos —más que una tracería gótica, más que un jarrón pintado griego, más que los refinadísimos bordados que Oriente pudiera bordar, o que el pintor más hábil de Occidente pudiera dibujar—, era, por supuesto, el final de todos los anteriores pensamientos que albergaba, una mirada inteligible al interior de un nuevo mundo, el de los bosques.

No solo de estos. Los bosques, que yo solo había observado como algo salvaje, llevaban a cabo en su belleza —me di cuenta entonces— las mismas leyes que guiaban las nubes, dividían la luz y armonizaban las olas. El “Él había hecho todo bello, en su tiempo” llegó a ser para mí de ahí en adelante la interpretación de la unión entre la mente humana y todas las cosas visibles; y volví a lo largo del camino del bosque sintiendo que este me había guiado lejos; más lejos de lo que alguna vez la imaginación alcanzara o un instrumento midiera.

78. Para mi pena y extrema sorpresa, no encuentro en ningún diario los sentimientos o descubrimientos de ese año. Fueron muchos y desconcertantes como para ser escritos. Incluso no dibujé demasiado —las cosas que entonces vi iban más allá del mero dibujar—, pero recogí muestras de plantas, mientras que los meses destinados a estudiar las piedras de Chamonix fueron empleados en simplemente averiguar qué debía hacer y dónde. Para el caso de que necesitara un guía, yo solo tenía uno del montón, Michel Devouassoud, quien sabía cómo llegar a los sitios para enseñarlos y poco más; pero tenía el aire fresco, y la escalada; y cavilaba sobre mis pensamientos de Fontainebleau entre manantiales más dulces. La entrada de mi diario citada arriba del 11 de diciembre, la única que puedo encontrar de todas las jornadas de viaje de aquel año, me sorprende mucho al mostrar que el impulso que arrojó los nuevos pensamientos dentro de la forma de *Pintores modernos* me llegó en el cumplimiento de un desagradable deber en el que persistí ¡yendo a la iglesia! Sin embargo, vino a mí dos años después en Ginebra, mi verdadera ciudad de adopción.

Volvimos a casa en 1842 por el Rin y Flandes; en Colonia y San Quintín hice los últimos dibujos

*Saqué mi cuaderno y empecé a dibujar; con mucha atención, un pequeño álamo temblón que había al otro lado*

que ejecutara alguna vez en mi viejo estilo. El de la gran plaza en Colonia fue entregado a Osborne Gordon, y permanece, creo, con su hermana, la Sra. Pritchard. El de San Quintín se ha desvanecido en el espacio.

79. Volvimos una vez más a la casa en Herne Hill, y los encantadores dibujos que Turner había hecho para mí, ‘Ehrenbreitstein’ y ‘Lucerne’, fueron colgados por primera vez en la pequeña parte delantera del comedor. Pero los días de Herne Hill se terminaron, y muchas otras alegrías con ellos.

Tal vez mi madre había albergado —en Hampton Court, o Chatsworth, o Isola-Bella— en su alma tranquila alguna vez la idea de que podría estar bien tener un jardín más grande. Algunas veces un amigo de borla-dorada (*gold-tasselled*)<sup>3</sup> de Oxford solía venir desde Cavendish o Grosvenor Square para verme; entonces solo estaba la pequeña habitación de atrás frente a la guardaría para que se lavara las manos en ella. Cuando su cuenta bancaria aumentaba, incluso mi padre pensaba como posible que sus clientes de la zona pudieran estar más impresionados al disfrutar su sherry después de cenar con más espacio para las piernas. Y ahora que yo ya tenía una cierta edad, era licenciado y cosas por el estilo, ¿no me hacía falta a mí también una casa más grande?

No, querido lector; pero incluso desde la primera vez que cogí una pala quise cavar un canal y hacer esclusas en él, como Harry en *Harry y Lucy*. Y en la parcela trasera de la casa en Denmark Hill, en aquel momento, en aquella hora de todas nuestras debilidades, ofrecida como tentación, la vista daba a un canal en dirección a Dulwich con algunas esclusas.

Me resulta increíble volver la vista atrás para recordar esto, cómo siendo no más que un niño —muy niño, además— me hallaba todavía confinado en los instintos del placer personal; mientras que dedicándome a cuidar de mí mismo, alcanzaba más lejos que los reyes de Nápoles o los cardenales de Roma.

80. Sin embargo, se debatió hasta el fondo la cuestión de que la casa fuera adquirida. Mi madre, prudentemente, aunque triste, dijo que era demasiado tarde para ella; que no podía ahora atender un jardín tan grande: y mi padre, dándose cuenta de que su vanidad tenía más que una palabra en el asunto, además de todo lo que podía correctamente ser alegado sobre lo que entonces era conveniente y apropiado, dudó con mucha pena, como

<sup>3</sup> Birrete que ostentaban los estudiantes de Oxford de categoría *gentleman-commoner* (pertencientes a la aristocracia) previamente a la reforma que hizo desaparecer esta distinción. Hoy en día, el Canciller de la Universidad de Oxford es el único que sigue ostentando una borla de color oro en el birrete.

había hecho cuando compró su primer Copley Fielding.

Pero, al final, la casa más grande fue comprada, y todo el mundo dijo cuán sabia y adecuadamente; a mi madre le gustaba *mucho* arreglar la hileras de macetas en el gran invernadero; y la vista del campo desde el salón donde desayunábamos era realmente encantadora. Compramos tres vacas, obteníamos nuestra propia nata y hacíamos nuestra propia mantequilla. Había un establo, un corral, un almiar, una pocilga y una casa para el portero, donde los visitantes indeseados podían ser detenidos antes de alarmarnos con su llamada en la puerta. Pero, a pesar de todas estas cosas, nunca fuimos tan felices otra vez. Nunca más “en casa”.

81. En Champagnole, sí; y en Chamonix, en la Cloche, en Dijon, y en Le Cygne, en Lucerne. Todos estos sitios pertenecían a los viejos tiempos. Pero aunque tuvimos muchos días felices en la casa de Denmark Hill, ninguno de nuestros nuevos caminos volvió a ser alguna vez lo mismo que antaño: los melocotones a capazos llenos no tenían el mismo sabor que la mera docena contada de antes; ni todas las manzanas del gran huerto valían lo que un puñado pequeño de la variedad Siberian de Herne Hill.

Y nunca cavé mi canal, ¡después de todo! Por supuesto, el hecho de que Harry mismo hiciera las esclusas ¡siempre me había parecido magnífico!, inimitable, cuando no increíble: tampoco había entrado nunca, hasta ahora que vino la necesidad, en estadísticas de suministro de agua. Los jardineros querían todo el agua de los depósitos para el invernadero. Vi que no era posible hacer nada excepto una seca zanja, incómoda para las vacas, y me resigné al destino; sin embargo, la fascinante idea no me la quitó nunca de la cabeza, y algunas instalaciones de agua, siguiendo el modelo de Fontainebleau, fueron llevadas a cabo con verdaderos afluentes —veinte años después de esto, como se contará después.

82. Al año siguiente, tuvimos suficientes viajes con ir de arriba y abajo por los paseos del nuevo jardín. También el primer volumen de *Pintores modernos* se llevó lo mejor del tiempo libre del invierno; el verano se dividió debido a una estancia formal en Oxford. No hay ninguna anotación valiosa en el diario, excepto una palabra sobre la ventana de la iglesia de Camberwell, a la cual debo volver cuando conecte con otras cosas más adelante.

El mencionado primer volumen debió haber visto la luz por el cumpleaños de mi padre; su éxito estaba garantizado hacia el final del año, y el primer día de enero de 1844 “mi padre me trajo el ‘Slaver’ como regalo de año nuevo” —sabiendo muy bien esta vez cómo complacerme—. Lo tenía al pie de mi cama la mañana siguiente, como

mi propio ‘Loch Achray’ de viejo. Todo el mundo puede entender el placer del primer cuadro realizado por uno mismo. El placer de un nuevo Turner nuevo para mí nadie lo entenderá jamás, sería inútil hablar de ello.

Para el segundo volumen (no quise decir que fuera el más pequeño, como lo es), tenía más ganas de Chamonix. El viaje de 1844 fue planeado completamente por los Alpes centrales, y el primero de junio de 1844 estábamos todos felices por la costa del lago Lemán, otra vez.

*Traducción y notas de José Antonio López Ruiz*



# La representación de la ley y la composición de la belleza en J. Ruskin

José Antonio López Ruiz<sup>1</sup>

*La cosa más grande que un alma humana puede hacer alguna vez en este mundo es ver algo y decir qué vio de forma sencilla. Cientos de personas pueden hablar por una que puede pensar, pero miles pueden pensar por una que puede ver. Ver con claridad es poesía, profecía y religión —todo en uno—.*

J. RUSKIN, *Works*, 5, 333.

Existe una ortodoxia a la hora de iniciar un artículo sobre Ruskin que consiste en dar cuenta del olvido o desconocimiento total que sufre su nombre y su obra. Ninguno de los intentos posteriores a 1900 —año de su fallecimiento— para recuperar su obra ha logrado una estabilidad permanente en el tiempo, excepto en Inglaterra, donde existen licenciaturas y posgrados que se centran exclusivamente en este autor. Un buen resumen de los motivos de este olvido podemos encontrarlo en *Ruskin Hoy* de Kenneth Clark (Penguin Books, Middlesex, 1967) y en *John Ruskin* de Tim Hilton (Yale UP, New Haven, 2002), y podrían ser su moral victoriana, una retórica pasada de moda, su religiosidad, la afectación de las pasiones en el discurso en detrimento de la razón, etc.; a los que habría que añadir otro motivo no menos importante, el hecho de que las tesis de Ruskin más importantes en crítica del arte se pusieron de manifiesto para el gran público, excepto en la obra de Turner y los prerrafaelitas, en el último tercio del siglo XIX y primera mitad del XX, una vez secularizadas y desarraigadas de sus formulaciones originales e irreconocibles como pertenecientes a él.<sup>2</sup> La inmensa recopilación de sus obras en 39 volúmenes realizada por T. Cook y A. Wedderburn entre 1903 y 1912 sirvió más de monumento funerario que de base para su recuperación; incluso aún es posible hallar en las bibliotecas la mayor parte de la edición con los cantos de las hojas todavía por cortar y separar.

Sin embargo, principios estéticos que recorren todo el siglo XX, tales como la premisa impresionista del ojo inocente, la recuperación del Simbolismo, la ruptura con la semejanza entre objeto y representación, la abolición de las categorías estéticas tradicionales de lo bello, lo sublime y lo pintoresco que dio paso a la posibilidad de representar cualquier objeto dentro de una obra de arte, la radicalización del principio de subjetividad que aumentó la libertad del artista actual y un largo etcétera, fueron expuestos en sus escritos de la década de los cuarenta del siglo XIX. Es cierto también que una parte de estos principios se pueden derivar de la estética que parte del Idealismo alemán —el cual posee la ventaja de que cuanto nace en él lo hace ya de forma secularizada—, y que el Simbolismo y el Impresionismo han quedado fijados en la memoria artística como movimientos franceses, por lo que en principio sería posible ofrecer una explicación histórico-artística de los mismos sin recurrir a Ruskin, como tradicionalmente se hace. Su retórica moralista victoriana y la constante referencia a la divinidad en su obra la convierten para muchos en algo intolerable —esto último fue el motivo principal por el que Marcel Proust se distanció de él—, y para otros tantos en algo molesto debido a la labor que debe realizarse a la hora de extraer cualquier contenido de entre el complejo esquema teleológico en el que está inserto; un intento que en la mayoría de los casos resulta en vano, a consecuencia de lo cual el lector

<sup>1</sup> Los trabajos de investigación que he llevado a cabo sobre John Ruskin no habrían sido posibles sin la desinteresada colaboración de Stephen Wildman, director de la Ruskin Library y profesor de Historia del Arte en la Universidad de Lancaster. Gracias a su intervención pude disfrutar de una estancia de investigación en dicha universidad. A él y a todo el equipo que trabaja en la Ruskin Library quiero transmitirles mi más sincero agradecimiento.

<sup>2</sup> La excepción más notable a este olvido es la de E. H. GOMBRICH en *Arte e Ilusión*, donde expone las tesis de Ruskin sobre el ojo inocente como origen del Impresionismo.

debe proyectar la complejidad del sistema en cada caso para entenderlo.

Dado que las traducciones en castellano de Ruskin nunca incluyeron su obra más importante, *Pintores modernos* (5 vols.) —excepto una realizada por Carmen de Burgos a principios del siglo XX, que se limitó al paisaje debido a la importancia que cobró esta temática en el Modernismo—, he seleccionado el fragmento Norwood-Fontainebleau (extraído de *Praeterita*, sus memorias) como introducción a esta obra a causa de las indicaciones que ofrece aquí el autor para entender sus ideas. En un corto trayecto narrativo, con la simplicidad y la intimidad que el movimiento de sus recuerdos —aunque ya quebrados por varias crisis mentales— le confieren a su palabra, Ruskin nos presenta un conjunto de experiencias y creencias que están a la base de *Pintores modernos*. En esta obra, el autor inglés elaboró una estética filosófica *ad hoc* para defender a J. M. W. Turner, quien estaba padeciendo los embates de la crítica inglesa: primero de Sir George Beaumont, un influyente coleccionista de arte; y más tarde del reverendo John Eagles, que contribuía regularmente en la *Blackwood's Edinburgh Magazine*.

Fue precisamente un artículo del reverendo John Eagles en esta publicación, donde criticaba el cuadro de Turner 'Juliet and her Nurse', lo que llevó a Ruskin a escribir otro para defender al pintor.<sup>3</sup> Sin embargo, una vez terminado, y por recomendación de su padre, no lo envió a la prensa y se lo mandó a Turner, quien a su vez lo remitió al dueño del cuadro que había sido criticado, el Sr. Munro of Novar, el mismo coleccionista de arte que le arrebató a Ruskin el 'Splügen', lo cual provocó el incidente familiar con el que empieza el fragmento Norwood-Fontainebleau. El propio Ruskin se refiere a esa carta de 1836 como el primer capítulo de *Pintores modernos*. Pero no fue hasta 1844 cuando publicó el primer volumen de un sistema que llegará a abarcar otros cuatro y que no verá el final hasta 1860. Sus otras dos obras más influyentes, *Las siete lámparas de la arquitectura* (1849) y *Las piedras de Venecia* (2 vols.) (1851-53), son una prolongación de los mismos principios de *Pintores modernos* a la esfera de la arquitectura.<sup>4</sup> Siendo todo esto así, he creído lo más oportuno remitirme al momento inaugural de su estética para dar con el núcleo que atraviesa todo el conjunto de sus obras más importantes.

Ese núcleo es el que hallamos en el fragmento Norwood-Fontainebleau, y en él destaca sobre cualquier otro aspecto la exigencia de pintar lo que el ojo ve, *lo que realmente estaba ahí*. Cuando se trata de caracterizar la obra de Ruskin bajo un aspecto filosófico, son muchas las relaciones que se encuentran con la filosofía de Hegel, sobre todo desde que R. G. Collingwood escribiera *La filosofía de John Ruskin* (1919) con motivo de

la celebración del primer centenario de su nacimiento (reed. Quentin Nelson, Chichester, 1971). Posteriormente, en la década de los setenta del pasado siglo, Robert Hewison se hizo eco de esa caracterización en su libro *El argumento del ojo* (Princeton UP, New Jersey, 1976), obra que hoy en día sigue siendo uno de los referentes académicos para los estudiosos de sus trabajos. Debido a esta reedición de las tesis de Collingwood, se continúa pensando en su *filosofía* —hay acuerdo en matizar el alcance de este concepto para clasificar su producción— bajo categorías hegelianas, especialmente la del "historicismo" frente al "logicismo". Hay que hacer notar, como ya lo hiciera Collingwood y Hewison, que Ruskin no leyó ni una línea de Hegel, que solo lo cita una vez en los treinta y nueve volúmenes de su obra y que siempre hizo gala de su anti-germanismo filosófico —nunca atendió a las recomendaciones de su amigo Carlyle— y de su hostilidad hacia la metafísica (excepto en el segundo volumen de *Pintores modernos*). Pero quizá el aspecto más hegeliano y que ya está presente desde las primeras líneas de su obra no ha sido todavía puesto de relieve. Este no guarda relación con el historicismo, ni con la admisión y fomento de la contradicción, ni con ningún otro tópico hegeliano, sino con el paralelismo que se da entre, por un lado, lo que le sucede a la conciencia en su intento de determinar el conocimiento en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y, por el otro, lo que le sucede a la conciencia en el primer volumen de *Pintores modernos* cuando trata de dar cuenta de la percepción. *Lo que realmente está ahí* va continuamente escapando a la percepción hasta diluirse en la compleja trama de influencias, cifrada en leyes, que recibe del contexto en el que se halla. La estructura del objeto va cambiando según se insiste en su determinación, se pasa de lo *ahí realmente* al estudio de las relaciones de lo *ahí realmente* con el resto de cosas que lo rodean, y de ese punto a la observación del conjunto de leyes que gobiernan el objeto y su trama de relaciones.

Para Ruskin, pintar cualquier cosa es pintar la naturaleza entera, y esta no es otra cosa que un apéndice de la divinidad, por lo que, al final, pintar cualquier cosa se convierte en pintar los atributos de Dios. Es así como debemos entender frases como estas del fragmento traducido: "‘Él había hecho todo bello, en su tiempo’, llegó a ser para mí de ahí en adelante la interpretación de la unión entre la mente humana y todas las cosas visibles"; o "Las cosas que entonces vi iban más allá del mero dibujar". No le cabe duda de que Dios gobierna la estética de la creación mediante leyes de la misma forma que gobierna la física, y que aquellas, a semejanza de las leyes de la gravedad que explican desde los movimientos de las galaxias hasta los de una mota de polvo, explican de

3 J. HAMILTON, *Turner*, Hodder and Staughton, London, 1997, p. 83.

4 La defensa de Turner en *Pintores modernos* se constituye sobre la base de un ataque al Renacimiento. Con el tiempo, Ruskin se percató de que el arte que más influye en el público no es la pintura, sino la arquitectura, pues no todos los días vemos un cuadro, mientras que siempre estamos rodeados de edificios. Cf. *Works* (9, 45-6).

igual forma la *composición* de masa forestal, una cadena montañosa, un álamo temblón o un trozo de hiedra. Esto permite que el mismo sistema de principios estéticos sirva para defender a Turner, los prerrafaelitas o un edificio gótico, pues no se trata de una cuestión de resultado final, de estilo o de técnicas de elaboración. Se trata, en primer lugar, de una formación moral, y, en segundo lugar, de una formación teórica a través de principios *a priori* que el artista ha de fijar en su cabeza antes de emprender cualquier obra, o antes de mirar cualquier objeto natural para representarlo.

Es en este movimiento donde esta estética adquiere su mayor virtualidad. Precisamente por ligar el arte a la divinidad, la religión y la moral, Ruskin lo liberó de la tiranía de los objetos, de la percepción sensorial y de la técnica, tal y como sucedía con la estética anterior (por ejemplo, en Burke), adquiriendo mayor importancia la libertad e imaginación del artista. En una estética así, la belleza no se logra representando las cualidades de los objetos bellos lo más fielmente posible, sino haciendo composiciones bellas con cualquier clase de objetos, al modo en que la naturaleza compone sus paisajes. Asimismo, en ese preciso movimiento se produce también una paradoja: lo que hoy constituye el principal lastre en la recuperación de sus trabajos, su religiosidad, fue lo que confirió a su estética los rasgos modernos que le hicieron sobrepasar su tiempo.

Otra de las novedades más radicales que aportó —aunque esta no hiciera fortuna— se deriva de la percepción de leyes, ideas, pensamientos, etc., y no de objetos. La categoría estética que domina *Pintores modernos* no es ninguna de las categorías al uso en el siglo XIX; se trata de la verdad. Para Ruskin, los cuadros de Turner no son bellos, ni sublimes ni pintorescos, sino verdaderos; este sería el artista que más refleja en sus cuadros las leyes de la naturaleza, así como el que produce o alberga los pensamientos más elevados y el que logra depositarlos de forma bella en ellos. Lo que realmente tiene que aparecer en el cuadro no es el objeto natural, sino las leyes que cumple en su aparecer ante otro, los pensamientos que comparten el artista y la naturaleza en el momento de la ejecución de la obra de arte, o la historia de la humanidad. Este es justamente el inicio de *Pintores modernos*.<sup>5</sup> Inesperadamente, se lleva a cabo el ideal de arte que para Platón —un autor muy apreciado por Ruskin— era inalcanzable: en el

cuadro está el original, la ley o el pensamiento, y no una copia; *está el objeto mismo*. Tal y como sucedía en el Libro X de *La República*, un artista no debe pintar de una manera tan realista que confunda al espectador, que le impida distinguir entre copia y original. En una obra así no habría espacio para que el espectador pudiera ver las leyes o pensamientos plasmados en él; no quedaría más que la sensación de sorpresa que nos produce ver una copia casi perfecta, o el engaño total al confundir una cosa con la otra, aunque, de todas formas, estaría solamente ante una copia.

*Ruskin liberó al arte de la tiranía  
de los objetos, de la percepción  
sensorial y de la técnica,  
tal y como sucedía  
con la estética anterior*

5 J. RUSKIN, *Works* (3, 87): "La pintura, o el arte en general, como tal, con todas sus técnicas, dificultades y fines particulares, no es nada más que un lenguaje expresivo y noble, incalculable como vehículo del pensamiento, pero nada por sí mismo".



# Fichte y la frontera interior. A propósito de los *Discursos a la nación alemana*<sup>1</sup>

Étienne Balibar

Étienne Balibar (1942) es profesor emérito en la Universidad de París-X-Nanterre. Ha sido discípulo de Louis Althusser, con quien publicó *Para leer El Capital*. Sus trabajos más recientes se ocupan del problema nacional, la crisis de la soberanía estatal y los procesos migratorios.

Los *Discursos a la nación alemana* de Fichte conservan una inusitada actualidad. Leídos desde la Europa común, reavivan el interrogante, nunca pretérito, acerca de los fundamentos de la comunidad política. La pregunta por la frontera interior retoma la disyuntiva entre una comunidad política entendida como comunión cultural y aquella concebida como comunidad cívica. Balibar, en suma, haciendo pie en Fichte, nos interroga acerca del destino comunitario de Europa.

#### Palabras clave:

- Fichte
- Nación
- Estado
- Comunidad
- Europa

*Fichte's Addresses to the German Nation retain an unexpected relevance. Read from the common Europe they revitalize the question, never past, about the foundations of the political community. The discussion of the internal border returns to the choice between a political community, understood as a cultural communion, and that designed as a civic community. Balibar, in short, by standing in Fichte, make us wonder about the communitarian fate of Europe.*



La ambivalencia de la filosofía política de Fichte es uno de los grandes lugares comunes de nuestra cultura. Pocas generaciones de intelectuales, durante este siglo y medio, han evitado preguntarse si había que clasificar a este “sabio” entre los heraldos de la libertad o los precursores del totalitarismo, entre los defensores del derecho y la conciencia racional o los precursores del irracionalismo y el organicismo (por no decir del racismo).

Uno de los intereses de esta discusión, en la que encontramos periódicamente los mismos argumentos, las mismas claves, es que constituye por sí misma un fenómeno ideológico en la historia del problema franco-alemán:<sup>2</sup> desde la cuestión de comprender cómo se articulan el sentido interior y el sentido exterior de la Revolución Francesa hasta la cuestión de saber hasta qué punto los nacionalismos modernos encuentran su prototipo (si no su origen) en las reacciones alemanas a la conquista napoleónica, continuación necesaria o no del hecho revolucionario. Otro interés reside en la interferencia constante entre las dos formas de

1 E. BALIBAR, ‘Fichte et la frontière intérieure. À propos des *Discours à la nation allemande*’, en *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Gallée, Paris, pp. 131-156. Versión revisada de una conferencia pronunciada en la Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud/Fontenay, publicada en los *Cahiers de Fontenay*, n° 58/59, junio 1990 (n° especial ‘Filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX’).

2 Es Fichte (aún en mayor medida que Herder) el que sirve a L. DUMONT (después de tantos otros) para entender la diferencia entre las “sub-culturas” alemana y francesa (por tanto, lo quiera o no, entre lo germano y lo latino) como “variantes” del “individualismo moderno” (cf. ‘Une variante nationale: le peuple et la nation chez Herder et Fichte’, en *Essais sur l’individualisme*, Le Seuil, Paris, 1983).

*La naturaleza de la lengua  
es espiritual: en ese sentido,  
las fronteras lingüísticas son  
“interiores” y no “exteriores”*

construir esas preguntas: sobre el sentido literal del pensamiento fichteano o sobre los usos que se han hecho de algunas de sus afirmaciones. Es un caso privilegiado en el que la letra de los textos no puede analizarse sin tener en cuenta los significados contradictorios que el uso les ha conferido: Fichte ha sido completamente “llevado a las trincheras”,<sup>3</sup> sobre todo pasado de una a otra. Pero su pensamiento también contiene sin duda, siempre que sepamos explicarlo, algunas de las claves del problema general de las trincheras: ¿por qué, a pesar de su trazado tan claro en los mapas, los combates que se libran en ellas son tan dudosos?

Esta ambivalencia puede ser explicada a partir de un problema de evolución intelectual. ¿Hay varios Fichte? ¿Dos, o incluso tres, sistemas sucesivos? ¿De una filosofía de la práctica, del ideal moral, se pasa a una filosofía del Absoluto? ¿De un Fichte laico a un Fichte religioso? ¿De un Fichte individualista a un Fichte organicista? ¿De un Fichte teórico del derecho natural a un Fichte teórico de la misión histórica de los pueblos, o más bien de un pueblo bien determinado? ¿De un Fichte propagandista entusiasta (y tal vez agente) de la revolución jacobina y del igualitarismo a un Fichte que califica a la autoridad monárquica prusiana de *Zwingsherr* de la unidad alemana? ¿De un Fichte cosmopolita a un Fichte nacionalista? Entre estas diferentes formulaciones, ¿hay una simple yuxtaposición, debida a las circunstancias, o bien una correspondencia punto por punto, que refleja una misma determinación? Y aún más, ¿verdaderamente es necesario hablar de cortes, por la radicalidad con la que el filósofo expresaba cada una de sus posiciones; o más bien hay que ver esas posiciones mismas como el síntoma de una contradicción permanente que se traduciría en incesantes desplazamientos?<sup>4</sup> La filosofía fichteana no sería entonces sino un proceso de transición en sí misma. Muchos intérpretes lo han percibido de este modo —retrospectivamente, claro, y a la luz de las preguntas de su tiempo— aun a riesgo, con el fin de determinar de dónde viene esta transición y adónde se dirige, de colocarla en una historia de las ideas convencional: por ejemplo, el “Idealismo alemán” o la “génesis del nacionalismo”. Por ello es tentador dar la vuelta a la perspectiva: más que buscar, con celo historicista, el reflejo de estas grandes y (demasiado) bien conocidas transiciones, es preferible intentar descubrir, dentro de las paradojas del tex-

to fichteano, algunas de las razones que han hecho persistente la confusión —teórica, política— de las categorías de idealismo y nacionalismo a través de las cuales se hace y se dice la historia.

Aquí me propongo intentar este análisis a partir de una expresión sorprendente, utilizada en el *Discursos a la nación alemana*, donde ocupa una posición estratégica: la “frontera interior”. Me gustaría hacer de ella piedra de toque de esas tensiones que confieren al texto su propia dinámica y su valor de provocación —término este muy fichteano: *Anstoss, Anregung, Anruf*—. Me gustaría al mismo tiempo servirme de ella para mostrar una práctica de lectura y de análisis de los textos filosóficos que supere la alternativa tradicional de la reconstrucción de sistemas, donde la filosofía se atribuye una autonomía imaginaria, y del uso documental, donde el enunciado filosófico no es más que una expresión o una pieza entre otras de la historia de las ideas, del archivo de una época. Sostengo que el texto filosófico lleva hasta el extremo contradicciones que le superan, pero que no encuentran en ninguna otra parte una formulación tan apremiante.

No toda formulación se presta del mismo modo a este tipo de análisis. La de “frontera interior” —si conseguimos mostrar que desempeña una función central— presenta en este caso una ventaja: bien podemos decir que esta expresión es en sí misma un símbolo, una condensación de contradicciones. Para empezar, por la ambivalencia de la noción misma de frontera: la frontera (*Grenze*) es a la vez lo que encierra, incluso lo que encarcela, y lo que pone en contacto: el lugar de paso o de comunicación; constituye al mismo tiempo el obstáculo a toda progresión ulterior y el punto donde comienza una expansión, el límite esencialmente provisional de una exploración. Pero sobre todo por el equívoco que genera necesariamente la aposición “fronteras interiores” (en plural): en sus dos acepciones, bien las fronteras que dividen interiormente un territorio o un imperio (*Boden, Reich*) en dominios determinados (*Gebiet*), bien las fronteras que aíslan una región del medio que la rodea, individualizándola, como expresiones de la constitución misma del sujeto. Las fronteras interiores dibujan de algún modo el límite no representable de toda frontera, tal y como sería visto desde dentro de su trazado. Es una expresión que inmediatamente hace surgir el conjunto de aporías clásicas de la interioridad y la exterioridad. En el contexto de una reflexión sobre la identidad de un pueblo, de una nación o más en general de un grupo humano, la expresión nos traslada necesariamente al problema de la pureza, o mejor dicho de la purificación; apunta a la incertidumbre de esa identidad: al hecho de que el interior puede ser penetrado o adulterado por su relación con el exterior (que llamaremos aquí extranjero), o simple-

<sup>3</sup> En 1915, siguiendo la orden del gobierno imperial, el Alto Estado Mayor alemán hizo imprimir cientos de miles de ejemplares de los *Discursos a la nación alemana* para que cada soldado que partía al frente pudiera llevar uno en su macuto (cf. X. LEON, *Fichte et son temps*, Armand Colin, Paris, 1922-1927).

<sup>4</sup> Cf. de nuevo I. DUMONT: en Fichte se libraría en todo momento el combate inmemorial del igualitarismo y la jerarquía (de ahí su “dialéctica”).

mente pensado sin comunicación con él. Veremos cómo actúan estas diferentes connotaciones en el texto de Fichte, y tendremos que preguntarnos si las consigue dominar del todo, conceptualmente. Naturalmente, también podemos suponer que juega con ellas, para provocar un efecto crítico.

Vayamos ahora al texto. Se sitúa al comienzo del *penúltimo* (13º) discurso, donde se recapitulan las lecciones del conjunto, y donde se esboza, en relación inmediata con la actualidad histórica, el *llamamiento* que Fichte pretende dirigir a sus destinatarios, y a través de ellos a toda la nación alemana, sumida en la miseria (después de [la batalla de] Jena y [el tratado de] Tilsit):

Las fronteras primeras, originarias y realmente naturales (*die ersten, ursprünglichen und wahrhaft natürlichen Grenzen*) de los Estados son, sin duda alguna, sus fronteras internas (*ihre innern Grenzen*). Quienes hablan la misma lengua (*Was dieselbe Sprache redet*) están unidos entre sí por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano (*vor aller menschlichen Kunst vorher*); se entienden entre sí y son capaces de entenderse cada vez con mayor claridad, pertenecen al conjunto y constituyen por naturaleza un todo único e inseparable (*es gehört zusammen, und ist natürlich Eins, und ein unzertrennliches Ganzes*). Un “pueblo” así no puede querer admitir en su seno a otro pueblo de distinto origen y de distinta lengua (*Ein solches kann kein Volk anderer Abkunft und Sprache in sich aufnehmen*) ni mezclarse con él sin desorientarse y perturbar enormemente el desarrollo equilibrado de su formación, por lo menos de momento. Como consecuencia de esta frontera interior levantada por la naturaleza espiritual del hombre mismo (*durch die geistige Natur des Menschen selbst gezogenen*), resulta la frontera exterior del lugar donde se habita (*die äussere Begrenzung der Wohnsitze*). Y considerando el aspecto natural de las cosas (*in der natürlichen Ansicht der Dinge*), resulta que los hombres en modo alguno constituyen una unidad de pueblo por el hecho de vivir rodeados de montañas y ríos (*welche innerhalb gewisser Berge und Flüsse wohnen, um deswillen Ein Volk*), sino al revés, los hombres viven juntos, rodeados de ríos y montañas, si la suerte así lo ha querido, porque ellos ya antes, por una ley

*Con su lengua y su cultura, cada individuo lleva en sí el todo de la comunidad, pero este también es personalmente responsable de toda la comunidad*

muy superior, formaban una unidad de pueblo (*weil sie schon früher durch ein weit höheres Naturgesetz Ein Volk waren*).<sup>5</sup>

Esta presentación sintética de lo que hace que “un pueblo sea un pueblo” combina, como vemos, cuatro ideas esenciales:

- La unidad territorial de un pueblo, que dirige la de un Estado, y que hace de él un todo indisociable, no es territorial sino lingüística.
- La lengua es la esencia del vínculo social, porque forma naturalmente (antes que todo “artificio”, toda aplicación de un “arte” política, toda “convención” deliberada) el elemento de la comprensión o del entendimiento (*Verständigung*) de las partes del todo (designadas por el neutro *Es*).
- La naturaleza de la lengua es espiritual: en ese sentido, las fronteras lingüísticas, o las fronteras que se manifiestan por la identidad lingüística, son “interiores” y no “exteriores”.
- El exterior puede reaccionar sobre el interior: la mezcla (*Vermischung*) de pueblos histórica y culturalmente heterogéneos (o el simple contacto con el extranjero: ¿cómo hay que entender *in sich aufnehmen*? ¿Dónde comienza esa acogida mortal del extranjero?) destruye la identidad espiritual, el *sentido* de la historia de un pueblo: le cierra el futuro.

