



La Torre del Virrey
Revista de Estudios Culturales

DIRECTOR

José Félix Baselga

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia

DIRECTOR ADJUNTO

Adolfo Llopis Ibáñez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

JEFE DE REDACCIÓN

Fernando Vidagañ Murgui

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Diego González Sanz

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

Comunicación editorial

Antonio Fernández Díez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

José M^a Jiménez Caballero

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Recepción editorial

Lluís Alonso Alamà

Graduado en Psicología por la Universidad de Valencia



Adrià Fernández Lull
Graduado en Filología Clásica por la Universidad de Valencia

Coordinación institucional y editorial

Ismael Romero Mañez
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia
Jorge Tévar Novejarque
Graduado en Historia por la Universidad de Valencia

Estructuración editorial

Daniel Martín Sáez
Doctor en Filosofía y en Musicología por la Universidad Autónoma de Madrid
Iván Civera Martínez
Estudiante de Historia en la Universidad de Valencia

Revisión editorial

Rubén Alepuz Cintas
Graduado en Filosofía en la Universidad de Valencia
Marta Chico Fabra
Graduada en Filosofía por la Universidad de Valencia
Vicent Juan
Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia
Carmen Rabadán Puchades
Graduada en Filología Clásica por la Universidad de Valencia

Escuela de traductores

Ricardo Bonet
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

CONSEJO ASESOR

Carlos X. Ardavín Trabanco
Trinity University, San Antonio, Texas
Ramón del Castillo
UNED, Madrid
Vicente Cervera Salinas
Universidad de Murcia
Michele Cometa
Università di Palermo
Miguel Ángel García Peinado
Universidad de Córdoba
Francisco J. Martín
Università di Torino
Raúl Miranda
City University, New York



Josep Monserrat Molas
Universitat de Barcelona
Mario Piccinini
Università di Padova
Julián Sauquillo
Universidad Autónoma de Madrid
Julio Seoane Pinilla
Universidad de Alcalá
Jaime Siles
Universidad de Valencia
Marta Tafalla
Universitat Autònoma de Barcelona
Jorge Torres Cueco
Universitat Politècnica de València

DISEÑO WEB
Websystem

EDITA
La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados
Apartado de Correos 255
46183 L'Elia (Valencia), España.

PATROCINA
Ajuntament de L'Elia

ISSN: 1885-7353
Nº 31

Indexada en

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



Licencia CreativeCommons

Los textos publicados en esta revista están (si no se indica lo contrario) bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de CreativeCommons

Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y el nombre de esta publicación, LA TORRE DEL VIRREY. REVISTA DE ESTUDIOS CULTURALES, no los utilice para fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>



Índice/Summary

Número 31, 2022/1

Fuera de serie

JAVIER GARCÍA GIBERT, Valencia, la liberal (etopeya de una urbe), pp. 7-19.

Artículos

DANIEL MARTÍN SÁEZ, Más allá de la Academia: amor socrático, medicina, música y teología en la filosofía de Ficino, pp. 20-39.

YOLANDA PÉREZ SÁNCHEZ, Civilizados, corteses y distinguidos. Ritual social y distinción en la modernidad, pp. 40-55.

DIEGO ENRIQUE VEGA CASTRO, Análisis estructural del poshumanismo de Rosi Braidotti y sus tendencias proféticas, pp. 56-74.

MAGDALENA SÁNCHEZ CANEDO, El institucionalismo en la teoría política de Nicolás Maquiavelo, pp. 75-89.

ADRIÁN ROCHA, Modernidad, teología política y populismo, pp. 90-115.

MARTA VAAMONDE GAMO y JAIME NUBIOLA, La formación filosófica del profesorado según John Dewey, pp. 116-125.

GUILLERMO ORTIZ GARCÍA, Pasear por *Walden*: un análisis del discurso del movimiento de Thoreau, pp. 126-143.

CARLOS KOHN WACHER, Pensar la polis: ¿qué se espera de un ciudadano virtuoso?, pp. 144-150.

Entrevistas

GUILLERMO LÓPEZ ALIAGA, Allí donde se crea la magia: apuntes sobre el montaje cinematográfico: entrevista con Pablo Blanco, pp. 151-160.

Reseñas

JACOB BURCKHARDT, *Sobre las crisis en la historia*. Por Antonio Fernández Díez, pp. I-V.



- THOMAS ELSAESSER, *Cine europeo y filosofía continental*. Por Daniel Martín Sáez, pp. VI-XII.
- ANTONIO AGUILERA, *Paisajes benjaminianos*. Por Manuel Vázquez, pp. XIII-XVII.
- GEORGE ELIOT, *Silas Marner*. Por Antonio Fernández Díez, pp. XVIII-XXII.
- HANS-GEORG GADAMER, *Nietzsche*. Por Antonio Fernández Díez, pp. XXIII-XXVII.
- INGRID SIMSON y GUILLERMO ZERMEÑO PADILLA (eds.), *La historiografía en tiempos globales*. Por Juan Diego González Sanz, pp. XXVIII-XXX.
- PETER BROWN, *El mundo de la Antigüedad tardía*. Por Antonio Fernández Díez, pp. XXXI-XXXIII.
- BÉLA HAMVAS, *La obra de una vida*. Por Antonio Lastra, pp. XXXIV-XXXVI.
- ANTONIO LABRIOLA, *Conversando de socialismo y filosofía*. Por Venancio Andreu Baldo, pp. XXXVII-XLVII.
- MARY BEARD, *Doce césares: la representación del poder desde el mundo antiguo hasta la actualidad*. Por Ariadna Calero Riesco, pp. XLVIII-LI.
- S. ŽIŽEK y A. BADIOU, *Filosofía y actualidad. El debate*. Por Antonio Fernández Díez, pp. LII-LIII.
- ALAIN BADIOU y FABIEN TARBY, *La filosofía y el acontecimiento*. Por Antonio Fernández Díez, pp. LIV-LVI.
- JUAN JOSÉ TEJERO, *Las piedras de mis ruinas*. Por Iván Civera, pp. LVII-LIX.
- MARA VAN DER LUGT, *Dark Matters. Pessimism and the problema of suffering*. Por Juan Diego González Sanz, pp. LX-LXIX.
- KATARZYNA KREMPLEWSKA, *Life as insinuation*. Por Krzysztof Skowronski, pp. LXX-LXXIII.



VALENCIA, LA LIBERAL

(ETOPEYA DE UNA URBE)

JAVIER GARCÍA GIBERT

Fecha de recepción: 19/01/22

Fecha de aceptación: 24/01/22

“Me nacieron en Bilbao”, decía Unamuno. Y la misma frase podría yo decirla aplicada a Valencia. Venidos de otros lugares por asuntos de trabajo, mis padres me engendraron en la ciudad del Turia y aquí he vivido desde entonces. Pero siempre he sentido esta valencianía como un accidente, incluso como error o jugarreta del destino. En mi fuero interno siempre me he visto –digámoslo así– “castellano” de *espíritu* y consideraría más propio de mi persona haber nacido, pongamos por caso, en Burgos, en Ávila, en León..., o incluso en Cuenca o en Albacete. Mi abuelo paterno nació en Riaza (provincia de Segovia), pero la cuota de sangre que por ese lado tengo es muy exigua. El caso es que siempre que entro en Castilla esa mínima sangre se multiplica en mis venas y se me ensancha el corazón. En fin, acostumbro a ser sincero y espero no granjearme entre mis paisanos la condición de traidor, pues yo no he firmado ningún documento de adscripción a Valencia, y el verdadero traidor es, en definitiva, el que se muestra desleal con sus propios sentimientos y sus propias sensaciones. Pero, dicho esto, y sin desmentirlo un ápice, debo añadir que he acabado sintiendo la necesidad de reconciliarme con mi condición “formal” de nacido en Valencia y, junto a las muchas cosas que creo que me sitúan en las antípodas temperamentales y caracteriológicas de “lo valenciano”, he buscado en mí mismo –hasta llegar a encontrarlas– razones que me adscriben, por lo menos parcialmente, a dicha condición. La primera de ellas ha sido el descubrimiento de que el desapego es una de las maneras tradicionales de ser valenciano. Pero hay otras razones, menos paradójicas, que se irán trasluciendo –eso creo al menos– en las páginas que siguen.

Sin embargo, antes de entrar en ello quisiera argumentar, aunque sólo fuera un poco, esa impresión de total ajenidad que durante años me ha separado mental y sentimentalmente de mi ciudad natal. Tal ajenidad tiene su horizonte en ciertas aspiraciones ideales de la vida y se funda en una deficiencia, en un inconveniente, que tiene, por cierto, su razón de ser en una de sus ventajas, lo cual es un fenómeno, como veremos, muy característico de Valencia: sus virtudes nacen de sus defectos, y

sus defectos de sus virtudes. No puede negarse verdaderamente que tanto por su clima como por sus dimensiones como por la condición de sus gentes, Valencia es una ciudad materialmente muy “cómoda” (ya veremos la trascendencia y vetustez que tiene la aplicación de este calificativo), pero a mi juicio esta comodidad resulta en último término poco beneficiosa para las labores del espíritu, que requieren tal vez elementos climáticos, atmosféricos y ambientales menos relajantes y más fortalecedores. A esto achaco yo –quizá me equivoque- algunos preocupantes síntomas culturales de la ciudad: que tenga uno de los índices más bajos de lectura de toda España, que sea hoy tan difícil encontrar aquí el amor y el gusto por la lengua hablada, o que sus librerías (con honrosas excepciones, empezando por la incombustible París-Valencia) sean tan escasas y tan mejorables, sobre todo tratándose, como se trata, de la tercera ciudad española.

Así pues, la Valencia filósofa y letrada –que, a pesar de los pesares, alguna vez vivió- parece que no existe. Sin embargo, hay muchas otras estimables Valencias: la Valencia de la fiesta, ruidosa y ligera, que yo mismo gocé en mi juventud y que ha mantenido su fama en las últimas décadas; la Valencia sensible y artista, patria de músicos y de pintores; la Valencia berlanguiana, desenfadada y grotesca, amante de los petardos y del chiste grueso. Y algunas otras –no cabe negarlo- de trazo más fino y de sutil arabesco, o aquella, innegociable, que atesora el rasgo que luego veremos y que yo más quiero. Aunque ninguna de ellas nace de ahora, sino que hunde sus raíces en la Madre Historia. A ella se hace, pues, forzoso que acudamos para ir perfilando el resbaladizo carácter de esta ciudad que, al fin y al cabo, ha sido y sigue siendo la mía.

*

Fundada originariamente por el ejército romano como recompensa a sus tropas por los servicios prestados en las campañas lusitanas, el carácter de Valencia comienza a forjarse verdaderamente durante ese período de la Baja Edad Media en que las ciudades empiezan a cobrar personalidad propia, y con ella los habitantes de la región, que por un lado le dan carácter y por otro caen bajo su influencia. Puede, en efecto, considerarse que Valencia –ciudad musulmana y guerrera durante varios siglos en el complejo proceso de la Reconquista (ganada primero por el Cid en 1094 y luego, definitivamente por el rey Jaume en 1238)- comienza en el siglo XIV su verdadero desarrollo como urbe cristiana, ya estructurada en estratos sociales claros y reconocibles: desde el patriciado burgués y la nobleza terrateniente hasta la masa plebeya de los menestrales, pasando por las clases medias de los mercaderes, artesanos, funcionarios y profesiones liberales. A partir del 1400 la ciudad alcanza un enorme desarrollo económico y demográfico, convirtiéndose en la urbe cristiana más importante de la Península Ibérica y en una de las más boyantes de todo el Mediterráneo, la joya de la corona de Alfonso el Magnánimo.

Este desarrollo trajo consigo un considerable refinamiento artístico e intelectual, abierto a todas las influencias foráneas (italianas, francesas, castellanas), pero con sabores y personalidad propios, configurando, por cierto, en el ámbito literario el verdadero Siglo de Oro de las letras valencianas en su lengua autóctona: Ausias March, Jordi de San Jordi, Joannot Martorell, Jaume Roig, Roís de Corella... Desde Garcilaso, que conocía y estimaba la poesía de Ausias March, traducida después al castellano por un entusiasta Jorge de Montemayor, hasta el propio Cervantes que declaró al *Tirant lo Blanch* “el mejor libro del mundo” no puede decirse que la cultura peninsular ignorara las creaciones del Segle d’Or valenciano.

Pero el hecho es que la Valencia brillante del siglo XV no fue conocida en el conjunto de Europa por su refinamiento artístico o literario, sino por un determinado estilo de vida y de costumbres, que era el que verdaderamente trascendió sus fronteras. Un estilo de vida y costumbres particularmente *libre y relajado*, digámoslo así. Esta impresión quedó reforzada –y de qué manera- con el desembarco en la Roma papal de la valenciana familia de los Borja, que culminó en el pontificado más corrupto de la Historia con el licencioso Alejandro VI y su parentela, cuyos excesos carnales llegaron a límites hoy difícilmente concebibles. Sea como fuere, a las alturas del siglo XV la mancebía de Valencia era, de hecho, la “institución” más conocida –y reconocida- de la ciudad en toda Europa. Emplazada en lo que hoy es la zona norte del Barrio del Carmen, dicha mancebía era como un pueblo dentro de la urbe y acabó ocupando un enorme triángulo (que tendría sus tres vértices en el Portal Nou, en la Plaza de Mossén Sorell –accediendo a ella por la Calle Alta- y en la intersección entre la calle de la Corona y la muralla que marcaba la linde de lo que hoy es Guillén de Castro, hasta Blanquerías). Tenemos por suerte una detallada descripción de este lupanar urbano a la altura de 1502 de la mano de un joven y noble caballero holandés, Antoine de Lalang, que pasó por Valencia como cronista del viaje a España de Felipe el Hermoso y su esposa Juana. El Informe de Lalang describe el perímetro acotado de la mancebía, las pequeñas casas ajardinadas con candil a la puerta a cuya luz esperaban las prostitutas ricamente ataviadas con seda y terciopelo, la abundancia de tiendas y tabernas para uso y recreo de las mujeres y de sus clientes, y la perfecta regulación administrativa del recinto, así como sus admirables condiciones higiénicas: los médicos, de hecho, vivían dentro de él para preservar la salud de las mujeres, a las que controlaban semanalmente.

Como no podía ser menos, en toda la literatura de raíz celestinesca –sin excluir *La lozana andaluza*- hay alusiones a la mancebía de Valencia, pero su fama, como decíamos, traspasaba las fronteras, y con ella se propalaba el carácter especialmente permisivo de la ciudad. Maquiavelo en una de sus cartas (5 de enero de 1513) se refería, en forma proverbial y casi antonomástica, a “il bordello di Valenza”, aunque la frase deja dudas de si se refería en concreto a la célebre mancebía o bien tomaba metonímicamente a toda Valencia por un burdel. Tampoco sabemos si se refería a las putas del prostíbulo (lo que sería más comprensible) o de modo hiperbólico a las valencianas en general la observación que anotó el médico y geógrafo alemán Hieronymus Münzer con motivo de su viaje por España a finales del siglo XV: “Las mujeres de Valencia van por la calle tan escotadas que enseñan los pezones y además se pintan la cara y usan afeites y perfumes, algo en verdad censurable”. Sea como fuere, la condición licenciosa de la ciudad del Turia era ya un tópico muy extendido, y no sólo, como vemos, en las mentes cándidas y vulgares, sino entre las de los cultos humanistas de la época. Por las mismas fechas, uno de ellos, Giovanni Pontano, en su diálogo *De sermone* (1499) ya se dejaba llevar por la idea recibida cuando escribía, por ejemplo, que “la mayoría de los valencianos, tanto jóvenes como viejos, están entregados a los amores y a los placeres” (“sunt plerique Valentini cives, tum senes, tum iuvenes, amoribus dediti ac deliciis”). Esta impresión había calado muy hondo en los literatos, incluso entre los de la “pagana” Italia del Renacimiento, y no se mostraba únicamente en la abundancia de referencias directas que se hacían sobre el tema –como cuando Bandello, por ejemplo, aseguraba en una de sus *novelle* (I, 42) que Valencia era la ciudad “più lasciva ed amorosa”-, sino también, y sobre todo, cuando lo valenciano se convertía en puro estereotipo de lo licencioso: cuando Aretino, por ejemplo, en una de sus comedias más atrevidas denomina a un galante mujeriego “Lindezza di Valenza” (*La cortesana I, 10*), o

cuando Ariosto pondera la sensualidad de Ruggiero en su escena de seducción con la hechicera Alcina diciendo que parecía “avezado en el trato con las valencianas” (*Orlando furioso*, VII, estr. 55).

El propio Azorín se hacía eco de este lugar común histórico de la sensualidad valenciana en su libro de recuerdos *Valencia* (cap. XII), afirmando que “la vida allí era dulce, muelle”, y añadiendo discreta y pudorosamente que la Valencia del Renacimiento había llegado “a un grado de sociabilidad extrema” (*sic*). Con menos eufemismos lo había proclamado a finales del siglo XVI el pensador y estadista Giovanni Botero, célebre teorizador de la “razón de Estado”, en su *Relazioni universali* (1596): “non è città in Europa ove le donne di mal’affare siano più stimatte”. El proverbial buen vivir valenciano tenía precisamente uno de sus síntomas en esta franca estimación a las mujeres de mal vivir, de la que hablaba Botero. ¿Y no vendría a Valencia por esta causa –tanto como por la activa vida teatral de la ciudad del Turia- el joven y mujeriego Lope de Vega cuando fue desterrado de Madrid en 1588? No había ciudad que estuviera más a tono con el apasionamiento y la expansividad lopesca, y todo ello se reflejará por supuesto en las comedias de ambiente valenciano del propio dramaturgo (ahí está como botón de muestra *La viuda valenciana*) o en las de sus discípulos de la tierra (*Los malcasados de Valencia* de Guillén de Castro, por poner un ejemplo), obras en las que destaca la libertad y frescura sexual con que se manifiesta la vida en la ciudad del Turia. Y es que aquí parecían vivirse los placeres de la carne con una franqueza notable, sin la hipocresía obligada de otros lugares, empezando por la misma corte. Así lo insinuaba al menos, don Luis de Góngora en una de sus letrillas (*Dineros son calidad*): “En Valencia muy preñada / y muy doncella en Madrid”.

Pero a lo largo del siglo XVII –de mentalidad plenamente contrarreformista en nuestro país, alejada por tanto de los aires paganizantes del Renacimiento- esta impresión de ciudad franca, alegre y divertida, se fue completando con otra, no tan positiva, ahora ya extendida entre los propios compatriotas: la de la inconsistencia y la liviandad de los valencianos. Miguel Herrero García, en un famoso estudio de 1928 titulado *Ideas de los españoles del siglo XVII*, estudió las percepciones etnográficas de los españoles a partir de escritores de esa época, y dedica a los valencianos el capítulo XII, que comienza de la siguiente manera: “Mal concepto tenían de los valencianos los escritores españoles del siglo XVII. La causa estriba en la celebridad que durante la anterior centuria se granjeó la ciudad del Turia de emporio de placeres sensuales y pecaminosa molicie.” Así pues, Miguel Herrero explica y deriva la imagen negativa como efecto y colofón de aquella positiva imagen anterior: la entrega a los placeres efímeros y sensuales hace a los valencianos inaptos para empresas de esfuerzo y dedicación. Por eso, frente a los rasgos que caracterizan a otras regiones de España (la altivez y veracidad de los castellanos, la gravedad y testarudez aragonesa, el ingenio y la locuacidad andaluzas, el resentimiento y la laboriosidad catalanas, etc.) la “inconstancia” y la “volubilidad” serán a partir de ahora la caracterización distintiva de los valencianos.