Examinaré primero el sentido de estas afirmaciones en el contexto del discurso decimotercero, y más en general de la llamada lanzada por Fichte a sus compatriotas, antes de investigar cómo la noción de frontera lingüística se define a partir de los conceptos propiamente fichteanos del *Ursprache* y del *Urvolk*, es decir, de la unidad originaria del pueblo y de la lengua.

El discurso decimotercero contiene un bello pasaje que nos hace pensar, en virtud de la analogía de las circunstancias, en el *Silence de la mer* de Vercors (o incluso en el discurso que mantienen hoy en la Checoslovaquia ocupada algunos portavoces de la *Carta 77*):

Estamos vencidos; de nosotros seguirá siempre dependiendo el que, además, seamos menospreciados y menospreciados con razón, y el que a todas las otras pérdidas añadamos también la pérdida del honor. La lucha con las armas se ha terminado (*beschlossen*); surge, si así lo queremos, la nueva lucha de los principios (*Grundsätze*), de las costumbres (*Sitten*) y del carácter (*Charakter*). Demos a nuestros huéspedes (*unsere Gäste*) un ejemplo de leal-

5 J. G. FICHTE, *Reden an die deutsche Nation*, Felix Meiner, Hamburg, 1978, p. 207, “VII, 460”. [N. de los T. Existe versión castellana: *Discursos a la nación alemana*, trad. de M.ª Jesús Varela y L. A. Acosta, Tecnos, Madrid, 2002, p. 223. A esta edición en castellano se refiere la paginación de todas las ulteriores citas al texto de Fichte incluidas en el presente artículo.]

tad ciega a la patria y a los amigos, de rectitud insobornable y de amor al deber, de todas las virtudes cívicas y familiares (*aller bürgerlichen und häuslichen Tugenden*) como regalo cordial que han de llevar a su patria (*als freundliches Gastgeschenk mit in ihre Heimat*) a la que algún día terminarán por volver. Cuidémonos de invitarles a despreciarnos, pero con nada lo conseguiremos con mayor seguridad que temiéndoles demasiado o renunciando a nuestra manera de ser (*unsre Weise dazusein aufzugeben*) para aspirar a ser como ellos. Quede lejos de nosotros la improcedencia de que el individuo desafíe e incite al individuo (*die Ungebühr, dass der einzelne die einzelnen herausfordere, und reize*); por otra parte, la medida más segura (*die sicherste Massregel*) consistirá en continuar siempre nuestro camino como si estuviésemos nosotros solos (*als ob wir mit uns selber allein wären*) y en no entablar con “ellos” en absoluto más relaciones que las estrictamente necesarias (*durchaus kein Verhältnis anzuknüpfen, das uns die Notwendigkeit nicht schlechthin auflegt*); y el medio más seguro (*das sicherste Mittel hierzu*) para ello será que cada uno se conforme con lo que las antiguas relaciones patrias de siempre puedan proporcionarle (*was die alten Vaterländischen Verhältnisse ihm zu leisten vermögen*), que comparta las cargas de la comunidad (*die gemeinschaftliche Last*) en la medida de sus fuerzas y que considere todo favoritismo del extranjero (*jede Begünstigung durch das Ausland*) como una ignominia.<sup>6</sup>

Se trata de la descripción de una actitud moral que dirige de nuevo al trazado de una frontera interior. Sin embargo, puede leerse, comprenderse, de dos formas, con dos acentos bien diferentes. El contexto no evita el equívoco. Podemos incluso asegurar, por los debates que ha suscitado hasta nuestros días en la misma Alemania, que es prácticamente inevitable. Veámoslo más a fondo.

Primera posibilidad: las fronteras exteriores (o lo que desempeñaba ese papel: la frágil soberanía de los Estados alemanes, la ficción del Sacro Imperio) han sido franqueadas y destruidas. Napoleón está en Berlín, ha proclamado la disolución del Sacro Imperio y ha incorporado una parte de Alemania a la Confederación del Rin... *Quedan las fronteras interiores*: si los alemanes son interiormente invencibles —algo que está siempre en poder del hombre—, la fortaleza es impenetrable (como la fe de Lutero, *ein' feste Burg*), estas fronteras son impenetrables. Con su lengua y su cultura, cada individuo lleva en sí el todo de la comunidad, pero también cada individuo es personalmente responsable, por su actitud moral, de toda la comunidad. De ahí esta idea: si, entre las tropas de ocupación (*Gäste!*), los alemanes viven

*solos*, como si solo estuvieran entre ellos mismos, si —anticipando a Gandhi— practican una absoluta no-cooperación, una “frontera invisible” les separará del conquistador, llevando la línea de defensa *al interior*, a un lugar que está en todas y en ninguna parte, inaccesible. Inversamente, una frontera interior cruza el espíritu o el alma de cada alemán y separa la resignación de la ferocidad, la asimilación de las ideas extranjeras (y el afrancesamiento) de la germanidad: es esta la que hay que fortificar y defender, por una resolución (*Entschluss*) de cada instante, si es necesario contra sí mismo (en un combate interior del *Selbt* y de la *Selbstsucht*).

En esta primera lectura, la idea es de resistencia (*Widerstand*), de ciudadela (se podría decir: las verdaderas fortificaciones en una guerra son interiores, lo que suspende la objeción de Maquiavelo). No es solo que esta resistencia no sea compatible con la llamada a las armas, sino que puede considerarse la preparación, el “rearme moral” que precede y condiciona al rearme militar; del mismo modo que el plan de educación nacional que está en el corazón del programa de regeneración de Alemania precede y condiciona a la lucha armada, por la guerra no hace otra cosa que continuar la política por otros medios: o más bien solo la continuará si la política se cimenta sobre una mística cívica, si los soldados —como en Valmy— son los ciudadanos de una comunidad ética. Del mismo modo que la unidad política de Alemania (la fundación de un Estado nacional) presupone la conciencia de su unidad espiritual. El trazado de las fronteras interiores de la libertad es la condición de la liberación de las fronteras exteriores, que llegará a su tiempo.

Pero a esta posible lectura —que intenta completar el texto con otros elementos del contexto— se le opone otra, centrada no en la idea de la resistencia sino en la de refugio (*Zufluchtsort*: término clave de la tradición protestante y singularmente de la historia de Prusia en sus relaciones con Francia, que desempeña un papel central en los *Discursos*). Sin duda hemos sido vencidos, nuestros Estados territoriales se han convertido en satélites. Pero esto es secundario, en realidad no es más que algo *exterior*. Para la identidad nacional —que de todas formas nunca ha tenido más que un vínculo secundario y artificial (*künstlich*) con esos Estados y sus fronteras (una identidad esencialmente moral, del orden de la *Gesinnung*

*La historia cuenta que los  
Discursos fueron unánimemente  
aplaudidos por unos “alemanes”,  
muchos enemigos del  
republicanismo de Fichte*

y de la *Sittlichkeit*)— todavía existe un refugio: el Sí-mismo (*Selbst*) de los Alemanes. O más bien ese refugio es la trama invisible que tejen entre ellos los hilos de la lengua, la unión invisible de eso que no se tardará en llamar la *Kulturnation*. No solo este refugio es el único que merece ser defendido (ya que no importa la grandeza pasada de los Estados, irremediabilmente destruida, sino la grandeza que está por venir, más allá de toda política de poder, el *destino* del hombre); sí que es el único que *puede* serlo, sobre la base de la derrota misma. Momento de la verdad, por tanto, y oportunidad única que hay que aprovechar. Porque este refugio no está delimitado por una “frontera exterior” donde los alemanes chocarían con otros, sino que está constituido por la realidad invisible de su mundo interior, donde pueden progresar indefinidamente sin encontrarse más que con ellos mismos, y sin chocar con otra cosa que su propia inercia (*Trägheit*) o indolencia moral. Entonces el sentido del llamamiento no es el de preparar una reconquista o una revancha, sino el de incitar a un recogimiento (*Andacht, andenken*) en el que lo exterior pierde toda importancia. No se trata de reconquistar las fronteras (en el sentido usual), sino de conquistar la moral y la cultura.

¿Este equívoco puede superarse por el contexto o más bien se refuerza con él? ¿Qué debemos entender (qué debía entender la audiencia de Fichte) cuando exclama:

Los discursos que aquí concluyo han ido dirigidos ciertamente, en primer lugar, de palabras a ustedes, pero han tenido en cuenta a toda la nación alemana; han tenido la intención de reunir en torno a sí, en el espacio en que ustedes se encuentran, a todo aquel que en el ámbito que abarca la lengua alemana (*so weit die deutsche Zunge reicht*) sea capaz de comprenderlos. Si hubiese yo conseguido prender en cualquiera de los corazones que aquí han latido una chispa que continúe ardiendo y prenda en la vida, no es mi intención que aquellos permanezcan solos y aislados (*über den ganzen gemeinsamen Boden hinweg*), sino que mi deseo sería recoger para ellos, a través de todo el suelo patrio, opiniones y decisiones semejantes y unirlos a las suyas, de tal manera que partiendo de este punto central se encienda y se extienda por todo el suelo nacional hasta sus fronteras más alejadas una única llama de patriotismo que arda perennemente y sin interrupción (*eine einzige fortfließende und zusammenhängende Flamme vaterländischer Denkart*)?

¿Y de qué “resolución” se trata cuando continúa: “No os mováis esta vez de vuestro sitio sin haber tomado una decisión firme... Tomad esta decisión ahora mismo” (p. 248). La historia

cuenta que los *Discursos* fueron unánimemente aplaudidos por unos “alemanes”, de los cuales muchos, la mayor parte tal vez, eran enemigos del republicanismo de Fichte (todavía recordado en el texto). También nos hace saber que entre los organizadores del cuerpo de voluntarios que preparaban la guerra de “liberación nacional” de 1813 (origen histórico de esta expresión) figuraban jóvenes espectadores entusiasmados por el discurso de 1808. Era posible, entonces, sin necesidad de una erudita interpretación y teniendo en cuenta los límites impuestos por la censura, ver un llamamiento a las armas en ese llamamiento a la resolución moral.

Queda que Fichte la describa con insistencia como puramente interior:

Y todo el que oiga esta voz tome esta decisión por sí mismo, igual que si estuviese él solo y él solo tuviese que hacerlo todo. Si hay de verdad muchos individuos que piensan así, pronto habrá un gran todo que confluirá en una fuerza única y aglutinante... Debéis tomar una decisión que solamente cada uno por sí mismo y en su propia persona puede llevar a la práctica... Aquí se os exige una decisión que sea al mismo tiempo vida inmediata y acto interno, que continúe sin titubear ni enfriarse y se imponga hasta llegar a la meta (*und jedweder, der diese Stimme vernimmt, fasse diese Entschluss bei sich selbst, und für sich selbst, gleich als ob er allein da sei, un dalles allein tun müsse. Wenn recht viele einzelne so denken, so wird balde in grosses Ganzes dastehen, das in eine einzige engverbundene Kraft zusammenfließt... Eine Entschliessung sollt ihr fassen, die jedweder nur durch sich selbst und in seiner eignen Person ausführen kann... Es wird von euch gefordert ein solcher Entschluss, der zugleich unmittelbar Leben sei, und inwendige Tat, und der da ohne wanken oder Erkältung fortdaure und fortwalte, bis er am Ziele sei*) (pp. 248-249).

Y sobre todo este objetivo final se describe precisamente como un objetivo moral y espiritual, la (re)constitución de una comunidad virtuosa cuyo carácter específicamente alemán se fundará sobre la inherencia recíproca de la lengua alemana (lengua “verdadera” o sincera por excelencia) y de una cultura de la moralidad. Al final del discurso decimotercero, después de haber estigmatizado, con palabras a penas disimuladas, la veneración por Napoleón de algunos de sus compatriotas, Fichte les pide solamente que “preserven de esa deshonra (*Besudelung*) nuestra lengua formada para expresar lo verdadero (*unsrer zum Ausdrucke des Wahren gebildeten Sprache*) (p. 244). Es un llamamiento a la reflexión (*Nachdenken*) (p. 214), a la realización de un “mundo de los espíritus”

(*Geisterwelt*), “liberado de todo impulso sensible” (*der Geist allein, rein, und ausgezogen von allen sinnlichen Antrieben, soll an das Ruder der menschlichen Angelegenheiten treten*) (p. 262), al advenimiento de un “reino del derecho, de la razón y de la verdad” (*ein Reich des Rechts, der Vernunft und der Wahrheit*) (p. 262).

¿Significan estas formulaciones que Fichte no hizo sino adherir un discurso profético (y en el fondo claramente teológico) a la coyuntura histórica? ¿Y en beneficio de qué? ¿De la religión? ¿O de la política? ¿O más bien se explican por preocupaciones tácticas, bien porque Fichte hubiera sobervalorado el poder del Imperio Napoleónico y no hubiera creído que la liberación política pudiera ser obra de la generación presente, bien porque practicara simplemente el doble lenguaje para burlar la censura? Podríamos creerlo así, escuchándole desde su primer *Discurso* explicar a su audiencia que sus tesis no presentarían daño alguno, o que la formación de una conciencia nacional a través de la educación es una tarea de largo aliento, para varias generaciones.

Pero otras argumentaciones muestran que esta “retirada de lo político” tiene un significado más esencial, que forma parte precisamente del objetivo final. De este modo, denuncia la gloria militar como extranjera a la pureza del espíritu alemán. Parece que la *no-violencia* fuera la característica principal del patriotismo reclamado por Fichte, como medio de una verdadera liberación, aunque describa la muerte por la patria como el sacrificio supremo. Así se explica que Fichte no presentara como una desgracia o una falta la partición política de Alemania, causa aparente de su debilidad militar, sino al contrario —retomando con insistencia el modelo romántico del helenismo antiguo— como la fortuna histórica que ha permitido a los alemanes preservar la originalidad de su cultura y desarrollar “la esencia de lo humano” (*das rein Menschliche*) en su conciencia popular. Porque esta partición política tenía como efecto *disociar el Estado de la Nación* (p. 104). Del mismo modo se explica incluso que pueda presentar la independencia nacional alemana, en el sentido en que aquí está definida, como una exigencia de la humanidad entera, empezando por el conquistador extranjero: “El mismo extranjero os conjura en tanto en cuanto todavía no se entiende a sí mismo en lo más mínimo y aún puede ver su verdadero provecho (*Es beschwöret euch selbst das Ausland, inwiefern dasselbe nur noch im mindesten sich selbst vertehrt, und noch in Auge hat für seinen wahren Vorteil*)” (p. 264).

Desde este punto de vista, la aspiración *interior* de los pueblos a la paz universal (distinta de los intereses de sus gobernantes) y la aspiración igualmente *interior* de los alemanes a la libertad no son dos hechos de naturaleza diferente: son las

*Parece que la no-violencia fuera la característica principal del patriotismo reclamado por Fichte*

dos caras del mismo fenómeno espiritual en el que se manifiesta el sentido de la historia presente.

¿Pero acaso esta unidad profunda no tiene como condición positiva (siguiendo el tono místico y apocalíptico) el *empequeñecimiento de todas las formas exteriores* de la identidad alemana, que no es más que la concentración de los “rasgos fundamentales” de la época, en tanto que presentada como el fin de un mundo? La clave del problema reside manifiestamente en el significado que reviste la “misión universal” de la nación alemana, o incluso en la forma en que, en la perspectiva de esta elección histórica singular, la particularidad del pueblo alemán se ve unida al beneficio de su universalidad. Los signos de esta elección han sido rastreados anteriormente a través de diversos acontecimientos históricos (resistencia de los germanos a la romanización, libertades civiles de las ciudades alemanas, Reforma luterana, *Gründlichkeit* de la filosofía alemana), pero solo tienen sentido retrospectivamente, desde el momento presente de crisis radical. Lo que caracteriza políticamente a esta crisis a los ojos de Fichte es que, del enfrentamiento secular entre dos principios de gobierno y organización de Europa (el imperialismo y el equilibrio europeo), hace surgir por primera vez la posibilidad de *otro orden*, intrínseca o naturalmente pacífico. Lo que la caracteriza moralmente es que da a luz a un espíritu totalmente nuevo (*das Beginnen eines ganz neuen Geistes*) a través de una revolución que “recrea” todo el ser humano (*eine gänzliche Umschaffung*) (p. 159). ¿Cómo se entrelazan esta moral y esta política? A través de una filosofía de la historia. Examinémosla brevemente.

Dos dialécticas se entrecruzan en el fresco histórico pintado por Fichte: una dialéctica temporal, una dialéctica del territorio. Ambas beben del realismo empírico, o caracterizan el mundo como fenómeno (*Erscheinung*) —un fenómeno detrás del cual, según la crítica constante de Fichte, es inútil buscar una “cosa en sí”—. Pero la conexión solo es posible con ayuda de una categoría moral: el *egoísmo*. En efecto, una y otra son dialécticas de su desarrollo y de su auto-destrucción.

Podemos resumir de forma simple la dialéctica temporal de las formas de dominación en la historia europea. Comienza con el imperialismo romano, prolongado en la Edad Media por el sueño de una Monarquía universal que fusionaba el Estado con la autoridad eclesiástica, es decir,

con la religión exterior, la incorporación de los individuos a las estructuras de la Iglesia visible, la negación “latina” de las particularidades nacionales. Esta dominación (*Herrschaft*) encontró enseguida su límite en la resistencia de los germanos, expresada por Tácito en una célebre frase. Sobre todo se quebró frente a la afirmación de los individuos que querían *sich selbst gleich bleiben*. De la independencia natural pasan a la *conciencia de sí mismos*, es decir, a la conciencia de “sí” en la cultura y en la educación (*Ibid.*). Contra la uniformidad del Estado y la Iglesia vemos surgir nuevos sujetos históricos, los príncipes y los pueblos —los primeros dominantes pero sobre todo movidos por sus intereses particulares, los últimos dominados pero representantes de intereses universales, por tanto verdaderamente *activos*—. Cuando ambos intereses se fusionan, por ejemplo en la Reforma luterana (*cf.* el Discurso sexto), la Humanidad como tal progresa.

Entonces se abre un nuevo período, que podemos llamar el de la alienación (*Entfremdung*) propiamente dicha, el de las individualidades concurrentes, o de la guerra de todos contra todos, en la que los pueblos son empujados (*Trieb*) a afirmarse a expensas los unos de los otros y se convierten en instrumentos de ambiciones dinásticas. Esta situación cristaliza en el “equilibrio europeo”, instituido oficialmente por el Tratado de Westfalia y teorizado por el arte político como el pacto clásico. La política del *Verstand* trata a los individuos y a los pueblos, en el interior y en el exterior, como los engranajes de una sabia mecánica, no como ciudadanos autónomos, por lo que está en parte ligada a la monarquía absoluta, el despotismo ilustrado, etc.

El equilibrio europeo es una relación de fuerzas que se espera someter a cálculo y estabilizar. Es cierto que oficialmente busca la paz, pero no la consigue por un doble motivo. El primero es teórico, es su artificio mismo, la contradicción permanente entre sus motivaciones y sus medios: basta con leer a Maquiavelo para convencerse de que no hay cercas naturales para la avidez humana (*natürliche Beschränkung der menschlichen Habsucht*) (p. 209). La otra razón es práctica, históricamente singular: el sistema de equilibrio europeo reposa desde su origen en la presencia, en el centro de Europa (*im Mittelpunkt von Europa*), de un no-Estado (Alemania) que no toma parte en el saqueo (*Beute*), que está fuera de la relación

*La política del Verstand trata a los individuos y a los pueblos como los engranajes de una sabia mecánica*

de fuerzas (y puede así equilibrarla) y las mantiene a todas a distancia. Desgraciadamente, esta situación se da la vuelta: en lugar de mantener distanciados a los adversarios, como un muro o una pantalla disuasorios (*ein fester Wall*) (p. 210) —es decir, como una frontera humana infranqueable—, el territorio alemán siempre fue su presa común, el coto de sus intereses políticos, donde se proyectan las divisiones de Europa (en forma de pequeños Estados fragmentados [*Kleinstaaterrei*], de alianzas hechas y deshechas, de rivalidades dinásticas). Una Alemania extranjera a sí misma es la imagen de una Europa alienada, además de la causa permanente de su inestabilidad (*Unruhe*).<sup>7</sup> También el equilibrio europeo es un “sueño” (*Traum*) asesino, una “nadería” (*Nichtigkeit*) que vuelve a la nada.

Y ello lleva a la situación presente. Al destruir definitivamente la sombra de autonomía de Alemania, la conquista napoleónica rescita el proyecto de monarquía universal, al tiempo que el culto al Estado, el desarrollo de la máquina administrativa como fin en sí mismo. Sin embargo, esta vuelta a los comienzos —a la concepción “romana” del vínculo social— entra en total contradicción con la aspiración actual a la libertad cívica. Y también, sin duda, con el hecho económico de la expansión universal del comercio. Otro avatar del “egoísmo” que debemos retomar ahora.

En el *Discurso*, Fichte se refiere a su propio análisis del estado comercial cerrado (*Der geschlossene Handelsstaat*, 1800).<sup>8</sup> Texto controvertido —diana privilegiada de las ironías de Hegel y de la corriente liberal en general—, fuente de malestar desde el principio, presentada alternativamente como utopía igualitaria (roussonian, babuvista), como expresión de un arcaico mercantilismo, como anticipación de la planificación socialista o del nacionalismo económico (de List a Schacht, o a Keynes...). Solo trataré aquí algunos temas. El objetivo declarado del *Estado comercial cerrado* es doble: la paz social interior y la paz universal exterior. Pero estos dos objetivos chocan con el mismo obstáculo: el poder del dinero, cuya causa hay que señalar: la expansión indefinida del comercio y en particular del comercio internacional. Otra forma de imperialismo. Los “excesos” bien conocidos del *Estado comercial cerrado* (la supresión del derecho de la propiedad de la tierra en nombre del derecho al trabajo, garantizado por una estricta regulación del Estado; el cierre de las fronteras a toda circulación de bienes y de personas, con excepción de algunos sabios y artistas encargados de organizar los intercambios culturales) remiten sin duda a diversas fuentes ideológicas. Pero se explican en última instancia por la “consecuencia” con la que Fichte pretende abordar el principio común de la desigualdad y de las guerras. Por un lado, la subordinación de la di-

7 Fichte se inscribe aquí en una larga tradición, marcada por los textos de Saint-Simon y de Rousseau, aunque haciendo una inversión exacta de las conclusiones.

8 *Der Geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*, en J.G. FICHTE, *Ausgewählte politische Schriften*, Zwi Batscha und Richard Saage (Hrsgb.), Suhrkamp, Frankfurt, pp. 56-167. [N. de los T. Hay versión castellana: *El Estado comercial cerrado*, trad. de J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.]

visión del trabajo a la propiedad comercial, el antagonismo de las condiciones sociales; por otro, el antagonismo económico de los Estados, convertidos en Estados comerciales “abiertos”, para los que la colonización (violentamente criticada por Fichte) es un momento esencial. La “guerra secreta” que desemboca en una guerra abierta. El cierre autoritario de fronteras que reclama, medio según su opinión de suprimir el dinero (o, al menos, de separar moneda interior y moneda internacional, por lo tanto, de suprimir el espacio mundial de acumulación capitalista), debería resolver de una sola tirada este doble problema.

De la comparación entre el *Estado comercial cerrado* y los *Discursos a la nación alemana* podemos extraer una lección muy interesante en lo que toca a las razones que cimientan su crítica al cosmopolitismo y que retomaremos más tarde a propósito de sus planes para la educación nacional. El cosmopolitismo se presenta como un universalismo (por encima de las fronteras históricas) y como un humanismo (por encima de las diferencias de estatus social, de “mayorías” y de “minorías”). En realidad, no puede ser ni lo uno ni lo otro. El cosmopolitismo —tal y como se presenta en el siglo XVIII en la República de las Letras, donde ocupa un lugar privilegiado— no es más que la forma alienada del humanismo y de la universalidad.<sup>9</sup> Lejos de anunciar la superación de las rivalidades nacionales, es su manifestación ideológica, cuya verdad reside en lo que se *hace* en su nombre y no en lo que se *dice*. Y lo que se hace es, por un lado, la imposición de una “lengua universal” (el francés) a la filosofía y a las ciencias de todos los pueblos, y, por otro, la institución de la brecha entre la plebe, la masa, y la “clase cultivada” de todas las naciones —ambos procesos evidentemente unidos—. <sup>10</sup> Doble alienación, para los intelectuales (*Gelehrten*) y para el pueblo: los unos no sienten nada de lo que expresan en una lengua extranjera (sus conceptos están vacíos); los otros no saben nada, racionalmente, de lo que sienten (sus intuiciones son ciegas) y se convierten así en extranjeros de su propio pensamiento (volveremos a encontrar enseguida este problema de la cara sensible y la cara intelectual del lenguaje).

Contrariamente a las apariencias, *imperialismo moderno* (napoleónico) y *liberalismo económico* —o podríamos decir cosmopolitismo “a la francesa” y “a la inglesa”—, estas dos formas de descomposición del equilibrio europeo cuya incompatibilidad mutua caracteriza la crisis actual y hace estallar indefinidamente la guerra, no son dos fenómenos de diferente naturaleza. Ambos son formas de exteriorización del vínculo social (*Band*), en las que el Sí-mismo (*Selbst*) se pierde y se busca en vano (a pesar de la falsedad de la etimología, ¿cómo no sentirse tentado por el jue-

go de palabras entre *Selbstsucht* y egoísmo?) en el exterior (*das Fremde, das Ausland*). Y esta alienación comienza con el fetichismo de la propiedad (*Habsucht*), se trate de la expansión territorial de un Estado o de la posesión individual de la tierra, es decir, con la sustitución del *ser lo que se hace* por el *ser lo que se tiene*, del ser por la cosa (*Ding*), cosa en un mundo de cosas, por el ser por la acción (*Tat, Tätigkeit*).

Es esta configuración la que da a Alemania una misión universal. No por una predestinación, sino por una situación histórica, en la que, sin embargo, la evidencia empírica choca con sus propios límites interiores. Simplificando, una situación de todo o nada: para Alemania, desaparición o regeneración *siguiendo otro plan*; para Europa, guerra generalizada, indefinidamente, o vuelta a empezar de la historia *en función de otros principios*. A nada que Alemania *quiera* efectivamente aquello a lo que la necesidad la ha reducido —formar una nación de espíritus unida en torno a un principio moral, intrínsecamente pacífico—, el ejemplo que dará puede ser irresistible, podrá comenzar una nueva era. Y su propia independencia le será otorgada con creces.

Esta explicación, sin embargo, acaso no se contradice con la forma en la que anteriormente Fichte había concedido a la germanidad (*Deutschheit*) un privilegio natural, haciendo del pueblo alemán el *Urvolk* de la historia europea: a la vez origen de otros pueblos, pueblo originario, pueblo en sí o pueblo por excelencia... ¿Y esta característica no implica concederle de igual modo una primacía política?

Además, la definición del *Urvolk* germánico es inseparable de aquella que considera al alemán el *Ursprache*, la lengua originaria o primera. Es esta precisamente la unión con la que Fichte había (en los discursos 4º, 5º y 6º) entrelazado los temas de la identidad y de la pureza nacional que serán activados después (a lo largo de los siglos XIX y XX) por la “política lingüística” de los Estados-nación, o que, a la inversa, serán reivindicados por los movimientos “nacionalitarios” y que aparecerán por ello como la verdad del nacionalismo tal y como la enunció él mismo. Examinémoslos más de cerca partiendo, como lo hace Fichte, de la idea de frontera. El orden mismo, muy riguroso, de su argumentación arrojará luz sobre el significado singular que reviste esta fórmula constantemente repetida: el pueblo original (*das ursprüngliche Volk*) o pueblo originario (*das Urvolk*) es “el pueblo de la lengua originaria” (*das Volk einer Ursprache*, p. 99, *Discurso sexto*).

En primer lugar, Fichte hace sufrir a la noción de “frontera natural” un polémico desplazamiento. Hemos citado más arriba el pasaje clave del *Discurso decimotercero*. El mismo tema se enuncia ya en el *Discurso cuarto*: no hay determinis-

<sup>9</sup> Recordemos que en Kant, por encima de la evolución de la temática del “cosmopolitismo”, esta presenta una constante: la asociación estrecha de dos formas del “comercio” (circulación de mercancías y circulación de ideas, por lo tanto circulación libre de hombres como comerciantes y como intelectuales) como condición natural (pero no suficiente) para la paz universal.

<sup>10</sup> Federico II, que ostentaba no saber el alemán de sus súbditos, había hecho proclamar “la universalidad de la lengua francesa” por la Academia de Berlín; cf. la historia completa de este acontecimiento decisivo para la constitución del “nacionalismo lingüístico” en Alemania en F. BRUNOT, *Histoire de la langue française*, tome VIII, Librairie Armand Colin, Paris, 1935.



mo geográfico o geopolítico; lo que diferencia en sentido (y en valor) a la historia alemana de la de otros pueblos descendientes del “tronco” o “línea” germánica (*Stamm*) no es la autoctonía de los unos por oposición a las migraciones de los otros, sino únicamente su relación con el origen lingüístico. Se recordará aquí que unos años antes, en un estilo que podemos denominar “primitivismo” romántico, Arndt escribió:

La primera frontera natural es aquella que todo territorio recibe de su propio mar; la segunda, la lengua... La tierra, que recibe ahora el nombre de Teutonia, debe poseer el Rin en solitario, y el mar a ambos lados del Rin como frontera natural (*Die erste Naturgrenze ist, dass jedes Land sein Meer bekomme, die zweite die Sprache... das Land, das jetzt Teutschland heisst, muss den Rhein allein besitzen, und das Meer zu beiden Seiten des Rheins als seine Naturgrenze*) (*Germanien und Europa*, citado por F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Múnich, 1962, pp. 84-85)

Fichte le da la vuelta al orden de determinación: lo que hace al pueblo no es el territorio, sino la lengua, que los hombres llevan con ellos; la unidad nacional es antropológica, no ecológica, porque reside únicamente en la cualidad de los lazos vividos entre los hombres. Pero hay que remontarse más lejos: si no a los orígenes (nebulosos) de la noción de “fronteras naturales”, sí al menos a su uso en el siglo XVIII. La *Enciclopedia* definía la *Nación* como “palabra colectiva que se usa para referirse a una cantidad considerable de gente, que habita una determinada extensión de territorio, encerrada en determinados límites, y que obedece al mismo gobierno”. Las nociones de territorio y de frontera estaban aquí estrictamente relacionadas con la de soberanía, aunque siempre entendida en la perspectiva de subordinación, de una unidad conferida “desde arriba”. Al reivindicar con los ejércitos de la Revolución Francesa la conquista de las “fronteras naturales”, preludio de la expansión de la *Grande Nation* a territorios cada vez más vastos, esta vez en nombre de la lucha contra el despotismo, Danton estaba en la práctica dando su verdadera forma a esta versión del “derecho natural”. Se puede decir que Fichte saca de aquí la conclusión: las únicas fronteras “naturales” son las fronteras humanas de una comunidad lingüística espontánea, las fronteras territoriales son *siempre políticas* (es decir, del Estado), son solo instituciones, las marcas de una apropiación de las cosas y no las expresiones del propio sujeto. Se deben a la fuerza no a la libertad. Estos análisis rectifican al mismo tiempo la tesis del *Estado comercial cerrado*, que reclamaba para el Estado histórico en vías de transición hacia el

*Esta configuración le da  
a Alemania una misión universal.  
No por una predestinación,  
sino por una situación histórica*

“Estado de razón” el establecimiento de fronteras (geográficas) naturales; o más bien relativizan su sentido, que es siempre exterior.