Y, siguiendo esta estela poco alentadora, fue uno de literatos más ilustres de este siglo barroco, Baltasar Gracián, quien formuló con su consabida brillantez aforística –la mejor, sin duda, de la literatura española- una de las sentencias más aceradas y contundentes sobre la ciudad de Valencia. Aragonés acérrimo, había residido en esta ciudad (y también en Gandía) durante algunos períodos de su vida, desempeñando tareas como profesor jesuita y tuvo sonoros desencuentros con los valencianos, de cuya capital dijo lo siguiente en la Primera Parte de *El Criticón* (1651): “la alegre, florida y noble Valencia, llena de todo lo que no es sustancia” (I,

10). Es difícil imaginar una condena más acerba de Valencia (y por extensión de los valencianos). Los piropos iniciales de la frase terminan -bajo la apariencia de una ponderación de plenitud (“llena de todo”)- en una crudelísima desestimación: en Valencia, efectivamente, brota de “todo”, salvo lo que verdaderamente es relevante y sustancial. La *insustancialidad*, he ahí el estigma terrible de lo valenciano, que quedaría de un modo u otro para el futuro. Ya no se trata sólo de “inconsistencia” y de “volubilidad” (defectos que también achaca Gracián a los valencianos en otros lugares), sino de algo que, abarcándolos, explica ambos conceptos y va, a la vez, mucho más lejos. Si Valencia y lo valenciano se presenta voluble e inconstante ante nuestros ojos, no es, como pudiera imaginarse, por calculado oportunismo ni por apasionada espontaneidad, sino por falta de raíz y fundamento.

Esta falta de raíces y fundamento convierten a Valencia y a los valencianos en el pueblo más ajeno y más indiferente a su propia historia, a su propia cultura y a su propia lengua (por cierto, no hay españoles que hablen más limitadamente y con menos gracia el español, y todavía peor suelen hablar el idioma vernáculo aquellos que lo tienen por lengua materna). ¿Y cuántos valencianos se enorgullecen de que su tierra haya dado, dentro del ámbito cultural de Occidente, uno de los mejores poetas del siglo XV (Ausias March), uno de los mejores humanistas del XVI (Luis Vives) o uno de los mejores pintores del XVII (José de Ribera)? La mayoría de los valencianos –hágase la prueba y pregúntese por ahí- ni siquiera conoce la existencia de estos paisanos ilustrísimos (salvo, claro está, como nombres de una calle, de una avenida o de un Instituto de Enseñanza Media). Y a propósito de calles: si uno camina, por ejemplo, por ciudades andaluzas verá que sus calles están llenas de placas conmemorativas, de efemérides, de recordatorios de vecinos más o menos ilustres, en lo que es un tributo permanente a la memoria de la ciudad y sus moradores. Nada de esto sucede en Valencia, que parece vivir olvidada del pasado, quemándose a sí misma, como hace anualmente con sus Fallas.

*

Porque Valencia tiene una clara vocación hacia el efímero presente y se entrega a la impresión y al fuego de artificio, pero sin buscar en ello nada duradero, nada trascendente. Contaré aquí una anécdota personal muy reveladora para dibujar de un solo trazo este rasgo singular del carácter valenciano. Cierta día vi abatido y desasosegado a un compañero de trabajo y le pregunté la causa. Yo esperaba una vaguedad para salir del paso, pero lo cierto es que me dio una respuesta detallada y precisa (andaba, al parecer, tan preocupado con su problema que estaba dispuesto a comunicárselo a todos). El caso es –me dijo- que el verano anterior había ido con su esposa, ambos cincuentones, a un viaje organizado y en él habían trabado muy buena relación con un matrimonio gallego. Durante la cena de la última noche las dos parejas se hallaban a gusto y, en el curso de los parabienes y las despedidas, él había ofrecido su casa a los gallegos para que vinieran a Valencia –ciudad que aún no conocían- cuando les pareciera bien. La cuestión es que los gallegos, que se habían asegurado de que sus “amigos” valencianos no iban a moverse de Valencia en los días de Fallas, les acababan de comunicar que aceptaban el ofrecimiento y que pensaban venir a alojarse en su casa durante esas fiestas, que estaban ya muy próximas. Y el hombre estaba desolado, porque lo último que le apetecía era tener esos días a nadie en su casa, y menos todavía a unos “desconocidos”. No pude por menos que hacer esta observación: “¿Pero no los habías invitado?” “¡Hombre –me contestó- eso son cosas que se dicen, pero no hay que tomárselas al pie de la letra!” Vi en seguida en

esa respuesta algo muy valenciano. No es fácil que un gallego, un aragonés o un navarro de cierta edad inviten a nadie a las primeras de cambio a que vaya a su casa, pero si lo hacen, lo hacen de verdad, con todas las consecuencias. El valenciano lo hace movido por el arrebató del instante. Pero la ligereza y escasa fiabilidad que se atribuye a los valencianos no proviene en sentido estricto de falsedad, sino de falta de sustancia. No es que cuando el hombre formuló a los gallegos su invitación no la sintiera verdaderamente, es que ese sentimiento fue flor de un día, brotó en su momento pero sin echar raíces.

Esa insustancialidad que Baltasar Gracián achacaba a Valencia tiene, como vemos, diversos frentes, y –correctamente entendida– se revela como uno de los rasgos más eficaces para explicar muchos flecos y ribetes del carácter valenciano. La falta de sustancia también puede entenderse como falta de entidad, de gravidez, de densidad. El escritor alicantino Vicente Verdú reflexionaba a veces sobre el ser valenciano en sus columnas periodísticas y en una de ellas –que llevaba por título “La transparencia” (*El País*, 7-X-88)– definía mediante ese concepto a Valencia y a lo valenciano. Dicha “transparencia” le hacía decir que “Valencia no existe” y esa inexistencia la veía representada en el color azul, que está presente a modo de franja en su bandera: “el color azul –escribía el columnista– no existe: es la suma inmensa, marina o celeste, de transparencias y transparencias”. Nada de fondo, de sustancial, a lo que asirse; trampantojos efímeros y decorativos. Por eso, añadía Verdú en la misma columna, el oficio más propincuo a lo valenciano es el de decorador (y sus adláteres: interioristas, maquilladores, diseñadores...), todo aquello que llena con su brillante y cambiante apariencia una ausencia de honda y sustancial realidad.

Algunos viajeros han percibido en Valencia muy claramente esa impresión de evanescencia, de irrealidad, de teatralidad. En su *España Virgen* (1926) el hispanista norteamericano Waldo Frank tituló el capítulo dedicado a la ciudad del Turia “El sueño de Valencia” y resumía así de crudamente sus impresiones: “Valencia. Sus calles son un carnaval y su vida una mascarada”. Pero se trata en todo caso de una mascarada diurna, luminosa, no de un carnaval siniestro y misterioso. Valencia nos ofrece, ya lo decía Gracián, una insustancialidad alegre. Y esa alegría superficial no tiene trampa ni cartón, es una alegría superficial *verdadera*. Como dice el célebre pasodoble, Valencia es “la tierra de las flores, de la luz y del amor”, y la canción nos habla de hermosas mujeres, perfumados aires y claros cielos, en lo que no deja de ser una letra tópica y trivial. Pero lo cierto es que lo que se dice en ella no es mentira: ¿cómo negar la asombrosa nitidez lumínica de muchos atardeceres, la frecuente limpidez del aire, el olor de la flor de azahar en primavera o la belleza de sus mujeres (no conozco un solo valenciano que desestime a sus paisanas en este sentido). Ahora bien, no busquemos en todos estos dones naturales la hondura, el misterio, la trascendencia de otras latitudes. A su modo lo expresaba el vasco Baroja, que conocía bien Valencia, cuando en una de sus novela (*Camino de perfección*, cap. 50) se refería por medio de uno de sus personajes a esos típicos pueblos de la huerta valenciana: blancos, limpios, “todo inundado de sol, pero sin gracia, sin arte; pueblos que no tienen grandes casas solariegas, con iglesias claras, blanqueadas, sin rincones sombríos”. Esos pueblos llanos, grandes y feos que rodean la gran urbe parecen, en efecto, no tener historia ni identidad y son tal vez un daguerrotipo desvaído de la simpleza y la transparencia de su capital.

Como lo es de otra manera, y con mucho más poder simbólico y visual, la fruta típica de la región: la naranja. En otra de sus columnas periodísticas, titulada “Valencianos” (*El País*, 19 de Marzo de 1986) se refería el propio Verdú a “la plena obviedad de una naranja” como fiel trasunto de la visión llamativa pero

intrascendente que se tiene de Valencia y de los valencianos. Dicho fruto, como no puede ser menos, ha concitado la atención de los hermeneutas en su condición de posible icono del carácter de la tierra. Y a menudo son sus propios hijos quienes han establecido las relaciones. Decía el poeta y ensayista Juan Gil-Albert en su *Memorabilia* (1975): “Una naranja es, propiamente, una maravilla, pero es una fruta que carece de matiz, una fruta visual, que asombra sin enternecer” Y habla a continuación de su color rotundo, al que ha dado nombre, pero si ese color se destiñe, dice Gil-Albert, la naranja deja de ser naranja, “cosa que no le sucede a la manzana, a la ciruela, o al mismo grano de la uva, que admiten interpretación y lirismo, sin eclipsarse; por el contrario, cobran entonces aliciente y profundidad”. Es una fruta, concluye, que “carece, me atrevería a decir, de alma”. De nuevo llegamos, por camino distinto, al “sin sustancia” graciano, que se revela una vez más como una suerte de eje exegetico y verdadero centro de interpretación para los reparos y consideraciones sobre Valencia y lo valenciano.

Pero si miramos las cosas con profundidad y perspectiva histórica no todo puede ser tan sencillo ni tan hermenéuticamente cerrado. La propia reflexión sobre la naranja en tanto símbolo de la condición de un pueblo no se agota en esa refrescante visualización de obviedad y simpleza. También ofrece esta fruta visos y complejidades. En un breve texto de 1944, titulado “Valencia” (incluido en el libro *Mis ciudades*, recopilación póstuma de sus textos de viajes), el filósofo barcelonés Eugenio d’Ors constataba la ambivalencia característica de lo valenciano y lo cifraba precisamente en la naranja: “La dulzura forma en ella cuerpo sensorial con la acidez. Indiscerniblemente gusta en ella la boca los azúcares y los ajenjos”. El texto de d’Ors trasluce la agudeza característica de su autor y resulta muy útil para dibujar nuevos perfiles en la reflexión sobre la ciudad levantina. Su comienzo ya es suficientemente explícito: “A juzgar por los antecedentes históricos y las concordes referencias, Valencia pudo ser, cuando el Renacimiento y sus aledaños, el ejemplar arquetipo de la finura en las costumbres y en la ilustración. Pasó mucho tiempo y la Valencia de Blasco Ibáñez pudo ofrecer a sus contemporáneos el espejo de una indiscutible grosería”. Para actualizar en gráficas imágenes esta demoledora observación, Eugenio d’Ors, recordando algunas “ceremonias oficiales” a las que asistió en “la exquisita Sala de la Lonja” de Valencia, escribe lo siguiente: “Entre las nervaduras góticas más sutiles se deslizaban los dichos más burdos y las ornamentaciones modernas de gusto peor ofendían a los más elegantes restos de un pasado”. Obviamente don Eugenio no deja de preguntarse “qué pudo pasar” para que tal evolución –del refinamiento a la chabacanería- se produjese, aunque prefiere no analizar el asunto en términos de decadencia o degradación histórica, sino -más piadosa, pero también más inteligentemente-, en términos de “ambivalencia” o de “paradoja”. El espíritu valenciano, parece decirnos, aúna simultáneamente ambas realidades: la sutileza y la grosería, el clasicismo elegante de Juan de Juanes y el *Tractat del pet*, el lirismo y la parodia, la creación y la destrucción (ahí están las Fallas).

*

¿Esconde en realidad la aparente simpleza valenciana una honda contradicción, una oculta paradoja? La verdad es que, si así fuera, no sería difícil explicarlas acudiendo a la Historia, pues Valencia es alternativamente musulmana y cristiana en los siglos medievales, provocando esto un vaivén de sustratos que habrían de generar previsiblemente algún conflicto, alguna mezcla. Como dijo

Giménez Caballero en su *Trabalenguas sobre España* (1931), Valencia es “ciudad de guerra con fondo de molicie, cruce de Oriente y Occidente”. Pero sería demasiado trivial, aunque se haga a menudo, achacar el refinamiento y la molicie a su fondo musulmán y la condición tosca y guerrera a su fondo cristiano. O, en cualquier caso, podría decirse que ambos influjos se interpenetraron muy rápidamente y lograron una pronta y perfecta simbiosis, que ya estaba presente en la áurea Valencia cristiana del siglo XV (ahí está el sensualismo papal de los Borja), alcanzando una suerte de carta de naturaleza durante el Renacimiento, donde una cierta ambivalencia entre procacidad y delicadeza era ya, por así decirlo, un rasgo identitario de la ciudad. Ello tuvo, por cierto, curiosas proyecciones culturales: de las prensas valencianas salieron, por ejemplo, tanto las comedias más rijosas de la literatura española (la *Thebayda*, la *Hipólita*, la *Serafina*...) como las primeras y más relevantes muestras del género más idealista y delicado de la época: la novela pastoril.

Pero la posible *paradoja valenciana* nunca se vive como un angustioso vaivén de antagonismos, ni con la dramática y radical expresión con la que se vive en otros lugares. Frente al bullicio sevillano -su “bulla” legendaria- están los grávidos e inenarrables silencios de Sevilla: el silencio de total unción al paso del Cristo del Gran Poder, o el silencio expectante de la Maestranza. Ningún contraste parecido hay en Valencia ante el estruendo de la mascletà o de las tracas. Porque la paradoja de Valencia no es fruto de una dinámica general de contrarios entre el cuerpo y el espíritu, que se explican y potencian mutuamente como en el alma festiva y trágica de Andalucía, sino de la pura expresión contrastiva de la vida: la variedad de la singularidad humana y el fenómeno mismo de la libertad, siempre imperantes en esta tierra y siempre floreciendo sin cortapisas. Y ¿quién ignora que la expresión libre de la vida puede ser vulgar, puede ser grosera, puede ser ruidosa? El problema para la imagen de Valencia es tal vez que este franco aluvión de vida llega a ocultar el florecimiento –siempre mucho más discreto- de existencia refinada y delicada, que también existe. El bosque impide ver los árboles y el tópico la excepción al tópico. Así explico yo también mi impresión con las Fallas: sus colores chillones, sus figuras grotescas y exageradas, su anti-clásico abigarramiento visual siempre me han tirado para atrás estéticamente, pero ¿quién duda que debe de haber, detrás de esa estridencia excesiva para mis ojos, fino ingenio en sus libretos, mérito en la complejidad de sus estructuras, gracia en algunos de sus ninots, e incluso una admirable agudeza barroca en su representación general del mundo?

¿No será que en Valencia la expresión más culta y delicada queda siempre oscurecida por cáscaras o artificios más vulgares, como esos bellísimos y refinados ángeles músicos de la bóveda del presbiterio en la Catedral de Valencia -las primeras muestras del Renacimiento pictórico en España-, que estuvieron ocultos hasta 2004 durante más de tres siglos bajo una recargada y espectacular cúpula barroca? ¿No será un rasgo característico de Valencia –“llena de todo”, como decía Gracián- que la condición tumultuaria de sus excesos impide ver y considerar sus posibles logros sustanciales? A finales del siglo XVIII, en sus *Cartas marruecas* (XXVI) José Cadalso afirmaba que, a despecho de la opinión común, según la cual los valencianos “están tenidos por hombres de sobrada ligereza”, “los valencianos de este siglo son los españoles que más progresos hacen en las ciencias positivas y lenguas muertas”.

Y no le faltaba razón. Sabido es que la Valencia del siglo XVIII acogía una fuerte tradición empírico-científica procedente del grupo de los llamados “Novatores” del siglo anterior; y en cuanto a las humanidades, la de Valencia era por entonces una de las pocas universidades españolas que había mantenido la enseñanza del griego, y ahí estaban las importantes figuras de Gregorio Mayáns y de

Juan Andrés para demostrar la presencia incontestable del humanismo ilustrado en el ambiente valenciano. Aunque esto tampoco era nuevo. ¿Cómo ignorar el nivel que había alcanzado el viejo humanismo del Renacimiento en las figuras de valencianos como Honorato Juan, Furió Ceriol o el propio Luis Vives, uno de los más grandes humanistas europeos? Es verdad que Vives, por su origen converso, tuvo que abandonar antes de los veinte años Valencia y España para nunca más volver, pero jamás abdicó de su valencianía y a menudo callejeaba imaginariamente desde Centroeuropa por los rincones de su ciudad natal en sus magníficos *Diálogos*. En uno de los últimos (*Leges ludi*) imagina a uno de los dialogantes animando a los otros a pasear indolentemente por la calle del Mar para ver de ese modo hermosos cuerpos de mujeres (*decoras formas*). ¿No era esto un ramalazo valenciano del ilustre pensador? ¿Y no lo es también ese suave hedonismo que puede percibirse en algunos de sus *Diálogos*, en función de lo cual considera legítimo buscar moderadamente los placeres de la vida: la buena literatura de entretenimiento, la buena mesa, la buena conversación?