Pero este es solo el primer cambio de postura. ¿En qué consiste la unidad colectiva, la comunidad antropológica? Aquí interviene un segundo elemento polémico:

Tampoco es muy grande la diferencia de los factores de influencia natural de las regiones habitadas por los germanos. De igual manera, debe evitarse atribuir demasiada importancia al hecho de que el linaje germánico (*die germanische Abstammung*) se haya mezclado con los habitantes primeros de los pueblos conquistados, pues los vencedores, soberanos y educadores del nuevo pueblo resultante de la mezcla, no eran sino germanos (*denn Sieger, und Herrscher, und Bildner des aus der Vermischung entstehenden neuen Volks waren doch nur die Germanen*). Además, la mezcla que se produjo en el extranjero con galos, cántabros, etcétera, no fue menor que la que se produjo en la madre patria (*im Mutterlande*) con eslavos, de forma que hoy no resultaría fácil para ninguno de los pueblos descendientes de los germanos presentar ante los demás una mayor pureza de linaje (*eine grössere Reinheit seiner Abstammung vor den übrigen darzutun*) (pp. 65-66).

Dicho de otro modo, la unidad antropológica no es genealógica. A la vez que Fichte se opone a Kant al conferir a la lengua y a la unidad lingüística una importancia ética, le sigue en la disociación completa de las nociones de “raza” y de “pueblo”, y se opone a la idea de que habría un vínculo histórico entre la continuidad lingüística y la continuidad biológica. Los herederos de una lengua y una cultura que representan la unidad temporal de una nación (y en particular de la germanidad) no tienen nada que ver en lo esencial con los descendientes “de sangre” de los germanos, los eslavos o los celtas. De ahí la tesis fundamental:

El segundo, en cambio, es decir, el de la lengua, es de mayor importancia y en mi opinión constituye un perfecto contraste entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico... Tampoco se trata del origen primero (*die vorige Abstammung*) de quienes continúan hablando una lengua originaria (*derer, die eine ursprün-*

*Lo que hace al pueblo no es el territorio, sino la lengua; la unidad nacional es antropológica, no ecológica*

*gliche Sprache fortsprechen*), sino de que esta lengua haya continuado hablándose ininterrumpidamente (*dass diese Sprache ohne Unterbrechung fortgesprochen werde*), porque más forma la lengua a los hombres que los hombres a la lengua (*indem weitmehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen*) (p. 66).

Esta tesis le da la vuelta al uso de la noción de origen, y con él el sentido de la noción de *Urvolk* aplicada a los alemanes. Nos permite comprender que en realidad Fichte aplica una estrategia teórica que tiene como fin desviar esta noción de su uso contemporáneo. Ciertamente, podemos pensar que esta estrategia es políticamente peligrosa, ya que permite colocar un *Urvolk* (los alemanes), o tal vez *dos* (los alemanes, los griegos), donde estaba la multiplicidad igualitaria de fuentes culturales nacional-populares defendida por Herder. Pero las cosas no son tan simples porque simultáneamente se invalida el mito de la descendencia. Dentro de lo que hace que un pueblo sea un pueblo hay esencialmente un vínculo con el originario, pero este originario no es el *ser* empírico del pueblo, no es más que el *efecto* de su relación práctica con el origen lingüístico. Es cierto que hay una continuidad esencial, pero esta continuidad no resulta “naturalmente” de la sucesión de las generaciones: al contrario, debe otorgar un sentido inteligible, propiamente histórico, a esa sucesión.

Entonces, ¿qué es la lengua originaria, o más bien el origen de la lengua (*Ursprache*)? Al final, todo está supeditado a esta pregunta. Y nos reserva una nueva sorpresa. Es el tercer desplazamiento del problema. La lengua originaria, como Fichte no deja de repetir, es la lengua “viva” (*die lebendige Sprache*, por oposición a *die tote Sprache*).

Pero aquí Fichte hace un juego de palabras, con *lengua* y con *vida*. Los lingüistas románticos,<sup>11</sup> reemplazando la cuestión racionalista clásica del origen de las lenguas (y del lenguaje primitivo) por la cuestión “histórica” del *Ursprache* o “lengua madre” de todas las otras, habían llegado —fundándose en las nacientes técnicas de la gramática comparada— a la prioridad de la lengua germánica, o más bien de la indo-germánica. Fichte ignora por completo este punto de vista genético, del mismo modo que ignora la reali-

dad lingüística y en particular la gramática, que no tiene nada que ver con su problema. La oposición que dibuja entre los alemanes y el resto de pueblos de origen germánico no se interesa por la naturaleza o la constitución (*Beschaffenheit*) de sus respectivas lenguas, “sino solamente de que en un caso se conserva algo propio y en el otro se ha aceptado algo extraño” (*sondern allein darauf, dass es dort Eigenes behalten, hier Fremdes angenommen wird*) (p. 66), por el hecho de la “pureza” o de la “mezcla”. Independientemente de la cuestión secundaria de su antigüedad, una lengua viva es una lengua pura, libre de influencias, ajena por su propia naturaleza al cosmopolitismo y más profundamente a lo que estamos tentados de llamar aquí, por utilizar una terminología propuesta recientemente,<sup>12</sup> el “colingüismo” europeo (por eso el alemán y el griego son dos lenguas vivas al mismo nivel). Pero este, excepto por algunos elementos que son más indicios que caracteres esenciales (préstamos de vocabulario latino en las letras del *Aufklärung*), no remite tanto a la objetividad de la lengua como a la subjetividad de la palabra: es una forma de “vivir” la lengua y de vivir “en” el elemento de la lengua, una actitud ética. Por eso al final Fichte caracteriza la lengua viva, originaria y auténtica, por la unidad de tres fenómenos: se practica de forma continuada, lo cual le permite reconstruir su propia historia dentro de sí misma y transformarse sin cesar; descansa sobre la comunicación directa entre las diversas clases del pueblo, permitiendo al pueblo ser educado por sus propios intelectuales, y a estos, comprenderse entre sí; tiene un carácter simbólico (*sinnbildlich*), que quiere decir que, por oposición a la arbitrariedad del signo prestado, a la convención propia de las mezclas, realiza inmediatamente, en cada “acto de lenguaje”, la unidad necesaria de lo sensible y lo espiritual.

Detengámonos aquí para examinar los efectos de estos desplazamientos sucesivos. Queda claro, para empezar, que Fichte ha ido vaciando las nociones de *Urvolk* y de *Ursprache* no solo de todo contenido naturalista, sino también de todo contenido historicista. Del mismo modo, la germanidad, cuya esencia busca caracterizar, no tiene ningún vínculo esencial con un pasado, sino en tanto que el pasado inspira un proyecto de futuro (en última instancia, la regeneración espiritual y moral), en tanto que la contingencia del pasado se sublima en la producción del futuro. La “vida original” del pueblo, y primero la de la lengua que teje los hilos de la comunidad, es esencialmente el movimiento de una formación continua (*Bildung*), de una actividad práctica (*Tätigkeit*), de una superación de todo lo que ha sido dado y determinado como *existente* (*Etwas*). Es una revolución interior permanente. Lo originario no designa *de donde proviene* un pueblo, sino *aquello hacia lo que avan-*

11 Es exactamente el mismo momento en que FR. SCHLEGEL publica la obra inaugural de la filología histórica: *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808).

12 Cf. R. BALIBAR, *L'institution du français. Essai sur le colingüisme des Carolingiens à la République*, PUF, Paris, 1985.

za, o todavía más preciso, el destino moral que se auto-designa activamente, cuyas pruebas Fichte piensa encontrar en una determinada disposición “alemana” a *tomarse en serio las palabras* de la lengua, a “vivir como se habla” y a “hablar como se actúa”. La lengua originaria, auténtica, no es solo la lengua de la acción, es acción moral en la lengua; no una lengua que tiene una historia, sino una “palabra viva” que *hace* una historia, y que hay que tomar en el momento en que la hace.

No queda menos claro, en estas condiciones, que la definición de Fichte es circular. Pero es precisamente ese círculo lo que le importa. El círculo de la lengua y el pueblo, de su pertenencia recíproca: un pueblo vivo crea él mismo una lengua viva, una palabra viva da vida a la lengua de un pueblo y así le hace vivir a él mismo. El círculo de la vida (*Leben*) y de la formación espiritual (*geistige Bildung*):

En el pueblo de lengua viva, la formación espiritual penetra en la vida; en el caso contrario, la formación espiritual y la vida siguen cada cual su camino (*Beim Volke der lebendigen Sprache greift die Geistesbildung ein ins Leben; beim Gegenteile geht geistige Bildung, und Leben jedes seinen Gang für sich fort*) (p. 79).

En último término, este círculo es la forma que adquiere en el Fichte de los *Discursos*, por tanto, en un estilo “popular” (que le permitió sin duda encontrar la solución *teórica* vanamente perseguida a través de los incesantes modificaciones de la *Wissenschaftslehre*), la noción de lo *trascendental*.

En efecto, hay que decir a la vez que “los hombres están formados por la lengua” y que “los hombres se hacen a sí mismos”, en tanto que hacen la vida de su lengua: *pero no en el mismo sentido*. En tanto que los hombres son individuos empíricos, es decir, que pertenecen al mundo de las “cosas” recíprocamente determinadas (que son *etwas*), podemos decir que están “hechos” ante todo por la lengua, es decir, que esta fija los límites o las posibilidades de su comprensión, de su conocimiento. Podemos incluso decir: según la lengua sea pura o viciada, esta comprensión será verdadera o ilusoria y falsa. Sin la *forma* de la lengua no comprenderíamos por qué Fichte puede escribir:

Me veo obligado a invitarles a considerar la esencia de la lengua (*das Wesen der Sprache überhaupt*). De manera general, la lengua y en particular las designaciones de los objetos que en ella producen los sonidos por medio de los órganos de la fonación (*besonders die Bezeichnung der Gegenstände in derselben durch das Lautwerden der Sprachwerkzeuge*) no dependen en absoluto de decisiones y acuerdos

caprichosos, sino que, ante todo, hay una norma fundamental, según la cual todo concepto se convierte en los órganos de la fonación en un determinado sonido y no en otro distinto (*es gibt zuvörderst ein Grundgesetz, nach welchem jedweder Begriff in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem, und keinem andern Laute wird*)... No es realmente el hombre quien habla, sino la naturaleza humana quien habla en él y se manifiesta a sus semejantes (*Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur, und verkündigt sich andern seinesgleichen*). En consecuencia, podría deducirse de esto que la lengua es única y completamente necesaria (*Und so müsste man sagen: die Sprache ist eine einzige, und durchaus notwendige*) (pp. 66-67).

Y más adelante:

Si se llama pueblo a un grupo de hombres que viven juntos, que sufren las mismas influencias externas en su órgano de fonación y que continúan desarrollando su lengua en comunicación permanente (*und in fortgesetzter Mitteilung ihre Sprache forbildenden*), tenemos entonces que decir que la lengua de este pueblo es necesariamente tal y como es, y que propiamente no es este pueblo quien manifiesta su conocimiento, sino que es su propio conocimiento quien se manifiesta a partir de aquel (*nicht eigentlich dieses Volk spricht seine Erkenntnis aus, sondern seine Erkenntnis selbst spricht sich aus aus demselben*) (p. 67).

Pero inversamente hay que decir (*Discurso séptimo*):

Para él, la historia y, con ella, el género humano, no se desarrollan según leyes ocultas y misteriosas de una danza circular (*nach dem verborgenen und wunderlichen Gesetze eines Kreistanzes*), sino que piensa que es el propio hombre quien las hace (*macht der eigentliche und rechte Mensch sich selbst*), no limitándose a repetir lo que ya ha existido, sino creando en el tiempo algo realmente nuevo (*nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hinein erschaffend das durchaus Neue*) (p. 124).

El hombre del que se trata aquí ya no es el hombre empírico sino el hombre esencial o el hombre interior, el que *decide* conforme a su visión del absoluto, de la vida eterna; por tanto, al mismo tiempo es el hombre práctico, el hombre que no es otra cosa que su propio *acto* constitutivo. Este hombre no está hecho por la lengua, sino que, al hablarla de forma originaria o auténtica, al llevar-

la, por tanto, al infinito, al colocar siempre sus límites *más allá de lo que existe*, hace que la idea penetre en la vida. Lo trascendental de la lengua no es entonces una trascendencia *dada*, en la que el pensamiento está constreñido por categorías o medios de expresión, sino una palabra trascendente, que es al mismo tiempo el acto de auto-constitución del pensamiento. A estas dos caras indisolubles (al menos originalmente) corresponden las dos vertientes del símbolo, la vertiente sensible y la espiritual, o incluso la vertiente *imagen (Bild)* y la vertiente invisible de la lengua. No es imposible considerar que esta concepción se sostiene sobre una auto-referencia permanente: el paradigma de la palabra constituyente es la propia palabra de Fichte, en su intento de recrear la unidad (la comprensión de sí mismo) de la nación alemana a través de su discurso (igual que en otro tiempo Lutero, *der deutsche Mann*), devolviéndoles así a las palabras alemanas su sentido original, al dar cuerpo sensible (en imágenes) al pueblo futuro, al abrir la posibilidad de una nueva historia. Con esta idea, la noción de una frontera interior adquiere su carga más profunda: en este punto *habla*. Mejor: en este punto *yo* hablo identificándome con ella (recordemos el *Es* recurrente en el texto que habíamos citado en el comienzo); en este punto *yo* transformo incesantemente en futuro, es decir, en historicidad real, el pasado histórico fijado en el “espacio” institucional. Pero también en este punto “ella” —la lengua, esencia del vínculo social (*die Sprache, die niemals ist, sondern ewigfort wird*: la lengua/palabra, que nunca *es*, sino que *está* en continua transformación, *Discurso quinto*, p. 92)— habla en primera persona. Esta auto-referencia se sostiene en un nombre, a la vez “propio” y “común” (*der Deutsche, die Deutschheit*): sin él la palabra no procedería de ninguna lengua determinada, la lengua no sería acto de *nadie*. Pero este nombre oculta un equívoco, una escisión interna: yo, Fichte, nuevo “hombre alemán”, hablo a los alemanes porque no son los que creen ser, doy sentido a las palabras de su tribu (*Stamm*) para que lleguen a ser hombres (alemanes) nuevos. Hay que llegar a decir entonces que esta frontera no separa espacios (sean estos espacios territoriales o, metafóricamente, universos culturales), sino que más bien representa el punto o momento de conversión del espacio constituido en tiempo constituyente, que es el tiempo de la proyección, de la decisión, de la acción, del futuro (en tanto que) espiritual.

Concluamos provisionalmente. Pasar, a través del símbolo de la lengua, del espacio inmóvil a la movilidad invisible del tiempo es plantear a la vez la cuestión del progreso (*Fortgang, Fortschreiten*), de la perfectibilidad (*Verbesserlichkeit*), de la formación (*Ausbildung*). Fichte no expone esta cuestión de una manera puramente especulativa,

sino muy concretamente: hace de ella el campo por excelencia donde se realiza su política, en tanto que política por y para la educación moral (*Erziehung*).

Sobre este tema me contento con extraer algunos rasgos significativos de las largas argumentaciones de los *Discursos* 2º, 3º, 9º, 10º y 11º. Nuevos contornos de la frontera, es decir, de la división y la unidad, del cierre y de la apertura, del desplazamiento de los límites. La propuesta se divide en tres tesis:

- La constitución de un nuevo sistema educativo es la condición, o aún mejor, la forma misma que debe adoptar la regeneración de Alemania. De hecho, como esta regeneración representa la actualización de un carácter originario (*Ursprünglichkeit*) que *todavía no ha empezado* a existir en la historia, hay que decir: es la forma que debe adoptar el nacimiento de Alemania. Se trata de un medio, pero que contiene en sí mismo la actualización de su fin, que es actividad (*Tätigkeit*) por excelencia.

- Esto es posible en la medida en que la educación se concibe como una educación *nacional (Nationalerziehung)*, y no como una formación literaria y cosmopolita restringida a las clases cultivadas, o como una simple escuela del pueblo destinada a los niños de condiciones sociales inferiores (*Volksbildung*).

- Finalmente, la educación nacional debe estar organizada por el Estado, lo que quiere decir al mismo tiempo que debe ser sustraída a la autoridad de la familia y de la Iglesia y que debe ser inmediatamente una educación cívica (Fichte nos indica que, gracias a este rasgo, recuperará la unidad griega de la educación y la ciudadanía). Pero esto no significa que la educación nacional es una educación “laica”, ni en el sentido de una oposición entre educación religiosa y educación cívica, ni en el sentido de una separación entre la moralidad colectiva y la fe individual. Al contrario, la educación nacional es la del “hombre total” (*der vollendete Mensch*), sensible y espiritual, físico e intelectual, en la perspectiva de la identificación del patriotismo con la moralidad pura, o de que cada miembro de la comunidad patriótica interiorice que esta es una comunidad de libertades humanas, el lugar del progreso moral de las generaciones. Este es el tema precisamente del *Discurso undécimo*. Correlativamente, la función educativa aparece como la principal del Estado, que define su carácter racional: esta dirige las funciones militares, económicas y judiciales, y puede en última instancia sustituirlas. Históricamente, nos permite comparar el *Estado real* (empírico) con el

*Estado de razón* al que debe aproximarse, que es un *Estado educativo*. En su horizonte último, prepara el fin del Estado, su desmantelamiento en la consecución de su esencia.

La exposición de estas tesis, varias veces retomadas y concretadas en un plan de educación nacional, está recorrida por un movimiento que podemos resumir así: la educación nacional crea la comunidad nacional al *suprimir las diferencias de condición*, otras fronteras interiores pero artificiales, que instalan bajo la apariencia de la naturaleza el reinado del egoísmo. Pero, al suprimir estas diferencias, *añade* un elemento espiritual a la naturaleza (un “añadido” o “suplemento”: *ein Mehr*) sin el que la naturaleza no es propiamente humana, y que es justamente la moralidad. La pregunta que se plantea es entonces la siguiente: moralidad quiere decir libertad individual, igualdad de los ciudadanos sea cual sea su condición y fraternidad humana universal. Pero moralidad quiere decir también *decisión* espiritual enteramente autónoma de los que son capaces de amor y de esperanza en la perfectibilidad humana. La educación prepara esta decisión, en particular al tomar la forma de un cierre, de un muro pedagógico casi monástico, que debe hacer posible, al menos para la mayoría de los hombres, la expresión de su bondad original (*Discurso décimo*). Pero no la determina. Podemos entonces preguntarnos si todo el proceso educativo no tiende a sustituir la división histórica de las condiciones sociales por otra división entre los buenos y los malos, una frontera invisible entre dos especies de hombres: los que viven en el egoísmo y los que viven en el reino del espíritu.

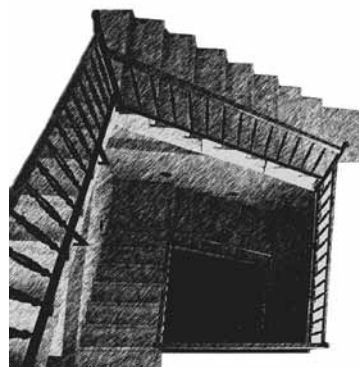
Concluimos entonces con una última ambivalencia. Los “verdaderos alemanes”, sujetos y productos de esta educación nacional, no son sino alemanes empíricos, históricos, alemanes verdaderos, mejores: alemanes que realizan en acto el destino espiritual de Alemania, es decir, la humanidad eterna (esa cuya patria es “el cielo que desciende sobre la tierra”).<sup>13</sup> En realidad, alemanes tal y como deberían ser, más que alemanes tal y como son. Aún mejor: los *alemanes del futuro*, empíricamente mezclados en el presente, en lo transitorio de la crisis, con los alemanes del pasado. Pero esto quiere decir que la Nación alemana nunca podrá coincidir con el Estado alemán; este será un Estado unitario e independiente, un Estado educativo e igualitario, una “república”. O más bien quiere decir que el concepto de la nación nueva, como el del hombre en sus relaciones con la lengua, se *divide* en una nación empírica y una nación trascendental (que es también la nación espiritual): la nación empírica es producida por el Estado (en toda producción [*Erzeugung*] del hombre es fundamental una educación [*Erziehung*]),

pero el Estado solo puede producir la nación como comunidad real si se somete a la primacía de la nación ideal, de la que es instrumento. Y además, si sintetizamos las determinaciones “exteriores” e “interiores” de la libertad: el Estado solo puede producir la independencia exterior de la nación, condición material de su cultura, del desarrollo autónomo de su “sí-mismo” (*Selbst*), de la vida de su lengua y de su literatura, etc., si se erige en organizador de la educación según el modelo ideal de la nación interior, nación invisible de los espíritus, y bajo la condición de que este modelo “viva” en sí como un *Urbild*, como una resolución moral constante.

Por ello, el patriotismo de Fichte aparece finalmente como *condicional*, incluso aunque se proclame incondicionado (y que proclame el deber patriótico como deber incondicional de cada uno). Esto es lo que se deduce de la actividad de Fichte de 1808 a 1813: sus proyectos de organización de la Universidad contra la reivindicación de libertades académicas, pero en nombre de la libertad superior del espíritu; o cuando terminará por estallar la guerra patriótica, su indecisión permanente entre la palabra pública y la palabra privada: como si nunca hubiera llegado a determinar si la guerra era o no conforme al concepto de la liberación nacional, y, por tanto, nunca hubiera llegado a *decidirse él mismo*.<sup>14</sup>

Pero, naturalmente, esta incertidumbre personal de Fichte —el Fichte empírico...— deja completamente abierta la posibilidad a otros, en el seno del aparato del Estado o frente a él, de decidir no menos empíricamente sobre el sentido coyuntural de su interpelación. La controversia comienza entonces después de su muerte y mostrará que, en la práctica, la idea nacional, así formulada, es infinitamente plástica.

Traducción de Alejandro Martínez Rodríguez  
y Fernando Remiro Elía



<sup>13</sup> Son el resto de Alemania, como Isaías había hablado del “resto de Israel” (Is. 4, 2-3; 10, 19-21).

<sup>14</sup> Cf. los “fragmentos” de un escrito político en 1813 que respondía a la llamada al pueblo del rey de Prusia (*Aus dem Entwurfe zu einer politischer Schrift mi Frühlinge 1813, Sämtliche Werke*, 1845-46/1965, VII, pp. 546-573). Extractos citados en J. G. FICHTE, *Lo Stato di tutto il popolo*, ed. de Nicolao Merker, Editori Riuntini, Roma, 1978, p. 321y ss.

# La frontera interior en el espejo del tiempo: Fichte, Balibar y la identidad europea

Alejandro Martínez y Fernando Remiro

Alejandro Martínez es Licenciado en Historia, en Filosofía y Máster en Estudios Filosóficos por la Universidad de Zaragoza. Actualmente prepara su tesis doctoral en torno a Walter Benjamin.

Fernando Remiro es Licenciado en Historia por la Universidad de Zaragoza, Máster en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid y colaborador con The New Federalist.

Fichte escribió sus *Discursos a la nación alemana* en un Berlín invadido por Napoleón, en 1806.<sup>1</sup> Su pretensión, en tal contexto, era ofrecer una retórica convincente que reavivase la autopercepción de los alemanes para hacer frente al extranjero, partiendo de un déficit comunitario por restaurar y disponiendo la unidad nacional como un objetivo por recobrar. Fichte retomaba así la contraposición clásica entre el espíritu latino y el espíritu germano, como dos caminos políticos y culturales no solo diferentes, sino contrapuestos, dando preeminencia, evidentemente, al espíritu alemán frente al resto de naciones europeas. Lengua, territorio y espíritu como fundamentos de una nación en común. No extraña así que Fichte sea considerado como un eslabón fundamental en la reconstrucción de los orígenes del nacionalismo alemán. Pero lo cierto es que hay mucho más que una identificación unívoca entre su discurso y los acontecimientos ulteriores. De antemano cabe descartar cualquier vinculación causal entre su retórica y los desastres genocidas habidos en Europa un siglo y medio después de sus *Discursos*. Pero es que la retórica nacionalista misma escapa en Fichte a cualquier reducción tópica. Más que ante un discurso sobre la nación, estamos con Fichte ante una reflexión, en voz alta, en torno a los fundamentos de la comunidad, en un sentido ontológico y general. Todavía más relevante resulta el hecho de que el acento liberal y el inflamado ideal anárquico de sus textos de juventud dejara

paso en Fichte, décadas después, a una suerte de liberalismo conservador que había sustituido al individuo por la nación como centro neurálgico de su sistema político. Asistimos en Fichte, por tanto, al desplazamiento “desde una *Gessellschaft* de individuos libres hacia una *Gemeinschaft* de lazos bien sólidos y valores morales compartidos”.<sup>2</sup> La nación aparece así como una comunidad intersubjetiva sustancial, y no ya como una unión de individuos libres entendidos como ciudadanos iguales. La nación frente al individuo, opuestos como en una disyunción. Es esta idea de la nación como una totalidad orgánica, como un todo holístico integrador donde no caben la discrepancia y la disensión, la que pone de relevancia las implicaciones de la *frontera interior* que ocupa a Balibar en sus reflexiones.

La idea de una *frontera interior*, de una escisión radical entre lo propio y lo ajeno, ha sido de frecuente recurrencia en las ciencias sociales, si bien a menudo bajo otras denominaciones, para aludir a los procesos de autoconciencia y percepción entre grupos (pensemos en la dicotomía *emic/etic*). No es, por tanto, una noción novedosa, si bien en Fichte encuentra afortunada resonancia poética y relevantes implicaciones historiográficas en torno al citado problema alemán. No en vano el telón de fondo sobre el que Fichte pronuncia sus *Discursos* es el proceso de revoluciones políticas, progresivamente generalizado en

1 J. G. FICHTE, *Discursos a la nación alemana*, trad. de M.ª Jesús Varela y L. A. Acosta, Tecnos, Madrid, 2002. Véase también el espacio dedicado a Fichte en la estupenda monografía de R. MAIZ, *La frontera interior. El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*, Tres Fronteras, Murcia, 2008. También puede consultarse J.-L. VILLACANAS, ‘Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno’, *Revista de Estudios Políticos*, 72, 1991, pp. 129-172.

2 R. MAIZ, *La frontera interior*, p. 53.

*Fichte retomaba así la  
contraposición clásica entre  
el espíritu latino y el espíritu  
germano como caminos políticos y  
culturales diferentes  
y contrapuestos*

toda Europa, que trajo consigo la gestación de los modernos Estados nacionales. La coincidencia del Estado con la nación, sin embargo, lejos de constituir un acontecimiento dado y evidente, es resultado de intencionados procesos políticos, que amalgamaron la identidad cultural con la identidad política, trasladando al *ethos* la constitución última del *demos*. La formación estatal y la construcción nacional fueron a menudo dos procesos independientes, pero retóricamente asimilados bajo una misma dinámica. De ahí que a menudo se terminase asociando la comunidad lingüística, cuando no la comunidad espiritual, con la comunidad política, sin consideración alguna sobre los principios constitucionales que articulaban dicha comunidad. El ideal republicano a menudo cedió ante las demandas retóricas de un nacionalismo más efectivo cuanto menos cívico. No fue esta, sin embargo, una marca exclusiva del caso alemán. El republicanismo francés, tan cacareado como paradigmático, se amalgamó de hecho con un nacionalismo exacerbado, con una idea altisonante de los valores de la patria, hasta el punto de forjarse, a ojos de sus vecinos, una noción propia para mencionarlo, la idea del *chovinismo*. Figuras tan dispares como Renan y Meinecke advirtieron ya esta dispar valoración de dos proyectos comunitarios que en el fondo coinciden en sus planteamientos. En suma, pues, cabe preguntarse si es posible una República que no haga pie en un ideal nacional. O dicho de otro modo: ¿basta acaso el fundamento nacional para dar forma a una comunidad política sin carencias cívicas? ¿Qué lugar tiene la multiplicidad dentro de una comunidad entendida según el modelo de los modernos Estados nación? ¿En qué sentido cabe pensar, desde Europa, en una comunidad pos-nacional? Estos interrogantes son los que están detrás de los inflamados *Discursos* de Fichte, que no por más enardecidos son menos sintomáticos, más bien al contrario.

Y es que bien podría decirse que cualquier consideración sobre la identidad europea pone de relieve un interrogante de mayor alcance en torno al fundamento de la comunidad. Desde Fichte a Balibar, como hemos visto, se tiende un significativo vínculo que nos descubre la reluctancia del problema comunitario al paso del tiempo. No en vano, recientemente ha sido este el asunto central de los principales debates habidos en filosofía política. Así, de hecho, el interrogante que se

desplegaba ya en la *comunidad inconfesable* de Blanchot o en la *comunidad infinita* de Bataille ha recobrado vitalidad con la obra de J.-L. Nancy, Z. Bauman y R. Esposito, entre otros, como si el relevo generacional no hiciese sino agudizar la vitalidad del debate.<sup>3</sup> Además, los términos en los que el debate se plantea hoy apenas se distancian de los que Fichte manejase en sus *Discursos*. Estamos, en suma, ante el mismo problema: la cuestión de la frontera interior tiene, pues, como reverso el problema del fundamento comunitario.

Sea como fuere, lo cierto es que detrás del interrogante comunitario se esconde un problema biopolítico. Pensar la comunidad significa asimismo vérselas con la ley, no escrita, que sanciona con la vida o la muerte a quienes quedan dentro o fuera del círculo comunitario. No en vano, el problema comunitario y el problema alemán se hallan indisolublemente ligados. No se trata ya del caso concreto tomado como una excepcionalidad, sino como un ejemplo palmario y mayúsculo de un vínculo más hondo entre el fundamento comunitario y la tentativa genocida. El siglo XX ha sido luctuosamente productivo a la hora de suministrar ejemplos de esta relación. En cualquier caso, una arqueología del problema alemán, como ejemplo paradigmático, descubre la pervivencia de una constante tentativa genocida anidando en el seno de cualquier diseño comunitario basado en la integridad y comprometido con la asimilación. Quizá sea esta, la asimilación, la más equívoca y ambivalente de cuantas aspiraciones sobrevuelan el diseño biopolítico de una comunidad. No en vano, los discursos sobre el multiculturalismo tienden a precipitarse en un abismo de aporías, reclamando a un tiempo la asimilación y la salvaguarda de las singularidades. Pero quizá el problema no resida tanto en las propias retóricas multiculturalistas como en una confusión perpetuada en el seno de nuestras lógicas políticas. A saber: la ausencia de una distinción entre la identidad política y la identidad cultural, como si ambas debieran siempre confluir en un mismo estatuto. La disyuntiva entre *demos* y *ethos* está en el centro de esta confusión. El proyecto comunitario moderno fue incapaz de recrear con solvencia una noción cívica, una idea de ciudadanía, que se compusiera al margen de los influjos culturales de cuantos se integrasen bajo su amparo.

El problema comunitario, por tanto, no descubre tan solo un interrogante sobre las esencias y los fundamentos, sino que señala además el problema de los contactos y las fricciones. El problema de las fronteras, en suma; tanto en sentido literal como en sentido figurado. Y es que la vida comunitaria carece de inmovilismo. Las comunidades tienen una piel demasiado fina como para constituirse en mónadas aisladas y seguras de sí mismas. La firmeza comunitaria es siempre una

<sup>3</sup> Véanse, respectivamente, Z. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, trad. de M. Aguiluz, Anthropos, Barcelona, 2005; Z. BAUMAN, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Albores, Siglo XXI, Madrid, 2006; M. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 2002; G. BATAILLE, *El Estado y el problema del fascismo*, trad. de P. Guillem, Pretextos, Valencia, 1993; F. MARMANDE, *George Bataille, político*, trad. B. L. Gereman, Del Signo, Buenos Aires, 2009; J.-L. NANCY, *Ser singular plural*, trad. A. Tudela, Arena Libros, Madrid, 2006; R. ESPOSITO, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Sobre el tema de fondo, el ideal comunitario moderno, también puede verse Ch. STALLAERT, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Circulo de Lectores, Barcelona, 2006.

ficción, cuando no un síntoma alarmante de un germen genocida. La comunidad es, de hecho, la conciencia de una inseguridad compartida; la certeza de una misma limitación fronteriza. Se trata, pues, de un artificio que niega la evidente vulnerabilidad para afirmar la tentación de seguridad. Comunidades que se construyen *contra* algo aunque de hecho afirmen constituirse *en torno* a algo, siendo este *algo* generalmente un *alguien* comunitario constituido por semejantes procedimientos. Se trata, pues, de la dicotomía entre aquellos proyectos comunitarios constituidos “hacia adentro” (procedimiento esencialista) y aquellos construidos “hacia afuera” (en torno a la idea de una identidad cívica).

A cambio, la proliferación de ontologías nómadas, lógicas mesiánicas y alegorías rizomáticas, tan fecundas desde el postestructuralismo, no traduce otra cosa que la necesidad de esquivar el dispositivo unívoco que ha fundado la comunidad moderna como un ente firme, cerrado, asociado con la integridad territorial y la ortodoxia étnica.<sup>4</sup> La pregunta, entonces, parece evidente: ¿cabe pues otro fundamento comunitario? ¿Cabe federar las diferencias sin cancelar su esencia? ¿Es posible una suerte de comunidad spinoziana, algo así como una comunidad en constante composición, siempre en potencia, pero nunca en acto?

En cualquier caso, el problema último de estas aporías comunitarias radica en la muerte metafísica del sujeto que traen consigo. La consecución de estos ideales comunitarios pasa por la anulación del individuo. La mismidad autorreferente de sus lógicas solo se alimenta del silencio del individuo. De ahí que la posibilidad de una resolución ciudadana de estos modelos comunitarios se antoje pura quimera, en ausencia de un lugar ontológico prioritario para la libertad individual entre los dispositivos que sostienen la comunidad.

No obstante, y a pesar de todo lo dicho, no hay tanta distancia entre Fichte y nosotros. Cabe, de hecho, preguntarse: la piel de Fichte, ¿era acaso menos porosa y más reluctante que la nuestra? Su frontera interior y la nuestra, ¿no son la misma, salvo que disfrazada ahora de europeísmo?

FRONTERA E IDENTIDAD EUROPEA: DEL CHOQUE COLONIAL AL APARTHEID EUROPEO. Como afirma Balibar en el texto presentado, Fichte y el concepto de frontera interior han sido *llevados a las trincheras*. Y sin duda una de las trincheras más definitivas y cruentas donde se ha bregado el concepto es la colonial. En gran medida, y no es una idea en absoluto ajena al pensamiento de Balibar, Europa ha definido sus relaciones con el resto del mundo a través del colonialismo, siguiendo unos esquemas de dominación e interdependencia desigual que todavía hoy constriñen su política exterior.

<sup>4</sup> Entre las muchas referencias disponibles, véanse, por ejemplo, G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Rizoma*, trad. de C. Casillas y D. Navarro, Pre-Textos, Valencia, 2003; y A. NEGRI, *Spinoza subversivo: variaciones (in) actuales*, trad. R. Sánchez, Akal, Madrid, 2000. Sobre esta constelación temática y generacional, véase también O. MARCHART, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de M. Delfina, FCE, Buenos Aires, 2009.



Y a pesar de su indeleble cicatriz económica y geopolítica, es en la configuración de la identidad europea donde el colonialismo (entendido no solo como una categoría histórica, sino como una infinita constelación de experiencias individuales) ha dejado su huella más profunda y *esencial*.

El texto de Balibar nos sitúa en el origen de la construcción de las naciones europeas, en las consecuencias de la invasión napoleónica, en el momento en el que los alemanes tuvieron que vivir *como si solo estuvieran entre ellos mismos*. Esa necesidad de una construcción forzosamente interior de la identidad se multiplicó en Europa, especialmente en Francia u Holanda, en las décadas siguientes a través del auge colonial. El fenómeno que describe Balibar para la Alemania de Fichte se repite, con algunas variaciones pero con mayor intensidad, entre los europeos que vivían en las colonias, que también tuvieron que vivir *solos*. Porque la *frontera colonial*, aquella que separa al colonizado del colonizador, la que permite dar sentido a la diferencia, proteger la identidad propia diluida y confundida lejos de la metrópoli, salvar la *crisis cotidiana del Imperio*,<sup>5</sup> no es, en definitiva, sino una *frontera interior*.

La definición de frontera que utiliza Balibar (como algo que encierra pero que también *pone en contacto*) es tan adecuada para definir el nudo de relaciones generadas en el ámbito colonial que constituye una evidencia en sí misma del peso de la experiencia colonial (y anti-colonial) en el pensamiento europeo. La frontera de Balibar no es la frontera diplomática, ni la militar, ni el muro identitario infranqueable que los colonizadores hubieran querido levantar para *protegerse* de la mezcla. Después de que el colonialismo *pusiera a prueba* a las jóvenes identidades nacionales europeas, ya no es posible entender la frontera como una línea que separa dos lugares, sino como un lugar en sí mismo, poroso, inestable y transformador. Es el choque colonial el que enfrentó al universalismo europeo con sus contradicciones genéticas: los mecanismos de exclusión forjados en el régimen colonial son los que definieron la identidad europea decimonónica como esencialmente racista.<sup>6</sup> El choque colonial fue la piedra de toque del nacionalismo lingüístico de Fichte: el colonialismo demostró que los límites del universalismo europeo eran sus fronteras, y que esas fronteras eran el lugar donde se ponían en juego los rasgos más íntimos de su identidad. Los nacionalismos europeos que se dirigieron hacia el desenlace fatal del siglo XX no solo se forjaron en Jena, Sedán y Verdún, sino en la batalla cotidiana y doméstica por la identidad en la frontera colonial. La propia obra de Balibar nos ayuda a poner en contexto el razonamiento que sigue en este trabajo, evita que acabemos en la conclusión de que los nacionalismos europeos se modelaron

5 V. RAFAEL, 'Colonial domesticity', en V. RAFAEL, *White Love and other events in Filipino history*, Duke UP, Durham & London, 2000, p. 56. A través del estudio de la correspondencia y las memorias de mujeres estadounidenses (esposas de empresarios, funcionarios de la administración, diplomáticos) que vivieron en Filipinas durante los años de la colonización norteamericana, Rafael consigue dibujar —en una argumentación aplicable a la realidad colonial de las Indias holandesas o de la África y la Indochina francesas— los mecanismos de construcción de esa frontera: el recurso a lo pintoresco como medio de distanciamiento y comprensión de la diferencia cotidiana; las fronteras ya no *interiores* sino *íntimas* trazadas en el propio hogar, para conjurar la amenaza casi física, sexual, de la convivencia cotidiana con la servidumbre indígena.

6 La creación de un discurso de degeneración de la raza europea al permanecer mucho tiempo fuera de un ambiente propicio, los debates sobre el estatus legal de los mestizos, el intento de dotar de cientifismo a la decisión de conceder la ciudadanía y sus privilegios a un mestizo, todos los desarrollos políticos que se produjeron en el siglo XIX para organizar la convivencia con el *otro* colonizado fueron esencialmente mecanismos de exclusión basados en la raza. Cf. E. BALIBAR, 'Racism and nationalism', en E. BALIBAR/I. WALLERSTEIN, *Race, nation, class: ambiguous identities*, Verso, London/ New York, 1991, pp. 37-68; A. L. STOLER, 'Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies', *The Journal of American History*, vol. 88, no. 3 (Dec., 2001), pp. 829-865; A. L. STOLER, 'Sexual Affronts and Racial Frontiers. European Identities and the Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia', en *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/London, pp. 198-237.

*Considerar Europa a los Balcanes,  
frenar a Turquía y excluir a los  
países del sur del Mediterráneo es  
también un acto identitario*

alrededor del choque franco-alemán. Fue un proceso conjunto, de creación de la identidad a través de la diferencia, a través del *otro* europeo, pero también del *otro* colonizado.

Solo entendiendo el choque colonial como una frontera interior europea (o más bien como una constelación de ellas) podemos comprender la forma en que Balibar ha utilizado la reflexión tejida en este artículo para construir su aportación al debate sobre la identidad europea actual. A través del estudio del concepto de frontera interior en Fichte, Balibar ha logrado sentar una base teórica extremadamente versátil y pulir un concepto, como él mismo afirma, de enorme *plasticidad*. Por ello, si tomamos como nexo la reflexión anterior sobre la frontera colonial, el concepto tiene una aplicación valiosa para el debate identitario actual. Porque la inmigración, el otro gran fenómeno contemporáneo de contacto entre Europa y el resto del mundo, se ha convertido en la actualización de ese choque entre el universalismo europeo y las contradicciones derivadas de la construcción de mecanismos de exclusión.<sup>7</sup> Para Balibar, la relación de los ciudadanos y gobiernos europeos con los inmigrantes *se juega* en la nueva frontera interior de Europa. La metáfora no puede ser más sugerente para la Unión Europea, cuya acción se confunde entre lo interior y lo exterior, aunque presenta, como veremos a continuación, algunos problemas de difícil solución.

El primero de ellos es la dificultad de definir cuál es la naturaleza real de las fronteras europeas. Al tratarse de un conjunto de Estados que tiene la posibilidad de ampliarse, la Unión Europea no puede definir sus fronteras como exteriores, en el sentido clásico de las relaciones internacionales entre Estados-nación, donde las fronteras solo pueden variar a través del instrumento de la guerra o la diplomacia. Pero, además, las fronteras de la UE son interiores porque al trazarlas Europa está definiendo su identidad. Considerar Europa a los Balcanes, frenar a Turquía y excluir a los países del sur del Mediterráneo, más allá de la lógica geoeconómica, es también un acto identitario. Por ello, en materia de ampliación, la política exterior de la UE se vuelve interior, y la forma de gestionar sus fronteras es definitiva para su propia identidad democrática. El choque entre universalismo y exclusión aparece aquí mezclado con otros criterios políticos, pero también es susceptible de entenderse en la perspectiva dibujada por Balibar:

hasta dónde se pueden expandir las fronteras de Europa; cuál es la identidad del pueblo (*¿etnos o demos?*) europeo que sirve de criterio definitorio de su frontera.

Ello nos lleva al segundo, y más importante, de los problemas donde Balibar llega a un nudo difícil de desatar. Partiendo del concepto de frontera interior, Balibar identifica con claridad el problema de la inclusión-exclusión revelado por la inmigración hacia Europa y por la globalización. El *apartheid europeo*,<sup>8</sup> término acuñado con un criterio tal vez más militante que académico, es para Balibar un fenómeno derivado directamente de la adición de soberanías nacionales: la ciudadanía europea incluye automáticamente a los ciudadanos de los estados Europeos, pero excluye a un nivel superior a los extranjeros, en una nueva frontera interior. Para superar la exclusión, Balibar propone *democratizar la institución de la frontera, ponerla al servicio de los hombres y someterla a su control colectivo, para hacer de ella uno de los objetos de su "soberanía"*.<sup>9</sup> Sin embargo, ¿qué significa democratizar la frontera? ¿Puede ser democrática la frontera de una democracia? Volviendo al problema anterior, democratizar la frontera en términos de universalidad supondría aceptar su propia caducidad histórica. En realidad, el discurso de Balibar propone un relato sobre el futuro de Europa en el que no existe la nación, o al menos no la nación de Fichte. Y, sin embargo, la realidad que el propio autor analizaba a finales de los 90 y principios de 2000 (limpieza étnica en los Balcanes, conflictos con los sin papeles en Francia, brotes de xenofobia en el sur de España, el acceso del neofascismo al gobierno de Austria), actualizada una década después, desmiente el proyecto: la Unión Europea es una institución posnacional, pero formada todavía por naciones.

A pesar de ello, Europa sigue siendo un lugar privilegiado para la experimentación política. La esencia pos-nacional del proyecto europeo puede resolver la contradicción inclusión-exclusión. Por eso es de vital importancia volver sobre el concepto de frontera interior como lo formula Balibar en el artículo. Porque si lo entendemos dentro del conjunto de su obra, hallamos la clave del problema identitario europeo: no existe interior o exterior cuando se trata de definir la identidad europea. Como en la Alemania de Fichte o en las naciones colonialistas, Europa sigue *jugándose* en su frontera. Y esa frontera es necesariamente interior.

7 "La constitución democrática del pueblo en la forma de nación ha tenido como consecuencia inevitable unos sistemas de exclusión" (E. BALIBAR, 'En las fronteras de Europa', en *Nosotros, ¿Ciudadanos de Europa?*, trad. de F. de la Fuente y M. de la Fuente, Tecnos, Madrid, 2003, p. 28).

8 E. BALIBAR, 'Violencia y mundialización: ¿es posible una política de la civilidad?', en *Ibid.*, p. 190 y ss.

9 E. BALIBAR, 'Fronteras del mundo. Fronteras de la política', en *Ibid.*, p. 175.



# Una teoría de la justicia. John Rawls, entre el aristotelismo y el kantismo

Emanuele Severino

*Emanuele Severino es profesor de la Università Cattolica de Milán hasta 1970 y fundador del Dipartimento di Filosofia Teoretica de la Universidad de Venecia. Autor de obras fundamentales como La struttura originaria y La esencia del nihilismo.*

Una revisión de la *Teoría de la justicia* de Rawls centrada en los malentendidos sobre Aristóteles y Kant y en el propósito manifiesto de Rawls de influir en la ética y en las opciones justas de nuestro tiempo. Encontraremos también razones para desconfiar de algunas cuestiones relacionadas, apenas sin excepción, con el pensamiento moderno, como la ausencia de fundamento o la pena de muerte.

**Palabras clave:**

- Justicia
- Ciencia
- Técnica
- Filosofía
- Relativismo

---

*A review of Rawls' Theory of justice focused on Aristotle and Kant's misunderstandings and his unconcealed purpose to influence the Ethics and Right choices of our time. At the same time, we will find reasons to mistrust about some questions related, quite without exceptions, to modern thought, as the lack of ground or the agreement upon death penalty.*

No está claro que puedan ser comprendidas algunas de las consecuencias del núcleo del pensamiento de un autor sin abordar ese mismo núcleo. En el caso que nos ocupa, el de Emanuele Severino, la cosa resulta aún más complicada, en tanto que la tesis principal de su pensamiento la constituye la afirmación de la eternidad de todos y cada uno de los entes, de todo pelo de la barba de Sócrates o de toda mota de polvo. Tesis pacientemente elaborada, primero de forma más o menos inconsciente, en estudios juveniles que abarcaban intereses tan variados como Heidegger, Aristóteles, Rosmini o M. Schlick, en los años cincuenta, y después claramente perceptible en lo que viene a ser el soporte de todo su pensamiento posterior, *La struttura originaria* (1958); abiertamente defendida a partir de 1964, en el artículo 'Ritornare a Parmenide', luego incluido como portal de su libro quizá más conocido, *Esencia del nihilismo*, que Taurus tradujo en 1991. Sin embargo, ningún otro de los grandes libros de Severino —entendiendo con este adjetivo los de contenido más especulativo, tanto a nivel lógico como metafísico: *Destino della necessità* (1980), *Oltre il linguaggio* (1992, traducido al catalán en 1996: *Més enllà del llenguatge*), *Tautòtes* (1995), *L'anello del ritorno* (1999), *La gloria* (2001) y *Oltrepassare* (2007)— ha despertado el interés editorial ni académico acorde con la admiración reiterada por otros ilustres italianos con mejor fortuna entre nosotros, cuales son los casos de M. Cacciari o U. Galimbarti, aunque, por supuesto, sin el aprecio profesado a otras voces que se expresen en inglés o en alemán o, como mucho, en francés, aunque en este caso resulte imposible evitar cierta nostalgia.

Ciertamente, Severino no ha podido elegir mejor el camino hacia una incomodísima situación en medio del panorama filosófico actual, el cual —como es de todos conocido— no se siente precisamente a gusto entre categorías tales como las de Verdad (*Aletheia*), Identidad (*Tautòtes*) o Necesidad (*Chrèon*), que, aun con un innegable peso en la tradición filosófica, hoy se ven desposeídas de su viejo esplendor, mientras sus puestos de ayer van siendo inexorablemente ocupados por nociones como las de pensa-

miento débil, diferencia, impredecibilidad, casualidad; la delantera del problema del lenguaje en las llamadas filosofías del *giro lingüístico*, o la inevitable acomodación a una u otra forma de escepticismo por parte de lo que pueda quedar de la filosofía.

Se trata de algo más que de una posición, aunque la defienda una pluralidad, por no decir totalidad, de las filosofías vigentes. Más bien, se trata del ambiente en que todas nacen, crecen y respiran: olvidadas en buena medida del pasado común, sintiéndose amenazadas ante el prestigio de las ciencias, tentadas de rápida reconversión a los Estudios Culturales o, en general, limitándose a asumir lo que otros no quieren: las cuestiones teóricas de las ciencias, tanto formales como naturales, sociales o humanas, aunque alguna de ellas, en raras ocasiones, muestre el menor signo de malestar por aquello de que se ven privadas y, por el contrario, continúen identificando su mayoría de edad con la separación definitiva de eso que una vez se llamó Filosofía.

Si este es el estado de las cosas, quizá sorprenda un poco menos la singularidad de la propuesta severiniana. Más aún cuando no adopta en absoluto ninguna línea de “defensa de las humanidades”, ni de devolución de la filosofía a su lugar en el currículum académico, en nombre de una supuesta utilidad que ya habrían advertido algunos representantes de las distintas especialidades científicas, sin duda de mente más abierta que la mayoría, la cual reúne a aquellos que todavía descansan en una interpretación ingenuamente tecnicista de la técnica, es decir, de la técnica convencida de estar siguiendo un curso indiferente al de la filosofía, particularmente la de los dos últimos siglos. Sin que los primeros, bienintencionados, discrepen de esa convicción y se limiten a la pretensión de salvaguardar ciertos valores. En sentido bien diferente, puede decirse que, para Severino, la filosofía no necesita defensa alguna, porque, simplemente, representa la única posibilidad de reconocer la profundidad y vastedad de cualquier problema perteneciente a cualquier disciplina. Provisto de esta convicción —y no es más que un ejemplo—, ha desarrollado una interesantísima crítica a la constelación de problemas que envuelven no solo al desarrollo actual de las matemáticas, sino, sobre todo, a su contribución decisiva a la llamada imagen matematizada —en sentido excluyente— del mundo. Cosa que, casi está de más decirlo, no quita el sueño a la mayoría de matemáticos, pero sin abordar la cual resulta imposible, ni remotamente, vislumbrar con seriedad las dimensiones del “desierto que crece”, así como los sutiles lazos que unen a las distintas regiones del saber y de la vida en su deriva. En mi opinión y en el momento actual, solo Castoriadis —aunque sin estar provisto de un pensamiento propio tan “fuerte” como el de Severino, lo cual no le resta una pizca de encanto— puede rivalizar en el ejercicio de auténtica multidisciplinariedad, atención lectora y crítica, además de frescura, con las grandes obras de la filosofía, la ciencia y, en general, todo lo humano, tanto de la tradición como del presente, siempre con el mismo grado de penetrante curiosidad.

Con todo, su “descenso” a lo que corrientemente, desde Aristóteles, se tiene por “filosofía de las cosas humanas” (aunque haya reduccionismos peores, como el que obliga a acompañar el nombre de “Filosofía” con el de “Ciudadanía”), es relativamente tardío y arranca a finales de los años 70 con la publicación de *Gli abitatori del tempo* (1977) y *Téchne, le radice della violenza* (1979). En ellas apuntaba ya tendencias “a contracorriente” que se han ido confirmando a lo largo de más de tres décadas. En particular, la cadena que amarra el porvenir de la democracia a los vaivenes de la técnica y su desconianza de que cualquier tendencia neoilustrada pueda retomar y acabar con éxito el proyecto ilustrado. No digamos ya cuando estos intentos adoptan además un marcado, y agresivo, cariz de renuncia al fundamento, con la esperanza, sin duda, de que, al haber rebajado el listón de exigencia, se abriese una oportunidad inédita de diálogo y de que, por una vez, la filosofía no llegase tarde.

El texto que presentamos, incluido en el libro *Democrazia, tecnica, capitalismo* (2009), es representativo de esta sección de la obra severiniana. Agradecemos a la editorial Morcelliana de Brescia y a su director, Ilario Bertoletti, el permiso para su traducción.

**E**l proceso que conduce de la tradición de Occidente a su destrucción resulta inevitable.

Inevitable la destrucción operada por la esencia del pensamiento filosófico de los dos últimos siglos, que, a su vez, se ha configurado como civilización de la técnica. La esencia de ese pensamiento, constituida sobre el fundamento de

tales inevitabilidad e invencibilidad, es, sin embargo, un subsuelo que rara vez se deja alcanzar por la mayor parte de los mismos protagonistas de la filosofía de nuestro tiempo, que, en su mayoría, se limitan a levantar acta de la destrucción del pasado y lo consideran un episodio sobre el cual no vale la pena volver. Así es como ha ocurrido que Jürgen Habermas, en un debate con el

entonces cardenal Ratzinger, dijera desde las primeras confrontaciones de su relación, y con una breve frase, situarse en una perspectiva “posmetafísica”, es decir, en la perspectiva que Ratzinger (y la Iglesia católica) precisamente contestan y a la que, en otros contextos, él mismo califica de “relativismo”. De modo que el suyo ha sido un diálogo de sordos, a pesar de la importancia que se le ha querido atribuir.

Resulta imposible ocuparse de “la virtud de la justicia” sin contar con el proceso de destrucción del pasado de Occidente al que se acaba de aludir. Aquí, sin embargo, nos limitaremos a algunas breves observaciones a propósito de *Una teoría de la justicia* de John Rawls, tratado aparecido en 1971 y ya considerado un clásico de la filosofía política de nuestro tiempo.<sup>1</sup> También a propósito de este tratado potente y agudamente construido hay que decir algo parecido a lo que más arriba decía acerca del diálogo entre Habermas y Ratzinger.

El tratado de Rawls es imponente, pero, desde los primeros argumentos, considera el tema de la justicia situándose enseguida, como si de algo obvio se tratara, en una perspectiva “posmetafísica” (expresión que Rawls no emplea), y evitando deducir este decisivo supuesto inicial. O si se quiere, deduciéndolo mientras se hace desaparecer a los adversarios, al sostener la tesis de que los filósofos clásicos, en particular Aristóteles y Kant, no discrepan de su posición teórica. En sus lecciones universitarias, Rawls sostendría esta tesis también en relación a Hegel. Al “metafísico” Platón (que en *La República* expone la primera gran teoría de la justicia de la historia de la cultura occidental), *Una teoría de la justicia* dedica, en cambio, dos breves notas fuera de texto.

En este tratado son sobre todo Locke, Rousseau y Kant, además de Aristóteles, los clásicos que Rawls ve converger con su propio discurso. Por nuestra parte, nos limitamos a considerar brevemente la relación de la *Teoría* con Aristóteles y Kant con el propósito de mostrar, precisamente, de qué modo la refutación del posicionamiento “metafísico” tiende, en este tratado, a hacer desaparecer al adversario y cómo, en lo que respecta a Aristóteles, su convergencia con la *Teoría* se ha obtenido dejando, simplemente, la metafísica aristotélica al margen. En lo que respecta a Kant, el modo en que dicha convergencia se obtiene altera profundamente la concepción kantiana de la conciencia moral. Dos operaciones que enmascaran, como decía, y ciertamente de forma har- to compleja, la ausencia de una argumentación concreta sobre la imposibilidad de la metafísica, mientras que, por otra parte, parece evidente que, para Rawls, Kant completó esa argumentación y que, igualmente evidente, la metafísica de Hegel sea irrelevante a propósito de la superación de la crítica kantiana de la metafísica.

*El tratado de Rawls considera el tema de la justicia situándose enseguida en una perspectiva “posmetafísica”*

En la *Teoría*, Rawls considera prolijamente el llamado “principio aristotélico” al entenderlo como punto central de la *Ética a Nicómaco* en relación a los problemas de la justicia. Lo enuncia así: “En igualdad de condiciones, los seres humanos experimentan placer al ejercitar sus capacidades efectivas (sus dotes innatas o adquiridas), y su placer aumenta mientras la capacidad se realiza o crece su complejidad” (TJ, 351) (por ejemplo, experimentan más placer jugando al ajedrez que a las damas). Ciertamente, en la *Ética a Nicómaco* también se puede encontrar este tema. Pero eso no significa que sea, como en cambio se deduce del discurso de Rawls, lo que haya de más importante en la *Ética a Nicómaco* en relación al sentido de la justicia.

En la *Ética a Nicómaco*, la justicia se define como “respeto a la ley” y la ley, articulada de muchos modos, indica lo que produce o conserva la felicidad. Por eso, considerada en su carácter universal, la justicia es “la virtud perfecta en el grado máximo” (Aristóteles aprueba la sentencia de Teogonis según la cual “en la justicia cualquier virtud se recoge en una sola” [1129 b])<sup>2</sup> porque respeta la ley al máximo. Lo cual muestra a su vez aquello que, al ser respetado, produce y conserva la felicidad. En relación a la acción justa, el contenido de la ley es el objetivo, o sea, lo querido que, como querido (“como amado”), mueve dicha acción.

Pero la ley no es solo aquella que prescribe a la sociedad y a los individuos lo que tienen que hacer. Esta prescripción se fundamenta a su vez sobre la ley suprema, que es la Ordenación de la totalidad del ser, tal y como lo manifiesta de forma incontrovertible la “filosofía primera”, la “*epistème* de la verdad”. En la filosofía primera se muestra la necesidad de que por encima de los entes que devienen exista el Ente inmutable y divino, acto puro, pensamiento del pensamiento, el cual, dice Aristóteles en la *Metafísica*, “como amado”, como querido, como fin supremo, “mueve” el mundo y, sobre todo, a las inteligencias divinas y humanas.

De hecho, la felicidad es una actividad que se cumple “según virtud”, según la capacidad de alcanzar lo más propio del hombre; “actividad según virtud” y “según la virtud más alta” (Libro X). Dicha virtud es la filosofía, forma suprema de las virtudes “dianoéticas”. Como manifestación de la Ordenación suprema, la filosofía es el respeto supremo de la suprema Ley del ser y, por ello,

1 J. RAWLS, *Una teoría della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982. En adelante, “TJ” más página.

2 La traducción de Julio Pallí Bonet (Gredos, Madrid, 1985) difiere ligeramente de la propuesta por Severino: “En la justicia están incluidas todas las virtudes” (p. 241).

es la forma más alta de aquella “virtud en grado máximo” en que consiste la justicia. La conciencia filosófica es la forma más alta de lo que, en sentido verdadero y propio, resulta más alto en el hombre: la conciencia, precisamente, el intelecto (*noûs*). De modo que en el hombre “la vida según el intelecto será divina respecto a lo que en la vida del hombre es humano” (Libro X). “En la medida posible”, se debe (*chré*) “llegar a ser inmortales” (*Ibid.*), divinos, es decir, realizar la naturaleza racional del hombre.

La justicia, pues, es: a) la “cosa justa” (*didaikaion*, dice Aristóteles); es decir, la Ordenación verdadera de la realidad —aquello “justo” que Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón llaman *Diké*—; b) la filosofía, que es la virtud suprema de la justicia, o sea, la adecuación a ella y el respeto por la suprema cosa justa; c) la vida del Estado y del individuo que se adecuan a la verdad de la filosofía (“[L]a vida según el intelecto”), o sea, el vivir en la verdad, que es además “la vida más feliz” (*Ibid.*).

Rawls ignora esta articulación compleja del sentido aristotélico de la justicia, y es por ello como se permite considerar su “teoría de la justicia” compatible con la ética aristotélica. La honestidad intelectual de Rawls excluye, por supuesto, y hace que se descarte una ignorancia del texto aristotélico, o una alteración intencionada del mismo. Con todo, se trata de una operación que, más allá de cualquier interpretación plausible del pensamiento aristotélico, pone de relieve un aspecto completamente secundario que, con todo, en cuanto tal, recibe su propio significado auténtico solo del contexto teológico-metafísico en que se expresa. En función de este expediente, se ahorra la carga que supone mostrar por qué la construcción teológico-metafísico-epistémica, que se encuentra en el fundamento de la ética aristotélica, no puede ser aceptada.

También la moral kantiana, en opinión de Rawls, es compatible con su “teoría de la justicia”. Ciertamente, en este caso, no se trata de ignorar el fundamento metafísico de la moral, porque es el propio Kant quien excluye que dicho fundamento sea posible. Y aun así, se da en la *Teoría* de Rawls una alteración no menos importante del pensamiento kantiano —por mucho que se disponga a reconocer que el suyo es solo “un intento de interpretar” el pensamiento kantiano, completamente abierto a posibles revisiones—. Para evidenciar la mencionada alteración es oportuno dirigirse al posicionamiento de fondo de la *Teoría*.

Tal como se puede ver, en la perspectiva contractualista de la *Teoría* se trata de indicar cuáles serían las elecciones de un grupo de personas que, *al no saber cuál sería su posición* en la sociedad que tratan de instituir, se proponen establecer, a través de un “acuerdo originario”, las leyes de

*Rawls hace desaparecer a los adversarios al sostener la tesis de que los filósofos clásicos no discrepan de su posición teórica*

esta sociedad, y, propiamente, “los principios de justicia para la estructura fundamental de dicha sociedad”.

Pero desde las primeras páginas queda claro que dichas personas “libres y racionales” (TJ, 29) son una a una “indiferentes a los intereses de los demás” (TJ, 27), “preocupadas en perseguir los intereses propios”, preocupadas por alcanzar objetivos que no tienen un valor universal, sino que divisan la ventaja de los individuos que se imponen dichos objetivos. También desde las primeras páginas se aclara que “además, el concepto de racionalidad debe ser interpretado del modo más restringido posible, el corriente en la teoría económica, el cual se corresponde con el uso de los medios más eficaces en vista a determinados fines” (TJ, 29).

Ahora bien, sobre esta base, cualquier forma de asimilación del pensamiento kantiano resulta imposible. Obviamente que no se trata de un error banal por parte de Rawls. Enseguida ofrece un indicador de la maniobra que le permitirá, llegado el caso, afirmar la propia vecindad con Kant.

De hecho, no se tarda en discutir la perspectiva utilitarista al excluir que las personas que participan en el contrato originario “se acuerden” sobre el principio utilitario, “sobre un principio que puede (que tiene como efecto) reducir las expectativas de algunos, por la simple razón de obtener una mayor cantidad de beneficios para otros. Dado que cualquiera desea proteger los intereses propios y la capacidad de promover la propia concepción del bien, nadie tiene razones para sufrir una pérdida personal duradera que tenga por objetivo el aumento del nivel general de utilidad”.

Excluida la posibilidad de que los participantes en el contrato elijan el principio utilitario, Rawls sostiene que en ese caso elegirán “dos principios de justicia” diferentes: “Igualdad en la asignación de derechos y deberes fundamentales” y “Desigualdades económicas y sociales” que, con todo, produzcan “beneficios compensatorios para cada uno, particularmente a los miembros menos favorecidos de la sociedad” (TJ, 30).

Aun así, Rawls sostiene que “los principios de justicia son también imperativos categóricos en el sentido de Kant” (TJ, 217). La circunstancia por la que en el contrato originario los individuos no eligen el principio utilitario, sino la igualdad y aquella desigualdad que, sin embargo, se acom-

pañía de beneficios compensatorios para los menos favorecidos (desigualdad tendente a su vez a la igualdad), es, en esencia, el motivo por el cual Rawls ve la identidad entre los “principios de justicia” efectivamente elegidos en el contrato y los imperativos categóricos.

Ciertamente, es verdad que la igualdad pertenece al modo en que se articula el imperativo categórico kantiano (por ejemplo, la igualdad es inseparable del imperativo de tratar *a todo hombre* como a un fin y no como a un medio); pero mientras que Kant piensa la igualdad como objetivo —y solo con esta condición puede pertenecer a la articulación del imperativo categórico—, en cambio, para Rawls, la igualdad que en el acto de exclusión del principio utilitario es elegida por los participantes en el contrato es un medio que los participantes eligen con las miras puestas en los “intereses propios”, para “proteger los intereses propios”. Rawls no ve, pues, la diferencia esencial subsistente entre querer la igualdad *por sí* misma y querer la igualdad *para proteger los intereses propios*; entre el ser buenos por ser buenos y el ser buenos para proteger los intereses propios. Es la diferencia esencial que subsiste entre su teoría de la justicia y el imperativo categórico kantiano. De hecho, también en este caso una acción humana es definida por su objetivo, y mientras la acción moral, para Kant, se tiene a sí misma por objetivo —y es por ello como el imperativo categórico es incondicionado—, para Rawls, en cambio, tiene por objetivo la protección de los intereses individuales de quien la cumple.