Y es que, al margen de mixturas y paradojas (que no lo son tanto, como estamos viendo), lo que tiñe por completo el carácter valenciano es esa pátina de amor al disfrute de la vida y a los pequeños o grandes placeres de la misma, que en buena parte de los valencianos –aunque no en Vives ni en algunos otros: una minoría, en cualquier caso- se da “sin mayores contemplaciones”, sin aspiración a algo más grande ni más serio. El mayor de los novelistas valencianos supo ver esto con gran claridad y lo plasmó por escrito cuando se lo pidieron. En su corta vida editorial, a principios del siglo pasado, la revista *Alma española* requirió a plumas conocidas de diversas regiones alguna reflexión significativa sobre su tierra chica y sobre sus paisanos. Blasco Ibáñez se puso a ello en un artículo titulado “Alma valenciana” (*Alma española*, año II, núm 11, 17 de enero de 1904, pp. 10-12) donde destacaba la falta de ambición y de ansia de enriquecimiento como factor predominante en la gente de su tierra y, en cambio, la existencia en ellos de un hedonismo natural, que nunca llega, sin embargo, al patológico exceso (recuerda, por ejemplo, que el valenciano es el español que menos bebe, pues no le hace falta para disfrutar con pasión de la vida, ya que “el vino lo lleva dentro”). Ese hedonismo natural afecta a todo y viene de lejos. A este propósito recuerda Blasco que el valenciano “durante tres siglos ha sido el único agricultor del mundo que vestía de seda” y que la labradora valenciana, que nunca había trabajado la tierra, despojada de percales, bayetas o estameñas, “pasaba entre los rosales de su barraca, en los días de fiesta, con alta peineta de oro, grandes racimos de perlas pendientes de las orejas hasta tocar la pañoleta de blonda de los hombros, falda de brocado con flores y medias de seda”. Una imagen muy gráfica y muy literaria, propia de un novelista, pero que ilustra bien a las claras uno de los rasgos fundamentales de ese pueblo fallero y pirotécnico: la voluptuosidad del derroche fastuoso, gratuito. Y esa mentalidad permanente de “carpe diem”, que induce a vivir el placer del instante, por si las moscas (*folleu, folleu, que el món s’acaba*, dicho con una grosería –o brofegá- al estilo de la tierra)

Estamos hablando de “hedonismo”, pero también podríamos apelar, más filosóficamente, al pensamiento epicúreo. Comenzaba Blasco su etopeya del pueblo valenciano aludiendo, como hemos visto, a esa falta de ambición del que, una vez conseguido lo necesario para vivir, “no pide más”, “se da por satisfecho”. ¿No es esto la limitación de deseos del sabio Epicuro, que aspiraba a la felicidad como fin de la vida, pero sabiendo que el verdadero placer no está en el deseo de gozar sin tasa, sino en el disfrute de lo que se tiene? ¿Y no tiene el valenciano siempre a mano el sol, el

mar, la *paelleta*...? Es verdad que esta voluntaria limitación de ambiciones recae también a menudo sobre otros ámbitos, y el propio Gil-Albert en el texto antes citado reconocía en el carácter valenciano una “cierta cortedad de aspiración espiritual”, en el sentido de no querer ir más allá de las emociones hedonistas y sensibles. Quizá por pura comodidad, el valenciano es naturalmente un ser escéptico que proclama no creer en las grandes ideas y en las grandes palabras. Esto es un hecho, y afecta a todo, y tiene también consecuencias políticas. La escéptica Valencia –y por extensión la Comunidad que lleva su nombre- siempre demuestra, por ejemplo, una fuerte resistencia al fanatismo y a las manipulaciones políticas de carácter ideológico. Abramos aquí un delicado inciso, no desde luego por afán polémico, sino porque puede servirnos para perfilar aún más la personalidad valenciana.

Dejando de lado –pues no es el momento- la monstruosidad política e intelectual que ha supuesto en España la alianza entre las izquierdas y los nacionalismos periféricos (históricamente alentados y gestionados por las burguesías locales), centremos la atención en el nacionalismo radical que en la región valenciana adopta la forma del catalanismo. Es verdaderamente llamativo el odio africano que profesan los catalanistas valencianos a la ciudad de Valencia y a todos sus símbolos (la bandera con la franja azul, las Fallas, el Valencia Club de Fútbol, etc.). La razón es que consideran a la ciudad de Valencia como totalmente ajena, e incluso renuente, a su denodado sueño imperial catalanista. Porque esta Valencia catalanizada y antiespañola no ha existido nunca. Y tampoco existe en el conjunto de la región a la que la ciudad representa. ¿Qué se puede hacer con una Comunidad que se declara pronta y dispuesta “Para ofrendar nuevas glorias a España” ya desde el primer verso de su himno regional (cuya letra, por cierto, estaba originalmente escrita en castellano)? Y así ha sido siempre. Desde la creación de la Monarquía española, las clases dirigentes valencianas eligieron libremente una clara opción castellanizadora, y esto no era un secreto para nadie. “Tenemos a los valencianos por más muelles”, decía en tiempos de Felipe IV su valido el conde-duque de Olivares, comparándolos con los catalanes y los portugueses, mucho más rebeldes y levantiscos a las pretensiones centralistas de la Corona.

Pero nos equivocariamos si viéramos razones predominantemente económicas y políticas –o simplemente aleatorias- en esta impermeabilidad de Valencia a las veleidades nacionalistas. Todos los rasgos de lo valenciano que hemos señalado en las páginas anteriores conspiran en su contra: la falta de raíces, la transparencia, la levedad... Pero también el hedonismo y ese escepticismo que recae sobre todo, comenzando por sí mismos. “Lo propio de la valencianidad es la imposibilidad de creer en ello”, decía Vicente Verdú en uno de sus artículos arriba mencionados. Seguramente los catalanistas valencianos –cuya patria espiritual es Cataluña, la nación que hoy en día posee la autoestima más alta de la Tierra- consideren que el pueblo valenciano, debido a las “lacras” de su carácter, tiene una autoestima lamentablemente baja, pero, como hemos visto y como veremos, las tales “lacras” son precisamente un signo de identidad, e incluso de virtudes. Cuando el valenciano encuentra a un amigo o un conocido y se le ocurre de pronto que por qué no celebrarlo y dice sin pensárselo mucho “Ché, anem a fer-nos una” (una cerveza, una *picaeta*, una paella o lo que sea), desde luego no está pensando en arreglar el país o en “fer país” sino en pasar un rato agradable. Habrá quien piense que es mucho mejor el mantra catalán “Anem per feina” que el mantra valenciano “Anem a fer-nos una”, pero eso es ya cuestión de gustos.

*

En los años 70 del siglo pasado un reputado crítico teatral británico, Kenneth Tynan, que había visitado repetidamente la ciudad de Valencia en la década anterior, escribió sobre ella un ensayito iluminador que transmitía ideas y sensaciones bastante compatibles con lo que estamos diciendo y que pueden encaminarnos, de hecho, a nuestras observaciones finales. El texto apareció dentro de un libro de ensayos misceláneo que vio la luz en 1975 y que fue traducido al español cuatro años más tarde por la Editorial Anagrama con el abigarrado título de *La pornografía, Valencia, Lenny, Polanski y otros entusiasmos*. El ensayo en cuestión llevaba por título “El observador sensato se sentirá repelido”, que era una frase literal, referida a Valencia, de un conocido viajero inglés del siglo XVIII, Henry Swinburne, una frase que expresaba, por cierto, el poco aprecio que a la sazón solían manifestar por la ciudad muchos visitantes, tanto nacionales como extranjeros. En esencia el texto de Tynnan es una declaración de amor a Valencia, a pesar de concebirla –o más bien por ello mismo- como una ciudad ayuna por completo de encanto para los viajeros al uso, o, como dice el autor, una suerte de “centro mundial del antiturismo”. Pero ese era para Tynan el verdadero hechizo que le imprimía carácter y, precisamente para no degradarlo, insiste al final de su extraña *laudatio* en la aseveración de que Valencia –no vaya nadie a equivocarse- carece de todo interés turístico. Algo que, por otro lado, todos pensaban por aquellos años. El ensayo comienza, de hecho, con bastante gracia constatando ese tipo de “mirada especial e insondable” que le dirigían al autor sus amigos españoles cuando les comunicaba que iba a pasar sus vacaciones a Valencia: “Es una mirada –escribe Tynan- de aturdida, incrédula compasión”

Antes de proseguir, habría que hacer aquí un inciso para situar históricamente estas impresiones del escritor inglés. Recuerdo en mi infancia y primera juventud la descuidada y desaliñada Valencia de los años 60 y 70, cuyos atractivos turísticos verdaderamente brillaban por su ausencia. Cuando venía un forastero, uno le indicaba maquinalmente y sin mucha convicción lo que se consideraba más relevante: el Micalet, la plaza de la Virgen, la Lonja, el palacio del Marqués de dos Aguas...y no se nos ocurrían muchas cosas más. La mayoría de los valencianos éramos los primeros en estar convencidos de la falta de atractivo de nuestra ciudad y este era precisamente un rasgo en el que insistía Kenneth Tynan: “Valencia nunca ha llegado a aprender la técnica de caer simpática ni de tomarse a sí misma como producto vendible”.

Es verdad que esto último ha cambiado mucho en las últimas décadas y podemos decir que, como otras ciudades, Valencia se ha subido al carro del marketing turístico, y no sin éxito ni fundamento. Ha mejorado ostensiblemente sus atractivos con el desarrollo del litoral marítimo, la conversión en jardín y espacio recreativo del antiguo cauce del Turia, los conjuntos arquitectónicos ultramodernos de la zona sur de la urbe y el remozado y recuperación de barrios populares, abandonados durante el franquismo. En consecuencia, hoy vemos a miles de forasteros paseando por nuestras calles y puede decirse que la ciudad de Valencia se ha convertido en un destino turístico muy estimable. Pero, si atendemos al fondo psicológico que nos caracteriza, la percepción del escritor británico sobre nuestra actitud sigue siendo cierta. Los propios valencianos no damos mucho crédito a todo este barullo, seguimos dudando –pese a las pruebas en contrario- del potencial turístico de nuestra ciudad (habiendo Toledos y Sevillas y Salamancas en la península) y nos asombramos de que tanta gente venga de lejos aquí para verla.

Esta actitud es la que seducía ya entonces a ese raro admirador de Valencia que fue Kenneth Tynan: la indiferencia de los valencianos hacia sus visitantes, hasta el punto de que el forastero –eso decía el crítico inglés- jamás se siente “arropado” por los naturales de la urbe y su soledad puede ser muy aguda, mucho más que en cualquier otra ciudad española. Pero, en contrapartida, el viajero experimenta en Valencia una total desinhibición y libertad de espíritu. Como ejemplo de ello, y de la indiferencia bendita de los valencianos, refiere Tynan que una vez él mismo paseó entre la muchedumbre durante la feria de Julio –tal vez, aunque él no nos lo diga, después de ingerir un buen número de sangrías o aguas de Valencia- “con un globo sujeto a mi oreja izquierda por un cordel de seis metros” y afirma que “aparte de algunos niños impresionables, nadie prestó la más mínima atención”. Estas son las cosas y las sensaciones que, a juicio de Tynan, hacen única a Valencia. Naturalmente, el autor menciona algunas atracciones “típicas” de la ciudad, sobre todo sus renombrados *castillos* pirotécnicos, de los que hace, por cierto, algunas descripciones de gran inspiración, como estas referidas a sus cohetes y carcasas: “cuando suben son imágenes de nacimiento individual, como espermatozoides que corren para asegurar su supervivencia; cuando caen son imágenes de la muerte cósmica, estrellas congeladas...”.

Tynan, sin embargo, no es tan agudo a la hora de describir la *mascletá*, que es, en realidad, lo verdaderamente propio y sorprendente de Valencia, y que también define extraordinariamente el carácter de su pueblo y de su ciudad. Si los “fuegos de artificio”, en su derroche visual, son un icono perfecto de la bella y superficial evanescencia valenciana, la *mascletá* lo es en su derroche auditivo. La *mascletá* – como expresa su nombre- es una “machada”; es la postura del “ahí queda eso”, como en el célebre soneto con estrambote cervantino: tras los alardes verbales y gestuales, el valentón “fuese y no hubo nada”. La pura pólvora sin finalidad constructiva ni destructiva, el exceso de ruido por el exceso de ruido, la excitación por la excitación. Pero el valenciano es capaz de encontrar el fruto y la belleza en esta aparente barbarie sin sentido. El estruendo de la *mascletá* no se produce caóticamente, sino con armonía, progresión y ritmo, y la excelencia se consigue cuando, en los últimos truenos, el asistente a la *mascletá* llegue a un tal límite de excitación que se produzca, como en el coito, una bendita relajación después de un orgasmo.

Pero no se le puede pedir a Tynan algo que, en puridad, sólo puede apreciar un natural de la tierra, habituado a vivir plenamente los secretos y placeres de la gratuidad absoluta. Por lo demás, la interpretación de Valencia por el crítico británico me parece acertadísima, y ello en un doble sentido. Por un lado, en su atrevido planteamiento metodológico, que reivindica el interés de Valencia partiendo precisamente de los rasgos negativos que tradicionalmente se le han atribuido: la indiferencia, el desraizamiento, el conformismo, la despreocupación. En realidad, Tynan, tal vez sin saberlo, percibió con claridad un aspecto proverbial del carácter valenciano, que tiene para describirlo un término propio: el *meninfortisme* (del “me n’en fot” valenciano, que viene a decir “me importa una higa” o, más crudamente, “me la suda”). Pero ese supuesto defecto, que colinda con el egoísmo, la pereza, la negligencia o la desidia, es el fundamento de algunas virtudes que tienen que ver con el humor, la tolerancia, el antidogmatismo, y con aquella que Tynan tiene el acierto de ver como algo específico de Valencia, aunque en puridad no puede entenderse como un activo turístico de la ciudad en sí misma, sino más bien como un efecto que parece provocar en quienes viven o están en ella: la consigna del vive y deja vivir, y un callado pero eficaz aliento de libertad.

Valencia, la *liberal*, he ahí un epíteto que creo que la define y le conviene por entero. Aunque el descubrimiento de esa liberalidad en la ciudad del Turia no es cosa nueva, y no me refiero ahora a las proyecciones más sensuales o psicalípticas de ese concepto, que, como ya hemos visto, eran una suerte de marca de identidad de esta urbe, sino a una noción de liberalidad más específicamente moderna, y más profunda y decisiva. Pero hace más de cinco siglos eso ya se percibía. En 1504 Alonso de Proaza, humanista y editor (que lo había sido nada más y nada menos que de *La Celestina*) fue nombrado Catedrático de Retórica de la Universidad de Valencia y al año siguiente publicó una larga y sentida *Oratio* en loor de esta ciudad. Junto a las muchas ponderaciones tópicas que convierten a Valencia -por razones de tierra, historia y clima- en un “jardín de placeres” destacan otras que no lo son tanto, donde uno percibe clara y simultáneamente tanto el sentimiento genuino y profundo del autor del elogio como el alma verdadera de la ciudad elogiada. Cuando Proaza se refiere, por ejemplo, a la segura y plácida libertad de vivir de los valencianos (“securitas tranquillaque vivendi libertas”), a que se trata de la ciudad “más agradable y más abierta a cualquier persona sin hacer distinciones” (“adeo commodissima, adeo communissima cuiquam gentium indifferenter habeatur”) donde nadie le pregunta a nadie “a dónde va, quién es o de dónde viene” (“quo petas, quisque sis, unde venias”) uno advierte que Proaza está acercándose a la verdad verdadera y secular de esta ciudad. “Commodissima”, en efecto, y “communissima”.

No podrían definirse mejor las bondades de Valencia que con estos dos adjetivos en grado superlativo. Otras ciudades -Madrid es un ejemplo de entre las españolas- serán comunísimas, abiertas a todos sin hacer distinciones, pero no son comodísimas. Y viceversa. Aunque eso no debe confundir las cosas ni llevar a engaño a los forasteros. Hace muchos años un amigo gallego me dijo una cosa que me impresionó, porque consideré que había dado muy gráficamente con una de las claves de la ciudad de Valencia (y de los valencianos que la habitan): “Cuando vine a Valencia -me dijo- tuve la impresión de que me recibían con los brazos abiertos. Pero han pasado 20 años y todavía no los han cerrado”. Así es. ‘Ven aquí, vive tu vida, haz lo que quieras, disfruta conmigo si puedes -parece decir la ciudad valentina-, pero no esperarás que yo te ampare, te cuide, te proteja’. Nada de trabas, de requisitos, de condiciones. Pero que cada palo aguante su vela.



MÁS ALLÁ DE LA ACADEMIA: AMOR SOCRÁTICO, MEDICINA, MÚSICA Y TEOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE FICINO

DANIEL MARTÍN SÁEZ

Fecha de recepción: 30/06/2021

Fecha de aceptación: 12/08/2021

Resumen: Presentamos un breve ensayo sobre la obra de Ficino intentando superar algunos mitos y lugares comunes, como los que envuelven a la Academia Platónica Florentina. Nuestra tesis es que su filosofía no debe ser comprendida desde las ideas de *sistema* y *escuela*, sino más bien como la propuesta de un *modo de vida* ligado al amor y articulado por la medicina, la música y la teología como sus tres ejes principales. Para ello, revisamos algunos tópicos sobre el platonismo y el estado actual de su obra, mostrando hasta qué punto está lejos de ser accesible en el presente. La propia tradición platónica debería reinterpretarse, empezando por la Academia de Platón. El trabajo de Ficino como astrólogo, cortesano y sacerdote nos obliga a replantear también su papel como traductor y comentarista. Más allá de su labor filológica se halla el empeño por reformar la Cristiandad en un periodo de enormes cambios geopolíticos, marcados por la caída de Constantinopla. La identificación entre los imperios latino y griego, así como la comprensión de Europa como Platonismo, fue el gran proyecto de Ficino.

Abstract: *I present a brief essay on Ficino's work as an effort to overcome some myths and commonplaces, such as those involving the Florentine Platonic Academy. My thesis is that his philosophy should not be understood from the ideas of system and school, but rather as the proposal of a way of life linked to love and articulated by medicine, music and theology as its three basic axes. To this end, I review some clichés about Platonism and the current state of his work, showing the difficulties of reading his work in the present. The Platonic tradition itself should be reinterpreted, starting with Plato's Academy. Ficino's work as astrologer, courtier and priest also forces us to rethink his role as translator and commentator. Beyond his philological work lies his efforts to reform Christianity in a period of geopolitical change, marked by the fall of Constantinople. The identification of the Latin and Greek empires and the understanding of Europe as Platonism was Ficino's great project.*

Palabras clave: Academia, Ficino, medicina, música, teología.

Keywords: *Academy, Ficino, Medicine, Music, Theology.*

INTRODUCCIÓN: MITOS Y LUGARES COMUNES. Cuando Alfred North Whitehead definió la tradición filosófica europea como una serie de notas a pie de página a la obra de Platón,

no pudo imaginar hasta qué punto él mismo iba a convertirse en una nota a pie de página. Desde entonces, la frase ha pasado a ser un cliché en los manuales de filosofía y en los estudios sobre Platón, aunque pocos recuerdan ya que esta aparecía de pasada en una obra como *Proceso y Realidad* (1929).¹ Algo similar le ocurrió a Marsilio Ficino, el filósofo que más se esforzó en defender la idea de que toda la sabiduría antigua, entendida como teología (*prisca theologia*), había sido acogida y perfeccionada por Platón, desde los oráculos caldeos y la revelación de Dios a Moisés en el Monte Sinaí hasta los saberes herméticos, órficos y pitagóricos, enriquecidos después por los platónicos antiguos, medievales y bizantinos, desde Plotino hasta Pletón, pasando por Sinesio de Cirene, San Agustín, Dionisio y Prisciano de Lidia, entre otros.²

En realidad, sin Ficino no habría sido posible convertir la filosofía europea en una serie de notas a pie de página de Platón, generando en la imaginación de la Edad Moderna la mítica hermandad entre la Academia de Platón y la Academia Platónica Florentina. En el caso de Ficino, de hecho, esta última ha llegado a eclipsar su figura en muchos momentos, aunque hoy sepamos que no existió.³ Un ejemplo de ello lo encontramos en la obra del gran colega de Whitehead, Bertrand Russell. En su *Historia de la filosofía occidental* (1945), define el Renacimiento como «un periodo sin grandes logros en filosofía», citando de pasada la supuesta academia florentina sin acordarse siquiera de Ficino.⁴ En esto sigue la estela del monográfico fundacional de Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), sesgado por un nacionalismo de estirpe hegeliana que resultaba incompatible con la filosofía de los siglos XV y XVI. La idea del espíritu del pueblo y el esencialismo de la lengua materna no encajan con una filosofía concebida en latín como lengua franca.⁵

¹ ALFRED NORTH WHITEHEAD: *Process and Reality*, ed. de David Ray Griffin y Donald W. Sherburne, The Free Press, Nueva York, 1985, p. 39.