Añadamos que, a pesar de la profunda atención que Rawls dedica al pensamiento de Kant —probada sobre todo con la publicación de sus lecciones universitarias sobre la historia de la filosofía moral—,<sup>3</sup> queda el hecho de que, para Kant, la conciencia moral es un mandamiento incondicionado necesariamente presente en todo hombre. Mientras que la racionalidad ejercida por parte de quien interviene en el contrato, además de ser, como ya hemos dicho, una racionalidad diferente en esencia a aquella exigida por el imperativo categórico, es un posicionamiento al cual, según Rawls, los individuos pueden sustraerse. Que la conciencia moral esté presente en todo hombre es para Kant una verdad necesaria, evidente, incontrovertible, es decir, epistémica —aunque en Kant la *epistème* de la verdad no pueda tener ya un carácter metafísico—, una de aquellas verdades metafísicas con las que la *teoría* de Rawls no quiere tener nada que ver.

Como decía al principio, el pensamiento filosófico de nuestro tiempo muestra, en su propia esencia, la imposibilidad de toda Ordenación inmutable, conocida por la *epistème* de la verdad. O sea, la imposibilidad de cualquier forma que, de los griegos a Hegel, se la haya conferido a dicha

Ordenación. Aquella esencia permanece mayoritariamente oculta a los ojos de los mismos protagonistas del pensamiento de nuestro tiempo y así tiende a presentarse como una simple opción, simple voluntad de negar la tradición teológico-metafísica.

También la *Teoría* de Rawls tiene este carácter de simple opción. El punto de partida son las convicciones de los individuos que intervienen en el contrato social. A tales convicciones también pertenecen las teorías filosóficas. Para la *Teoría* de Rawls, ninguna de estas convicciones constituye un conocimiento evidente e incontrovertible. Por un lado, el equilibrio alcanzado por el contrato es provisional (“[E]ste equilibrio no es necesariamente estable. Se puede trastocar tras un examen posterior de las condiciones que se precisa imponer a la situación contractual”). Por otro lado, la *Teoría* “no pretende de hecho que los principios de justicia propuestos sean verdades necesarias, ni que sean derivables de verdades de este tipo. Una concepción de la justicia no puede deducirse de premisas o condiciones sobre principios evidentes. Su justificación es, por el contrario, una cuestión de apoyo mutuo entre otras consideraciones, de ajuste global en un punto de vista coherente” (TJ, 35).

Se puede decir que el carácter teórico de la “teoría” de la justicia consiste solo en el establecimiento de esta coherencia y que puede asimilarse al carácter propio del discurso hipotético-deductivo de la ciencia. Pero decir que en la situación contractual no existe ninguna verdad necesaria, ni ninguna evidencia —ninguna *epistème* de la verdad— y reducir a las opiniones controvertibles de los contratantes todo el saber disponible para la construcción de la justicia social, significa *optar*, sin ningún fundamento incontrovertible y arbitrariamente en última instancia, por la negación del horizonte cognoscitivo de la tradición filosófica. Significa, digámoslo otra vez, ignorar la potencia del subsuelo esencial de la filosofía contemporánea. El cual no opta por la negación de la tradición, sino que fundamenta incontrovertiblemente esta negación y espera desde siempre ser alcanzado y reconocido.

Dicho subsuelo no esconde la *tesis* que de forma explícita pertenece a la filosofía de nuestro tiempo —la ausencia de cualquier verdad necesaria y de cualquier evidencia—. Lo que esconde es la potencia conceptual, la invencibilidad de la “tesis”. Potencia e invencibilidad por la que la “tesis” no se reduce a opción, escepticismo o relativismo ingenuos. Porque la potencia y la invencibilidad existen, también la tesis de Rawls es susceptible de interés. De lo contrario, sería una propuesta que uno puede adoptar o no. Al volverse interesante, la “tesis” dice que la justicia es inevitablemente una convención y que es convencional también

<sup>3</sup> Cf. J. RAWLS, *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano, 2004.

su “coherencia” interna. A menos que se pongan como verdades necesarias las reglas de la lógica formal. Y no deja de ser una simple conjetura que los contratantes tengan que razonar sobre estas reglas y no sobre la voluntad incondicionada de prevalecer, unida a la esperanza de que el prevalecer no venga acompañado en el futuro de resultados no deseados.

Del pensamiento griego a Hegel, la justicia se ha definido como la voluntad de dar a cada uno “lo que le corresponde”. La fórmula aparece por primera vez en la *República* de Platón. Al referirse a Ulpiano —que repropones la fórmula platónica en el interior de la construcción del derecho romano—, H. Kelsen objeta que esta formulación de la justicia es una petición de principio, porque el problema es, precisamente, el de establecer lo que corresponda a cada uno y a cada cosa. Sin embargo, Kelsen olvida que en la tradición teológico-metafísica lo que corresponde a cada uno queda determinado por el lugar ocupado en el interior de la Ordenación inmutable, iluminada por la *epistème* de la verdad.

Cuando la esencia del pensamiento filosófico de nuestro tiempo empuja hacia el ocaso, inexorablemente, a la tradición filosófica de Occidente, lo que corresponde esencialmente a cada hombre y a cada cosa es su historicidad, temporalidad, su devenir, la inestabilidad de cualquier “equilibrio”. En esta situación, la “justicia” es el reconocimiento de esta inestabilidad esencial. El reconocimiento es auténtico y efectivo —la justicia es auténtica y concreta— no cuando se mira y se trata al hombre como algo inmutable, inmodificable y eterno, sino cuando es modificado, “edificado”, producido, manipulado, destruido en las direcciones más variadas. La protesta y la oposición mayor a esta manipulación del hombre solo puede provenir de aquel sentido tradicional de la justicia —justicia como *Diké*— que asigna al hombre un sentido inmutable y una dignidad inviolable en el interior de la Ordenación metafísico-teológica. La cual, sin embargo, ha sido conducida al ocaso por el pensamiento filosófico de nuestro tiempo. Por otra parte, la justicia que da al hombre y a las cosas lo que les corresponde en tanto que entes históricos, temporales, devinientes —y lo que les corresponde es ser modificados sin límites absolutos o “naturales”—, no es el caos, dado que en el enfrentamiento de las diferentes direcciones de la modificación del hombre y de las cosas prevalece la dirección determinada por la fuerza más potente. La fuerza más potente que establece hoy la dirección de la transformación del hombre es la técnica guiada por la ciencia moderna. Y es más potente no en tanto sea considerada en sentido reducido, científico-técnico, sino en tanto que se decanta en dirección a la escucha de la filosofía de nuestro tiempo, es decir, hacia la escucha de

la voz que dice de forma incontrovertible e invencible que, al no existir ninguna Ordenación inmutable sobre, o en el interior del, devenir del mundo, el actuar del hombre no tiene ningún límite absoluto y los límites se constituyen solo gracias a las leyes del derecho positivo, en que cualquier equilibrio jurídico es inestable. Por ello, la potencia suprema de la técnica, así configurada, está destinada a convertirse en límite absoluto de cualquier otra forma del actuar humano en la historia de Occidente. Lo que significa que la acción de la técnica sobre el hombre es la forma suprema de justicia que puede ser alcanzada por la historia de Occidente.

Si hoy la justicia suprema coincide con la potencia suprema de la técnica (en tanto que unida al pensamiento filosófico de nuestro tiempo), desde el inicio de su historia Occidente ha identificado la “virtud” con la potencia. En la tradición histórico-metafísico-epistémica, la “virtud” suprema es potencia capaz de hacer al hombre feliz, al adecuar su vida a la Ordenación inmutable de la realidad. Como potencia, desde el inicio de la historia de Occidente la “virtud” es técnica. *Per virtutem et potentia idem intelligo*, dice Spinoza en la *Ética* (IV, def. 8). Dado que la felicidad es la “conservación” perfecta del virtuoso, Spinoza añade que la virtud perfecta es *conatus esse conservandi* (“El esfuerzo de conservarse a sí mismo”, *Ibid.*, Prop. XXII).

Con el ocaso de la *epistème* de la verdad, la “virtudes” son las fuerzas que se quedan en la plaza, en conflicto unas y otras (democracia, capitalismo, comunismo, cristianismo, islam, técnica, cultura filosófica del pasado y de nuestro tiempo), en tanto que se esfuerzan por conservarse a sí mismas. En este conflicto, la virtud de la técnica (entendida en su sentido no reduccionista) está destinada —tal y como he mostrado en otras ocasiones— a dominar cualquier otra forma de virtud. La suprema justicia es la técnica y la técnica es la suprema virtud de la justicia.

La Historia de Occidente es una dimensión que muestra ya su perfil global propio, su propio sentido total. Que la justicia sea la dominación de la técnica es, pues, una afirmación referida a este sentido total.

Ahora bien, el discurso que hasta aquí he desarrollado queda lejos, de forma abismal, de la persuasión de que el sentido total de Occidente (y Oriente es ya la prehistoria de Occidente) coincide con el sentido total del ser. Dicho discurso, en cambio, mira a la cara del terreno, común al pasado y al presente, sobre el que crece la completa historia de Occidente —terreno constituido por la fe en la historicidad, temporalidad e inestabilidad del mundo— y le pide cuentas acerca de la verdad de su pretensión inmanente de ser el fundamento supremo e indiscutido.



APOSTILLA 1. Kant ilumina la analogía entre el “estado de naturaleza” de los hombres y aquel en que se encuentran los Estados de su tiempo (y, añadamos, del nuestro). Dado que todo individuo está en guerra con todos los demás (la *bellum omnium contra omnes* de la que habla Hobbes), del mismo modo cada Estado lo está contra todos los demás. Es la impotencia trágica del derecho internacional. Kant sostiene la posibilidad de superarla. El problema se refiere al sentido de dicha posibilidad.

A este tipo de problemas apunta un libro de gran importancia, *Kant e il problema di Europa* (P. BECCHI, G. CUNICO E O. MEO, EDS., Il Melangolo, Genova, 2005), que contiene las ‘Actas del Congreso Internacional de Estudios’ celebrado en Génova del 6 al 8 de mayo de 2004, con contribuciones de especialistas de la filosofía política y moral de Kant, como, además de los encargados de la edición, G. Marini, prematuramente desaparecido, R. Brandi, V. Gerhardt, D. Zolo, S. Veca, O. Hoffe, E. Garzón Valdés, S. Goyard-Fabre, G. Bedeschi y otros. Incluso para quien considera utópico el proyecto kantiano de la “paz perpetua” o constata las vacilaciones del filósofo sobre este tema, la actualidad de la filosofía política kantiana (para algunos anticipadora de la perspectiva que ha llevado a la Sociedad de Naciones y a la ONU) es incontestable y eclipsa a la de Hegel.

Muchos de estos autores tienen muy en cuenta el nexo indisoluble entre el proyecto político de Kant y su filosofía moral. Él es plenamente consciente de los obstáculos gigantescos que atraviesan el camino en dirección a la instauración de la “paz perpetua” y al destierro definitivo de cualquier forma de guerra. Pero fundamenta la política sobre aquel “imperativo categórico” que se hace escuchar por cualquier hombre, aunque ninguno se comporte nunca conforme a él.

Resulta esencial para la comprensión de esta implicación de la moral por parte de la política la apretadísima congruencia, incluso estilística —oportunamente subrayada por G. Marini—, entre el célebre momento evangélico de Mateo 6, 33: “*Quaerite autem primum regnum Dei et justitiam eius, et haec omnia adiacentur vobis*”, y el momento kantiano de la *Paz perpetua* que dice: “Mirad sobre todo al reino de la razón pura práctica y a su *justicia* y vuestro fin (el beneficio de la paz perpetua) se añadirá por sí mismo”. El “reino de la razón pura práctica” es para Kant el verdadero reino de Dios. En su esencia, o sea: más allá de su forma externa, el cristianismo es el anuncio del reino de la razón pura práctica. Al no tener otro objetivo que este reino (“*Quaerite primum regnum Dei*”) y, por tanto, al no tener por objetivo la felicidad, nos convertimos, según dice Kant, en “dignos de felicidad”. Precisamente por esto, solo por no tener otro objetivo que aquel reino nos

convertimos en esta tierra en dignos de aquella felicidad, o sea, de aquel “beneficio” que es la “paz perpetua”.

Para Kant, a continuación, se despliegan los problemas relativos al “árbol torcido” que viene a ser el hombre. Europa es para el filósofo una gran oportunidad para enderezar dicha torcedura. Mas, aun al oír la voz de la razón, el hombre tiende a no escucharla y, pues, a no convertirse en digno de la felicidad y de la paz.

APOSTILLA 2. A quienes no soportan el aire de superioridad de buena parte del pensamiento filosófico habría que aconsejar la lectura de *Verdad y progreso* del filósofo americano Richard Rorty (Feltrinelli, Milano, 2003). Para él, la democracia es el bien supremo del hombre. Si los intelectuales no sirven a su refuerzo, que se quiten de en medio. Y dado que sobre todo los filósofos han contribuido a debilitarla, la invitación se dirige sobre todo a ellos. También ciencia y técnica, para Rorty, deben estar al servicio de la democracia: “Los ciudadanos de las comunidades democráticas —escribe Rorty— no recibirán de científicos y de técnicos una guía mejor de la suministrada en el pasado por curas y filósofos”.

Las preocupaciones de Rorty tienen fundamento. Tras la derrota en el siglo XX del totalitarismo de derecha y de izquierda, también se abre camino una profunda deslegitimación de la política democrática. No me refiero a aquella (lamentable aunque no sea el fin del mundo) debida al comportamiento de los adversarios políticos que, como ocurre en Italia, se deslegitiman alternativamente. Me refiero, en cambio, a la deslegitimación constituida por la tendencia, lamentada por Rorty, en que la competencia técnico-científica apunta a guiar a las comunidades democráticas —de la que, añadido, las comunidades islámico-teocráticas aún creen no ser guiadas.

Los Estados Unidos muestran un *síntoma* significativo de dicha tendencia planetaria. Se sirven cada vez más de su riqueza para ser poderosos; mientras que antes se servían de su potencia para defender su riqueza. En que esta última expresión indica la unión (conflictiva por otro lado) de democracia y capitalismo. A pesar del retorno del integrista cristiano, su poder militar —motor principal de la innovación tecnológica— servía para defender y promocionar sus valores, sobre

*Tras la derrota en el siglo XX del totalitarismo de derecha y de izquierda, se abre camino una profunda deslegitimación de la política democrática*

*La auténtica deslegitimación de la política democrática es el paso del papel de señor y guía a aquel otro de sirviente*

todo la unión de capitalismo y democracia. Hoy, en cambio, esta unión —en conjunción con otros valores— sirve cada vez más para sostener y promocionar la innovación tecnológico-militar. De la voluntad de ser fuertes para llevar la democracia al mundo, a la voluntad de llevar la democracia al mundo para ser fuertes. Cuando se come para vivir, se vive (y se come) en un mundo esencialmente distinto de cuando se vive para comer. Del mismo modo, una democracia (o un capitalismo) que se sirve de la tecno-ciencia y la dirige es algo esencialmente distinto de una democracia (o de un capitalismo) que está al servicio de la ciencia y se deja dirigir por ella.

Discurso análogo se puede hacer en relación con Rusia. (En la Unión Soviética, el desmantelamiento del comunismo no le ha arrebatado solo la función de fin, sino también la de medio.) También en China se da un proceso, más complejo, en que tanto el comunismo como las formas incipientes de capitalismo, cada vez más, asumen como fin la potencia del aparato científico-tecnológico chino.

La auténtica deslegitimación de la política democrática es, justamente, el paso por parte de esta, del papel de señor y guía, a aquel otro de sirviente. Cuando una estructura social (cual el capitalismo democrático) debe su propia supervivencia a determinado instrumento (como el aparato científico-tecnológico), resulta inevitable que dicha estructura evite debilitarlo e, incluso, que acreciente siempre más la potencia para resistir y prevalecer sobre los adversarios propios. Lo que ayer, para las democracias, eran los totalitarismos y hoy es el terrorismo y, como fundamento de este último, la pobreza de gran parte de los pueblos. En este punto, dicha estructura ya no asume como objetivo los propios valores, sino la potenciación indefinida del instrumento con que hubiese querido realizarlo, y de medio se convierte, pues, en guía y fin de la sociedad.

Sin embargo —repetimos—, esta inversión se produce solo si ciencia y técnica saben que el crecimiento de su potencia no tiene ante sí ningún límite absoluto. Ellas, por sí solas, no pueden darse este saber, pero lo reciben del exterior, es decir, del balance esencial de la filosofía contemporánea. Que en la totalidad de la realidad no pueda existir aquel límite —que no exista ningún orden inmutable superior al devenir del mundo— no puede decirlo la ciencia, quien lo dice es la filosofía de nuestro tiempo. Los demócratas al estilo de

Rorty tienen razón al desconfiar de los filósofos, porque estos, después de haber evocado los fundamentos del totalitarismo político, también han evocado aquel sentido de la realidad que legitima a la ciencia y a la técnica con el fin de superar cualquier límite y ponerse al frente (también) de la democracia capitalista, que de este modo se deslegitima en la medida en que pretende constituirse en guía de todo el resto.

En esta situación, preocuparse de la democracia significa comenzar a preguntarse qué pueda estar pasando cuando de fin y guía se convierte en medio e instrumento gracias a la potenciación de la técnica, legitimada por la filosofía. Cada vez se torna, pues, más obsoleto preguntarse qué puedan hacer los intelectuales para salvaguardar la soberanía y la autonomía de la política democrática. Ciertamente, los intelectuales, que se limitan a *heredar la superficie* de la filosofía de nuestro tiempo, que nada saben de la profunda relación entre ciencia, técnica y filosofía, hacen bien poco para vencer, en las batallas de la retaguardia, en favor de la política democrática. Pero, incluso, esta circunstancia forma parte de la crisis de la política.

De *estos* intelectuales justo es decir que tienen un papel *conservador* y que se arriman a las que consideran orientaciones políticas prevalentes. Pero ¿quién ha echado luz sobre tales “orientaciones” —políticas y no políticas— sino los verdaderos intelectuales? Incluso aquí, ¿qué gran concepción política no puede reportarse al saber sacado a la luz por aquellos intelectuales que son los filósofos auténticos? ¿No habla Pericles a los atenienses prestando oídos a Anaxágoras? ¿No se encuentra el Iluminismo en la raíz de las Revoluciones francesa y americana? El marxismo, que es una consecuencia de esta última, ¿no está en la base de la revolución soviética? Sócrates y Jesús (dado que también su mensaje es profunda filosofía), ¿son conservadores en relación a la sociedad que les ha condenado, o no son, también ellos, grandes anticipadores de los tiempos?

Todo esto no significa que la filosofía no sea perjudicial. Incluso Jesús decía haber venido a empuñar la espada. En cierto sentido, la filosofía se encuentra en la raíz de todo lo que es perjudicial. Pero ¿quiénes son los perjudicados sino las orientaciones sociales que, también ellas guiadas por la filosofía, no han sabido resistir a su evolución? ¿Quiénes son sino las formas perdedoras respecto a las vencedoras de la voluntad de poder?

APOSTILLA 3. A Richard Rorty no le gusta la filosofía que trata de “fundamentar” sus propias afirmaciones y en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) declara su acuerdo con Wittgenstein, Heidegger y Dewey: ellos “dejan aparte”, antes que “argumentar en contra”, la filosofía metafísica y fundante. Para este filósofo existe, pues, un

modo auténtico de ser criticado: aquel que, precisamente, “lo deja aparte” y no el de “argumentar contra él”. Obviamente, para él, también Heidegger, Wittgenstein y Dewey tendrían que reconocer que el modo auténtico de ser criticados consiste en “dejarlos aparte” y no en argumentar contra ellos.

En la ‘Nota introductoria a la traducción italiana’ al libro,<sup>4</sup> D. Marconi y G. Vattimo observan que, en esencia, Rorty sostiene que “es más interesante vivir en un mundo en que la conversación es abierta, que no en un mundo en que el saber... tiende a eliminar la conversación al dar de una vez por todas con la verdad última”. No es fácil establecer a quién “interesa más” toda esta tarea. Sin duda, a Rorty. Pero los teólogos cristianos encuentran más interesante a San Agustín que a Rorty, los islámicos al Corán, aunque Rorty haya criticado duramente a Bush por la invasión de Irak.

Quien se sintiese molesto por no poder leer en lengua inglesa *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty puede estar tranquilo, pues su necesidad ha sido satisfecha con esta edición bilingüe del libro. Por su parte, Rorty ignora hasta el nombre de Croce y Gentile, que a comienzos de siglo decían muy bien —Gentile con arraigo inigualable— lo que Rorty dice con fatigosas complicaciones, imputables a sus orígenes de filósofo analítico.

Solo que Croce y Gentile no decían que tiene valor lo que interesa a alguien (no eran pragmáticos como el americano Rorty), pero, con esfuerzo de su parte, argumentaban rigurosamente contra la filosofía tradicional que proclamaba “de una vez por todas la verdad última” e interrumpían de modo descortés la “conversación” antes aludida.

Se hubiesen sentido en casa al escuchar a Rorty afirmar que el hombre no debe contemplar como en un espejo la realidad externa, sino que debe crear, incluso “edificar responsablemente” o, también, “poéticamente”, su mundo; que es terrible que hayan “respuestas verdaderas o falsas para cualquier pregunta”, dado que esta comodidad “eliminaría cualquier posibilidad de que se diese algo nuevo bajo el Sol” y se acabaría por “impedir el flujo de la conversación”.

También para Rorty (como para todos los demás) todo es discutible, a excepción del “flujo”, del “devenir” de las cosas. Se puede prescindir de todo, a excepción de la exigencia de que “se dé algo nuevo bajo el Sol”. La antigua sabiduría encontraba doloroso, pero interesante a su manera, que bajo el Sol no hubiese nada nuevo. Rorty, en continuidad con toda la filosofía de los dos últimos siglos, encuentra interesante lo contrario. Pero, preguntémosle: ¿existe la innovación del mundo solo porque alguien encuentra interesante su existencia?

*Cuanto más peligroso es el mundo,  
más se obtiene la seguridad  
con el aumento de los instrumentos  
represivos y la limitación  
de la democracia*

APOSTILLA 4. Los argumentos relativos a la pena de muerte son débiles, tanto de defensores como de adversarios. En su momento mostré la debilidad de los argumentos con que se sostiene el carácter humano del embrión.<sup>5</sup> Muchos creyeron que afirmase la licitud de su supresión. Pero decir que un automóvil dispone de un motor poco funcional no significa ser favorable a la supresión del tráfico automovilístico. Al referirme ahora al funcionamiento defectuoso de las tesis contrarias a la pena de muerte, me temo que haya alguien que se equivoque de nuevo al considerarme un defensor de la misma.

Obviamente, me repugna. Pero ¿qué confianza podemos otorgar a las emociones?

El mundo está en guerra. No existe un derecho internacional capaz de imponer sanciones eficaces. El hambre produce millones de muertos; el incremento demográfico aumenta su número. Aun de forma más consistente, se empeña en dicho aumento la forma de producción y de uso de la riqueza, que está destruyendo la tierra. Los Estados se sienten inseguros: bien a causa de las cargas de la pobreza, bien porque temen perder los privilegios propios. Cuando en la mar hay tempestad, el capitán no transige con el equipaje. Cuanto más peligroso es el mundo, más se obtiene la seguridad con el aumento de los instrumentos represivos y con la limitación de la democracia.

Al pedir la abolición de la pena de muerte, aunque ciertamente suceda con nobleza, se va a contra corriente. Cuando no nos ponemos de acuerdo, no queda sino, a efectos de supervivencia, la guerra, el homicidio en masa. Raro es que quien pierde no sea eliminado y que, pues, no se eche mano de la pena capital. Este es el trasfondo, sin duda, de la ejecución de Sadam Hussein. De esto no se puede prescindir si uno quiere discutir la pena capital. La cual nunca ha sido un fenómeno simplemente judicial. ¿Se necesitaría antes que nada una moratoria universal contra la guerra? Un sueño. No sería un sueño solo si, incluso mirando al interés de los ricos, se comenzase a reducir la distancia enorme que los separa de los pobres.

En 1791, Robespierre sostiene que, a diferencia del individuo, que en legítima defensa puede matar, el Estado no tiene esta necesidad porque puede defenderse de otros modos. (Es el argumento principal con que la Iglesia ha marcado recientemente distancias de su anterior aceptación en líneas generales de la pena capital.) Sin embargo,

4 R. RORTY, *La filosofía e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano, 2004. (Esta edición incluye el texto inglés.) Nota introductoria de D. Marconi y G. Vattimo.

5 Cf. E. SEVERINO, *Sull'embrione*, Rizzoli, Milano, 2005.

apenas dos años después, Robespierre sostiene que Luis XVI merece morir. Se convence de que el Estado revolucionario corre peligros demasiado graves que han de ser afrontados con todos los medios, incluida la pena de muerte —que tampoco él, como antes Beccaria, había considerado como la más eficaz—. También aquí la comprensión jurídica de la pena capital se determina por el contenido político.

Desde el comienzo de nuestra civilización se afirma que “el todo es antes que las partes” y que, pues, la totalidad en que consiste el Estado precede a los individuos que forman parte de él. Primero, el Estado. También en el sentido de que entre su vida y la del individuo es esta última la que ha de ser suprimida cuando ponga en peligro al Estado. “Digna de alabanza y saludable”, dice santo Tomás de dicha supresión. En líneas generales, esta es aún hoy la posición de la Iglesia católica. Esta tiene muy en cuenta el modo con que la tradición filosófica entiende la relación entre el todo y las partes, mientras que ve en Dios, y solo en Dios, al patrón de todas las criaturas humanas.

En la segunda mitad del Setecientos, la lucha de Cesare Beccaria por la abolición de la pena de muerte obtuvo una resonancia mundial. Todavía hoy constituye un lugar de referencia de los “abolucionistas”. En relación a la tradición cristiana, el “Iluminismo” de Beccaria resulta ambiguo. Por un lado, para él, como para cualquier “contractualista”, el Estado no precede a los individuos, sino que son los individuos quienes dan vida al Estado a través de un “pacto social”. Con el fin de garantizar la supervivencia propia, son ellos quienes —precisamente con un “contrato”— ceden al Estado una parte de sus derechos, entre ellos el de hacerse justicia a sí mismos. Por otro lado, Beccaria mantiene el principio de la tradición cristiana, según el cual el hombre no es dueño de la propia vida, “no es dueño de matarse” y por eso no puede ceder ni al Estado ni a otros la facultad de que lo maten. Para Beccaria, pues, la pena de muerte contrasta con el pacto social.

Rousseau había mostrado ya que dicho contraste no se aguanta. Pero el argumento de Beccaria presupone la completa y gigantesca construcción filosófico-teológica elaborada por la tradición occidental que el Iluminismo, aunque le pertenezca, comienza a poner en crisis. Puede entonces comprenderse por qué Beccaria ha flanqueado su primera crítica de la pena capital con una segunda, en la que sostiene que la pena de muerte es menos temible para el delincuente que la reclusión de por vida. Los “abolucionistas” consideran este principio o verdadero o probable.

Conduce, sin embargo, a una paradoja, que intento exponer así: si la muerte no es la pena más temida por quien comete el máximo delito, el homicidio, sucede que la muerte es de las penas

más adecuadas para el castigo de delitos *menores*. De hecho, llegados a este punto, no puede decirse que no, que la pena de muerte no deba aplicarse nunca. No puede replicarse de este modo precisamente porque, con aquella su segunda argumentación, Beccaria intenta *demonstrar* que la pena capital no debe aplicarse nunca, y no se puede presuponer como verdadero lo que, precisamente, uno trata de demostrar. Es decir, no se puede replicar de aquel modo al encontrarse frente a aquella paradoja, según la cual si la pena de muerte no es la más temible para el castigo de delitos mayores, entonces queda a disposición, y figura entre las más adecuadas, para castigar los menores.

Ya en la ‘Declaración de Estocolmo’ del 11 de noviembre de 1977, *Amnesty International* declara: “Nunca se ha probado que la pena capital desempeñe una especial acción disuasoria”. Es la tesis de Beccaria expresada con más cautela, dado que él considera, en cambio, probada la inexistencia de aquella especial disuasión. La meritoria acción de *Amnesty International* se apoya en el hecho de que la gran cantidad de investigaciones estadísticas por ella auspiciadas no confirman la mayor disuasión de la pena de muerte.

Observo, sin embargo, que en todas las investigaciones estadísticas en que se recoge una opinión mayoritaria se recoge también una minoritaria que, en este caso, sería una minoría para la que la pena de muerte es la más temible. El (o un) motivo por el cual *Amnesty* y muchos “abolucionistas” quieren eliminar dicha pena es que esta, para la gran mayoría, no resulta disuasoria y, en este caso, su existencia resulta inútil. Pero, entonces ¿por qué no tener en cuenta a aquella minoría que, en cambio, afirma la disuasión superior representada por la pena capital? En este caso (al margen del gran problema que supone establecer si el imputado pertenece o no a dicha minoría), aunque fuese en un número menor de casos, la pena de muerte debería de permanecer.

El horror del hombre por la muerte (que ninguna estadística puede conducir a la luz con su significado auténtico) y por su comparecencia como “pena” impuesta por el Estado de derecho merecería apoyarse sobre argumentos más fuertes.

*Traducción y comentario de Francesc Morató*

# Identidad, violencia e historia en Argelia. Una aproximación filosófica

Zouaoui Beghoura

*Zouaoui Beghoura imparte docencia en la Universidad de Kuwait. Ha impartido también docencia en la Universidad de Mentouri-Constantine (Argelia), donde fue presidente del Consejo Científico entre 1988 y 1990, así como responsable de la sección de filosofía de la cátedra de la UNESCO en el mundo árabe.*

El problema de la violencia que desde hace más de una década sufre Argelia precisa ser abordado a partir de una reflexión filosófica sobre el concepto de identidad nacional —argelina—. Se parte del análisis histórico del despertar de la conciencia nacional que experimenta esta colonia a partir de 1936, y se analiza la complicada relación existente entre el pensamiento colonial asumido, la religión, la lengua y el concepto de “patria”, para así mostrar cómo en Argelia la violencia, que es vista durante la guerra de liberación como un método de resolución de conflictos, ha acabado consolidándose como instrumento de poder y de imposición de la identidad nacional.

**Palabras clave:**

- Argelia
- Nación
- Identidad
- Colonialismo
- Violencia
- Islamismo

---

*The long-dated Algerian problem of violence must be affronted through a philosophical reflection on the concept of Algerian national identity. The paper begins with the historical dawn of national conscience in 1936 and analyzes the complex connection between the colonial thought, religion, language and “country”, showing how violence, seen during the liberation war as a method to resolving conflicts, has become a power instrument and an imposition on Algerian conscience.*

**I**NTRODUCCIÓN. La crisis que padece Argelia desde hace más de diez años plantea, sin duda alguna, cuestiones espinosas. El discurso filosófico no las ha identificado más que imperfectamente, mientras que las ciencias humanas desplegaron grandes esfuerzos para su comprensión, pese a que permanecieron dependientes de normas que excluyen, desde el primer momento, la dimensión histórica. Por su parte, los estudios propiamente históricos adolecen de una falta evidente de conceptualización, así como de una culpable fidelidad al discurso político del partido único y a la ortodoxia religiosa “salafista”.<sup>1</sup>

Entre estos temas espinosos, la cuestión de la identidad y la violencia es la que queremos abordar en esta investigación desde sus aspectos más históricos y filosóficos. Pero la cuestión de la identidad en el discurso cultural argelino, sin duda alguna, requiere el examen de un conjunto de conceptos tales como el mismo concepto de identidad —cultural y personal— y muy especial-

mente la revisión del concepto de identidad nacional. Dichas revisiones, junto con otras cuestiones como esas diferentes versiones de las relaciones entre identidad y conciencia histórica, o identidad y nación, son los temas de nuestra investigación.

Una cuestión, pues, en primer lugar: ¿por qué el problema de la identidad ha surgido en el siglo XX y no antes? ¿Por qué ha surgido entre la generación del movimiento nacional? ¿Cuáles son las corrientes y tendencias que han pensado este problema? ¿Es el conocimiento de sí mismo un camino hacia la identidad? ¿Proporciona este unas indicaciones acerca de la conciencia de existir, es decir, acerca de la existencia como entidad de la nación argelina?