² Para un acercamiento global a la filosofía de Ficino, el monográfico de referencia sigue siendo PAUL OSKAR KRISTELLER: *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le lettere, Florencia, 1988, que constituye una revisión de *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York, 1943. Del mismo autor, véase *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Olschki, Florencia, 1987. Véase también el volumen de MICHAEL J. B. ALLEN: *Synoptic Art: Marsilio Ficino and the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Florencia, 1998. Una introducción breve a la vida y obra de Ficino, con bibliografía actualizada hasta el 2009, se puede encontrar en CESARE VASOLI: «Marsilio Ficino», *Microstudi 8*, Collana diretta da Antonio Natali e Paolo Pirillo, Figline Valdarno, 2009, pp. 5-45. Del mismo autor, véase su recopilación de artículos CESARE VASOLI: *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce, 1999.

³ Sobre el platonismo en este periodo véase JAMES HANKINS: *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols., Brill, Nueva York, 1990; *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Storia e Letteratura, Roma, 2003-4.

⁴ Véase BERTRAND RUSSELL: *Historia de la filosofía*, trad. de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, RBA, Barcelona, 2005, p. 546.

⁵ Véase CHRISTOPHER S. CELENZA: *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2006, que se refiere al “belief inherited from the Enlightenment regarding language, to wit, that only a native tongue could truly express the essential genius of a people. When this assumption regarding language merged with the second factor, the rise of nineteenth-century nationalist historiographies, Renaissance Latin was doomed”. Este nacionalismo no fue ajeno al impulso de la teología, como recuerda a continuación el autor recordando la famosa sentencia de del maestro de Burckhardt, Leopold von Ranke: «las naciones son los pensamientos de

En ambos casos parece ocultarse, en beneficio de la filosofía alemana y anglosajona, el que ha sido en tantos sentidos el mayor hito en la historia del platonismo moderno: la traducción e interpretación de las obras completas de Platón, junto a las obras de platónicos como Plotino, Porfirio, Jámblico y Dionisio, publicadas por primera vez en formato impreso y difundidas con una intensidad sin precedentes por toda Europa, que además dieron aliento a su *Teología Platónica*, sus escritos *Sobre la religión*, sus *Tres libros sobre la vida* o sus comentarios a las epístolas de San Pablo, que en su conjunto merecerían estudiarse como la última gran teología católica antes del Concilio de Trento. A ello hemos de sumar sus traducciones del corpus hermético y los himnos órficos, así como las traducciones perdidas, entre las cuales destacan las obras de Proclo.⁶ El propio Russell es heredero de Ficino al afirmar, como Whitehead, que Platón es el filósofo más influyente de la historia, lo que obviamente contrasta con su silencio acerca del florentino.

Pero hemos de retroceder a la propia fundación de la historia de la filosofía en el siglo XVIII para comprender el silencio de Burkhardt y Russell. Aunque este hecho ha pasado casi inadvertido, la propia fundación de la historiografía de la filosofía tiene un origen que podemos denominar *anti-platónico*. Baste recordar que la *Vida de Plotino* de Porfirio, precisamente traducida por Ficino, fue erigida como el anti-modelo de la historia de la filosofía por autores como Heumann y Brucker debido a sus creencias luteranas. Ambos se negaban a reconocer que un filósofo pudiera presentarse como modelo de *vida*, función que para ellos sólo podía desempeñar Jesucristo; en su lugar, imaginaron una historia basada en la idea de *sistema*, que ha permanecido hasta el día de hoy pese a ser esencialmente ajena a la filosofía desde Platón hasta Ficino.⁷ Esto no tiene solamente consecuencias filológicas nefastas, sino también filosóficas. La más importante es que destruye la idea de filosofía como modo de vida, convirtiéndola en una especialidad.⁸ Deberíamos preguntarnos hasta qué punto la filosofía del último siglo se ha construido sobre dicho error: ¿qué sentido tiene, por ejemplo, afirmar que hemos de «invertir el

Dios» (p. 2). JACOB BURCKHARDT: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de Teresa Blanco, Fernando Bouza y Juan Barja, Akal, Madrid, 2004.

⁶ Todavía PAUL OSKAR KRISTELLER: *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* [1968], trad. de María Martínez Peñaloza, FCE, Madrid, 1996, justifica la ausencia de Burkhardt al afirmar que «la literatura filosófica del Renacimiento no ofrece grandes nombres de eminencia incuestionable, como los de Platón o Aristóteles, Tomás de Aquino o Descartes» (p. 13). Como hace notar Celenza, esto se explica en parte por la idea que Kristeller tiene del humanismo como esencialmente romano (idea compartida por Heidegger) y de Roma como menos filosófica que Grecia (*The Lost Italian Renaissance*, p. 51).

⁷ Heumann se refiere explícitamente al hecho de que los filósofos pretendieran con sus vidas «persuadir a los paganos de que hubo hombres tan grandes como Cristo en el mundo pagano» (LEO CATANA, *Late Ancient Platonism in German Eighteenth-Century Thought*, Springer, Dordrecht, 2019, p. 50), citando ejemplos como la vida de Apolonio de Filóstrato, la vida de Pitágoras de Jámblico, etc., que compara con las vidas de santos ligadas al catolicismo. No hemos de olvidar que Heumann deduce de ahí (dando un evidente salto mortal) el escaso interés filosófico de autores como Plotino y Porfirio. Las consecuencias interpretativas son evidentes. Leo Catana explica cómo Brucker, al interpretar el supuesto sistema de Plotino, invierte el orden dado a sus escritos por Porfirio para situar la metafísica en primer lugar (p. 79), lo cual vincula a su interés por eliminar el peligro del platonismo contra la teología protestante (p. 87). Sobre la consideración de las vidas de santos en el luteranismo, véase MAXIMILIAN VON HABSBURG: *Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425-1650*, Ashgate, Farnham, 2011, p. 6.

⁸ Sobre este particular véase DANIEL MARTÍN SÁEZ: «¿Qué es la filosofía? Respuesta crítica al materialismo de Gustavo Bueno», *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 39, n° 1 (2020), pp. 99-126.

platonismo», como proponen Heidegger y Deleuze (a partir de un fragmento de Nietzsche), cuando ni siquiera estamos en condiciones de afirmar la existencia de un sistema?

Esto ha dado lugar a dos posiciones igualmente cerriles: buscar sistematismos donde no los hay, ajustando los textos a una cama de Procusto, o entender como sincréticos a autores que se considera asistemáticos desde categorías anacrónicas, negando el valor de su filosofía. Así ha ocurrido durante siglos con los denominados «neoplatónicos», una etiqueta denigratoria acuñada para explicar una multitud de autores diversos, a quienes se acusa de carecer de originalidad y de utilizar las doctrinas de Platón sin entenderlas.⁹ No es casualidad que los platónicos sólo empiecen a ser “neo”-platónicos tras la aparición del cristianismo: desde la óptica de la historiografía protestante, son los filósofos más recalitrantes, pues no sólo *no* se hicieron cristianos cuando tuvieron la ocasión, sino que pretendieron ofrecer formas de vida alternativas al cristianismo. Las propias interpretaciones de Ficino, ajenas en lo esencial a la idea de sistema, quedan relegadas como comentarios sin interés. ¿No pensamos en sistemas cuando recurrimos a la metáfora de las notas a pie de página?

Esta es solo una muestra de cómo la historia de la filosofía se escribe a partir de mitos y lugares comunes, resaltando u ocultando figuras por motivos a menudo espurios e ideológicos. Pero el mejor ejemplo de ello es la propia Academia de Platón, de la cual no sabemos prácticamente nada, más allá de la existencia de una red de colaboradores liderados por él, y después por otros personajes, cuyo centro de reunión fue el antiguo gimnasio público en cuyas inmediaciones, según algunas fuentes, vivió el filósofo en una pequeña casa con jardines. El silencio documental sobre cualquier tipo de organización, jerarquía, lecturas, etc., ha despertado la fantasía mitopoyética durante siglos, hasta llegar a definirla como «la primera universidad europea».¹⁰ La continuidad que ha pretendido mantenerse tantas veces hasta el simbólico año de 529, en que el emperador Justiniano habría decretado el cierre de las escuelas paganas, no solo contradice las fuentes al menos desde el siglo I a. C.,¹¹ sino que revela la factura de un mito. Cuando Cicerón visita junto a sus amigos las inmediaciones del antiguo gimnasio ateniense, asegura impresionarse más por los restos de un pasado que considera memorable, donde imagina a Platón, Espeusipo, Jenócrates y Polemón, que por cualquier escrito.¹²

Esto ha contribuido sin duda a nuestra necesidad de imaginar un final glorioso para la Academia, introduciendo el *deus ex machina* de Justiniano, que no solo sirve para oponer a cristianos contra paganos, sino también el gesto autoritario del emperador contra la libertad del maestro, el poder de la fuerza contra la sabiduría, e incluso la Edad

⁹ Baste citar el caso de EDUARD ZELLER: *Fundamentos de la filosofía griega*, trad. de Alfredo Llanos, Siglo XX, Buenos Aires, 1968, una obra plagada de juicios denigratorios contra los neoplatónicos, que ayuda a explicar juicios como los de Russell extrapolados a la época de Ficino.

¹⁰ Así, entre muchos otros, en EMILIO LLEDÓ: *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid, 1984, p. 113, quien además deduce de la *República* un plan de estudios. Este enfoque fue aceptado por JOSÉ LUIS VILLACAÑAS: *Los caminos de la Reflexión. Historia de la Filosofía I*, Universidad de Murcia, Murcia, 1991, p. 286.

¹¹ Véase PAUL KALLIGAS, CHLOE BALLA, EFFIE BAZIOTOPOULOU-VALAVANI Y VASSILIS KARASMANIS (eds.): *Plato's Academy. Its Workings and Its History*, Cambridge University Press, New York, 2020.

¹² CICERÓN: *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. de Víctor-José Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987, V, 1.

Antigua contra la Edad Media, míticamente considerada como un periodo oscuro, aunque el cierre de las instituciones paganas no fuera súbito ni irreversible.¹³ A esto hemos de añadir que, incluso en los periodos en que pudo haber cierta continuidad entre los platónicos, estamos lejos de poder identificar este hecho con la existencia de una doctrina escolar. La idea de *sistema* ha jugado a favor de la idea de *escuela*, cuyo sentido antiguo se aleja radicalmente de nuestra idea escolástico-universitaria. No por casualidad, el mito de la Academia de Platón resulta esencial para entender el mito de la Academia Platónica de Florencia.

Otras iluminadoras ausencias se hallan con facilidad en la extensa lista de escritores platónicos de los siglos siguientes, como pueda ser el caso de Proclo, del que apenas tenemos pistas hasta su resurgimiento en Bizancio con Miguel Pselo,¹⁴ o con la historia de los textos griegos en su camino de vuelta a Italia. Las palabras de Nigel Guy Wilson merecen resonar fuera del círculo de los eruditos del siglo XV: «aunque es un lugar común, repetido en cada libro sobre el Renacimiento italiano, afirmar que la influencia griega fue un factor significativo, nadie ha intentado hacer una crónica de las etapas por las cuales se recuperó esta cultura perdida».¹⁵ En términos históricos, el *argumentum ex silentio* nos obliga a introducir enormes rupturas en la tradición platónica.¹⁶

No deja de ser una enorme paradoja que la historiografía filosófica (con su reflejo en los programas universitarios, las iniciativas editoriales, etc.) haya dejado en la oscuridad precisamente los periodos de mayor auge en la lectura de los textos platónicos, lo que supone olvidar geografías completas. La denominada Antigüedad Tardía, la época bizantina y el Renacimiento italiano, a las que hemos de sumar los momentos de esplendor del gnosticismo, la religión islámica y la judía, entre otros, han quedado reducidos a la citada etiqueta de *neoplatonismo*, que condena a sus partícipes al simplismo del eterno y dogmático retorno de lo mismo.¹⁷ La diversidad de cada uno de

¹³ Véase, por ejemplo, GONZALO FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ: «Justiniano y la clausura de la Escuela de Atenas», *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, n° 2, 1983, pp. 24-30. Sería interesante reconstruir la mítica en torno a este acontecimiento, que ha supuesto simplificar un hecho enormemente complejo, en el que hemos de considerar la aplicación de diversas disposiciones legales, pero también el propio avance del cristianismo en Atenas. Frente a la imagen de una academia que parece enfrentarse al imperio en solitario, hemos de tener en cuenta los apoyos económicos y políticos de la propia escuela, cuyo progresivo debilitamiento (ya evidente a principios de siglo) requiere apelar tanto a la geopolítica como al propio impulso de los nuevos escoliarcas. Tampoco hemos de olvidar que algunas de sus enseñanzas, como la adivinación, estaban lejos de lo que entendemos por filosofía, introduciéndonos en el espinoso asunto de las persecuciones, que fueron en ambas direcciones, de paganos contra cristianos y viceversa. Incluso cuando se impidió a los paganos enseñar, esto no significó que no pudieran hacerlo los cristianos, y además hay fuentes de escuelas paganas después del año 529. Véase EDWARD WATTS: «Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529», *The Journal of Roman Studies*, vol. 94 (2004), pp. 168-182.

¹⁴ Véase JESÚS DE GARAY: «The Reception of Proclus: From Byzantium to the West (an Overview)» en SERGEI MARIEV (ed.): *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, De Gruyter, 2017, pp. 153-173.

¹⁵ NIGEL GUY WILSON: *From Byzantium to Italy. Great Studies in the Italian Renaissance*, Duckworth, London, 1992, p. ix.

¹⁶ Este mismo juicio puede aplicarse al platonismo contemporáneo. VALERY REES, ANNA CORRIAS, FRANCESCA M. CASTA, LAURA FOLLESA Y GUIDO GIGLIONI (eds.): *Platonism: Ficino to Foucault*, Brill, Boston, 2020.

¹⁷ No por casualidad, algunos estudiosos han decidido dejar de utilizarla. Véase LLOYD P. GERSON (ed.): *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; la idea

estos momentos, atravesados por realidades tan distintas como el imperio romano, el imperio bizantino o las ciudades-estado italianas del siglo XV, nos obligaría a tratar fenómenos enormemente plurales y dispares, incluyendo las fuentes teológicas, mitológicas, filosóficas, etc., a partir de las cuales construyeron sus obras. Por limitarnos al siglo XV, baste pensar en cinco autores tan cercanos como Plotón, Nicolás de Cusa, Besarión, Ficino y Pico della Mirandola como prueba de esta pluralidad, más aún si los comparamos con los platónicos de otras épocas, entre los cuales están todos aquellos que consideraron a Platón incompatible con el cristianismo. Las siguientes palabras de Celso merecerían un lugar prioritario en la historia del platonismo:

El sumo bien, escribió Plotón, no es un conocimiento que se pueda transmitir por palabras. [...] Plotón, aunque había enseñado lo que es útil saber, no impregnó sus libros de prodigios, ni tapa la boca a los que quieren averiguar lo que él promete, ni ordena que se crea antes que cualquier cosa que Dios es esto o aquello, que tiene un hijo de tal naturaleza, y que ese hijo, enviado expresamente, conversó con él. [...] Él no impone dogmáticamente la verdad, sino que la investiga, haciéndola surgir de los espíritus por interrogaciones bien dirigidas.¹⁸

Si Whitehead tenía razón, entonces la historia de la filosofía se nos ha contado exactamente al revés de como sucedió, hecho que convierte la obra de Ficino en una figura clave para la filosofía del presente. Por una parte, hemos de preguntarnos si Ficino contribuyó a este tipo de ideas, al unificar a los platónicos bajo la categoría de *prisca theologia*; por otra, hemos de considerar hasta qué punto la etiqueta del *neoplatonismo* se construyó *contra* su obra. ¿No debería ser Ficino (el primer lector de la historia que demostró haber leído palabra por palabra, durante al menos cuatro décadas, los escritos de la extensa tradición platónica, marcando su difusión durante cinco siglos) el punto de referencia de toda consideración al respecto?

EL MITO DE LA ACADEMIA PLATÓNICA DE FLORENCIA Y EL RENACER DE FICINO EN EL SIGLO XXI. Es en este contexto de silencios en el que hemos de situar la figura de Ficino en el presente. La existencia de la Academia Platónica de Florencia se lleva poniendo en duda desde el siglo XIX, lo que no ha impedido que se convierta en otro tópico repetido hasta la saciedad en todo tipo de publicaciones. Los pocos que se han enfrentado a este problema en los últimos treinta años, desde James Hankins en adelante, han demostrado que se trata de una cadena de confusiones, cuyo origen se remonta a la propia obra de Ficino, que se refiere a la academia en términos metafóricos, ya sea para mentar su edición de los diálogos, su biblioteca, su villa en Careggi, los *studia* de Florencia y Pisa o el ideal de mecenazgo encarnado en la familia Médici, sin cuya red diplomática no habría sido posible recuperar los manuscritos griegos.¹⁹ Que esta idealización haya acabado por

también ha sido discutida por PAULIINA REMES Y SVETLA SLAVEVA-GRIFFIN (eds.): *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, Londres y Nueva York, 2014.

¹⁸ CELSO: *El discurso verdadero contra los cristianos*, trad. de Serafín Bodelón, Alianza, Madrid, 2009, pp. 116-117.

¹⁹ Véase JAMES HANKINS: «The Myth of the Platonic Academy of Florence», *Renaissance Quarterly*, vol. 44, n° 3 (1991), pp. 429-475 y CHRISTOPHE PONCET: «Ficino's Little Academy of Careggi», *Bruniana & Campanelliana*, vol. 19, n° 1 (2013), pp. 67-76. La discusión sobre la naturaleza de la academia se remonta al siglo XIX, que cristalizó en el texto de ARNALDO DE LA TORRE: *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, G. Carnesecchi, Florencia, 1902, seguido también por PAUL OSKAR KRISTELLER: «Platonic Academy of

desbancar su propio trabajo, como hemos visto en la obra de Russell, demuestra hasta qué punto hemos rellenado los *silentia* no con notas a pie de página, sino con la más libérrima fantasía. A esto ha contribuido la citada tradición historiográfica, pues la idea de sistema nos impele a pensar en ideas escolares. Ahora bien: ¿acaso Ficino pretendió alguna vez tener un sistema? ¿Pretendió realmente erigirse en profesor o líder de una escuela?

Deberíamos preguntarnos, en este sentido, si el platonismo puede siquiera aspirar a ser tan influyente como querría Whitehead, cuando su propia historia se interpreta con esquemas anacrónicos y cuando, más allá de la erudición de un puñado de estudiosos, los textos resultan inaccesibles para la mayoría. El juicio de Celenza no ha perdido actualidad: «todavía no tenemos series sistemáticas de textos latinos del Renacimiento *con sus traducciones*», hecho que «impide a los profesores de universidad despertar el interés por este asunto entre los estudiantes jóvenes». ²⁰ La propia trayectoria de Ficino y su labor como traductor de Platón es una prueba de hasta qué punto esto es un obstáculo decisivo.