En otras palabras, ¿cómo podemos entender la identidad como un estado existencial y cómo reconocerla cognitivamente como datos existenciales históricos? ¿Es posible hablar de una identidad sin una conciencia histórica de la identidad vinculada a una especie de historia determinada? En otros

<sup>1</sup> S. MEDHAR, *La violence sociale en Algérie*, Thala Edition, Alger, 1997. Véase también: M. ISSAMI, *Le fîs et le terrorisme, au cœur de l'enfer*, Le Matin Edition, Alger, 2001.

términos, ¿se encuentra la identidad vinculada a una cierta historia dependiente de una voluntad de saber? ¿Qué significa la historia como memoria común? ¿Es posible vivir en ausencia de una entidad materializada en un Estado soberano? ¿Cómo podemos hablar acerca de la identidad dadas las continuidades y discontinuidades de la memoria? ¿Se debe al idioma, la religión, la cultura, la historia, la memoria y el espacio, o hay otros elementos? ¿Cómo actúan, cómo se materializan estos elementos? Es decir, ¿cuáles son los mecanismos de afirmación y de negación ejercidos por instituciones determinadas como la institución educativa? ¿Cómo surge el problema de la utilización de identidad en el discurso de los diferentes actores sociales? La identidad, ¿no es una cuestión de orden ideológico? ¿No procede por selección y exclusión? Retengamos estas preguntas, puesto que vamos a intentar estudiarlas y desarrollarlas en nuestra investigación futura. Todas ellas nos enfrentan al temible enfoque metodológico de las distinciones entre los diferentes registros que abordan la identidad. Lo que presentamos en este estudio es el comienzo de una investigación sobre la historia de la identidad argelina.

EL ASPECTO FILOSÓFICO DE LA IDENTIDAD. Señalemos inmediatamente esta tesis metodológica: la identidad objeto de nuestra investigación es la identidad nacional a través de la historia y su afinidad con la razón en su dimensión universal y abierta. El hombre no se determina en su constancia estática, se determina por su fidelidad a su existencia actual en este mundo existente, lo cual no le impedirá cambiar, evolucionar y adaptarse a los diferentes cambios de su medio circundante y de las nuevas formas de vida.

El discurso de la identidad es, en nuestra opinión, un discurso de la mutabilidad. No constituye una forma de “rememoración”, sino que, en tanto que insertado en el devenir, es futuro y retorno a sí mismo; estas son las dos formas esenciales de una nueva aproximación a la identidad que la legitiman en el plano individual y social. La identidad no significa retirada sobre sí mismo ni rechazo de otras identidades.

Evidentemente, el problema de la identidad no se encuentra exento de peligro y derivas, siendo el más grave el tratamiento extremista, el cual se ha enredado con el tratamiento político e ideológico. De aquí que se deba trazar una línea de separación entre la lógica que nos obliga a tomar nuestros conceptos dentro de los límites de lo razonable y de la crítica, y los compromisos con una historia que se está gestando con todas sus posibilidades de ocultación de la conducta reflexiva.<sup>2</sup>

La identidad se representa como una especie de sustancia, o como relación consigo mismo y

con el otro —es decir, la comunidad de la cual se forma parte—, relación que se encuentra siempre mediada por otra relación de poder. Si la identidad así comprendida no se da de una vez para siempre; dicho de otra manera, si ella no es invariable, ella se construye indefinidamente en el curso de la historia.

Podríamos decir que la identidad no constituye un estado definitivo, un estatuto final, sino un proceso inacabable, y, en este sentido, conviene inscribir la cuestión de la identidad en una problemática más basta, como la de la adaptación. La adaptación requiere una renovación continua de aquello que Jean Piaget llama las estructuras de asimilación y alojamiento.

Situándonos en esta perspectiva, uno puede fácilmente entender por qué algunos pueblos se repliegan sobre sí mismos y se refugian en su tradición: porque que no cuentan con los medios para adaptarse a las exigencias de la vida moderna.

Pero el concepto de la identidad nacional cabe situarlo en el contexto del problema de la nación, de la nación como noción jurídica y de la nación como realidad socio-histórica.

En tanto que noción jurídica, este concepto data de la época moderna, y si no ha sido utilizado antes se debe a que su uso no era necesario. Pero en tanto que realidad socio-histórica, conviene distinguir entre dos posiciones teóricas, la posición de quienes vinculan la constitución de las naciones al advenimiento del capitalismo,<sup>3</sup> y la de aquellos que ven en la nación un fenómeno social que coincide con la aparición de las clases sociales y la constitución de los primeros Estados, como, por ejemplo, el Antiguo Egipto y la China que construye la muralla.<sup>4</sup> En estos casos, la nación establece como criterio la organización, la organización de excedentes, de su circulación, de su distribución sobre todo el territorio sometido a un Estado central, lo que asegura una unidad económica que hace posible que las diferentes regiones o provincias devengan solidarias las unas con las otras, especialmente en el plano económico, además de posibilitar mantener otros criterios de carácter cultural tales como la lengua, las creencias, las costumbres y las religiones.

En dichas naciones, la ideología dominante era la religión, y era utilizada para garantizar la retención del excedente y la organización de la producción de una forma general, además de servir a la legitimación de la dominación de clase-Estado.

*La identidad objeto de nuestra investigación es la identidad nacional a través de la historia y su afinidad con la razón en su dimensión universal y abierta*

2 F. TRIKI, *La stratégie de l'identité*, Arcantère, Paris, 1998, p. 136.

3 Véase, por ejemplo, Fougeyrolas: *La Nation, essor et déclin des sociétés moderne*, Fayard, Paris, 1987.

4 Véase, por ejemplo, S. AMIN, *Le développement inégale*, Seuil, Paris, 1978.

Por lo que concierne a Argelia, la religión deviene la ideología dominante hasta la conquista francesa, no siendo en realidad más que una de las formas históricas adoptadas por la ideología política.<sup>5</sup>

EL ASPECTO HISTÓRICO DE LA IDENTIDAD NACIONAL. Orientemos nuestro interés hacia los discursos anteriores a la guerra de liberación de 1954, y abordaremos después los discursos postindependencia —el discurso del Estado nacional— y desarrollaremos el análisis de los elementos de este discurso, sus transformaciones y sus exclusiones respecto al primero de los discursos. En resumen, estudiaremos las transformaciones del discurso de la identidad bajo el reino del Estado-nación.

Ferhat Abbas\* (véase el glosario al final del texto) escribió un artículo el 27 de febrero de 1936 en el número 24 del periódico *L'entente Franc-musulmane* titulado 'En marge du nationalisme. La France c'est moi!'. Este se convirtió en el texto inaugural de un conjunto de discursos identitarios nacionales que se dieron bajo la forma de réplica, de rechazo o de elaboración; no exageramos nada diciendo que este editorial fue el inicio de la aparición de esos diferentes discursos sobre la identidad —y sobre la identidad nacional precisamente— a la vista del hecho de que acabó por provocar las diferentes actitudes y polémicas que continúan vigentes hoy en día en la Argelia independiente. Otorgarle la categoría constitutiva e inaugural, de inicio, nos obliga a esbozar un cuadro general sobre la aparición de este discurso y de sus diferentes réplicas. Nosotros lo vamos a presentar contextualizado en el proceso general del movimiento nacional, y en la especial trayectoria del mismo Ferhat Abbas. ¿Cómo comprender la contestación directa de Abd Elhamid Ben Badis\* y de todos aquellos que lo han seguido? Y antes que esto, ¿cómo se puso en cuestión el colonialismo?

No se puede separar metodológicamente el discurso de Ferhat Abbas de sus funciones, de su táctica, de su estrategia, si lo que pretendemos es mostrar su pasado anterior. Así pues, es necesario mostrar estos elementos en primer lugar.

Es un discurso que adopta la forma de respuesta o reacción en la medida en que se gesta como un diálogo directo entre dos partes; aunque no es fácil para nosotros hoy en día delimitar y aislar estas partes. Por eso, nos detendremos en su enunciado o, más bien, en su superficie, sin penetrar en su contenido ni en sus significaciones, ya que primeramente queremos supervisar, diagnosticar, sus elementos.

Del enunciado del discurso conocemos, de forma clara, que se trata de una respuesta (réplica) al periódico *Le Temps*, que acusa a la élite argelina

(francófona y arabófona) de ciertas acusaciones a las que Ferhat Abbas ha intentado responder, revelando detrás de ese discurso acusador la auténtica voluntad de los colonos, la voluntad de Francia, quien por boca su de Ministro del Interior, Régnier, expresaba, formalmente, su confianza en la colonia y sus representantes.

En detalle, el discurso de Ferhat Abbas responde plenamente a las acusaciones dirigidas al jeque Tayeb el Okbi\* y a la Asociación de Ulemas;\* pleitea por el derecho de la Asociación de Ulemas de enseñar la lengua árabe y las ciencias religiosas y modernas, que era, en primer lugar, uno de los deberes a cumplir por Francia, aunque esta había privado al nativo de la enseñanza tanto del francés como del árabe; Abbas denuncia que Francia lo había abandonado entre la ignorancia y el analfabetismo. Desmiente también su pertenencia al *wahabismo*\* y al nacionalismo árabe próximo a la Asociación de Ulemas; muestra, en este contexto, que la enseñanza de la lengua árabe y del Islam permiten la apertura, el esclarecimiento y la salida del morabismo,\* lo que no implica que esté de acuerdo con la reivindicación de la Asociación, sino que más bien realiza puntualmente un alegato en su favor.

Si, desde el punto de vista colonial, se asociaba wahabismo y nacionalismo árabe y extremista, entonces la élite representada por Ferhat Abbas y el doctor Bendjelloul\* resultaba acusada de nacionalismo en sentido más chovinista. De aquí surge este argumento que se repite frecuentemente:

El nacionalismo es ese sentimiento que impulsa a un pueblo a vivir en el interior de sus fronteras territoriales, sentimiento que ha creado esta red de naciones; si he descubierto la "nación argelina", seré nacionalista y no me ruborizaré como un criminal. Los muertos por la identidad nacional son pueblo honrado y respetado. Mi vida no vale más que la suya. Sin embargo, no haría este sacrificio; Argelia, en tanto que patria, es un mito. Yo no la he descubierto. He interrogado a la historia. He interrogado a los muertos y a los vivos. He visitado los cementerios y nadie me ha contestado.<sup>6</sup>

La enunciación de esta sentencia se ha repetido durante todo el periodo nacional: "Argelia, en tanto que patria, es un mito"; y, por supuesto, no se ha buscado interrogar sobre otros enunciados implícitos en este discurso, como los de nacionalismo, nación argelina, Argelia, patria argelina, historia nacional. Sin duda alguna, el discurso de Ferhat Abbas confirma lo que el discurso colonial ha intentado consolidar después de un siglo, el discurso que reniega en su conjunto de la identidad nacional; ¿significa esto que Ferhat Abbas recae en la ideología colonial que ha combatido?

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, M. HARBI, *L'Algérie et son destin. Croyants et citoyens*, Arcantère, Paris, 1992, p. 247.

<sup>6</sup> F. ABBAS, 'En marge du nationalisme. La France c'est moi!', en *Le mouvement national algérien. Textes 1912-1954* (C. COLLOT/J.-R. HENRY, Eds.), L'Harmattan, Paris, 1978, pp. 65-67.

Pero ¿cómo debemos comprender sus escritos anteriores a 1936 y sus posteriores? ¿Desde el desarrollo de los acontecimientos, y la evolución de la situación y, sobre todo, desde la reacción de los partidos del movimiento nacional que sostienen la tesis de que Ferhat Abbas cae en la trampa de la tesis colonial? Pero sus contestaciones son, como hemos descrito, unas réplicas activas y conscientes a favor de sus objetivos (del movimiento nacional). Por ello cuestionamos las tesis contra Ferhat Abbas y las ponemos entre paréntesis.

¿Por qué? Porque el discurso que mantiene Ferhat Abbas es completamente consciente de la hipótesis ideológica del colonizador, que reposa sobre la tesis de que Argelia no ha sido ocupada, puesto que era un territorio sin soberanía, un territorio expuesto a las maldades expansionistas de los extranjeros, dando como prueba el estado caótico y anárquico de la época de ocupación francesa de Argelia. Sin embargo, esta ideología, pese a dicha tesis, sirve, en su conjunto, como forma de borrar la entidad argelina negada, legitimando la repatriación, el exilio, la exclusión, la asimilación, la cristianización y otras formas; ello significa que hay algo que combatir en esta ideología —pese a no estar explícito en ella—: sus formas. Todo eso empuja al argelino, desvinculado de su tierra, alejado del civismo y la civilización, a pensar radicalmente su identidad, y a construir las condiciones de su vida sobre nuevas bases. Por eso podemos decir que “la conciencia nacional, la lengua y la religión no se han cristalizado como componentes de la personalidad nacional más que en el interior del conflicto contra la Francia ocupante”.<sup>7</sup>

El colonialismo, con su ideología, con su propia existencia, era un factor esencial en la aparición de la identidad nacional en los años treinta del siglo XX, aparición manifestada en las diferentes corrientes del movimiento nacional con ocasión del centenario de la ocupación francesa de Argelia. Quizás esta aparición constituya una de las paradojas de la historia; constatamos que los diferentes partidos, pese a sus diferencias ideológicas y políticas, han planteado la misma cuestión, la cuestión de la identidad, cuyo primer discurso más violento, planteado negativamente, fue el de Ferhat Abbas.

Lo bien cierto es que las réplicas se suceden. Ben Badis escribe en abril de 1936, casi dos meses después de la aparición del artículo de Ferhat Abbas, una respuesta, una réplica directa; era la primera réplica en relación a otras réplicas de otros partidarios del movimiento nacional.

Ben Badis, después de una comparación anecdótica elocuente entre el morabitisimo, encarnado por la persona de Ben Aliouas,\* que dice “¡Dios soy yo!”, y la persona de Ferhat Abbas, el asimilacionista, que dice “¡Francia soy yo!”, con-

sidera que, a pesar de la diferencia de sus manifestaciones, la lucha contra el morabitisimo y el asimilacionismo es la misma lucha. Anuncia, con “francas palabras”, su postura:

No, señor... nosotros hemos ojeado la historia, hemos ojeado el Estado actual, hemos encontrado la nación argelina musulmana, constituida, existente, como todas las naciones del planeta, esta nación tiene su propia historia, rica en grandes obras, tiene su unidad religiosa y lingüística, tiene su propia cultura, sus propias costumbres y moralidad, buenas y malas, como toda nación del planeta.<sup>8</sup>

Lo que significa que Argelia tiene una identidad existente, constituida por la lengua, la religión y la historia y tradiciones, y esto porque

Esta nación argelina musulmana no es Francia, ella no puede ser Francia, no quiere devenir Francia, y no podría serlo aunque quisiera, sino que es una nación alejada de Francia, muy lejana en su lengua, su moralidad, sus tradiciones y su religión, ella no quiere asimilarse, es una patria determinada, es la patria argelina, con sus fronteras actuales reconocidas, gobernada en sus asuntos superiores por el señor gobernador general de Argelia nombrado por el Estado de Francia.<sup>9</sup>

Queda claro que, en el esquema de la estrategia esencial de Ben Badis, la entidad argelina existe de hecho, tiene una identidad distinta de la entidad francesa. Por su parte, la Asociación de Ulemas hace una distinción entre la nacionalidad nacional y la nacional política: la primera señala los derechos cívicos en el cuadro de la unión con Francia; la segunda está vinculada con las características y componentes personales tales como la lengua, la religión y la historia.

Pero ¿a qué se debe que la cuestión de la identidad se plantee en una fecha histórica determinada? ¿Es que la historia islámica cercena otros períodos históricos? ¿Qué sentido tiene centrar la identidad sobre ciertos elementos como la lengua árabe y el Islam, dejando de lado otros elementos tales como la cuestión bereber, por ejemplo? ¿Esta concepción resistirá el examen de la historia? Una concepción tal de la identidad, pese a su credulidad exagerada, tropezará con obstáculos —su incapacidad para responder sobre diversas cuestiones, sobre los desafíos de la Modernidad—, y acabará por verse implicada en determinado conflicto, sobre todo después de su vinculación con el nuevo poder argelino y con ese pensamiento único basado en la metafísica de las constantes (Argelia nuestra patria, el Árabe nuestra lengua, el Islam nuestra religión). Dicha metafísica, inten-

7 M. HARBÍ, 1954, *la guerre commence en Algérie*, Éditions Complexe, 1998, p. 18.

8 A. BEN BADIS, “Déclaration nette (avril 1936)”, en *Le mouvement national algérien*, pp. 67-69.

9 *Ibid.*, p. 75.



tando consolidar el discurso de los movimientos islamistas de los años ochenta, va a experimentar una transformación que la conducirá hasta el repudio de la nación argelina en provecho de la nación islámica.

La concepción de los ulemas y de Ben Badis fue continuada por Massali Hadj,\* quien no vio la identidad como un problema real, sino como un problema teórico intelectual que concernía a las élites, puesto que parte de una convicción, de una tesis o de una concepción esencial. Argelia existe de hecho, sobre todo después de la conversión de las ideas reformistas por el movimiento nacional, conversión basada en la trilogía trazada por Ben Badis. “*Argelia nuestra patria, el Árabe nuestra lengua, el Islam nuestra religión*” se convierte en algo evidente en el pensamiento de un amplio sector de la sociedad argelina, y ello pese a los peligros que comporta esta trilogía, peligros además que se vieron ya en vísperas de la independencia. Pero pese a las dificultades y las crisis que ha conocido esta concepción, las soluciones políticas han seguido siendo dominantes pese a sus fracasos.

Los “actores” de esta operación han olvidado que la identidad necesita la diferencia, la diversidad y la tolerancia, y que la máquina electoral que ha utilizado el poder argelino no puede resolver el problema. La incapacidad del poder para poder encontrar tanto una solución a la cuestión de la identidad —como en parte también a la cuestión cultural e histórica argelina—, así como también la incapacidad de encontrar soluciones a diversas cuestiones políticas y económicas, ha sido la causa principal de la aparición de la violencia material y simbólica que ha sobrepasado todos los límites de lo razonable, una violencia que no se vincula con la identidad únicamente en el momento en que encontramos formas tanto sociales como económicas, psicológicas y políticas de la violencia. Y ya que buscamos una explicación de la violencia en la historia que excluya las tesis antropológicas —sobre todo las tesis coloniales y raciales— que vinculan la violencia con la sociedad primitiva, es necesario reconocer, según nos recuerda Ibn Khaldoun, que la violencia acompaña la vida social humana.

IDENTIDAD Y VIOLENCIA. La violencia es un concepto difícilmente definible porque lo ha sido siempre en relación a un conjunto de normas y escalas de valores. La violencia debe siempre ser definida y evaluada en relación con aquello que se designa como necesidad histórica.<sup>10</sup>

Por ejemplo, tratándose de la violencia económica y política que el colonialismo francés ha ejercido en Argelia, uno puede considerarla como históricamente legítima, a la vista de las exigen-

*“Argelia nuestra patria, el Árabe  
nuestra lengua, el Islam nuestra  
religión” se convierte en algo  
evidente en el pensamiento  
de un amplio sector  
de la sociedad argelina*

cias inherentes al desarrollo del capitalismo francés y al capitalismo mundial; pero ilegítima para quienes la han sufrido, a saber, los argelinos, pues se encontraban negados en su propio ser.

La violencia ofrece también diversas formas y, en este contexto, cabe distinguir entre la violencia que ciertos autores califican de fundadora y aquellos que la consideran como ilegítima e injustificable. La *violencia fundadora* en el sentido antropológico y sociológico del término es la que reside en toda institución humana y social, y que varía según el tiempo y el lugar; en este sentido, por ejemplo, se puede hablar de la relación existente entre la violencia y la afirmación emancipadora del sí mismo en la guerra de liberación nacional. La *violencia ilegítima* es una violencia que se puede evitar, que surge de la arbitrariedad y que en el plano histórico nada la justifica; por ejemplo, el uso abusivo de la fuerza tal y como lo practican ciertas fuerzas políticas antidemocráticas que monopolizan el poder y que, a causa de ello, incluso hasta pisotean las leyes que ellas mismas han promulgado y establecido.

La violencia en Argelia tiene una muy larga historia. Todos los ejércitos extranjeros que han ocupado el país, desde los romanos hasta los turcos, han recurrido a la violencia para dominar y explotar a los autóctonos. El régimen romano era esclavista. Los árabes tienen, con respecto a la agricultura, un comportamiento diferente al que mantienen sobre el comercio que han convertido en la base sobre la que edifican su civilización; la consecuencia fue que la agricultura no pudo conocer un desarrollo que únicamente se dio con los almohades (una dinastía que ocupa el Magreb durante los siglos XII y XIII), quienes empiezan a apoyar la producción agrícola con el objetivo de extraer el excedente necesario para la existencia del Estado. Sin embargo, como este excedente era muy pobre, era forzoso que se extrajese de los tributos los productos que se necesitaban, por lo que para conseguir este objetivo utilizaron la fuerza física y la violencia simbólica. Así lo relata Ibn Khaldoun: “El sultán me envía contra las tribus bereberes que, atrincheradas en las montañas, habían rehusado pagar el impuesto; habiendo invadido y devastado su país, yo les obligaré a dar rehenes para asegurar el pago de las contribuciones”.<sup>11</sup>

Tratándose de los turcos, podemos decir que, además de que se dedicaron a aislar a las masas,

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, C. CHAULET, ‘Une violence a part’, en *Insaniyat*, n° 10, enero-abril de 2000.

<sup>11</sup> IBN KHALDOUN, *Discours sur l’histoire universelle*, Sindbad, 1968, p. 450.

*La violencia ha sido practicada  
por el poder argelino tanto  
durante la guerra de liberación  
nacional como a partir de la  
independencia en 1962*

ejercieron un poder que se distinguió tanto por su carácter burocrático como por su carácter militar y represivo. No únicamente oprimieron el pueblo imponiendo un número impresionante de impuestos, sino que además estos fueron mantenidos durante cuatro siglos utilizando todas las formas de violencia, sobre todo la tortura.<sup>12</sup>

Cuando los franceses conquistaron el país en 1830, lo encontraron fuertemente marcado por las prácticas acabadas de citar. Pese a ello, el colonialismo francés no deja de ser, en sí mismo, una forma de violencia; la más brutal. Se pueden resumir estas formas como sigue:

- Expropiación, desarraigo, explotación.
- Falsificación de la historia y del origen histórico del pueblo argelino, enseñanza exclusiva de la historia de Francia. Ejemplo: *nuestros ancestros los galos*.<sup>13</sup>
- Acceso limitado y selectivo a la educación.
- Imposición de normas y valores culturales occidentales.
- Promulgación del código del nativo.
- Exclusión de los autóctonos de la vida política.
- Racismo y desprecio por lo árabe.<sup>14</sup>
- Una política de confrontación entre árabes y bereberes, es decir, oposición de lo que se considera como aspecto de la identidad nacional.
- Fomento de las sectas morabitas y religiosas alienantes, y todo lo que ellas transmiten como ideologías —especialmente una religión islámica deformada—, en las cuales las masas populares no tardaron en encontrar refugio.

Por ello podemos afirmar que el colonialismo francés tiene parte importante de responsabilidad en la crisis identitaria que experimenta Argelia. Sin embargo, la idea de la unidad nacional, a cuya concretización se han consagrado las fuerzas que constituyen el movimiento nacional, se reflejó posiblemente ya en las transformaciones realizadas por el colonialismo. Citemos, entre otras transformaciones, la creación de un mercado nacional, la concreción de una red viaria de comunicación que ha permitido a las diferentes comunidades locales, tribales y urbanas salir de su aislamiento, la intensificación de los intercambios comerciales gracias a los nuevos medios de transportes utilizados... Es así como los argelinos se han encontrado en

presencia de un Estado con un desarrollo de civilización nuevo, que, por ellos mismos, no hubieran podido realizar durante dicho periodo histórico, es decir, durante el siglo XIX.

Pero el fracaso de la organización política de la sociedad, cuando se trata de la construcción del Estado o la formación de partidos políticos, es debido a las características poco desarrolladas de las estructuras de clase de la sociedad. Tal y como lo escribe Jean-François Lyotard, “ninguna clase social se ha constituido completamente con su función social, su papel económico, sus instrumentos políticos, su concepción de la historia y de la sociedad”;<sup>15</sup> se puede considerar esto como una de las secuelas más graves dejadas por el colonialismo, y cuyos efectos y consecuencias llegan hasta nuestros días.

En la etapa posterior a la independencia, la sociedad argelina se encontró bajo la influencia de un poder<sup>16</sup> que se caracterizaba por:

- Primacía de lo militar sobre lo político.
- Subordinación de las otras instituciones estatales (justicia, educación...) a la institución militar.
- Prohibición del retorno del multipartidismo que había caracterizado el movimiento nacional antes de 1954, e instauración del partido único.
- Transformación del Frente de Liberación Nacional (FLN) en instrumento de dominación, sumisión y control.
- Para perpetuar su dominación y asegurar su perennidad, este poder ha hecho de todo para mantener a los individuos y a los grupos que componen la sociedad separados los unos de los otros, es decir, dividiéndolos por medio de unas relaciones de oposiciones y de conflictos, y esto para bloquear la emergencia de una sociedad civil y la constitución en su seno de un contrapoder.<sup>17</sup>

Esta representación de la identidad nacional ha inspirado los programas de la educación nacional, lo que ha desembocado en la exclusión y la marginación de la cultura bereber y en la falsificación de la historia.

El resultado de todo esto es el surgimiento de una generación de extremismo religioso y el hundimiento de la sociedad argelina en una crisis identitaria violenta que se manifiesta o se traduce en la oposición entre lo árabe y lo bereber. Lo que nos conduce al periodo colonial como habíamos subrayado anteriormente.

La violencia, como método de resolución de los problemas y de los conflictos sociales de la naturaleza que sean, ha sido practicada por el poder argelino, tanto durante la guerra de liberación nacional como a partir de la independencia en 1962.

<sup>12</sup> Como ejemplo, la provincia argelina de Constatina, donde cierto *beg* (gobernador) se hizo célebre por la práctica conocida con el nombre de *kaf chacara* (el peñón del saco): las víctimas eran lanzadas al barranco encerradas en sacos llenos de gatos salvajes.

<sup>13</sup> Véase G. GRAND-GUILLAUME, ‘Être algérien chez soi et hors de soi’, en *Intersignes*, n° 10, 1995, pp. 79-88.

<sup>14</sup> Véase G. GRAND-GUILLAUME, ‘Comment a-t-on pu en arriver là?’, en *Esprit*, avec l’Algérie, n° 1, enero de 1995, pp. 12-34.

<sup>15</sup> J.-F. LYOTARD, ‘L’Algérie évacuée’, en *Socialisme ou barbarie*, n° 34, citado por M. HARBI, *Aux origines de FLN*, Ch. Bourgeois, 1975, p. 86.

<sup>16</sup> Véase la entrevista a S. NAÏR en *Confluences Méditerranée*, n° 11, verano de 1994.

<sup>17</sup> Véase M. HARBI, ‘L’Algérie prise au piège de son histoire’, en *Le monde diplomatique*, mayo de 1994. Véase también G. GRAND-GUILLAUME, ‘Algérie: enlèvement ou gestation?’, en *Études*, enero de 1999, pp. 7-17; y también su ‘L’Algérie entre la violence et la loi’, en *Études*, febrero de 1998, pp. 149-160.

Esta violencia ha sido en parte heredera del movimiento nacional.

Igualmente ha resultado heredera de este mismo periodo la concepción de la identidad nacional fundada exclusivamente sobre la religión y la lengua árabe clásica, concepción que el poder desde 1962 impone a la sociedad y que ha sido constitucionalizada e inscrita en los textos fundamentales del Estado.

Por esta razón se puede hablar de la violencia social que pone en cuestión los valores normativos; y se puede hablar también de una violencia implícita en las luchas por el poder, una violencia que encuentra su base en la identidad y los símbolos. En el caso de Argelia, la identidad ha sido vinculada, conectada sobre todo, a formas constantes simbólicas y religiosas; y a la exclusión de toda posibilidad de apertura al otro, al diferente, a la alteridad. Todo ello se ha traducido en una serie de formas de violencia que, surgida al principio de los años ochenta, llega hasta nuestros días.

Podríamos hablar también aquí, según la lógica de las ciencias humanas, de una violencia extrema o absoluta, tal y como ha sido ejercida por los grupos islamistas, que ha recorrido a prácticas inhumanas, alejadas de toda razón o lógica, lo que nos obliga a realizar un esfuerzo inmenso para comprender su “racionalidad”. Por lo que respecta al problemático caso de la identidad, podemos subrayar los grandes periodos de su formación vinculados a la violencia.

Primeramente se encuentra la identidad vinculada a la guerra de la libertad; le sigue la identidad vinculada al derecho a la diferencia —como sucede en la cuestión bereber—; y, finalmente, se encuentra la identidad vinculada al derecho de oposición, que ha experimentado una transformación en el derecho a matar —tal y como ha sucedido en el pensamiento del movimiento islamista armado.

El poder ha intentado siempre consolidar y mantener su identidad coercitiva, dominante, sin tomar en consideración la diferencia, ni decantarse por el reconocimiento del otro. Con el advenimiento de la identidad absoluta y totalitaria de los movimientos islámicos, los problemas aplazados quedan sin solución. Señalemos aquí uno de estos problemas puestos encima de la mesa: la cuestión jurídica.

**CONCLUSIÓN.** Sin lugar a dudas, la anarquía y la violencia pusieron la cuestión de la ley y de la presencia del Estado encima de la mesa. Algunos sugirieron una lectura de lo que pasa en Argelia como si fuera una “patología jurídica”; tal lectura nos remite al concepto de “*guerra justa*” utilizado en la Edad Media cristiana, la época en que se forjaba esa terminología jurídica.

Argelia, sin ninguna duda, vive un problema de legitimidad después de la independencia; esta es la gran cuestión a la que nosotros buscamos responder. El discurso oficial ha fundado su legitimidad hasta final de los años ochenta sobre la legitimidad histórica, la crisis aguda y violenta que experimenta Argelia, pero se han abierto espacios de lucha por el poder a través de toda forma de violencia, de manera que

El paradigma refundador del Estado nacional sufrió, desde los años 80, una crisis sin precedentes al liberar la violencia como discurso general contra el Estado. Estos movimientos populares exigen en Kabylie el reconocimiento de la identidad bereber. Las milicias islámicas se forman a partir de 1983. Las mujeres se manifiestan en 1984 contra el proyecto de código retrogrado de la familia. Las huelgas de estudiantes arabófonos exigen la “arabización total de la administración”. En lugar del reino del derecho, recogido en la constitución de 1988, como método de resolución de conflicto por la unidad, se va a abrir el del lenguaje de las armas.<sup>18</sup>

Si el problema de la legitimidad del poder se plantea después de la independencia, el de la identidad, tema de conflicto político a partir de los años cuarenta, toma una forma violenta después de los acontecimientos de Tizi-Ouzou de 1980; después de esta fecha, las cuestiones de la violencia y de los derechos humanos son acuciantes en Argel.

Creemos, como conclusión a este ensayo, que es necesario desvincular la identidad de lo sagrado, abrirse a la historia y aceptar al otro, para así buscar las causas después de “la independencia confiscada”<sup>19</sup> y pensar las razones de la “liberación inacabada”.<sup>20</sup> Solo de esta forma se saldrá de una cultura de la exclusión, la marginalización y la división y se caminará hacia una cultura del diálogo y el respeto de la diferencia, una cultura fundada sobre el valor del vivir en común.

#### GLOSARIO DE PERSONAS Y CONCEPTOS

**FERHAT ABBAS** (1899-1985). Político argelino fundador de la Unión Popular Argelina (1938), y posteriormente proponente, en el *Manifeste du peuple algérien* (1943), de la creación de una República Argelina Autónoma, federada con Francia. Adherido en 1956 al Front de Libération Nationale (FLN), fue presidente del Gobierno provisional de la República argelina (GPRA) de 1958 a 1961 y, después de la independencia, presidente de la Asamblea constituyente de 1962 a 1963. Escribió diferentes libros, entre los más destacados: *La nuit coloniale*, *Autopsie d'une guerre*, *L'indépendance confiscée*.

<sup>18</sup> N. SAADI, 'Violence et guerre du droit en Algérie', en *Insaniyat*, n° 10, enero-abril de 2000, p. 24.

<sup>19</sup> F. ABBAS, *L'indépendance confiscée*, Flammarion, Paris, 1984.

<sup>20</sup> G. HIDOUCI, *Algérie, la libération inachevée*, La découverte, 1995.

BEN BADIS ABDELHAMID (1889-1940). Realizó sus estudios en Túnez (Zitouna). Fue predicador y formador en la mezquita de “Djamaâ Lakhdar”, que inauguró en 1911. En 1914 fue en peregrinación a la Meca. Entró en relación con los reformistas egipcios Mohamed Abdou y Rachid Rhéda, y participó activamente en los movimientos de la *Islah* (reforma) musulmana. Desde 1925 publicó en el periódico crítico *Al Moutaqid* (El crítico), en el que inicia un profundo trabajo de toma de conciencia nacional. Después de la prohibición de este medio, lanzó ese mismo año *Achihab* (el meteoro), publicación que contribuyó a reforzar en la mayoría de la masa el concepto de nacionalismo, de arabismo y de fidelidad al Islam, los tres pilares de la identidad argelina.

JEQUE TEYEB EL OKBI (1889-1961). Miembro fundador de la Asociación de Ulemas Argelinos, director del club *Progrès*, representa el ala liberal en el seno de la asociación.

ASOCIACIÓN DE ULEMAS. Fue creada en 1931 por el jeque Cheikh Abdelhamid Ben Badis. El movimiento hace referencia a la *Nahda* (renacimiento) de un Islam libre de fetichismos, de morabismo u oscurantismo.

WAHABISMO. Es un movimiento que debe su nombre a Muhammad ‘Abd al-Wahhâb, reformador islámico del siglo XVIII nacido en Arabia Saudí. Sus enseñanzas, inspiradas en Ahd ben Hambal y Ibn Taymiyya, suscitaron reacciones desfavorables en su entorno. ‘Abd al-Wahhâb encontró refugio entre 1735 y 1765 en el entorno de Muhammad ben Saoud, soberano de una tribu árabe de los Anaza y fundador de la actual dinastía saudí. La familia saudí, al tomar el poder en Arabia, hizo del wahabismo la doctrina de Estado. Este movimiento preconiza el rechazo a todas las innovaciones (*bidah*), especialmente las cofradías y el culto a los santos.

MORABITISMO (del árabe murâbitûn [habitantes del “ribat” o rúpita], del mismo origen etimológico que *almorávide*). El término tiene en francés dos acepciones: en África del Norte, tumba de un santo, por lo general coronada por una cúpula blanca (*qubba*); en el África negra, toda persona religiosa. Por lo general, tiene un matiz peyorativo: el morabito, en este caso es quien se deja influir por talismanes y predicaciones.

DOCTOR BEN DJALLOUN (1887-1985). Uno de los más importantes representantes de la élite liberal argelina en los años treinta del siglo XX.

AL-‘ALAWI AHMAD (1874-1934), conocido como ibn ‘Aliwa. Nace en Mostaganem, Argelia. Fue un gran sufi, un exegeta coránico, un poeta místico, un reformador social. Renovó la orientación de la tariqa —orden religiosa sufi— de Shadhili-Darqawi, y posteriormente fundó la orden de Alawi-Darqawi que lleva su nombre. La orden del jeque Ahmad Al-‘Alawi se ha extendido por diversos países.

MASSALI ELHADJ (1898-1974). Una de las grandes figuras del movimiento nacional argelino. Partidario de la independencia, fundó en 1937 el Partido Popular Argelino; después, en 1946, el Movimiento por el triunfo de las libertades democráticas (MTLD). Cuando se produjo una escisión en el seno de este último (1954), los partidarios de Messali Hadj se congregaron en el seno del Movimiento Nacional Argelino (MNA), que se opuso al FLN. Apostó claramente por el combate político por la independencia con la creación de la Estrella norteafricana en 1926.

*Traducción de Josep Bermúdez i Roses*

# Hacia la construcción de una teoría *queer* española. Foucault y la homofobia del tardofranquismo

Alejandro Melero

*Alejandro Melero es profesor de Comunicación Audiovisual en la Universidad Carlos III de Madrid. Ha trabajado en el Departamento de Lenguas y Estudios Culturales de la Universidad de Limerick y en la Queen Mary University de Londres. Recientemente ha publicado, además de obras de ficción, el ensayo Placeres ocultos. Gays y lesbianas en el cine español de la Transición (Notorious Ediciones, 2010).*

El pensamiento del francés Michel Foucault ha servido de inspiración a estudiosos de la cultura gay y lésbica desde hace más de 30 años, y ha sido aplicado a distintos terrenos, desde los estudios culturales a la historiografía. El particular caso español, que sufrió la más dura de las persecuciones en los años setenta antes de llegar a ser uno de los primeros países en reconocer la igualdad jurídica total, exige una revisión del pasado más reciente que aporte nuevos enfoques que documenten y aclaren los primeros años de la democracia y desarrollen un marco teórico sólido para la cultura *queer*. Este artículo estudia la teoría de Foucault y, analizando textos de la literatura médica y jurídica del franquismo, propone algunos conceptos claves para entender estos primeros años de la liberación homosexual española.

#### Palabras clave:

- Foucault
- Estudios Gays y Lésbicos
- Teoría *Queer*
- Historia Contemporánea de España

---

*Michel Foucault's theories have inspired Gay and Lesbian scholars of the last three decades, and has been applied in different fields, such as Cultural Studies and Historiography. The peculiarities of the Spanish case, which included one of the harshest repressions in the 1970s, before becoming one of the first nations to recognise equality, demands reviewing the most recent past so as to include new perspectives that document and clarify the early years of the democracy in order to develop a solid theoretical frame for queer cultures. This article addresses Foucault's theories and, after analysing medical and legal Francoist texts, suggests some key concepts to approach these first years of the Spanish homosexual liberation.*

Las obras del pensador francés Michel Foucault (1926-1984) han experimentado constantes relecturas desde su muerte, hace ya más de un cuarto de siglo. Sus aportaciones a una nueva filosofía del conocimiento, ricas en elaboradas redefiniciones de conceptos como “saber”, “poder”, “sujeto”, “verdad” e “historia”, pero también detalladas a la hora de abordar cuestiones concretas de aspiraciones universales (los regímenes penitenciarios, la edad de consentimiento sexual, las enfermedades venéreas), cobran nuevas luces en este siglo XXI, y confirman que no se equivocaban los con-

temporáneos de Foucault que le consideraban como uno de los más provechosos pensadores de lo que ya se denominaba pensamiento postmoderno.

Las inmensas posibilidades del pensamiento foucaultiano, pues, sirven para ser revisitadas desde muy diversas disciplinas que incluyen, ciertamente, aquellas cercanas al mundo de lo penal y social. Pero tal vez sean el nuevo feminismo y la siempre efervescente teoría *queer* anglófona los que más jugo han sabido sacar a la obra del teórico francés, especialmente a sus últimos trabajos y a su incompleta *Histo-*

ria de la sexualidad. Uno de los grandes nombres de la teoría *queer* contemporánea, Leo Bersani, ha explicado lo imprescindible que resulta tener en cuenta a Foucault a la hora de trabajar con la cultura no-heterocéntrica, y razona que el éxito del pensamiento foucaultiano entre gays, lesbianas y feministas nace precisamente del primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, cuya tesis original, según Bersani, sostiene que “el poder en nuestras sociedades no opera reprimiendo impulsos sociales espontáneos, sino que produce múltiples sexualidades, y que a través de la clasificación, distribución y clasificación moral de estas sexualidades, los individuos que las practican reciben o no aprobación, tratamiento, marginación, secuestro, disciplina, o normalización”.<sup>1</sup> Otros autores del pensamiento *queer* van más lejos al considerar que no solamente la *Historia de la sexualidad* sino toda la producción de Foucault puede entenderse como un intento de comprender y aprehender la naturaleza de la “otredad”, sea esta sexual o no. Por ejemplo, Edward Said ha dejado por escrito que “en el trabajo de Michel Foucault se encuentra una muy diversamente formulada idea que siempre conduce al ‘sentimiento de otredad’”. Este interés hacia “lo otro” se manifiesta con una fascinación por “lo desviado y los desviados”, o lo que algunos sectores de la sociedad pueden considerar como tal, y con todo aquello que es “excesivo, todas las cosas que se levantan por encima de las ideas, descripciones, iniciaciones o precedentes”.<sup>2</sup> La activista y pensadora lésbica Annamarie Jagose completa las ideas de Said al considerar que, por argumentar la forma en que la homosexualidad es una formación moderna y no ahistórica (siempre han existido actos homosexuales pero no existía una categoría de identificación para ellos tal y como la hemos entendido en los últimos 150 años), Foucault merece ser considerado el “padre” de la posición constructivista que han tomado los más recientes estudios gays y lésbicos. Con este manejo de una terminología que se entronca siempre en la problemática de la “otredad”, no es de extrañar, por lo tanto, la importancia de la teoría foucaultiana en el activismo gay y lésbico contemporáneo y en los estudios culturales *queer*. Un ejemplo más para confirmar la admiración, casi devoción, de la teoría *queer* por el francés: el libro *Saint Foucault* del académico norteamericano David Halperin,<sup>3</sup> cuyo mismo título ya eleva a Foucault a un reverenciado pedestal.

El mundo de la crítica angloparlante y, por lo tanto, el globalizado panorama del pensamiento *queer* que tanto debe a británicos y americanos, admiten sin recelos su deuda con la obra de Foucault no solo como base de inspiración de sus principios y orígenes, sino también como energía inagotable de la que se siguen abasteciendo. No es fácil afirmar lo mismo con respecto a la produc-

ción de análisis cultural *queer* de España. Las primeras fases de un trabajo de investigación entre la literatura producida en nuestro país revela una tradición dependiente de otras fuentes, cuando no puramente autóctona. Para esto, que no es en principio una falta ni un inconveniente, puede haber varias explicaciones, y la más clarificadora sea tal vez las especiales circunstancias de nuestra historia. Las revueltas de Stonewall en el Nueva York de 1969, principio oficial del nacimiento de la cultura del orgullo y la liberación gay, no dejaron apenas legado en los raquíticos y perseguidos movimientos de liberación homosexual españoles, y la hoy tan reivindicada Transición a la democracia no hizo otra cosa que posponer la lucha por la igualdad, retrasando en muchos aspectos la subida de España a un carro que ya llevaba unos cuantos lustros de desarrollo. Los siguientes párrafos se centrarán en algunos escritos de Foucault, principalmente en *Los anormales* (1975) y en la *Historia de la sexualidad*, para estudiar algunas de las principales consecuencias de la represión homosexual perpetrada por el franquismo en los últimos años de la dictadura, que son los que coincidieron con el auge global del movimiento de liberación homosexual y con el desarrollo de un pensamiento crítico para gays y lesbianas. Para ilustrar las teorías de Foucault, este artículo recurrirá a textos pseudo-científicos y jurídicos del franquismo que trataron la homosexualidad.

Puede resultar inquietante el hecho de que la construcción de una estructura teórica gay y lésbica a partir de los textos de Foucault parta en ocasiones de conceptos no estrictamente vinculados con la cuestión homosexual (al menos no en la actualidad), pero de gran utilidad para ser extrapolados a esta y otras materias. Así ocurre con la idea de “locura”, que fascinó a Foucault y proporcionó algunas de sus más lúcidas reflexiones, y que será fundamental en los siguientes párrafos de este artículo. Al entender la locura como referente de muchos síntomas sociales no estrictamente asociados a la enfermedad mental (por ejemplo: la marginación social, el proceso de diferenciación individual, la observación clínica...) y atribuir a este término un registro semántico muy amplio, Foucault supo proporcionar las herramientas para la utilización de este término en cuestiones teóricas diferentes. Los distintos acercamientos que Foucault realizó a la noción de “locura” variaron sustancialmente a lo largo de su producción ensa-

*Foucault merece ser considerado el “padre” de la posición constructivista que han tomado los más recientes estudios gays y lésbicos*

1 L. BERSANI, *Homos*, Harvard UP, Cambridge (Mass.), 1995, p. 81.

2 E. W. SAID, ‘Michel Foucault 1926-1984’, *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenge* (J. ARAC, Ed.), New Brunswick, New Jersey, 1991, p. 5.

3 D. M. HALPERIN, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford UP, Oxford, 1995.

yística, pero en todos ellos persiste la idea de que la concepción de la locura es siempre el resultado de distintas prácticas socioculturales, y que la recepción y aceptación o rechazo de la misma viene determinada por la aparición de diversos mecanismos de poder. Para demostrar esto, Foucault argumenta que en diferentes periodos y culturas ha habido distintas concepciones de la locura. Por ejemplo, en la Edad Media se veía la lepra como la más grande amenaza al orden social; los leprosos ocupaban en el imaginario público el lugar que la locura invadiría a partir del siglo XVIII. En el Renacimiento, sin embargo, la figura del leproso desapareció y se substituyó por una nueva imagen del mal social recordada como “la nave de los locos”.<sup>4</sup> Lleven el nombre que lleven, el hecho que interesa a la escuela de Foucault es que las sociedades siempre han necesitado encontrar una figura cíclica de ser perverso que encarna el peligro y amenaza con quebrantar la estabilidad social. Las sociedades occidentales modernas han encontrado este chivo expiatorio en lo que Foucault llama “*deviant*” (desviado). Según esta forma de entender la locura, el “desviado” solamente ha encontrado exclusión y rechazo en nuestra sociedad. Lois McNay ha seguido los pasos de Foucault para analizar este fenómeno y clasifica como “ilusión cultural” el hecho de que, tras determinar y categorizar distintas formas de locura, al que la padece se le considera como desviado y se le excluye de la norma social, pues nuestra sociedad no quiere reconocerse en el individuo enfermo, al que rechaza y encierra. Mientras que en cualquier cultura la locura implica una desviación desde ciertas normas, el relativamente reciente entendimiento de la locura emerge en comparación con otras sociedades más primitivas en las que, por ejemplo, el “loco” (*mad* es el término que usa McNay, que encierra también la connotación de “depravado”) ocupa un lugar central en las actividades sociales o religiosas. Esta aproximación comparativa e histórica demuestra en primer lugar que la locura no tiene ninguna esencia pre-social y que, además, no hay nada natural o inevitable acerca de las estrategias a través de las que, en las sociedades modernas, a los locos se les confina y excluye socialmente.<sup>5</sup> Esta lectura del fenómeno de la locura propuesta por Foucault está íntimamente ligada a su interés por dilucidar el proceso de multiplicación de discursos sexuales, y la importancia de esto para un estudio cultural, político y social de las minorías sexuales. En su lucha por desenmarañar las complejas derivaciones de la prolijidad de (aparentemente) nuevos discursos sexuales en la modernidad, Foucault encontró una explicación para el hecho de que fuese precisamente en el hiperrepressivo siglo XIX cuando se produjo el punto más álgido de esta multiplicación discursiva. Se trata de una multiplicación que

*“El siglo XIX y el nuestro han sido la edad de la multiplicación: dispersión de sexualidades, reforzamiento de formas dispares, implantación múltiple de perversiones”*

no es meramente cuantitativa, sino que de hecho trajo consigo una dispersión de los centros desde los que emanan los discursos y la diversificación toma su forma. En palabras de Foucault, “el siglo XIX y el nuestro han sido claramente la edad de la multiplicación: una dispersión de sexualidades, un reforzamiento de formas dispares, una implantación múltiple de ‘perversiones’. Nuestra época ha iniciado las heterogeneidades sexuales”.<sup>6</sup> Antes de esta multiplicación llegada con el siglo XX, hubo tres códigos principales que gobernaban el panorama de las prácticas sexuales, a saber: las leyes canónicas, los regímenes cristianos y la ley civil. Todos ellos, con sus posibles ramificaciones, se centraban en las relaciones matrimoniales y se las ingeniaban para crear un sistema de regulaciones que fijasen y legitimasen las uniones matrimoniales de la misma forma que otros procesos contractuales, asegurando así la legislación de la práctica sexual. La idea de “lo otro” podía fácilmente estar localizada en todo aquello que, de una manera u otra, se alejase de estos códigos. Una vez localizado, al “otro” se le podía etiquetar, categorizar como contra-natura, condenar y recluir, pero, en ningún caso hasta finales del XIX, recibió tanta atención como la otorgada a las relaciones matrimoniales. El matrimonio como unidad central eclipsaba cualquier otra posibilidad, confundiendo en una amalgama difusa, como demuestra el caso de lo que se llamaba “sodomía”, o la indiferencia con respecto a la sexualidad de los niños. Pero también es ilustrativo, por ejemplo, el caso de la “solterona”, una figura revisada por el movimiento feminista y tan arcaica que el mismo vocablo ha dejado de usarse hoy en día. En cualquier caso, las últimas décadas del siglo XIX trajeron una explosión de nuevos discursos sexuales, creando una tendencia a la inversa que demolió siglos de tradiciones discursivas. El interés se desplazó desde las relaciones oficiales monogámicas y heterosexuales a una otredad sin centro localizable:

Emergió un mundo de perversión... nació una sub-raza entera, diferentes —a pesar de ciertos lazos de unión— de las libertades del pasado... Siempre se les había perseguido, pero no siempre mediante leyes; a menudo se les encerraba, pero no siempre en prisiones; se les tildaba tal vez de enfermos, escandalosos, víctimas peligrosas, presas del extraño mal que llevaba el

4 L. MCNAY, *Foucault: a Critical Introduction*, Polity Press/Cambridge UP, Cambridge, 1994, p. 18.

5 *Ibid.*, 17.

6 M. FOUCAULT, *The History of Sexuality. Vol. 1*, Penguin, London, 1990, p. 37.

*La historia reciente de España  
provee relevantes ejemplos para  
ilustrar esta idea del homosexual  
como individuo peligroso*

nombre también de vicio y en ocasiones de crimen... Así era la incontable familia de perversos, equiparable al mundo de los delincuentes y los locos.<sup>7</sup>

Uno de los logros de Foucault consiste en que toda su aportación teórica viene arropada por un meticuloso trabajo de investigación. Para demostrar el cambio de mentalidades que surgió de forma paralela a esta proliferación de discursos sexuales, Foucault realiza una cronología que demuestra cómo, a lo largo del siglo XVIII, quienes antes habían sido categorizados bajo el amplio abanico de la locura, fueron ganando nuevas etiquetas como las de, progresivamente, “degradación moral”, “neurosis genital”, “aberración del instinto genético”, “degenerados” o “desequilibrados físicos”.

Estas nuevas formas de otredad (que eran las mismas de siempre, pero ahora documentadas en detalle) se fueron, pues, categorizando de manera cada vez más específica. Es en este punto cuando Foucault comienza a esbozar de forma más explícita lo que acabará convirtiéndose en un importante pilar de las teorías homosexuales modernas. Foucault utiliza como ejemplo de esta especificación la figura del homosexual y la aproximación a la misma que se realizó durante el periodo victoriano. Tradicionalmente, la persona a la que hoy llamamos “homosexual” se había categorizado como un individuo que había cometido el crimen particular de mantener relaciones con alguien de su mismo sexo. En el siglo XIX, sin embargo, el homosexual se convirtió en el miembro de una especie, con una historia a estudiar, un tipo de infancia particular, un modo de vida, e incluso unas peculiaridades anatómicas en algunos escritos científicos de la época. Lo que le identificaba como miembro de una nueva especie (nueva en tanto que requería un nuevo vocabulario que la categorizara: homosexual, invertido, etcétera) no era tanto un tipo particular de relaciones sexuales sino una cierta cualidad de sensibilidad sexual, un cierto modo de invertir lo masculino. En palabras de Alan Sheridan, “la medicina comenzó a tomar partido en la gestión de la sexualidad”.<sup>8</sup> O, en palabras del propio Foucault, si “el sodomita había sido una aberración temporal, el homosexual era ahora una especie”. Y esto ocurría porque “la persecución de sexualidades periféricas incluyó una incorporación de perversiones y una nueva

especificación de los individuos”.<sup>9</sup> Se necesitaban nuevos nombres y términos para designar comportamientos que habían existido anteriormente. Nació así la otredad sexual contemporánea.

Al morir enfermo de SIDA en 1984, Foucault dejó inacabada su *Historia de la sexualidad* por volúmenes, dejando inconcluso para siempre el desarrollo de la idea de otredad que tomaba forma según avanzaba en sus reflexiones. Es por ello necesario recurrir a escritos previos, entrevistas y conferencias, para rastrear el planteamiento foucaultiano de la idea del otro como un ser monstruoso, fundamental para una teorización de la creación de chivos expiatorios a partir de las minorías sexuales. La obra *Los anormales* (1975) maneja esta hipótesis. En ella, Foucault explica el proceso regulador de la categorización de ciertos grupos sociales bajo la etiqueta de “degeneración”. El ser que Foucault llama “anormal” nace de tres elementos distintos: en primer lugar, el denominado *monstruo humano*, una categoría jurídica que se refiere no solamente a las leyes sociales sino a las leyes naturales también. Puesto que este monstruo humano combina lo imposible y lo prohibido, ambigüedades varias rodean al ser *anormal*. Así ocurre con el binomio “acto natural/ofensa ilegal”: la desviación de un aparente orden natural altera los efectos judiciales de la transgresión, sin llegar a desafiarla completamente; el estudio de la evolución del discurso médico-legal demuestra una transición desde el acto monstruoso que se estudiaba en la primera parte del siglo XIX a la irrupción de la noción del individuo socialmente peligroso. Para Foucault, la pregunta de si un individuo es peligroso, tan usada en el discurso jurídico, es heredera de estas desconfianzas tan presentes en otros tiempos no tan lejanos en los que el miedo y la ignorancia alimentaban la percepción del ser monstruoso. La historia reciente de España provee relevantes ejemplos para ilustrar esta idea. La última ley en condenar a los homosexuales era la llamada Ley de Peligrosidad Social, vigente desde 1970 a 1979, que permitió que gays y lesbianas fueran mandados a centros de reclusión social, y que basaba su firmeza precisamente en esta desconfianza hacia un presunto peligro de la que hablaba Foucault. Así lo demuestra el texto aprobado por el gobierno franquista el 4 de agosto de 1970, que condena la homosexualidad de la siguiente forma:

Artículo 2º: Serán declarados en estado peligroso, y se les aplicarán las correspondientes medidas de seguridad y rehabilitación quienes: A) resulten probadamente incluidos en algunos de los supuestos de este artículo; B) se aprecie en ellos una peligrosidad social. Son supuestos en estado peligroso los siguientes... 3º Los que realicen actos de homosexualidad.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>8</sup> A. SHERIDAN, *Michel Foucault: the Will to Truth*, Routledge, London, 1980, p. 174.

<sup>9</sup> M. FOUCAULT, *The History of Sexuality*. Vol. 1, p. 43.

<sup>10</sup> V. DOMINGO LOREN, *Los homosexuales frente a la ley. Los juristas opinan*, Plaza & Janés, Barcelona, 1978, p. 46.



La sexualidad, o al menos algunas de sus formas (esta ley también legisla la prostitución), podía ser perseguida porque se consideraba un “estado peligroso”.

El segundo elemento que estructura la creación del ser anormal es la idea del llamado *individuo que necesita corregirse*. Se trata de una figura más reciente que la del monstruo humano, y se refiere al proceso que determina que un individuo sea alejado de la mayoría social, incluso encerrado (en prisiones, manicomios, reformatorios...), bajo la idea de que hay algo que corregir, es decir, algo que no funciona correctamente pero para lo que existe una solución a la que se llegará a través del arrepentimiento. Asimismo, esta categoría asume una división por niveles entre actos condenables y otros ejemplares, mejores que los del otro nivel. Ambos niveles son permeables, y los individuos que practican los actos condenables pueden aspirar a corregirse aprendiendo del nivel superior. Una vez más, la represión homófoba del tardo-franquismo es un perfecto ejemplo ilustrativo de esta exposición teórica. Al suponer una posible cura de la homosexualidad, la teorías franquistas proseguían en la creación de esta categoría monstruosa. Tomemos por ejemplo el siguiente texto, uno de los muchos que se pueden encontrar en la literatura de los años setenta, en el que se razona la posibilidad de “curar la homosexualidad”:

Desgraciadamente, lo que más contribuye a la propagación de esta falsedad [los homosexuales no pueden curarse] es el hecho de que la mayor parte de los homosexuales no desean verdaderamente la curación, llegando así a convencerse ellos mismos de que esta es imposible. Nada más lejos de la verdad... La inversión sexual es una aberración de orden psicológico a la que puede ayudar cierta diferenciación morfológica o bioquímica.<sup>11</sup>

La Ley de Peligrosidad seguía esta estela macabra y aspiraba a “corregir” a los individuos a los que condenaba. Foucault teorizaba así, sin saberlo, la tradicional premisa española de “meter en vereda” al individuo que se había desviado del “buen camino”.

Por último, la tercera figura que conforma al ser anormal es la del onanista, que es representativa de la importancia dada al cuerpo y la salud, y entronca con las nuevas relaciones entre la sexualidad y la familia que se desarrollaron a partir del siglo XIX. Además, incorpora un elemento de connotación religiosa, pues deriva de la historia bíblica de Onán, que fue castigado por la cólera de Dios después de renunciar a dar hijos a su esposa, que era la viuda de su hermano (Gen 38, 8-10). Lo interesante del onanista es que sitúa la sexualidad, o al menos el uso sexual del cuerpo, en el

*Al suponer una posible cura de la homosexualidad, la teorías franquistas proseguían en la creación de esta categoría monstruosa del anormal*

origen de una serie infinita de desórdenes físicos, algunos de los cuales son capaces de determinar muchos niveles de la personalidad del ser anormal. También para esto la literatura franquista nos ha dejado múltiples ejemplos. Citaré uno de mis favoritos, extraído del libro *Sodomitas* de Mauricio Carlavilla, ensayista español obsesionado con encontrar una relación entre homosexualidad y marxismo. Carlavilla advierte así del peligroso cuerpo sexual del sodomita:

La manada de fieras sodomitas, por millares, se lanza a través de la espesura de las calles ciudadanas en busca de su presa juvenil... Disfrazada de persona, la fiera sodomítica ojea entre el matorral ambulante de las aceras su pieza preferida, el cándido muchacho, más grato a su ávida pupila cuanto más inocencia lleva retratada en su fisonomía... La alimaña sodomita, válida de su apariencia humana, una vez elegido el joven, se le aproximará, entablará conversación con cualquier pretexto, lo invitará en un bar, lo llevará al cine..., desarrollará su “conquista” con todo el arte y las tretas de un Don Juan... ¡Para qué detallar más!<sup>12</sup>

La suma de estos tres elementos (el monstruo antisocial, el individuo perdido que necesita corrección y el cuerpo sexual con potencial peligroso) da como resultado la creación de una nueva persona, que deriva de la excepcionalidad jurídico-legal y la tradición judeocristiana; lo que en realidad termina por crear es una categoría monstruosa abierta a recibir cualquier clase de otredad sexual.

Y una vez que ese “otro” haya sido etiquetado como un monstruo anormal, no es difícil elaborar la red enmarañada de peligros que puede traer consigo. El monstruo puede poseer una capacidad contagiosa y peligrosa para la misma sociedad que le categoriza como tal. Foucault analiza la construcción de la idea de locura como “otredad moral” o como “desviación” y como un peligro social desde el punto de vista de la racionalidad: mientras que la locura sea considerada una manifestación específica de la sinrazón, se tratará siempre de un fenómeno vergonzoso, algo que se deberá ocultar porque representará una amenaza a la racionalidad, sobre todo desde el momento en el que se le empiecen a atribuir capacidades de contagio, poderes incontrolables de “mal ejem-

11 F.-J. IÑIGO (bajo el pseudónimo Franklin Ingmar), *Homosexuales y lesbianas*, Andina D. L., Pinto, 1977, p. 15.

12 M. CARLAVILLA DEL BARRIO (bajo el pseudónimo Mauricio Karl), *Sodomitas*, Nos, Madrid, 1956, p. 11.

plo”, de extensión del mal, de transgredir los límites morales, algo muy similar a “las fieras sodomitas” sobre las que escribía Carlavilla.

La literatura franquista en torno a la homosexualidad muestra cómo muy a menudo la justificación científica y legal en torno al “peligro de la homosexualidad” venía amparada por la presunta condición contagiosa de esta. Por ejemplo, los textos del doctor Pérez Argilés, una de las mentes expertas en la medicalización de la homosexualidad, comparaban, con la verborrea propia de la época, la homosexualidad con la tuberculosis de la siguiente manera:

El diabético no ofrece peligro de contagiosidad. La comparación sería más justa si dijera: tampoco el tuberculoso es culpable de su tuberculoso; pero tendrá una grave responsabilidad cuando por odio al resto de la Humanidad sana (dolo), o desinteresándose del riesgo de su contagiosidad (dolo eventual), o por ignorancia, etc. (culposamente), se dedique a la siembra de sus esputos bacilíferos. El verdadero peligro que el homosexual representa para la sociedad será unas veces doloso (frecuente afán proselitista), mientras en otras ocasiones realiza sus “conquistas” sin preocuparse de si la persona a quien se dirige es o no un homosexual; incluso en el fondo, todo homosexual aspira a la conquista de un hombre normal y mira con desprecio a sus similares (dolo eventual).<sup>13</sup>

La existencia de prisiones para la segregación de los homosexuales que se dio en la España de los años setenta no es sorprendente una vez que se conoce que los textos médicos en los que se apoyaban los hombres de leyes consideraban que “la esencia del peligro social del invertido radica en su ‘contagiosidad’”. Como los monstruos anormales de Foucault, gays y lesbianas fueron vistos como elementos peligrosos a los que había que erradicar en base a la presunta contagiosidad de su “mal”.

Del mismo modo, una segunda justificación para la persecución de los homosexuales alegaba la condición desestabilizadora, escandalosa, perturbadora para la sociedad. Muchos ejemplos podrían citarse de este imaginario fascista que se perpetuó hasta bien llegada la democracia. Por ejemplo, los textos del popularísimo doctor López Ibor a menudo insistían en este presunto aspecto de la homosexualidad como algo condenable desde el punto de vista de la decencia social, o, si se quiere usar terminología de Foucault, del “equilibrio de la moral razonada”. López Ibor establecía un paralelismo entre el caos social intrínseco a la homosexualidad y el de otros tiempos recientes de la historia española; aprovechando que el Pisuerga pasa por Valladolid, López Ibor comparaba así

la indecencia de la homosexualidad con la de la Segunda República:

Este desierto ético ha sido un espectáculo impresionante para las generaciones jóvenes. En un primer momento —años azarosos de la trágica guerra del 14— pensaron que el nihilismo ético era el único rincón placentero que les habían legado los cañones y armisticios. Las novelas de la posguerra ponen pavor en un alma sana. ¡Qué vida la de aquellas grandes ciudades de mujeres lésbicas y hombres amarionados [sic]! Anegaron su dolor y desesperanza en goces y diversiones; pero tan pronto como se entregaron a tal desorden empezaron a sentir por doquiera sus espinas y abrojos<sup>14</sup>.

El legado de este sistema legislativo ha llegado hasta nuestros días con la noción de “escándalo público”, una figura más conocida a nivel popular que aplicada en la realidad, pero en cualquier modo presente en la sociedad española.

La imposibilidad de considerar estas cuestiones teóricas como legado de un pasado extinto las hace mantener vigencia y urgencia incluso en un país y una cultura como la española en la que la igualdad jurídica ya ha sido alcanzada. Es precisamente en los tiempos de mayor bonanza cuando las voces más radicales vuelven a aprovechar oportunidades mediáticas para hacer resurgir fantasmas del pasado. Ejemplo de esto fueron los meses que precedieron la aprobación del matrimonio homosexual, en los que no fue difícil encontrar referencias insultantes a la homosexualidad, a la que se volvía a clasificar como enfermedad curable, o se clasificaba como “trastorno afectivo”, como hizo en el Senado el 21 de junio de 2005 un ponente invitado por la oposición política. Es precisamente por todo esto por lo que la cultura *queer* española necesita esforzarse por construir una sólida documentación de los avatares de su historia, que venga arropada por un firme aparato teórico, y que esté alerta siempre para responder a las voces desinformadas y para que los nuevos españoles puedan disfrutar, mientras las mantienen, de las libertades que en el pasado fueron robadas a tantas generaciones.

13 V. PÉREZ ARGILÉS, *Sesión inaugural del discurso académico celebrado el día 25 de enero de 1959 con un 'Discurso sobre la homosexualidad'*, La Academia, Zaragoza, 1955, p. 26.