En realidad, Ficino está siendo redescubierto en el siglo XXI, tras un esfuerzo secular por sacar a la luz las fuentes conservadas sobre su figura, en el que han destacado estudiosos como Eugenio Garin y Paul Oskar Kristeller, ambos fallecidos en el año 1999, coincidiendo con el quinto centenario de la muerte de Ficino. Esta ocasión fue celebrada con múltiples congresos y publicaciones que siguen siendo de referencia, dando lugar a instituciones como la Société Marsile Ficin. ²¹ Esto mismo puede afirmarse sobre los estudios acerca del siglo XV. El *Iter Italicum* (1963-1992) de Kristeller marca aún el camino de los estudiosos, aunque a menudo sea bajo la forma de un saqueo silencioso. ²²

Los logros de las últimas décadas representan la culminación parcial de estos esfuerzos. La denominada *I Tatti Renaissance Library Edition*, con la colaboración de gigantes como Michael J. B. Allen o el citado Hankins, ha puesto a disposición del público la edición y traducción de textos tan fundamentales como la *Teología Platónica* de Ficino (también vertida al francés y al italiano), ²³ y sus textos sobre Dionisio Areopagita, que se suman a ediciones previas de los comentarios a *Fedro*, *Ión*, *Filebo* y *Sofista* de Allen en el pasado siglo. ²⁴ Arthur Farndell ha traducido para Shephard-Walwyn sus epítomes a los

Florence», *Renaissance News*, vol. 14, n° 3 (1961), pp. 147-159. Cf. ARTHUR FIELD: *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1987.

²⁰ CHRISTOPHER S. CELENZA: *The Lost Italian Renaissance*, p. 52.

²¹ Un interesante repaso de la bibliografía a principios de siglo se encuentra en TEODORO KATINIS: “Rassegna ficiniana. Recenti studi e ricerche su Marsilio Ficino e la sua opera”, *Bruniana & Campanelliana*, vol. 10, n° 1 (2004), pp. 169-174.

²² La expresión es de PETER GODMAN: *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. xiii.

²³ MARSILIO FICINO: *Platonic Theology*. trad. de Michael J. B. Allen y ed. de James Hankins, 6 vols, Harvard University Press, Cambridge, 2001-2006. RAYMOND MARCEL: *Marsile Ficin, Theologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, 3 vols., Les Belles Lettres, París, 1964. En italiano, véase MARSILIO FICINO: *Teologia platonica*, ed. E. Vitale, Bompiani, Milán, 2011.

²⁴ MARSILIO FICINO: *The Philebus Commentary*, ed. de M. J. B. Allen, University of California Press, 1975; IB.: *Commentaries on Plato: Phaedrus and Ion*, ed. de M. J. B. Allen, Harvard University Press, Cambridge, 2008; MICHAEL J. B. ALLEN: *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, University of California Press, Los Ángeles y Londres, 1984; IB.: *Marsilio Ficino and*

diálogos (2006) y sus comentarios sobre *Parménides* (2008), *República*, *Leyes*, *Epínomis* (2009), *Timeo* (2010) y *Banquete* (2016).²⁵ En la misma editorial se han traducido al inglés las epístolas de Ficino, cuyo primer volumen se publicó en el año 1975 (2ª ed. corregida, 2018),²⁶ apareciendo el onceavo en el año 2020. También Farndell ha colaborado en la traducción de las cartas junto a los miembros del Departamento de Lengua de la School of Economic Science, donde podemos destacar la figura de Clement Salaman. Mientras tanto, obras como la versión latina de *Sobre la religión* han debido esperar al año 2019 para ser editadas, aun existiendo previamente la traducción al italiano de Roberto Zanzarri.²⁷ También pertenecen a la última década las ediciones de su comentario al *Parménides* realizadas por Maude Vanhaelen en inglés y por Francesca Lazzarin en italiano (ambas en 2012) y los dos volúmenes de comentarios sobre Plotino publicados hasta la fecha por Stephen Gersh.²⁸

El mundo hispano está muy lejos de tales avances: el comentario al *Banquete* de Platón se tradujo en 1986,²⁹ sus *Tres libros sobre la vida* en 2006,³⁰ y entre ambas se publicó una antología *Sobre el furor divino y otros textos* en 1993, la única que incluye las fuentes latinas.³¹ Esta última está compuesta por algunas cartas y fragmentos de sus comentarios platónicos, destacando por razones obvias el *Ión* y el *Fedro*. También se ha publicado el primer volumen de las cartas de Ficino a partir de la edición inglesa,³² pero poco se está haciendo para llegar con dignidad al sexto centenario de su nacimiento en 2033. Hemos de tener en cuenta, además, que las traducciones de otros platónicos son escasas. De Proclo sólo tenemos los *Elementos de teología*, editados por Francisco Samaranch en 1965 (a partir de la edición inglesa de 1963), su comentario al *Crátilo* (edición de Jesús María Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García en 1999), sus *Himnos*

the Phaedran Charioteer, University of California Press, 1981; IB.: *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's 'Sophist'*, University of California Press, 1989.

²⁵ MARSILIO FICINO: *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato*, Shephard-Walwyn, Londres, 2006; IB.: *Evermore Shall be So: Ficino on Plato's Parmenides*, Shephard-Walwyn, Londres, 2008; IB.: *When Philosophers Rule: Ficino on Plato's Republic, Laws, and Epinomis*, Shephard-Walwyn, Londres, 2009; IB.: *All Things Natural: Ficino on Plato's Timaeus*, trad. de Arthur Farndell, Shephard-Walwyn, Londres, 2010; IB.: *On the Nature of Love: Ficino on Plato's Symposium*, Shephard-Walwyn, Londres, 2016.

²⁶ La edición de 1975 se publicó cuando aún no existía una edición crítica del primer volumen, razón por la cual este ha sido corregido basándose en MARSILIO FICINO: *Lettere, Epistolarum familiarum liber I*, ed. de Sebastiano Gentile, Olschki, Florencia, 1990.

²⁷ MARSILIO FICINO: *La religione cristiana*, Città Nuova, Roma, 2005.

²⁸ MARSILIO FICINO: *Commento al 'Parmenide' di Platone*, ed. de Francesca Lazzarin, Olschki, Florencia, 2012; IB.: *Commentaries on Plato*, ed. de Maude Vanhaelen, 2 vols, Harvard University Press, Cambridge, 2012; IB.: *On Dionysius the Areopagite*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, 2015; IB.: *Commentary on Plotinus*, vol. 4: *Ennead III, Part 1* y vol. 5: *Ennead III, Part 2, and Ennead IV*, Harvard University Press, Cambridge, 2017-2018.

²⁹ MARSILIO FICINO: *De Amore. Comentario a 'El Banquete' de Platón*, trad. de Rocío de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid, 2008.

³⁰ MARSILIO FICINO: *Tres libros sobre la vida*, trad. de Marciano Villanueva Salas, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2006.

³¹ MARSILIO FICINO: *Sobre el furor divino y otros textos*, ed. bilingüe de Pedro Azara, trad. de Juan Maluquer y Jaime Sainz, Anthropos, Barcelona, 1993. La obra es el resultado de la tesis doctoral del editor, dirigida por Eugenio Trías.

³² MARSILIO FICINO: *Cartas*, vol. 1, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2009.

y epigramas (traducción de Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz en 2003) y los tres primeros libros de la *Teología platónica*, traducidos por José María Nieva en 2011. José Manuel García Valverde culminó una nueva edición de los *Elementos* en 2017, incluyendo los *Tria opuscula* (edición latina de obras hoy perdidas realizada por Moerbecke), donde, por cierto, no aparecen citadas muchas de las ediciones aquí recogidas, sin duda debido a la descatalogación de todas ellas.

AMOR SOCRÁTICO Y MÚSICA. Todas estas ediciones, con sus respectivos estudios, podrían servirnos para plantear una nueva interpretación de la filosofía ficiniana. Las cartas, en concreto, muestran de la manera más nítida hasta qué punto su obra fue mucho más que un sistema rígido, y desde luego mucho más que el mero renacimiento o comentario de Platón, mostrando que sus ideas significaron para él una forma de vida indesligable de la religión y la política, un modo de cuidarse, de creer, amar y esperar que despertó el interés de muchos de sus contemporáneos. Como escribe en una de ellas, «he leído en las obras de nuestro Platón que la divinidad se revela a través de la pureza de la vida más que enseñarse a través de la instrucción verbal» (I, 4). Las propias cartas persiguen este fin, y así parecen haberlas recibido sus coetáneos. Baste recordar la carta que Lorenzo el Magnífico le envía desde Pisa, reprochándole amigablemente no haberle escrito en los últimos días: «Todo lo que viene de ti es bueno, todo lo que piensas está bien, y por tanto todo lo que escribes es aprovechable y deleitable para mí» (I, 23).

La extensión de la mayoría de sus cartas remite a un propósito práctico, educativo, vinculado a la búsqueda de la verdad. Como le cuenta a Angelo Poliziano, le preocupa escribir con brevedad, «pues usar palabras en exceso delata a un amante de las palabras más que a un amante de la sabiduría» (I, 16). También cuando le informa de sus propias obras, remarca que es más importante la calidad que la cantidad (I, 21). A Niccolò degli Albizzi le recomienda educar así a sus estudiantes: «recuérdales que un día su mayor gozo será el que se experimenta con la parte superior del alma». Ficino identifica este gozo con el conocimiento de la verdad en sí, que considera ligado a una vida de instrucción y duda continua, por encima de cualquier placer que abandonemos en su nombre. Lo ilustra con la vida de Solón, que aún en su lecho de muerte intentaba aprender algo nuevo, y con la vida de Orfeo, que perdió lo que más amaba cuando miró atrás, como la mujer de Lot (I, 22).

No se ha subrayado suficientemente que esto implica un proceso creativo. El máximo contacto con lo divino lo halla Ficino en el furor amoroso, un tipo de éxtasis superior a toda racionalidad, como el furor profético, sacerdotal y poético. Incluso este último desborda la escritura, refiriéndose más bien a la recitación dramática o rapsódica, cuyo interés reposa en los efectos que produce, ya sea para elevar al hombre (ascendentemente) o para influir en las regiones superiores a nuestro favor (descendentemente). El furor despierta una imitación esencialmente creativa de la que emergen realidades nuevas inspiradas en la divinidad, convirtiéndonos en demiurgos de canciones, discursos, etc., que trascienden el mero producir técnico de las artes (véase la carta I, 52, donde identifica a Carlo Marsuppini como uno de esos poetas inspirados). La vida activa y la contemplativa se identifican. Ficino incide en esta idea en otra de sus cartas a Lorenzo: «la imitación es más poderosa que la lectura», de igual modo que «la armonía tiene un efecto más poderoso cuando fluye realmente en nuestros oídos que cuando se recuerda», poniendo como ejemplo las vidas de Sócrates, Cristo y el ya fallecido Cósimo de Medici (I, 86).

Es importante recordar que las cartas eran en esta época una forma de escritura semipública, dirigida a una red de conocidos más o menos previsible, que circulaban de forma manuscrita a través de copias que, en última instancia, podían ser corregidas antes de su publicación. Ficino, en concreto, las publicó en su vejez,³³ legándonos una suerte de resumen de su vida filosófica, donde el diálogo platónico se impone frente a toda forma de sofistería. En ellas se dirige a decenas de figuras célebres de su tiempo, desde políticos como Cósimo y Lorenzo de Médici o eruditos como Poliziano, hasta personalidades religiosas como el cardenal Besarión, a los que se suman nobles, juristas, embajadores y amigos, a quienes obsequia con consejos, comentarios y reflexiones. A Antonio de Pazzi, por ejemplo, le recomienda cuidar su alma: «te lo ruego, cada día deja cuatro horas para ti; el resto déjalo para tus amigos si es lo que quieres» (I, 14); y al retórico Lorenzo Lippi le escribe que el fin de la oratoria no es el placer, sino la verdad, recordándole una antigua idea musical: «divina música es la verdadera armonía de pensamientos, palabras y acciones» (I, 109).

La música, de hecho, atraviesa buena parte de su correspondencia, mostrando con especial claridad hasta qué punto teoría y práctica son inseparables.³⁴ Ya en la primera carta, atribuida a Cósimo de Medici, este le pregunta si ha terminado de traducir el *Filebo* de Platón, donde espera aprender algo nuevo sobre cómo alcanzar la felicidad, y culmina con esta invitación para ir a la villa de Careggi: «Ven y trae tu lira órfica contigo» (I, 1). Ficino era conocido por acompañarse de la lira para cantar, siguiendo la tradición de los himnos órficos inspirada en la himnodia de Proclo,³⁵ con la intención de avivar la simpatía del alma con el cosmos y la divinidad. En una carta a Francesco Musano de Iesi explica su concepción del hombre como cuerpo, espíritu y alma, resaltando la importancia de «combinar la medicina y la lira con el estudio de la teología» (I, 5). La trinidad de medicina, música y teología es el resumen de su filosofía, que es también una forma de magia ritual y astrológica.

La música goza de una posición privilegiada al hacer de bisagra entre el cuerpo y el alma, esto es, entre la medicina y la teología, pero también entre el alma, el cosmos y la mente angelical, todos los cuales responden a la belleza divina, entendida como armonía. En última instancia, todo ello se hace a través del alma, que Ficino entiende como vínculo de la naturaleza (*vinculum naturae*), a medio camino entre el cuerpo y la cualidad, por una parte, y la mente angelical y Dios, por otra (TP, I, 1). Como el resto de artes liberales, la música habitúa al hombre a pensar en asuntos incorpóreos (TP, XIII, 3), pero además comparte con las artes visuales la plasmación de esa belleza que deriva de la inteligencia del artista, especialmente si se une a la palabra, como ocurre en el canto. Si esto ocurre es porque el propio Dios, como un artista, ha imprimido en el mundo su inteligencia (TP, X, 4), sobre todo en las almas (TP, XVII, 2). No hemos de olvidar que también los planetas están gobernadas por almas (*caelestes animae*), y gozan de su propia mente, teniendo ideas e incluso deseos (*cupiditates*, TP, IV, 2). Junto a ellas se hallan las almas angelicales,

³³ Las cartas también se tradujeron al italiano y circularon de forma manuscrita, apareciendo de nuevo en la primera edición de sus obras completas (Henricus Petri, Basel, 1561).

³⁴ Para una introducción general a la idea de música en Ficino, véase BRENNO BOCCADORO: «Marsilio Ficino: The Soul and the Body of Counterpoint», en PAOLO GOZZA (ed.): *Number to Sound: The Musical Way to the Scientific Revolution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres, 2000, pp. 99.

³⁵ No hemos conservado las traducciones que hizo de Proclo, pero Ficino habla de ellas. Véase PAUL OSKAR KRISTELLER: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. IV, Storia e Letteratura, Roma, 1996, p. 127.

demónicas y heroicas, todo lo cual obedece a una composición en sí misma musical (*animae compositione*, TP, XVII, 4), creada por Dios siguiendo sus propias ideas, según la lectura del *Timeo* (I, 43). De forma anafórica, Ficino afirma que todas las almas armónicamente temperadas (*harmonice temperatas*) realizan obras armónicas (*harmonica facere*) y con armonía deleitan de un modo admirable (*harmonicis mirabiliter oblectari*, TP, XVII, 2).

La propia genealogía del alma humana subraya la importancia de la música. En una de sus cartas a Pellegrino Agli, comentando el *Fedro* de Platón, Ficino afirma que el alma, antes de llegar al cuerpo, contempla «la mente eterna de Dios», donde se halla «la justicia misma, la sabiduría, la armonía y la maravillosa belleza de la naturaleza divina». Ficino llega a mantener que «la armonía que producimos con instrumentos musicales y voces es la imagen de la armonía divina», razón por la cual la música provoca la anamnesis de la divinidad. La música humana, por tanto, no solo nos conecta con el mundo celestial, según la imagen de las musas planetarias de la *República*, sino también con la mente divina, sobre todo cuando al sonido musical acompaña la palabra: «el alma recibe los ecos de esa incomparable música, recuperando su profunda y silenciosa memoria de la armonía que había disfrutado anteriormente» (I, 7). En definitiva, la música conecta todos los órdenes de la existencia entre la materia y Dios, de igual modo que vincula el cuerpo y el alma de los hombres.

Cómo se produce el paso del sonido a la armonía divina (inaudible) lo sugiere en la carta dirigida a Antonio Canigiani, donde explica la conexión de la música con la medicina. Ficino recuerda los mitos en torno a Apolo, al mismo tiempo patrón de la música y dios de la medicina, explicando que las diversas partes del cuerpo (los humores, el ciclo de fiebres, el pulso, etc.) armonizan entre sí de igual modo que el alma armoniza con el cuerpo. Esto explicaría el poder de la música sobre la salud, plasmado en el relato bíblico de David y Saúl, los fabulosos relatos sobre Pitágoras o los mitos musicales de Orfeo, Arión y Anfión. Lo interesante de la música es que afecta a todas las facultades humanas, desde la razón hasta el cuerpo, al tiempo que nos permite alabar a Dios; oradores, poetas, pintores, escultores y arquitectos, de hecho, deben imitar a la música (I, 92). Esta comunicación entre el cuerpo (sonido) y el alma (armonía), se realiza a través del *spiritus*, que está a medio camino entre alma y cuerpo, manteniéndolos unidos, tanto en el mundo terrestre como en el celeste. Se trata de una suerte de materia sutil que inundaría el cosmos, siendo la música lo más cercano a ella por transmitirse por el aire.

Esto explicaría, de hecho, su efecto en los oyentes, su poder medicinal y su poder sobre las facultades humanas, desde la fantasía hasta la razón. En sus *Tres libros sobre la vida*, Ficino llega a sostener que la música imita todas las cosas, y de igual modo que afecta a la salud humana, también puede afectar al cosmos, uniendo así medicina y teurgia.³⁶ La medicina es incomprensible al margen de la filosofía y la religión, facilitando ambas, especialmente en quienes gozan de una vida longeva (I, 81); en una carta a Lorenzo de Medici, le recuerda cómo él mismo ha padecido una enfermedad y su gran preocupación ha sido «la memoria del tiempo malgastado», un lamento que recuerda haber escuchado al propio Cósimo, padre de Lorenzo, cuando rozaba los setenta años (I, 82).

³⁶ Véase HYUN-AH KIM: *The Renaissance Ethics of Music: Singing, Contemplation and Musica Humana*, Routledge, Londres y Nueva York, 2016.