14 J.-J. LÓPEZ IBOR, *El español y su complejo de inferioridad*, Ediciones Rialp, Madrid, 1955, p. 147.

# A propósito de las vidas precarias. Entrevista a Judith Butler

David Córdoba y Carolina Meloni

*David Córdoba es licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona. Carolina Meloni es doctora en Filosofía y profesora de la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Europea de Madrid.*

**P**REGUNTA [P]: Marcos de guerra. Las vidas lloradas *acaba de traducirse al castellano. En este libro, como en anteriores, vuelves a plantear una suerte de ontología social y reafirmas la necesidad de pensar el concepto de “vida”. Interrogar la emergencia de lo (in)humano, analizar la condición ontológica de aquellas vidas suspendidas de la humanidad misma (como sucede, por ejemplo, con la vida musulmana o con la vida homosexual), es, una vez más, tu apuesta política. Incluso afirmas la necesidad de reorientar la izquierda en torno a estas cuestiones.*

JUDITH BUTLER [JB]: En primer lugar, pretendo afirmar que toda vida es precaria, y que este carácter de precariedad afecta tanto a la vida humana como a la no humana. En cierto sentido, la precariedad implica que somos animales humanos, y que por tanto estamos conectados con otros tipos de seres vivos. En segundo lugar, pretendo mostrar una precariedad producto de una política, la misma que intenta crear más precariedad para unas poblaciones que para otras. Es lo que se podría llamar una distribución diferencial de la precariedad, la cual está ligada con la distribución diferencial de la salud y de los bienes, y que también se relaciona con el aspecto de la vida humana expuesta al hambre, a la intemperie, la violencia o la destrucción. Creo que si se conectasen poblaciones en base a su exposición diferencial a la precariedad se constituiría una base no identitaria

para la alianza; todo esto sería muy importante para el futuro de la izquierda. También serviría para la difusión del pensamiento materialista.

P: *Desde tus primeros textos, el concepto de “vida inteligible” ha sido una categoría fundamental para comprender aquellas vidas que adquieren significado solo acatando la norma. Sin embargo, en los últimos vemos de forma más clara una similitud de tu concepto de “vida” con la nuda vida de Agamben, como esa vida despojada de todo valor político, carente, en definitiva, de todo valor. ¿Podríamos comparar tus últimos trabajos sobre los nuevos espacios de soberanía que han surgido a raíz del 11-S con aquellos realizados por Agamben respecto a la biopolítica nazi? Quizá podamos leer tus trabajos sobre Guantánamo de forma paralela al Auschwitz de Agamben, analizando el surgimiento del campo no como anomalía dentro del Estado de Derecho, sino como su matriz oculta, como analogía del nomos político en el que estamos viviendo.*

JB: Ciertamente, hay muchas conexiones entre la obra de Agamben y la mía, a quien le debo mucho. Pero pienso que quizá su concepto de *nuda vida* deriva de la concepción de la *polis* de Arendt, mientras que el mío procede de la lectura de Foucault. Aunque la cuestión fundamental es que, desde mi punto de vista, no solo la soberanía decide qué vidas son expulsadas de la protección

*Judith Butler ocupa la Cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura Comparada y Estudios de la Mujer de la Universidad de Berkeley. Su último libro es Bodies that matter (Routledge, 2011).*

política y de la ley. Presuponer que el soberano posee una cantidad de poder tan enorme es, en realidad, una forma de idealizarlo; es incluso romanticismo. Las formas contemporáneas del poder incluyen modos de globalización para los cuales no hay un claro soberano. Y las vidas que se encuentran desprotegidas y sin apoyo alguno no están “fuera de la política”, sino saturadas de relaciones de poder. Lo que ocurrió en Auschwitz no es lo mismo que lo sucedido en Guantánamo. Tendríamos que ser capaces de descubrir las diferentes lógicas históricas que actúan en cada caso.

*P: Por otra parte, afirmas que hay que reformular la izquierda y con ello te refieres directamente a la necesidad de denunciar la violencia estatal. Hay cierto argumento benjaminiano en tus escritos cuando nos hablas de la aceptación sin miramientos en la política actual de una violencia legítima (es decir, aquella que es ejercida única y exclusivamente por los Estados reconocidos como tales, como es el caso de Israel) y de otra ilegítima que califica a todo tipo de resistencia como terrorismo (como sucede con las acciones del pueblo palestino). ¿Consideras que este tipo de violencia conservadora, este monopolio de la violencia por parte de nuestros llamados “Estados democráticos”, está dando lugar a un universo paralegal donde el estado de excepción o la suspensión de la vida comienzan a naturalizarse y a convertirse en norma?*

JB: No debemos olvidar que la ley es un instrumento de poder, y por lo tanto la cuestión no es solo la de ser legal o la de acatar la ley internacional (aunque tenemos que mantener este objetivo), sino también situar el papel de la ley dentro del contexto de un movimiento político más amplio. Si el movimiento político de autodeterminación palestino se convirtiera en una reforma legal, entonces los instrumentos legales tomarían el lugar de la política estableciendo sus propios y limitados objetivos normativos. Debemos recordar que la democracia exige la voluntad popular, y que este proceso de autodeterminación es un principio político que gobierna lo legal y otros aspectos sociales de cualquier movimiento de descolonización. En cierto modo, la “ley” puede convertirse en un instrumento para continuar con la colonización si pensamos que el único problema es la existencia

de un universo “paralegal”. Del mismo modo que critico el desafío israelí a la ley internacional, y creo que todo el esfuerzo no violento para hacerle acatar esa ley es necesario, me preocuparía si el movimiento político por la autonomía democrática (sea uniestatal o biestatal) olvidara que la superación de la condición colonial es primordial. Me preocupan las reformas “perfectamente legales”, inmersas en una estructura colonial e incapaces de luchar contra esa estructura y superarla.

*P: Sin embargo, estos “universos paralegales” que han surgido en el seno mismo y al amparo de los Estados democráticos producen discursos que justifican la violencia sin más, los ataques indiscriminados a poblaciones civiles, haciendo que estos últimos años lo infame y lo inhumano se haya aceptado sin crítica alguna. Por ejemplo, en tu último libro analizas esta infamia a través del papel de la tortura en las cárceles de Irak y las fotografías que se publicaron de estos actos. Hablas, incluso, de una modificación en el papel que cumple la tortura. ¿Qué ha cambiado, según tu análisis, en esta tortura espectacularizada, fotografiada, difundida por los medios de comunicación, frente a aquella que denuncia Naomi Klein en su libro La doctrina del choc, tortura que la CIA lleva practicando casi desde los años 50’ tanto en países de Latinoamérica como en otros?*

JB: No debemos olvidar que los supuestos Estados democráticos siempre han conservado lo que tú denominas “universos paralegales”. Y la esclavitud, por supuesto, es uno de ellos, como el uso ya antiguo de trabajadores indocumentados en Europa y en otros lugares. Habría que considerar la vuelta al uso de la tortura por parte de los Estados Unidos, tras muchos años de ilegalidad, a la luz de las cárceles externalizadas en donde no prevalece ningún proceso legal. Existen ahí códigos y prácticas, pero no responden a las leyes de los Estados Unidos ni a las internacionales. Obama ha mantenido alguna de estas prisiones, aunque había hecho campaña en contra de ellas antes de ser elegido presidente. Quizá los Estados Unidos no difieren de muchos otros regímenes del mundo que utilizan la tortura estratégicamente, y estaríamos equivocados si pensáramos que vivimos en una historia de progreso en la que la tortura es “cosa del pasado”. El trato brutal a los prisioneros comunes en los Estados Unidos no está tan lejos de lo que ocurrió en Abu Ghraib. Lo que sí creo que ha cambiado es el papel de los medios de comunicación digital y de Internet al mostrar las escenas de tortura al dictamen público. La circulación de esas imágenes en nuevos contextos ha sido la condición de la indignación pública,

*Pretendo mostrar una precariedad  
producto de una política,  
la misma que intenta crear más  
precariedad para unas poblaciones  
que para otras*

*La difusión digital de las imágenes de tortura en Abu Ghraib tuvo realmente consecuencias éticas y políticas, pues la opinión popular se volvió contra la guerra*

e igualmente ha impedido cualquier control que el Ejército de los Estados Unidos hubiese podido tener sobre la recepción pública de las imágenes. En ese sentido, su difusión digital tuvo realmente consecuencias éticas y políticas, pues la opinión popular se volvió contra la guerra.

P: *Volvamos a la idea de “vida inteligible”, que está estrechamente ligada a un replanteamiento de lo humano. Afirmas que la “vida inteligible” es aquella vida que se vuelve humana cuando pertenece a un sistema de significación coherente. Lo inhumano, lo incoherente, lo abyecto se juegan tanto a nivel de los cuerpos como a nivel de los discursos. ¿Podríamos definir, por tanto, este concepto de inteligibilidad como cierto a priori histórico, en el sentido foucaultiano del término?*

JB: Habría que decir que lo que se considera “inteligible” cambia con el tiempo y el contexto, y que no hay un único esquema que establezca los límites de la inteligibilidad. En definitiva, muchas poblaciones que se encuentran en el margen no son conceptualizadas como inteligibles, y alguna de ellas es vista como una amenaza a la inteligibilidad misma: irracionales, violentas, monstruosas, etc. Por tanto, se trata de un *a priori* histórico, pero un *a priori* sujeto a transformaciones.

P: *Esta matriz de inteligibilidad que, en ocasiones, has definido también como “matriz heterosexual” supone la emergencia del sujeto siempre desde el acatamiento de la norma. La normatividad es el elemento fundamental sin el cual no se comprenden los procesos de humanización. ¿Qué pasa, pues, con esos cuerpos que no acatan la norma? ¿Cómo definir a aquellos cuerpos que son cuestionados por cierta incoherencia de su sexo-género? Muchas veces has afirmado que, al estar en juego su propia inteligibilidad, es su humanidad misma la que se cuestiona, como sucede, por ejemplo, con los transgéneros o los intersexuales.*

JB: Es cierto que la matriz heterosexual es una forma de entender la inteligibilidad, pero no es la única forma en que esta se articula. Pienso realmente que algunas formaciones de género y de sexualidad no solo amenazan los esquemas de inteligibilidad existentes, sino que también

intervienen sobre ellos, pudiendo provocar su rearticulación. Por tanto, para mí, no es una lógica estática o invariable. Es un proceso histórico que se establece a sí mismo como una “lógica”, pero que puede ser amenazado y deshecho. Pienso que el activismo transgénero nos permite repensar qué es un cuerpo, qué es un humano, qué es el derecho a aparecer en público, y qué límites son injustamente impuestos por nuestras actuales concepciones de la justicia y de la igualdad. Creo que el activismo transgénero aporta con frecuencia una oportunidad de repensar y rehacer estas categorías tan básicas y, de ese modo, rearticular lo inteligible.

P: *Otro concepto fundamental que utilizas como categoría de análisis del espacio de lo político es el concepto freudiano de “melancolía”. Afirmas que podemos hablar de cierta “matriz de melancolía”, orquestada a nivel cultural y político, que establece qué vidas son merecedoras de duelo. En concreto, fue la crisis del sida la que puso en marcha esta “distribución desigual” del duelo y de la melancolía. ¿Encontramos en la dinámica de la melancolía todas aquellas formas de exclusión social? ¿Funciona de la misma manera esta matriz melancólica para las exclusiones de género como para otras discriminaciones sociopolíticas?*

JB: No sé si existe una matriz de la melancolía, pero sería interesante si así fuera. Pienso que cuando la melancolía se instituye en determinado nivel cultural, entonces se produce una forma de denegación relacionada con poblaciones que han sido abandonadas o destruidas. Creo que esto ocurre de maneras muy diferentes dependiendo del contexto: los desaparecidos en Argentina, los armenios en Turquía, los judíos en Alemania, o también la “amnistía” en la España posfranquista, que hizo que ciertos modos de duelo público resultaran muy difíciles de llevar a cabo. En mi opinión, una vida solo tiene valor si su pérdida importa; solamente nos comprometeríamos para preservar una vida si consideráramos injusta la destrucción deliberada o negligente de esa vida. Creo que esta posibilidad del duelo debe ser el fundamento de nuestras ideas de justicia.

P: Volviendo a lo límites de lo humano, desde tus primeros textos (en especial, nos referimos al conocido capítulo final de *El género en disputa*) has defendido cierta “politización de la abyección” como apuesta política. ¿Sigues considerando que hay una potente instancia de ruptura en los llamados “fantasmas de discontinuidad e incoherencia”, en las malas copias, los simulacros, los

cuerpos abyectos? ¿Qué efectividad política consideras que hay en el espacio de los marginados?

JB: Pienso que para aquellos a los que no se les permite aparecer en el espacio público, ya sea por razones legales o culturales, es muy importante dar a conocer su apariencia. Hay un riesgo de sufrir violencia si se aparece como una persona transgénero en Turquía o como un trabajador indocumentado en los Estados Unidos. Algunos dirán que una resistencia política abierta contra las normas legales y sociales es suicida. Y ciertamente hay un riesgo. Pero es necesario reclamar la existencia política cuando un sistema pretende negar esa existencia e incluso negar que la ha negado. ¿De qué otro modo podemos romper con esa doble negación salvo insistiendo en los derechos y la justicia política bajo condiciones en las que los derechos y la justicia son negados? Se podría decir que siempre es lo abyecto y lo monstruoso lo que aparece en esos momentos, lo que irrumpe en la esfera de la apariencia a pesar de la prohibición de no aparecer. Pero esta “contradicción” se está movilizandoy puede cambiar tanto el mundo mismo de la apariencia como las reivindicaciones políticas que dependen de él.

P: *En definitiva, tanto tu teoría de la subjetividad como tu ontología política están estrechamente ligadas a la noción psicoanalítica de “abyección”. Para definir lo que entendemos por sujeto has utilizado siempre la escena de la sujeción-subordinación, descrita tanto por Foucault como por Althusser. Ahora bien, el propio Althusser llegó a afirmar que “la ideología no tiene afuera”. ¿Cómo ves posible este “afuera” de los sistemas hegemónicos de saber-poder? ¿Acaso es posible cuestionar esas normas de reconocimiento sin ser excluido por completo del espacio de lo político?*

JB: No estoy segura de que la “abyección” sea tan importante como sugieres. Aunque pienso que cualquier sistema siempre está produciendo su “afuera” y que no puede mantenerse sin mecanismos que producen y reproducen su “afuera”. En mi opinión, no hay sistema ideológico que no funcione a través de modos de exclusión, aunque potencialmente estos modos pueden tornarse contra ese mismo sistema para interrumpirlo y cambiarlo.

*Obama ha salido en defensa de la clase media y le ha ganado algo de terreno a Wall Street, pero todavía tengo que ver cómo trata el tema de la pobreza*

P: *Precisamente, muchas veces has localizado este “afuera” de la matriz de inteligibilidad en la llamada “repetición paródica” (y para ello utilizaste la figura de la drag). Es lo que denominaste el efecto político de la parodia, la apropiación y resignificación de las normas y de las categorías (como ocurrió, por ejemplo, con el término queer). Sin embargo, tus últimos trabajos ofrecen un giro más ético, similar quizá al último Foucault, el de la étho-poética, reivindicando el aspecto creador de la moral...*

JB: ¡No estoy segura de creer en el aspecto creativo de la moral! Tal vez la ética sea distinta, al estar vinculada con el problema de la racionalidad, con la cuestión de cómo abordar la diferencia y con el modo en que deben observarse las obligaciones. He sugerido que tenemos obligaciones con aquellos que no conocemos y con los cuales no hemos acordado vivir; esto significa que las obligaciones no se derivan únicamente de los contratos. Pienso que esta idea es muy importante para reflexionar sobre ciertos conflictos contemporáneos. Muy a menudo vivimos en situaciones de proximidad no deseada con otros, por lo que nuestro sentido de pertenencia cultural cambia a diario. Creo que esto debe ser aceptado como una característica inevitable de la vida contemporánea, así que no podemos basar ningún principio ético o legal en las ideas de nación o de comunidad. Tal vez esta es la situación que se da cuando los *genderqueer* o las personas transgénero insisten en sus derechos, o cuando aquellos que han sido excluidos de la ciudadanía exigen sus derechos. Estas demandas rompen con la homogeneidad de la sociedad y de la comunidad, nos exigen encontrar otras maneras de cumplir con las obligaciones y nos demandan una reformulación del “nosotros”.

P: *Hay quien ha defendido que esa reapropiación o resignificación de la hegemonía simbólica puede darse con la figura de Obama (figura, en cierto modo, de un excluido, de un abyecto). Sin embargo, tú has mantenido cierta cautela ante la euforia vivida en los Estados Unidos, advirtiendo de los peligros que supone la identificación mesiánica con un líder que representa exclusivamente y de forma individual el cambio. También has puesto en evidencia la negativa de Obama a legalizar el matrimonio homosexual. ¿Sigues manteniendo tu posición de “optimismo cauteloso” ante Obama? Pues creo que, a pesar de ello, has reconocido que le has votado...*

JB: Por supuesto que voté por él, y lo haría de nuevo si se diera la ocasión. Aunque pienso que sus políticas son más de centro. Muchos de nosotros mantenemos una fuerte identificación con él,

## Representaciones del intelectual

pero no creo que represente lo abyecto. Obama podría ser muy bien la excepción que nos lleve a creer en la igualdad mientras que millones de hombres negros permanecen encarcelados en los Estados Unidos. Deberíamos pensar en el papel que juega Obama en el mantenimiento o negación de una serie de contradicciones. Además, no se trata solo de que no haya iniciado un proceso para acabar con las políticas homófobas, sino que ha intensificado incluso la guerra en Afganistán y ha mantenido cárceles inconstitucionales en esa región. Es cierto que Obama ha salido en defensa de la clase media y que le ha ganado algo de terreno al imperio de Wall Street, pero todavía tengo que ver cómo trata el tema de la pobreza.

*P: Ya para finalizar, tu último texto realiza un recorrido espeluznante por Abu Ghraib, por las imágenes allí tomadas, por la idea de tortura utilizada como medio de modernización, etc. Con la perspectiva de algunos años, ¿piensas que es posible un cambio en la política internacional de Obama respecto a la de Bush? Pues si bien es cierto que se han modificado ciertas cosas (como el cierre de Guantánamo), sin embargo, su papel en Afganistán —como has señalado— y hasta su discurso al recibir el Premio Nóbel continúan apelando a la guerra para conseguir la paz.*

JB: Por supuesto, Obama es mucho mejor que Bush, pero en la actualidad podemos percibir lo increíblemente persistentes que son las instituciones de la guerra y lo inmodificado que se encuentra el vínculo entre nacionalismo y militarismo. No se trata de este hombre o de otro, sino de concebir una agenda radicalmente alternativa que pueda perseguir la desmilitarización de las naciones y repiense las condiciones de ciudadanía. Estamos muy lejos de eso, y ninguna persona sola va a ser nuestro salvador. Se trata de una cuestión de un movimiento global amplio y de lucha colectiva.

# ADVANA VIEJA

Grupo Publiberia

Colección  
**Estudios Culturales**

DIRIGIDA POR LAURA ALONSO GALLO



## La filosofía y los dioses de la ciudad

Antonio Lastra

ADVANA VIEJA

*Este libro trata de la relación entre la filosofía y los dioses de la ciudad y examina la cuestión socrática de la obediencia del filósofo.*

*La escritura constitucional emersoniana y la escritura reticente straussiana se muestran solidarias en este punto e iluminan la lectura de los autores tratados en estas páginas, de al-Fârâbî a Nietzsche, pasando por las reflexiones sobre la democracia en Europa.*

[www.aduanavieja.com](http://www.aduanavieja.com)

[aduanavieja@publiberia.com](mailto:aduanavieja@publiberia.com)

## Libro negro (Fragmento VIII)

Vicente Luis Mora es escritor y crítico literario, además de jurista y gestor cultural. Recientemente ha publicado el poemario *Tiempo (Pre-Textos, 2009)* y la novela *Alba Cromm (Seix-Barral, 2010)*. El texto que sigue a continuación es un adelanto de un libro aún en escritura. La Torre del Virrey agradece al autor el permiso para reproducirlo en estas páginas.

Así que comencemos otra vez: sé que al lector más impaciente, el que no gusta de caminar sino de llegar, puede agotar su paciencia con tanta demora, pero antes de indignarse debería calibrar el hecho fundante de este libro. “Lo ignoro”, responderá, lo que no puede ser de otro modo, pues libro y redactor también lo ignoran: pero hasta el más caótico tratado, si es del gusto del autor, puede tener un hecho fundador eviterno, esto es: con principio pero sin final, como la Muralla China; que sea, como Minerva, nacido de la cabeza y del instante, pero destinado a permanecer en la memoria de los hombres. No, en absoluto, disculpen, discrepo y me refuto: *El libro negro* no es un laberinto, vuelvo atrás y tacho, así ennegrezco un poco, no es un laberinto, digo, aunque sea un manuscrito laberíntico y en él nos perdamos todos. Simplemente, es un libro escultórico.

Algunos ya ven aquí, prevén o presienten (o temen) mi constante y criticada búsqueda de la originalidad. “Quiere hacer ahora —dirán— el primer libro escultórico”. En el poco probable caso de que yo quisiera algo de este libro (por no querer, ni terminarlo quiero), dudo mucho que lo dijera al lector tan claramente, sin que él tenga que hacer esfuerzo alguno. No es ese mi

estilo. Me limito a explicar su hecho fundante, su principio arquitectónico, si ustedes quieren, y este se halla en íntima relación con la escultura. Reparen en lo que saben hasta el momento de este libro. Abran sus primeras páginas, busquen la cita de Flaubert, recuerden que su palabra más recurrente es “movimiento”. Observen si hemos o no avanzado algo desde que comenzamos. Y ahora, reflexionen con Paul Valéry: “Todo esto hace de la escultura un arte lleno de sorpresas. Cada instante del escultor está amenazado por infinitas posibilidades de casos posibles”. A Kafka, esas innumerables posibilidades de actuación le dejaban, a él y a sus personajes (véase *Un médico rural*), helados, estupefactos, estáticos. Yo intento combatir ahora la obra del checo desde la práctica. Ante las posibilidades infinitas, el buen escritor no ha de quedarse parado, sino moverse, decididamente. Escribir. Andar. Esculpir. Porque, como sigue diciendo Valéry en *Piezas de arte*, la escultura es el único arte que se desarrolla en movimiento —pero ya no es el único—, por cuanto el artista debe tener en cuenta todos sus posibles desarrollos en el espacio y, por ello, debe moverse alrededor de su obra, consultar el frontal y luego la parte posterior, mirarla desde arriba y desde abajo, desde los posibles ángulos de vista



de un espectador, de un crítico, de otro escultor, de una cámara que graba la obra en *travelling*, de un gigante, de un enano; tiene que verla, y eso es lo peor, desde todas *sus* propias perspectivas como artista y creador de la obra: a los demás les está permitido no mirarla en cualquier posición; solo a él le está concedido crearla de cualquier forma, elegir la extensión del espacio al que se dirige, en el que se repliega, hacia el que tiende. O, dicho de otro modo: si yo quiero asistir al desarrollo de un pequeño objeto de madera, y lo hago como Gérard Titus-Carmel con su *Ataúd Tlingit de tamaño de bolsillo* (1975), colocando un trozo de caoba y haciendo 127 dibujos del mismo, cada uno desde un punto de vista diferente, en ese caso, además de actualizar el cubismo, estoy leyendo. Pero si en vez de ejecutar esa operación opto por describirlo, mirándolo por completo y desde todas partes, de esa impresión global extraigo una ecuación estética configurada a partir de los elementos de observación, que transcribo luego extendida y alargadamente por escrito, cuidando cada palabra, incorporando metáforas e imágenes (líricas) que consigan en el posible lector la creación mental de imágenes (plásticas) que den como resultado en su interior la representación —única posible— de un objeto de madera, y lo hago de una forma inequívoca, de modo que nada más que eso pueda pensarse a partir de mi descripción inacabable, entonces estoy escribiendo. Ya no necesitamos el objeto para tener el objeto: no lo hemos representado parcialmente, facetado, como en el dibujo, no lo hemos observado laminadamente en la única perspectiva que nos permite nuestro cuerpo en el espacio: gracias a la escritura lo hemos aprehendido, lo hemos creado de nuevo por entero en la imaginación, donde lo podemos girar, tocar, penetrar, oler, saborear y romper y reconstruir el millón de veces que el tiempo y nuestra voluntad nos lo permitan. Escribiendo lo hemos hecho nuestro, y por eso se puede después, mediante la lectura, pasarlo a otro para que pueda hacerlo suyo, y de ahí a un tercero, y de ahí a decenas, centenares o miles de personas que podrán siempre hacerlo suyo, y por igual: la misma imagen, devenida universal, arquetípica. Escribiendo hemos logrado lo que solo la literatura puede: la escultura *física* en la mente.

*En el poco probable caso de que yo quisiera algo de este libro (por no querer, ni terminarlo quiero), dudo mucho que lo dijera al lector tan claramente*

#### APLICACIÓN DE M. C. ESCHER

La semiosfera lotmaniana  
la gran metáfora de Vico  
la concepción errática de Steiner  
y del *Mono gramático* de Paz  
la visión discursiva de Papini  
y los versos de Góngora y de Ponge  
tienen un fondo único

el mundo es un texto

el universo un libro

y Dios el escritor metaomnisciente

que esculpe cada coma y cada idea  
cada silencio y el significado  
signos en rotación y la escritura  
irracional de todo lo que gira  
palabras en tensión diseminadas  
en cábalas de incierto contenido  
desde el big bang del *hágase* divino  
en cuánticos procesos desde lenguas  
babélicas de torre en expansión  
indefinidamente incomprensible

el universo un texto que nos lee

un libro en que escribimos nuestra mano

De *Nova* (Pre-Textos, Valencia, 2003)

# Balance del judaísmo en Francia en 1975: Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov, Émile Touati

Arnold Mandel (1913-1987) fue un escritor y ensayista francés especializado en judaísmo, y miembro de la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial. ‘Balance Sheet: Three Views. Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov, Émile Touati’ se publicó en el *American Jewish Yearbook* (vol. 77, 1977, pp. 383-384), una revista centenaria (fundada en 1899) dependiente del American Jewish Committee ([www.ajc.org](http://www.ajc.org)), y cuyo objetivo es difundir la historia y la cultura del judaísmo mundial. *La Torre del Virrey* agradece a esta institución —especialmente a Charlotte R. Bonnelli, encargada de los archivos— el permiso para reproducir aquí este texto.

**E**l año 1975 parecía un momento oportuno en la historia contemporánea de los judíos de Francia —se conmemoraba un cuarto de siglo de la época posterior a la Liberación— para preguntar a tres personalidades judías que fueran independientes, pero que estuviesen bien integradas en la vida judía y ejerciesen una fuerte influencia sobre ella, si podrían delinear un balance sobre este periodo. Pregunté entonces a Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov y a Émile Touati: “¿Qué piensa acerca del cuarto de siglo que acaba de pasar desde un punto de vista judío?”. Emmanuel Lévinas, un eminente filósofo, profesor en la Sorbona, introdujo en Francia la filosofía de la escuela alemana de la fenomenología. Del mismo modo, fue responsable del auge y difusión del existencialismo de Sartre, que surgió de la fenomenología. Experto en el Talmud y en la exégesis del Talmud, el profesor Lévinas ha dirigido también la escuela judía oriental de for-

mación del profesorado de la Alianza Universal Israelita. Léon Poliakov, una autoridad reconocida a nivel internacional en la historia del antisemitismo y en los crímenes contra los judíos, y autor de libros que son clásicos en este campo, ha sido Jefe de Estudios del Centre National de Recherche Scientifique [Centro Nacional de Investigación Científica]. Sociólogo y economista, Émile Touati, descendiente de una extensa línea sucesoria de rabinos de Argelia occidental, ha sido editor político de la revista *Information Juive*.

Los tres responden como sigue.

EMMANUEL LÉVINAS. Pienso que los sucesos, las acciones, las situaciones críticas y la inquietud que tienden a desarraigar a los judíos implantan y reimplantan en ellos, en realidad, la conciencia judía. En 1945-1946, inmediatamente después de la Liberación, hubo en Francia un despertar muy fuerte del sentido de pertenencia judío. El clima

*Uno puede decir que el asunto de Israel ha despertado y consolidado la conciencia judía más aún que los tormentos y traumas del holocausto nazi*

emocional y moral era tal que parecía probable realizar un auténtico renacimiento del judaísmo en Francia.

Pero en cuanto la posición económica y social de los judíos fue restablecida, se reanudó el proceso de asimilación. Entonces, la preocupación causada por el nacimiento de Israel y el peligro constante de su difícil desarrollo reactivaban una y otra vez la conciencia judía. Es especialmente esta situación crítica —una situación que se está volviendo cada vez más crítica— la que evita que judíos que se encuentran en vías de asimilación, o que están completamente asimilados, sigan esa vía hasta el final: la completa desjudaización (*de-judaization*). En este sentido, uno puede decir que el asunto de Israel ha despertado y consolidado la conciencia judía más aún que los tormentos y traumas del holocausto nazi.

La profunda motivación que subyace a esta relación de causa y efecto —Israel en peligro estimula la judeidad (*Jewishness*) en la diáspora segura— puede permanecer oculta o confusa para los implicados. En cuanto a mí, creo que esto implica una intrusión o intervención de lo sobrenatural en la historia.

LÉON POLIAKOV. Respecto al estado del judaísmo francés en nuestro tiempo, solo puedo hablar en términos de sensaciones encontradas. En las afueras de París, donde vivo y donde los judíos del norte de África son el 10 % de la población, veo lo llenas que están las sinagogas y el Talmud de la Torá, y hasta qué punto nuestros norteafricanos han reavivado el judaísmo. Por otro lado, sin embargo, hay un contraste impresionante entre generaciones. Nada acelera más el abandono de las viejas tradiciones como la emigración y el exilio. Así, uno encuentra en París, en la Sorbona por ejemplo, a excelentes talmudistas haciendo un trabajo brillante en biología o matemáticas. Pero el modo actual de vida, el debilitamiento de la influencia familiar, el papel creciente de las escuelas laicas de primaria y secundaria en la configuración de la personalidad, la influencia de los medios de comunicación, son todos ellos factores que favorecen la asimilación y la huida.

Aun así, nunca antes la tradición judía y la sabiduría judía habían recibido una atención tan favorable en Occidente por parte de los intelectuales, tanto por judíos como por no judíos. No puedo

hacer ninguna predicción sobre el futuro. Creo solamente que el futuro es incierto desde muchos puntos de vista. Todo lo que puedo hacer, por tanto, es adherirme a mi propia máxima de que los historiadores no son profetas.

ÉMILE TOUATI. Creo que la principal ganancia del judaísmo francés en el último cuarto de siglo es el crecimiento y la manifestación de la conciencia étnica judía, que ocupó el lugar del viejo y vago confesionalismo y de la ideología de la asimilación. Esta nueva conciencia solo es todavía un punto de vista y un sentimiento. Para llegar a ser provechosa, debe buscar y descubrir sus coordenadas y su contenido: una cultura judía natural y auténtica.

*Traducción y nota de Rocío Garcés Ferrer*



“Y como el desierto no ofrece ninguna riqueza tangible, como no hay nada que ver ni oír en el desierto, uno está obligado a reconocer, pues la vida interior lejos de aletargarse se refuerza, que al hombre le mueven sobre todo ciertas solicitaciones invisibles. El hombre está gobernado por el espíritu. En el desierto valgo lo que valen mis divinidades.

[...] La persona que esta noche ocupa mi memoria es un hombre de cincuenta años. Está enfermo. Es judío. ¿Cómo sobrevivirá al terror alemán? Para imaginar que aún respira necesito creerlo ignorado por el invasor, protegido en secreto por el hermoso muro de silencio de los campesinos de su pueblo. Solo entonces creo que sigue vivo. Solo entonces, paseándome a lo lejos por el imperio de su amistad, que no tiene fronteras, me está permitido no sentirme un emigrante, sino un viajero. Porque el desierto no está donde uno cree. El Sahara está más vivo que una capital y, si se desmagnetizan los polos esenciales de la vida, la ciudad más abigarrada se vacía.

[...] ¿Cómo construye la vida esas líneas de fuerza de las que vivimos? ¿De dónde viene el peso que me arrastra hacia la casa de ese amigo? ¿Cuáles son los instantes capitales que han convertido esa presencia en uno de los polos que necesito? ¿Con qué acontecimientos secretos están amasadas las ternuras particulares y, a través de ellas, el amor por el país?”

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY

*Carta a un rehén* (1943)

Traducción de Julia Escobar

Nortesur, Barcelona, 2011

(páginas 23, 25, 27)



AJUNTAMENT DE L'ELIANA

[www.latorredelvirrey.es](http://www.latorredelvirrey.es)

[www.estudiosculturales.es](http://www.estudiosculturales.es)

PVP 9 €