Aparte de sus afirmaciones sobre la medicina o sobre las pandemias, que Ficino vincula a eclipses y aspectos planetarios, sus escritos musicales son lo más cercano que tenemos a un uso astrológico para mejorar la vida humana. Esto permite matizar su visión negativa sobre los sentidos, comparativamente inferiores a la inteligencia. En una carta a su amigo Giovanni Cavalcanti, Ficino conecta la actividad de la imaginación durante el sueño con la actividad de la inteligencia cuando el alma se halle fuera del cuerpo. Al igual que la imaginación se fortalece cuando los sentidos cesan de noche, la inteligencia es más poderosa en ausencia de estímulos sensibles e imaginativos, pero incluso entonces lo hace a través de la luz divina, que Ficino interpreta como belleza, verdad y bondad sumas (I, 39). Si analizamos esta explicación en sentido inverso, los sentidos son necesarios, al formar parte de un proceso gradual. Para ascender a la máxima belleza, la estética nos impulsa hacia la noética.

TEOLOGÍA DEL AMOR: LA SABIDURÍA ERÓTICA DE FICINO. Así hemos de considerar su idea del amor, que es a la vez *eros*, *caritas* y *agape*, articulando toda su teología, cosmología y psicología a través de la idea de belleza. Para alcanzar a Dios, el hombre ha de pasar por un proceso de catarsis, dialéctica y contemplación cuyo verdadero motor es el amor con que Dios creó el mundo: amar a los hombres y al cosmos es, en última instancia, amar a Dios. La Trinidad, de hecho, supone la idea de amor: «los teólogos denominan al Padre, al Hijo y al Espíritu de amor como tres personas».³⁷ En el hombre, este amor surge sobre todo a través de Cristo, que con su presencia corpórea y anímica fortalece la fe y la esperanza, que Ficino define como «fundamento de la ciencia» (idea que atribuye a Aristóteles). Las virtudes teologales están así unidas por Cristo, al que uno ha de «amar con ardor».³⁸ De hecho, el propio Dios ama su creación con ese mismo ardor (*amat deus ardentius sua quaelibet opera*, TC, I, 13). El mito del Renacimiento nos ha acostumbrado a pensar que los humanistas y filósofos del siglo XV, como Ficino o Pico, ponían al hombre en el centro del universo en términos seculares, pero no hemos de olvidar que ese centro es la pura nada, cuyo único privilegio es la libertad, útil tanto para ascender al cielo como para bajar al infierno. La verdadera dignidad llega con Dios. Si el hombre es digno es, ante todo, porque es *imago Dei*. En el caso de Ficino, de hecho, la dignidad máxima es la dignidad del sacerdote (*dignitas sacerdotis*), la más cercana a Dios entre los hombres (I, 75). La libertad humana es resultado de la divina, definida como la libertad por antonomasia (*summa libertas*), superior a la humana por identificarse con la necesidad (*summa naturae necessitas una cum summa voluntatis libertate concurrat*) (TC I, 12).

En este contexto, tanto la música como la belleza visual sirven para despertar un amor que es a la vez corporal, anímico, cósmico y teológico. En una de sus cartas a su amigo Cavalcanti, Ficino afirma que el amor consiste en tres cosas: «pensar, ver y escuchar», y uno ha de ejercerlas «continuamente» (I, 47). Esto excluye el tacto, el gusto y el olfato, lo que esencialmente nos sitúa ante una idea de amor casto, célibe, virginal. Ficino desarrolla esta idea en su comentario al *Banquete* de Platón, donde explica el contacto del hombre con Dios a través de una ascensión sucesiva desde la belleza corporal, sobre todo visual y auditiva, hasta la belleza espiritual y anímica, que remite a la belleza celestial, angelical, teológica. Es interesante constatar que Ficino no denomina este

³⁷ *el padre et figliuolo & lo spirito d'amore tre persone si chiamano da theologi* (*Della religione*, cap. 13, s. p.).

³⁸ *Con ardore amare; la fede: fondamento della scientia* (*Della religione*, cap. 19, s. p.).

ascenso como *amor platónico*, sino como *socrático*. Al fin y al cabo, es Sócrates, y no Platón, el que observa a los bellos jóvenes griegos en los diálogos, como Ficino pudo observar los cuerpos desnudos de los cuadros y esculturas de la familia Médici. Pero este amor es ante todo religioso. Como explica en *Sobre la religión*, «aquello que el ojo no ve, aquello que no escucha el oído, aquello que no llega al corazón del hombre, Dios lo revela a las personas que le aman» (el pasaje está tomado de I Corintios 2:9).³⁹

El amor humano es sólo un peldaño de dicho amor, pero tiene una fuerza especialmente intensa en la obra de Ficino. Como explica a Cavalcanti en otra de sus cartas, cuando amamos a una persona, nunca nos contentamos con verla, tocarla, escucharla o hablar con ella. Hay algo que permanece fuera de nuestro alcance, que nos hace afirmar «no sé qué tiene que me hace arder ni entiendo lo que deseo» (I, 43). La amistad de Ficino por Cavalcanti es un buen ejemplo de este tipo de amor, cuyos máximos exponentes en la literatura italiana son Beatriz y Laura, las amadas de Dante y Petrarca, encarnadas en Cavalcanti bajo la idea del amor homoerótico. Quizá sea este un lugar único para comprender la íntima ligazón entre vida y obra en el caso de Ficino. En una ocasión, este le cuenta a su amigo que el día anterior se ha celebrado San Cristóbal y San José, pero que él no ha podido disfrutar de la festividad en su ausencia, pues «sin ti nada es fiesta para mí», y añade: «Mira cuán querido eres para tu Marsilio, para quien, si puedo decirlo, ni siquiera las cosas del cielo tienen valor sin ti» (I, 45). Ficino no está diciendo que Cavalcanti está por encima de la divinidad, sino más bien que necesita a su amigo para alcanzarla. En otra carta al mismo Cavalcanti, compara su amistad con la unión de dos almas en busca de la verdad, que es una amistad unida por Dios, a través de la cual uno puede lograr «una vida tranquila y el descubrimiento de lo divino» (I, 51).

También en sus cartas encontramos ejemplos de ello sobre la familia, el matrimonio y otras formas de amor al prójimo. A Francesco Tedaldi le aconseja no pasar mucho tiempo lejos de su familia: «Piensa menos en dejar buenas cosas a tus hijos que en darles buena compañía» (I, 53). En otra carta a Tommaso Minerbetti, recuerda que todos somos hermanos del mismo padre y hemos de amarnos (I, 55), y en otra a Lorenzo de Médici le muestra su agradecimiento por haber hecho una gran donación a los pobres (I, 70), contándole a Michelozzi que este acto le ha emocionado hasta la lágrima (I, 71), como le cuenta también a Poliziano (I, 73).⁴⁰ El problema es que la mayoría de los hombres piensa en bienes mundanos. Ficino recuerda el gesto de San Agustín, subrayando que algunos (en concreto, los aristotélicos) se preocupan mucho del mundo, pero se olvidan de sí mismos (I, 59), hecho que recuerda al relato de Petrarca sobre su ascenso al monte Ventoux. Para quienes se ciñen a los bienes económicos, Ficino despliega una crítica mordaz: «todo el mundo cree que le sobra sabiduría, pero le falta dinero» (I, 58).

Otro ejemplo de lo que supone esta idea del amor, vinculada a la idea de la muerte y la esperanza de una vida ultraterrena, lo hallamos en su carta al académico Sigismondo della Stufa. Al fallecer su prometida con quince años, le recomienda no quedarse con la imagen de su amada, sino mirar dentro de sí, «donde poseerás su alma, tan bella y tan querida para ti», llegando en última instancia a contemplar su forma divina y acercarse

³⁹ *Quello che occhio non vide: quello che orecchio non udi: quello che in quore di huomo non pervenne rivelo dio a quelle persone che l'amano (Della religione, cap. 13, s. p.).*

⁴⁰ Esto recuerda a las teorías aristotélicas sobre la catarsis. Véase también la carta I, 72.

con ello al Creador, donde podrá amar a su prometida «con mayor alegría» (I, 15).⁴¹ Las ideas aparentemente abstrusas sobre el Uno, la mente angelical, el *anima mundi*, los demonios, el alma, el espíritu, la cualidad, la materia, etc., adquieren así un sentido práctico, por lo demás evidente en sus escritos astrológicos y medicinales. La intención de Ficino no es construir un sistema, sino lograr una vida sana, longeva, sabia, virtuosa, feliz, armoniosa con el cosmos y la divinidad, que implica ante todo una forma de furor y de amor. Y esta vida, aunque solo alcance su verdadero sentido en el más allá, es también, y por eso mismo, una vida que hace del aquí y ahora la mejor vida posible. Como afirma en otra de sus cartas a Cavalcanti sobre la forma en que debemos enfrentarnos a los embates de la fortuna: «debemos vivir hoy, pues el que vive para mañana nunca vive» (I, 49). Esto mismo se lo recuerda a Lorenzo de Médici: «te lo ruego, utiliza bien una hora al día para nutrir tu mente en estudios liberales» (I, 82). No se trata de una lectura meramente piadosa. Esto significa también ser paciente, prudente, justo (I, 50). Vivir para Dios y vivir el presente se identifican.

EL SEGUIDOR DE PEDRO Y EL FILÓSOFO REY: TEOLOGÍA Y POLÍTICA. Esto resulta especialmente claro en sus escritos religiosos, donde la fe y el ejemplo de vida es más importante que la razón. Ficino recuerda que Cristo convenció a sus seguidores pidiéndoles abandonar sus posesiones, e incluso despreciar su vida, algo que nunca logró toda la retórica de Demóstenes y Cicerón, pues «la virtud persuade más obrando que hablando».⁴² La inspiración está por encima de todo, incluida la astrología: «las esferas celestes no pueden infundir deseos más altos que los del cielo: la piedad cristiana desprecia y trasciende las esferas celestiales»; el cristianismo, insiste, «no depende del movimiento temporal del cielo, sino de la eterna estabilidad de Dios».⁴³ De hecho, a ese orden divino pertenecen los milagros, pues Dios «prueba sus misterios y confirma sus preceptos no tanto con palabras como con obras milagrosas».⁴⁴ En última instancia, esto no pueden tratarlo los filósofos, sino más bien los sacerdotes y el propio Dios, a quienes hemos de sumar a los ángeles, cuyo número superaría al de los propios hombres.⁴⁵

Ficino se toma muy en serio su misión sacerdotal: «Soy un sacerdote, un seguidor de Pedro», le escribe a Leonardo de Perugia, lamentando la existencia de «un gran número de hombres en las órdenes sagradas, algunos corruptos, otros ignorantes y otros locos» (I, Appendix B). En la citada carta sobre la dignidad sacerdotal, asegura que el buen sacerdote es, después de los ángeles, la persona más virtuosa, de igual modo que el

⁴¹ Sobre el contexto literario y artístico generado por su muerte véase ALISON LUCHS: “Verrocchio and the Bust of Albiera degli Albizzi: Portraits, Poetry and Commemoration”, *Artibus et historiae*, n° 66 (2012), pp. 75-97.

⁴² *Hor crediam noi che Demosthene et Cicerone avessim potuto con tal ragione alcuna cosa mai ad alcun persuadere; persuade la vertu operando prima che parlando (Della religione, cap. 8, s. p.).*

⁴³ *L'espere celesti non possono infondere Desiderio piu alto che de celi: la cristiana pieta spregia et trascende le spere celestiali: & adora dio sopra'l celo come quella che non nasce dal cielo e dal loro influentie o spiriti ma solo da dio super celeste; non depende da temporale moto del cielo ma dall'eterna stabilita di dio (Della religione, cap. 9, s. p.).*

⁴⁴ *dio non tanto con parole quanto con opere miracolose pruova e suo misterii et suo precepti conferma (Della religione, cap. 10, s. p.).*

⁴⁵ *La sufficientia di questa contemplatione si debba ricercare non da philosophi ma dagli antichi duci de cristiani anzi da dio (Della religione, cap. 13, s. p.).*

mal sacerdote es la más perjudicial después del demonio (I, 75). En 1474 escribe a Francesco Marescalchi que «las obras de Cristo nos confortan más que las palabras de los filósofos», contándole cómo sus rezos a la Virgen le han servido de curación a ciertas dolencias, una práctica heredada de su padre en su trabajo como médico: «No le debo un gallo a Asclepio», afirma, «sino que debo mi corazón y mi cuerpo a Cristo y su Madre» (I, 79). La mayor felicidad, para Ficino, está en la religión; de hecho, sin ella los hombres serían más desgraciados que las bestias, como repite en su *Teología platónica*, en *Sobre la religión* y en sus cartas (I, 83). Esta teología, sin embargo, es indesligable de la filosofía, aunando acción y palabra. En una carta a Antonio Serafico, afirma que su ideal de hombre es aquel que sólo depende de Dios, recomendando a su amigo que imite «a Pitágoras, a Sócrates y a Platón, que se dedicaron a la filosofía tanto en la acción como en la discusión, incluso cuando la fortuna parecía ir en su contra» (I, 20). En otra ocasión vemos cómo Ficino, escribiendo al obispo Mariano de Cortona para recomendar como sacerdote a un familiar suyo, pone como ejemplo a Sócrates (I, 76). Ficino se considera a sí mismo un profeta precisamente por pertenecer a esta tradición que se remonta a Pitágoras, al que imagina como una suerte de hierofante (según la visión de Jámblico).⁴⁶

Esta teología es también una forma de política, que identifica a menudo con la dinastía Médici. Ficino considera que la filosofía universitaria de corte aristotélico, sobre todo averroísta, ha abierto un abismo entre filosofía y teología, lo que en la práctica supone devaluar el modelo de vida cristiana, que considera en crisis. Así lo demostrarían los conflictos entre los diversos estados italianos y la inestabilidad política de Florencia, atacada incluso por el papado en periodos tan decisivos para Italia como la conspiración de los Pazzi. El platonismo supone para Ficino una oportunidad de conciliar razón y fe, pero esto implica lograr una renovación de la política, empezando por las ciudades-estado y su relación con la Iglesia. En su dedicatoria de la *Teología platónica*, Ficino se dirige a Lorenzo el Magnífico como aquel que podría unir la filosofía con la máxima autoridad en las cosas públicas (TP, Proemio). La imagen platónica del filósofo-rey se une así a la imagen de la ciudad de Dios de San Agustín. Como afirma en *Sobre la religión*, «la frecuente lección de las cosas divinas es conveniente a los gobernantes de las repúblicas», que han de guiarse en última instancia por «el ejemplo del reino celeste». ⁴⁷ Su propia comprensión de Hermes Trismegisto como el mayor sacerdote, el mayor filósofo y el mayor rey ha de entenderse desde esta óptica.

Algunos acontecimientos históricos de la época de Ficino influyeron sin duda en esta visión teológico-política. Los precedentes del platonismo cristiano, tanto en Roma como en Constantinopla, desde San Agustín hasta Psellos, encuentran en Ficino un punto de contacto, que sirve para imaginar una suerte de abrazo póstumo entre los imperios latino y griego, cuya unión se había intentado en el Concilio de Florencia (1439), cuando Ficino tenía seis años. El concilio fue auspiciado entre muchos otros aristócratas y mandatarios por Cosimo de Medici *ad maiorem gloriam Florentiae*, con resultados tan simbólicos como la conversión de Besarión y su nombramiento cardenalicio durante el pontificado de Eugenio IV, sirviendo a los Médici para erigirse en una suerte de nueva estrella de los Magos de Oriente, que no solo propiciaba la celebración de un renacer, sino

⁴⁶ Véase CHRISTOPHER S. CELENZA: «Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino», *Renaissance Quarterly*, vol. 52, n° 3 (1999), pp. 667-711.

⁴⁷ *la frequente lectione delle cose divine sia a governatori delle Republiche molto conveniente*; “*allo exemplo del regno Celeste* (MARSILIO FICINO: *Della religione*, Proemio, s. p.).

también la ofrenda de novedades de tierras lejanas, como el propio platonismo. Así quedó plasmado en la famosa capilla de Benozzo Gozzoli, donde vemos a Ficino junto a platónicos como Pletón, Besarión y Nicolás de Cusa, además del profesor de griego Juan Argirópulo. La propia renovación del zoroastrismo defendida por Ficino, que retrotraía los oráculos caldeos a un periodo pre-platónico, hacía aún más elocuente el paralelismo entre Jerusalén y Florencia como receptoras de un saber desarrollado en lugares como Egipto, Persia y Grecia entre profetas judíos, filósofos paganos, poetas y magos, que ahora llegaban a Italia a través del Imperio romano de Oriente.

Ficino tuvo de todo ello una visión providencialista, en la que la tradición recibida pasaba por todo tipo de altibajos, llegando a identificar en su carta natal su destino como renovador del platonismo europeo. Esto incluía a los paganos de la era cristiana, a quienes consideraba influidos de un modo u otro por los evangelios, de igual modo que los primeros cristianos se habían nutrido de los platónicos. La sabiduría antigua proviene en última instancia de Dios, que se manifiesta en un periodo u otro con independencia de cronologías fijas. Ficino desarrolla una idea histórica novedosa que depende de la lógica trinitaria, donde el circularismo pagano y la linealidad judía se entrecruzan sin problema: igual que Cristo estaba ya desde el origen aunque no se hubiera encarnado hasta la época de María, la magia egipcia y la sabiduría griega formaron parte del cristianismo antes de los evangelios. No se trata de que unos influyan a otros y contribuyan a configurar el cristianismo, sino de que todos son, de hecho, cristianos.

Que esto hubiera de construirse fuera de la universidad muestra hasta qué punto se trataba de una tarea política, como ocurre con buena parte de la filosofía moderna. No hemos de olvidar que, además de Ficino, desarrollaron su obra fuera de la universidad autores como Maquiavelo, Bacon, Galileo, Hobbes, Descartes, Locke y Spinoza, por limitarnos a los siglos XVI y XVII. Tal como la universidad se había empezado a consolidar alrededor del siglo XII, entre otras cosas, para acoger los saberes del mundo árabe llegados a través de los traductores y filósofos de Toledo, cuestionando las instituciones educativas existentes, el nuevo saber del imperio griego parecía cuestionar ahora las raíces de la universidad. Esto supuso poner a prueba a la propia Iglesia, como mostró mejor que nadie Pico della Mirandola, quien siguiendo la línea de Ficino trató de llevar a cabo un debate ajeno a la especialización universitaria y a la Iglesia. Las pretensiones universalistas de ambas instituciones no hicieron posible debatir los centenares de tesis cabalísticas, órficas, platónicas, árabes, herméticas, egipcias, etc., que proponía un joven aún veinteañero, precisamente para celebrar la Epifanía y rememorar la sumisión de los Magos a Cristo.

También su ambigua relación con Savonarola en los años noventa, cuando Ficino ya ocupaba el cargo de canónigo de la Catedral de Florencia, ha de entenderse desde esta perspectiva a la vez teológica, filosófica y política. La ligazón de Ficino a los Medici, plasmada en la citada capilla y en sus cartas, es difícil de exagerar. «Nadie está tan cerca de Cósimo como yo», escribió al político Niccolò Michelozzi (I, 27). La grandeza de los Medici consiste en ser «instrumentos de Dios», como recuerda a menudo en sus cartas. A Lorenzo le aconseja preguntar siempre al creador qué hacer, para que tanto su patria como su academia (en el sentido metafórico ya mencionado) continúen floreciendo (I, 26), algo que incluye patrocinar a eruditos como Poliziano (I, 17). En una ocasión en que Lorenzo vuelve a reprochar a Ficino no haberle escrito, aun reconociendo que el filósofo dedica su tiempo a asuntos más importantes que cualquier hombre (I, 28), Ficino responde que es la propia grandeza del gobernante lo que le hace callar, pues Lorenzo se

halla muy cerca de Dios (I, 29). Ficino apela al apellido familiar para comparar al gobernante con el médico, dedicado a cuidar a los ciudadanos. De hecho, el mayor lugar del cielo está reservado «para el hombre que ha hecho lo posible por modelar su país terrenal conforme al celestial» (I, 78).

FICINO COMO AUTOR «MODERNO». Baste todo lo anterior para proponer la necesidad de una nueva lectura de Ficino, a quien podemos considerar un autor tan antiguo como medieval y moderno. La red de contactos de Ficino en sus cartas es un buen índice del recorrido de sus ideas, aunque su obra no tuviera un éxito asegurado. El juicio de Savonarola sobre Platón puede servirnos como ejemplo de las dificultades del proyecto de Ficino; el sacerdote aseguraba haber leído al filósofo griego hasta percatarse de que «cualquier viejecilla sabe más de fe que Platón». ⁴⁸ Savonarola es el mejor ejemplo de hasta qué punto Florencia estaba necesitada de profetas y reformas religiosas, entre las cuales el platonismo podía suponer un peligro más que una solución. Ficino acabó celebrando la muerte de Savonarola en 1497, acusándole de fanatismo y asegurando que los astrólogos platónicos habían augurado su caída, pero entonces no podía ocultar que tres años antes había utilizado esas mismas predicciones para apoyar a Savonarola. Los pronósticos astrológicos, que rozaban la herejía, también son una prueba de la difícil situación de Ficino, cuya incompatibilidad con la Iglesia resultó evidente tras la publicación de los *Tres libros sobre la vida*, arriesgándose a ser condenado como Pico della Mirandola, o como años después lo serían Giordano Bruno y Galileo.

Que no lo fuera contribuyó sin duda a que su proyecto de renovar la fe por medio del platonismo tuviera serios partidarios en la Iglesia, como demuestra el Concilio de Letrán a partir de 1513, cuando el cardenal Giovanni, hijo de Lorenzo de Medici, fue proclamado papa como León X. El interés de Roma por elevar la inmortalidad del alma a la categoría de dogma es inconcebible sin la *Teología platónica* de Ficino, que tenía como fin precisamente demostrar esa tesis frente a ciertos aristotélicos de la universidad.

Pocos años después, sin embargo, Lutero atacaría de nuevo las pretensiones del platonismo. Quizá no haya una sentencia más significativa que esta, dedicada al gran precedente teológico de Ficino: «Dionisio es perniciosísimo, pues platoniza más que cristianiza». ⁴⁹ El verbo *platonizar* está más cerca de Ficino que el sustantivo *platonismo*. Es difícil medir la influencia que tuvo esta opinión sobre los autores posteriores, que a menudo consideraron al propio Lutero como un producto de la filología humanista. Luis Vives, contemporáneo del monje agustino, se vio forzado a escribir un texto negando que el conocimiento de las lenguas clásicas derivara en herejías, afirmando sobre Lutero que «de griego nada sabía cuando se puso a escribir y de latín muy poco», ⁵⁰ un juicio exagerado que servía para subrayar la escasa atención del hereje por los clásicos grecolatinos, salvándolos preventivamente de los ataques religiosos. En el ámbito católico podemos recordar la figura de Juan de Ávila, que conoció las traducciones platónicas de Ficino, y que en numerosos fragmentos defiende sus ideas, aunque no sin reparos:

⁴⁸ *Che giova tanta sapienzia, se sapeva poi più una vecchierella della fede che Platone?*. GIROLAMO SAVONAROLA: *Prediche Italiane Ai Fiorentini*, vol. 2, ed. de Francesco Cognasso, La Nuova Italia, Perugia y Venecia, 1930, p. 216.

⁴⁹ *Pernitiosissimus est, plus platonisans quam Christianisans* (MARTÍN LUTERO: *De captivitate Babylonica ecclesiae* [1520], WA 6, p. 562).

⁵⁰ JUAN LUIS VIVES: *Obras completas*, vol. II, Aguilar, Madrid, 1948, p. 409.

«Enviad, Señor, vuestra lumbré y vuestra verdad, *no la de Platón*» (el subrayado es mío).⁵¹

Una parte importante de la filosofía moderna puede interpretarse como un alejamiento del platonismo, sobre todo cuando las filosofías anglosajona, francesa y germana se vean impelidas a fundar su propia tradición, cuyos resultados ya hemos bosquejado parcialmente. El propio Vives, en sus ataques a la astrología, demuestra ser poco ficiniano. En un texto dedicado a las epístolas, tilda a Ficino de «filosofastro» por sus cartas «sobre temas platónicos, con una dicción enojosa y sin garbo». Comparado con otros, Ficino le parece «como una gaviota en un bando de cisnes». ⁵² Pero Vives, cuya obra está plagada de referencias platónicas, es heredero de Ficino al considerar a Platón «el gran maestro de sabiduría»,⁵³ o al asegurar que «acumuló Platón la mayor parte de la filosofía de los antiguos, pero puso mucho más de la teología hebrea y egipcia», concluyendo: «¡Dichoso Platón, que gozaste del conocimiento de ambas filosofías!». ⁵⁴

Otras lecturas subrayarán que Ficino no llegó a tiempo para conocer las ideas científicas de la modernidad. El empeño de tantos autores por hacer *tabula rasa*, o por arrasar con todo para fundar una filosofía nueva, desde la duda metódica hasta la *epoché* de Husserl o la destrucción heideggeriana, parece lo más opuesto que pueda imaginarse a la *prisca theologia*, pero también a la dialéctica platónica, que requiere un diálogo continuo con los saberes existentes. La moderna teología de la omnipotencia parece contrastar con el cosmos aristotélico-ptolemaico de los platónicos, plagado de sinergias mágicas, medicinales, musicales y astrológicas entre espacios discontinuos, jerárquicamente organizados y cuya divinización es inversamente proporcional a su distancia de la Tierra, entendida como lo más alejado de Dios (*maxime ab eo distat*, TP, IV, 2). El mecanicismo, que comprende el universo a través de una materialidad homogénea, apunta a una ruptura con toda jerarquía ontológica, quedando la dignidad humana destruida en el sentido de Ficino, al desaparecer ese punto cero donde uno estaría tan cerca de la ascensión como de la caída. El hombre ni siquiera puede ser un microcosmos, lo que afectaría sobre todo a los dominios que Ficino considera anímicos, espirituales y mentales, situados en el mundo supralunar y en el reino de lo supraceleste. En definitiva, ¿qué influencia podía tener ahora la medicina, la música y la teología del sacerdote florentino? ¿Cómo podría invocar a sus dioses, héroes, ángeles y demonios en un mundo cada vez más materialista? ¿No queda su idea del *nous*, el *logos* y la anamnesis al arbitrio de la fantasía, la imaginación y los sentidos? ¿Y qué decir de las disputas teológicas que inspiraron su obra? ¿No es hoy el *filiouque*, que tanta pasión despertó en el Concilio de Florencia, un «dogma muerto», como afirmaba Unamuno?

Pero hay elementos mucho más profundos de la filosofía de Ficino que siguen vivos, empezando por el hecho de que el nuevo cosmos de Copérnico, Galileo y Kepler estuvo plagado de elementos platónicos. Sin Ficino no se entiende la obra de Poliziano ni la ópera del siglo XVII, con todo lo que ello significa para el teatro moderno. La propia astrología siguió teniendo un notable éxito entre autores como Newton, sin que podamos negar su influencia en el presente, desde Jung hasta los aficionados a los horóscopos.

⁵¹ Cit. en ÁNGEL RUIZ PÉREZ: «La lectura de la obra platónica por parte de san Juan de Ávila», *Studia Philologica Valentina*, vol. 19, n° 16 (2017), p. 107.

⁵² JUAN LUIS VIVES: *Obras completas*, vol. II, p. 878.

⁵³ JUAN LUIS VIVES: *Obras completas*, vol. I, p. 537.

⁵⁴ JUAN LUIS VIVES: *Obras completas*, vol. I, p. 856.

Tampoco hemos de olvidar que millones de personas siguen creyendo en los ángeles. La pandemia de coronavirus ha sacado a relucir muchas de estas creencias, donde la asociación de la enfermedad con fenómenos astrológicos y demonológicos (los extraterrestres han sustituido aquí a los *démenes* ficinianos) ha sido constante,⁵⁵ sirviendo también a los astrólogos (e incluso a algunos filósofos pretendidamente posmodernos) para lanzar todo tipo de profecías sobre el nuevo mundo que se avecina. Las apelaciones al ciclo equinoccial, denominado precisamente «año platónico», nos recuerdan que no vivimos en mundos tan distintos. Lo que algunos llaman el «esoterismo occidental» sigue siendo incomprensible sin Ficino.⁵⁶

Pero tampoco se comprende sin Ficino el intento cartesiano por demostrar la inmortalidad del alma, apelando precisamente al Concilio de Letrán: el dominio ficiniano de lo espiritual no ha quedado eliminado, sino más bien reinterpretado. También Ficino argumentó antes que Descartes sobre la certeza que «no puede Dios siendo suma verdad y bondad engañar a la generación humana».⁵⁷ El heliocentrismo, por su parte, se adaptó perfectamente a las metáforas lumínicas del platonismo, como muestra la obra de Campanella, donde el orden geométrico seguía explicando un mundo escrito en lenguaje matemático, según la expresión de Galileo. En un sentido distinto, la visión de Ficino de sí mismo como profeta no se halla tan lejos de la visión teológica de autores como Hegel, que concebía su filosofía como un momento del autoconocimiento divino y, si bien es cierto que Ficino habría negado el gnosticismo histórico del idealismo, en esto estaría cerca de Schopenhauer, para quien «los hegelianos, que incluso consideran la filosofía de la historia el objetivo fundamental de toda filosofía, pueden ser remitidos a Platón».⁵⁸ Tampoco parece fácil comprender el existencialismo sin las ideas sobre la dignidad del siglo XV.

A ello podríamos añadir otros aspectos de tipo literario y religioso. La propia crítica iniciada por Galileo alcanza su mayor plasmación en la forma de un diálogo platónico, como ocurre con los diálogos de Castiglione y de Vincenzo Galilei, el primero esencial para comprender las convenciones de las cortes europeas y el segundo para la historia de las poéticas. La teología apofática de Ficino y Galileo, frente a la mística del noúmeno, no abre un espacio irracional para que la religión campe a sus anchas, sino que requiere una teología sometida a crítica. El catolicismo, al fin y al cabo, tiene hoy más fieles que nunca, a menudo guiados por metáforas platónicas. Baste pensar en el milagro de Fátima, en el que miles de personas se postraron ante el Sol en plena I Guerra Mundial, o en los cientos de millones que siguen articulando su vida por el calendario litúrgico, desde Adviento hasta Pentecostés, pasando por Navidad, Semana Santa, Pascua y Epifanía. Acaso uno deba preguntarse también, en la medida en que comparta con Platón una verdadera preocupación por las cuestiones políticas, si esos millones de fieles serían mejores sin la obra de Ficino.

⁵⁵ Valga al respecto lo señalado en DANIEL MARTÍN SÁEZ: «Filosofía en tiempos de pandemia», *La Nueva Tribuna*, 7 de junio de 2020.

⁵⁶ Véase WOUTER J. HANEGRAAFF: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012.

⁵⁷ *Della religione*, cap. 1, s. p.

⁵⁸ ARTHUR SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, II, trad. de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2005, 506, p. 494.

Otra cosa es que Ficino sea poco leído en el presente, en parte por las razones que hemos visto al principio. En este punto lo más urgente es leer su obra sin adecuarla a esquemas anacrónicos. La falta de estudio es sin duda el mayor obstáculo para entender la actualidad de Ficino. En el caso de España, baste recordar las pocas líneas que le dedica Ortega y Gasset, basadas en la simplificación de Cassirer, cuando explica el Renacimiento como una época de crisis, convulsa e indecisa, donde los filósofos estaban sujetos a cambios de opinión radicales: «Ficino, uno de los hombres más serios del Renacimiento, no resiste a las angustias de una enfermedad. Hace un voto a la Virgen, sana y, en vista de ello, reconoce en el caso un signo divino que le hace ver cómo la filosofía no basta para salvar el alma: arroja al fuego su comentario de Lucrecio y decide dedicar toda su labor al servicio de la religión». De este tipo de hechos deduce Ortega que el Renacimiento pertenece a «tiempos de inautenticidad» en que el hombre estaba «perdido porque ha perdido contacto consigo mismo». ⁵⁹ Para sacar esta conclusión, uno debe tergiversar un buen puñado de fuentes, confundir fechas alejadas entre sí por varias décadas y dar credibilidad a relatos espurios.

La anécdota de la Virgen la cuenta el propio Ficino en una de sus cartas, como hemos visto, y nada tiene que ver con su obra juvenil sobre Lucrecio, al que Ficino siguió criticando en sus obras de madurez. ¿Y no sabía Ortega que tampoco publicó sus primeros textos platónicos, hoy perdidos? Por otra parte, la quema de obras responde a un tópico literario que simboliza la superación de los errores de juventud, a menudo de forma mítica y exagerada. Ficino, de hecho, se compara en tal gesto con Platón, a quien la doxografía ha atribuido siempre haber quemado sus tragedias antes de escribir sus diálogos. ⁶⁰ Incluso en esto, Ficino quiso presentarse como un platónico. Su constancia durante cuarenta años, simbolizada por la traducción y comentario de las obras completas de Platón, al tiempo que presenta una nueva forma de filosofía donde aúna su sabiduría como médico, astrólogo, músico, sacerdote y cortesano, responde a una vida no siempre accesible a sus comentaristas. Quizá si abandonamos la idea de un sistema pétreo, y recordamos la enseñanza platónica sobre la filosofía como modo de vida, podamos superar esta visión en las próximas décadas.

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET: *Obras completas*, VI, Taurus, Madrid, 2017, p. 462.

⁶⁰ Véase JOHN HANKINS: *Plato in the Italian Renaissance*, I, pp. 454-457.



CIVILIZADOS, CORTESES Y DISTINGUIDOS. RITUAL SOCIAL Y DISTINCIÓN EN LA MODERNIDAD

CIVILIZED, COURTEOUS AND DISTINGUISHED. SOCIAL RITUAL AGAINST BOURGEOISIE IN MODERNITY

YOLANDA PÉREZ SÁNCHEZ

Fecha de recepción: 1/07/2021
Fecha de aceptación: 14/10/2021

Resumen: En la segunda mitad del siglo XIX se observan una serie de rituales sociales que legitiman la idea de «distinción», aludiendo a un prestigio que va más allá del orden puramente material, y que tiene que ver con un valor intangible que se puede cifrar en cierta «dignidad de clase». Autores finiseculares como Thorstein Veblen, Gabriel Tarde o Georg Simmel advirtieron tempranamente el carácter casi místico de este fundamento de distinción, que se afirma por oposición a la nueva clase dominante. La burguesía se convertirá en el punto de referencia negativo respecto al cual establecen su canon de distinción dos grupos: la clase nobiliaria y el artista moderno. Para comprender cómo surgen estos rituales y en qué se fundamentan, se analiza el origen y la diferencia entre tres conceptos que intervienen en la naturaleza de estos rituales: «distinción», «civilización» y «cortesía», y los signos que la determinan.

Abstract: *In the second half of the 19th century, a series of social rituals legitimize the idea of «distinction», alluding to a prestige that goes beyond the purely material order and that has to do with an intangible value that can be expressed in a certain «class dignity». End-of-the-century authors such as Thorstein Veblen, Gabriel Tarde or Georg Simmel, noticed early on the almost mystical character of this basis of distinction, sustained in opposition to the new ruling class. The bourgeoisie will become the negative point of reference with respect to which two groups established their canon of distinction: the noble class and the modern artist. To understand how these rituals arise and on what they are based, the origin and difference between three concepts that participate in the nature of these rituals are analyzed: «distinction», «civilization» and «courtesy», and the signs that determine this difference.*

Palabras Clave: distinción, modernidad, ritual social, *politesse*, cortesía.

Keywords: *distinction, modernity, social ritual, politesse, courtesy.*

El mundo social es también representación y voluntad
y existir socialmente, es también ser percibido, y percibido como diferente¹
PIERRE BOURDIEU

INTRODUCCIÓN. Como demostró Norbert Elias en *El proceso de la civilización* (1939), existe una estrecha relación entre el desarrollo y progresiva importancia de la vida cortesana en Europa y lo que denominó «proceso civilizatorio»². Este proceso se formaliza en unas normas de conducta con las que la nobleza expresaba su superioridad:

Lo que comienza a tomar forma a partir del final de la Edad Media (...) es una aristocracia cortesana que abarca a todo el Occidente, cuyo centro está en París y cuyas dependencias se encuentran en todas las demás cortes que, a su vez, tienen vástagos en los otros círculos que aspiran a pertenecer al «mundo», a la «sociedad», sobre todo en los sectores superiores de la burguesía, y también en amplias capas de la clase media.

Los pertenecientes a esta sociedad tan escalonada hablan en toda Europa la misma lengua, primeramente italiano y después francés, leen los mismos libros, tienen el mismo gusto, los mismos modales y —con diferencias de grado— también el mismo estilo de vida³.

La caída del Antiguo Régimen y los cambios generados por el avance de la industrialización ponen fin a esta sociedad cortesana, lo que no evita que la sociedad moderna herede muchos de sus rituales. La producción y el consumo en masa (incluido el consumo cultural), el desarrollo de las comunicaciones, el definitivo ascenso de la burguesía como clase social dominante y las tensiones que surgen con la nueva clase proletaria, fenómenos asociados al crecimiento de las ciudades decimonónicas y a sus modernas instituciones, equipamientos y dinámicas, generan nuevos mecanismos sociales y culturales. Respecto a los rituales de distinción, es preciso considerar el trastrocamiento del orden social que supone la consolidación de esta nueva sociedad, cuyo principal cambio respecto al régimen anterior resume Ralf Dahrendorf:

La singular diferencia entre la sociedad industrial, al menos en su período inicial, y la estructura social precedente no solo consiste en un cambio en la posición social de las personas, sino también, y sobre todo, en la supresión simultánea del sistema de normas y valores que el orden de la sociedad preindustrial garantizaba y legitimaba. Las consolidadas «diferencias de rango» de aquella sociedad preindustrial del siglo XVIII se asentaban tanto en el mito de la tradición, complicado sistema de viejos derechos y deberes heredados y estatuidos, como en toscas graduaciones derivadas de la propiedad, el poder y el prestigio. Ciertamente que tal sociedad tuvo también su origen y que su derecho a la legitimidad de su pervivencia fue un producto de la historia o, si se quiere, una ideología. En cualquier caso, lo cierto es que cuando la revolución industrial la hizo

¹ P. BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madrid, 1985, p. 91.

² Norbert Elias se refiere al proceso civilizatorio como «al cambio estructural de los seres humanos en la dirección de una mayor consolidación y diferenciación de sus controles emotivos y, con ello, también, de sus experiencias (por ejemplo, en el retroceso de los límites de la vergüenza o del pudor) y de su comportamiento (por ejemplo, en las comidas o en los modos de diferenciar la cubertería)». N. ELIAS, *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p.11.

³ N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 259-260.

salta existía en esta sociedad un orden al que la pátina de los siglos confería un especial derecho de legitimidad y una particular consistencia. El señor feudal no tenía poder por poseer dinero, tierras o prestigio, sino por ser señor feudal como desde antiguo lo habían sido sus antepasados (...). En este sentido, la sociedad preindustrial fue, como hoy gusta decir, aunque ello signifique un equívoco, «un orden social relativamente estático». Precisamente fue esto lo que suprimió la revolución industrial⁴.

La sociedad industrial trajo, efectivamente, un nuevo orden, en el que la burguesía debía consolidar su puesto de privilegio frente al histórico grupo dominante, la nobleza. Esta fundamentaba su legitimidad en algo difícil de obtener por la burguesía industrial: el cuasi sagrado «vínculo interno de la tradición» y la «fe en su legitimidad históricamente fundada» que caracteriza a su estamento social⁵. Este privilegio, asentado en la tradición, fundamenta la capacidad de los herederos de la aristocracia cortesana para dificultar la integración de aquellos que no provienen de su cerrado y exclusivo círculo, pues, en palabras de Max Weber: «Una situación estamental puede basarse en una situación de clase de un tipo determinado o de varios tipos, pero no está solo determinada por ella: la posesión de dinero y la situación de empresario no son, por sí mismas, calificaciones estamentales—aun cuando puedan conducir a ella—, como la carencia de fortuna no significa una descalificación estamental, aun cuando pueda dar lugar a ella»⁶.

En este nuevo contexto social se agudiza el deseo de la nobleza y de la élite intelectual de diferenciarse respecto a la ascendente clase burguesa. Ambos grupos harán exhibición de determinados rituales sociales de distinción cuyo objetivo es declarar la exclusividad y el privilegio de su clase, basando su legitimidad en ciertas propiedades que presentan como privativas e intransferibles.

CIVILIZADOS, CORTESES Y DISTINGUIDOS

Es posible que el individuo sea un dios tan viable porque puede llegar a entender la importancia ceremonial de la forma en que se lo trata y, por su propia cuenta, responder dramáticamente a lo que se le ofrece⁷.
ERWING GOFFMAN

La palabra «ritual» remite, en primera instancia, al ámbito de la antropología que, tradicionalmente, lo aplicó al estudio de las religiones de las sociedades primitivas. En el presente texto, este concepto se desvincula de su uso original para adoptar el carácter simbólico que la antropología social ha priorizado, principalmente desde los años setenta con autores como Mary Douglas, Ronald Grimes, Edmund Leach o Catherine Bell. Se podría definir el ritual social como una acción comunicativa, expresada a través del cuerpo (gestualidad, vestimenta), del lenguaje, de hábitos y usos sociales que requieren de cierta escenificación, y que deben ser correctamente interpretados para lograr un objetivo. El objetivo al que se refieren los rituales de los que se ocupa este texto es el que indica la palabra «distinción» desde el origen de su

⁴ R. DAHRENDORF, *Las clases sociales y su conflicto en la Sociedad Industrial*, Rialp, Madrid, 1962, p. 20.

⁵ Entendiendo estamento social como lo que constituye «un número de personas que por un derecho consuetudinario o estatutario constituyen un sector social con estatus propio, y que aparece más o menos claramente delimitado de otros», cit. en R. Dahrendorf, *Las clases sociales...*, p. 22.

⁶ Cit. en R. DAHRENDORF, *Las clases sociales...*, p. 21.

⁷ E. GOFFMAN, *Ritual de la interacción*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1964, 89.

uso en Francia en el siglo XII a partir de la palabra latina *distinctio*: «acción de distinguir, diferencia, separación, honor», coincidente con la primera acepción del término en el *Diccionario de la lengua española*: «acción y efecto de distinguir o distinguirse»⁸. Esta acción deriva en el sentido explicitado en la tercera, cuarta y quinta acepción del término según el *Diccionario de la Academia francesa*: prerrogativa que se adquiere en virtud de una superioridad intelectual, moral o, más frecuentemente, social, «por la cual nos separamos de lo común» a menudo acompañada de «elegancia y dignidad de los modales»⁹.

Ese «distinguirse» se hace respecto a un otro —en este caso, una clase social, la burguesía y, más precisamente, los valores que encarna— lo que, convencionalmente, se plantea mediante la acción resumida en la sexta definición que ofrece el diccionario de la RAE: «elevación sobre lo vulgar, especialmente en elegancia y buenas maneras». En cuanto remite a una imagen social, la distinción se basa en la comunicación, en una serie de rituales articulados en torno a unos códigos reconocibles en un contexto concreto. Sin embargo, el efecto de distinguirse respecto a un grupo considerado inferior en algún sentido no siempre se plantea desde el uso de buenas maneras sociales, sino que puede articularse, como lo hicieron los artistas modernos, desde la provocación o el rechazo, en virtud de arrogarse una cualidad superior. La nobleza basa su superioridad en un estado de privilegio que se adquiere por derecho hereditario, similar al principio que sustentaba la monarquía, y el artista moderno lo hace en algo de supuesto origen igualmente privativo: el genio creativo y la facultad heroica de vivir y expresar «el arte por el arte», una especie de don otorgado a unos cuantos elegidos¹⁰. Ni el nacimiento ni la genialidad pueden ser comunicados ni adquiridos, solo exhibidos.

Para comprender los motivos por los que en este texto se utiliza el término «distinción», lo contrastaré con dos ideas con las que suele relacionarse: la de «ser civilizado» y la de «ser cortés». Los tres conceptos tienen en común que no permanecen inmutables en el tiempo ni en el espacio, pues los códigos en que se formalizan varían a lo largo de la historia y adoptan diferencias nacionales, incluso en un contexto aparentemente homogéneo en términos de usos y hábitos sociales como el europeo, según ha demostrado Norbert Elias. Asimismo, comparten su capacidad para establecer diferencias sociales: en relación a la mayor o menor medida en que un individuo o un grupo sea considerado civilizado, cortés o distinguido, así será su imagen y su consideración social. Sin embargo, son las diferencias que separan a estos tres términos las que contribuyen a valorar la dimensión y los objetivos del concepto de distinción que aquí trataremos.

⁸ Real Academia Española. (s.f.). Distinción. En *Diccionario de la lengua española* (en línea). https://dle.rae.es/distinci%C3%B3n?m=30_2, último acceso 14 de junio de 2021

⁹ «DISTINCTION n. f. XIIe siècle, *distinctiuns*, “état de ce qui est distingué, différencié”. Emprunté du latin *distinctio*, “action de distinguer, différence, séparation, honneur” (...) 3. Supériorité intellectuelle, morale ou, plus souvent, sociale, par laquelle on se sépare du commun (...). Loc. *De distinction*, qui jouit d'un prestige particulier en raison de sa situation sociale ou de ses mérites. *Des personnes de distinction* (...). 4. Prérrogative ; marque extérieure de la supériorité, du mérite. *Les distinctions nobiliaires. Une distinction honorifique* (...). 5. Élégance et dignité des manières». Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL, CNRS). En *Dictionnaire de l'Académie française (9e édition)* (en línea). <https://cnrtl.fr/definition/academie9/distinction>, último acceso 15 de junio de 2021.

¹⁰ La genealogía de esta idea, investigada por Ernst Kris y Otto Kúrtz, es heredada por los artistas modernos, quienes consolidan la estereotipada imagen del artista genial y bohemio. E. KRIS y O. KURZ, *La leyenda del artista*, Cátedra, Madrid, 1995.

DE LA CIVILITÉ A LA POLITESSE

Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización¹¹
Immanuel Kant

Norbert Elias define el sentido de «civilización» para la cultura occidental como todo aquello que, aproximadamente desde los siglos XVII y XVIII, la aventaja frente a sociedades anteriores o contemporáneas, refiriéndose con este término a «aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas»¹². El término aparece en Francia en la segunda mitad del siglo XVIII, en los textos del economista fisiócrata y reformista Victor Riquetti, marqués de Mirabeau, quien afirmaba:

Es de admirar, cómo de todas nuestras investigaciones falsas sobre los más diversos aspectos, una de las más notables es lo que entendemos por *civilización*. Si preguntásemos a la mayor parte de la gente en qué consiste, según ella, la civilización, se nos respondería que la civilización de un pueblo es la suavización de sus costumbres, la urbanidad, la educación y el amplio conocimiento de los buenos modales, el respeto generalizado de las reglas de la conveniencia; todo ello no nos muestra más que la máscara de la virtud y no su rostro; y la civilización no hará nada por la sociedad si no le da el fondo y la forma de la virtud¹³.

La identificación entre civilización y una vana formalidad de los buenos modales, carente de contenido de moral, propia de la frivolidad de la clase alta cortesano—absolutista tiene su origen en el concepto de *civilité*. Este término, cuya implantación se debe a la enorme y prolongada popularidad¹⁴ en toda Europa de la obra de Erasmo de Rotterdam *De civilitate morum puerilium* (1530), simboliza, tras el fin de la sociedad feudal, la unión de una nueva sociedad cortesana occidental que habla la misma lengua y observa las mismas costumbres. A partir del siglo XVII, Francia constituye este referente, como revela el hecho de que su idioma se imponga entre las clases altas europeas: «Todas las *honettes gens*, todas las gentes de

¹¹ I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Tecnos, Madrid, 1994, p.8. Norbert Elias explica que Kant se refiere en esta cita a «una clase alta que, desde el punto de vista de la otra, no *rinde* nada y para la cual el comportamiento distinguido y distintivo constituye el punto central de su autoconciencia y de su autojustificación». Ilustrando así «la polémica entre el sector intelectual alemán de clase media y los buenos modales de la clase alta cortesana dominante; polémica responsable de la antítesis conceptual entre cultura y civilización en Alemania que es más antigua y más amplia de lo que traslucen estos dos conceptos» N. Elias, *El proceso de...*, p. 62.

¹² N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 57.

¹³ Cit. en N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 85.

¹⁴ La obra se editó en más de 130 hasta el siglo XVIII, fue traducida a varios idiomas y se utilizará como libro de escuela para los niños. En el siglo XVI incluso se desarrollará un tipo de letra de imprenta, que recibía el nombre de *civilité*, con el que se imprimió el género de libros que mostraban la influencia del de Erasmo, titulados *civilité* o *civilité puerile*. N. Elias, *El proceso de...* p. 99-100.

considération lo hablan. Hablar francés es el rasgo estamental de todas las capas superiores de la sociedad»¹⁵.

Se generaliza entonces el término *civilité*, el despliegue de buenas maneras definirá al *homme civilisé*, con el que los cortesanos caracterizaban un comportamiento que les era propio y que expresaba «lo elevado de sus costumbres sociales, de su *standard*, frente a las costumbres de otros tipos de personas más simples y de más modesta extracción social»¹⁶. Las clases altas hacen de ello un signo distintivo frente a la amenazante ascensión de la alta burguesía y trasladan este miedo social a una intensificación de todos aquellos signos de refinamiento que identifican a los de su clase:

No solamente los signos distintivos de su rango, sino también el lenguaje, los movimientos, las diversiones y las formas sociales de trato, en una palabra, el impulso permanente desde abajo y el miedo que suscita arriba no son la única fuerza impulsiva, pero sí la más fuerte en ese refinamiento civilizatorio específico que permite a las personas de clase superior destacar sobre las demás y que acaba convertido en su segunda naturaleza.

La función principal de la aristocracia cortesana —su función en lo que afecta al poderoso señor central— es precisamente la de distinguirse, la de ser un grupo distinto y actuar como un contrapeso social frente a la burguesía. Su cometido no es otro que el de imponer el comportamiento social distintivo de los buenos modales y del buen gusto. Las clases burguesas ascendentes la siguen de cerca¹⁷.

El discurso ilustrado que animó la Revolución Francesa desprestigia la «etiqueta» de la sociedad cortesana como una falsa virtud que se identificaba con el Antiguo Régimen, cuya vacuidad formuló Georg Simmel al tomarla como ejemplo de una sociabilidad lúdica o estética que «había creado leyes inmanentes, comparables a las del arte, que solo regían desde el punto de vista del arte y no tenían en absoluto la finalidad de reproducir la realidad de los modelos, de los objetos situados fuera de este arte»¹⁸. Sin embargo, la estrecha relación entre aristocracia e intelectualidad francesas explica que, mientras los intelectuales alemanes, Kant entre ellos, rechazaron sin ambages el formalismo y la vacuidad implícitos a este modelo, en Francia, salvo excepciones como Rousseau, los ilustrados no planteasen una ruptura con la tradición cortesana del *homme civilisé*, sino una especie de purificación o mejora.

Esta actitud concuerda con los ideales reformistas de la segunda mitad del siglo XVIII, momento en el que la convicción fisiocrática de que los procesos sociales siguen un curso comparable al marcado por las leyes de la naturaleza facilita que se trascienda el uso individual y cortesano—aristocrático del término *civilisé*, y se empiece a hablar de *civilisation* en referencia a la totalidad de los hombres y costumbres. Esto explica que los ilustrados concentraran sus esfuerzos en enmendar los males de una «falsa civilización» para alcanzar la plenitud de lo que pasará a considerarse un proceso civilizatorio, apoyado en el conocimiento y en la razón. Estos reformistas franceses, en su mayoría de clase media ascendente y ligados a la corte, amplían así el sentido del término «civilización», que además de incluir el original matiz aristocrático de superioridad frente a un modo de vida considerado menos evolucionado, incorpora la necesidad de que los gobernantes aseguren su implantación, erradicando cualquier

¹⁵ N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 63.

¹⁶ N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 86.

¹⁷ N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 509.

¹⁸ G. SIMMEL, *Cuestiones Fundamentales de Sociología*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 98.

signo de barbarie en las leyes, el comercio, la educación, las costumbres, etc. que paralice su avance. Tras la caída del Antiguo Régimen, en el siglo XIX, se considera que este ideal de civilización ya ha sido alcanzado por las clases medias y altas en Europa, en quienes recae la responsabilidad de mantenerlo y extenderlo a las capas inferiores de la sociedad y a otros pueblos.

Aunque la Revolución Francesa significase el fin del Antiguo Régimen, no lo fue de sus costumbres aristocráticas. En Francia, más que en otras sociedades europeas, se continúa el modelo cortesano debido, en buena medida, al referido temprano y continuado contacto entre aristocracia y alta burguesía. Ciertamente, el prestigio ya no vendrá determinado de forma exclusiva por lo que caracterizaba al *homme civilisé*: «la idea de la altura de las *moeurs* o de las costumbres, la idea de los modales, del tacto social, de la consideración que unos deben a los otros y de muchas otras actitudes relacionadas con éstas»¹⁹, ya que la profesión y el dinero serán nuevos indicadores que adquirirán una progresiva importancia. Sin embargo, como afirma Elias, estos modelos de comportamiento serán continuados por la burguesía industrial decimonónica, pues:

Esta sociedad cortesana fue la primera que cumplió una función en forma especialmente pura, posteriormente ampliada a clases cada vez más numerosas de la sociedad occidental en diversos escalones y modificaciones, la función de ser una «buena sociedad», una clase superior, que se encontraba bajo la presión de un entramado intenso y amplio, bajo la presión de los monopolios de la violencia y de la hacienda por un lado, y de las capas bajas ascendentes por el otro. La sociedad cortesana, de hecho, fue la primera representante de esa forma peculiar de clase alta tanto más manifiesta cuanto más estrechamente dependían unas de otras las diversas clases sociales en virtud de la creciente división de funciones [...]. Era una clase superior muy condicionada, una clase superior cuya situación requería una reserva continua y una regulación intensa de los impulsos. Este tipo de clases altas es el que, de entonces en adelante, dominó en los ámbitos occidentales. Y el modelo de esta reserva, elaborado en la sociedad aristocrático—cortesana en un principio para la esfera del trato social, de la «vida privada», se transmitió, modificado y escalonado, de clase en clase, al igual que la situación y la función misma de la clase alta²⁰.

Así pues, culminado el proceso civilizatorio demandado por los intelectuales prerrevolucionarios y con la burguesía como clase dominante, especialmente en las naciones europeas que pronto se convierten en potencias coloniales, se dará la misma preocupación por mantener un determinado esquema social y la vigilancia permanente de los comportamientos sociales que lo amenacen, —así como la competencia dentro de la propia clase y la salvaguarda del prestigio de una clase superior frente a las clases inferiores—. A esto se refería, en cierto modo, Gabriel Tarde en el desarrollo de su teoría sobre *Las leyes de la imitación* (1890), cuando sostiene que la sociedad decimonónica mostraba la misma tendencia a conservar los hábitos sociales consolidados por las buenas costumbres que anteriores civilizaciones habían observado en preservar el orden legitimado por usos sacralizados por la tradición:

Nosotros nos burlamos, olvidando que nuestros grandes sastres, nuestras grandes modistas, nuestros grandes fabricantes, nuestros mismos periodistas, son precisamente á la imitación—moda lo que los maestros de ceremonias civiles ó religiosas eran á la imitación—costumbre, y están en camino de adquirir la bufa importancia de éstos. Por

¹⁹ N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 93.

²⁰ N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 512.

ellos nuestros vestidos, nuestras conversaciones, nuestros conocimientos, nuestros gustos y nuestras necesidades de toda clase, son tallados en un molde— uniforme de que no es conveniente salirse, y cuya uniformidad, de un extremo al otro de un continente, pasa por la señal más patente de la civilización, casi como la perpetuidad, á través de los siglos, de las tradiciones, de las leyendas, de los usos, pasó en otro tiempo, y con más oportunidad, por el fundamento de la grandeza de los pueblos²¹

Con ello expresaba Tarde cómo un modo de comportamiento, en su origen exclusivo de los círculos superiores de la sociedad y que, de hecho, se convirtieron en su imagen hasta el punto de ser rechazadas por su vacua formalidad, llegaron a convertirse en condición indispensable para alcanzar el calificativo básico de civilización.

LA CORTESÍA (*POLITESSE*). La palabra «cortesía» tiene el mismo origen en español y en francés (*courtoisie*) que, como señala Elias en su análisis del proceso civilizatorio, originalmente significaba «la forma de comportamiento que iba imponiéndose en las cortes de los grandes señores feudales caballerescos»²², si bien ya durante la Edad Media dejó de restringirse a la *cour* (corte) y comienza a emplearse, también, entre la burguesía. Con la aparición de la nueva aristocracia cortesano—absolutista en el siglo XVI se seguirá utilizando, junto al concepto de *civilité*, para comunicar «la autoconciencia de la clase superior europea frente a otras clases consideradas como más simples o más primitivas y, al mismo tiempo, caracterizar el tipo específico de comportamiento por medio del cual la clase alta creía distinguirse de todas las personas más primitivas y más sencillas»²³. En los siglos XVII y XVIII el término *courtoisie* va cayendo en desuso para ser reemplazado por el de *politesse*, palabra que comienza a utilizarse en Francia en el siglo XVI, tomada de la italiana *politezza*, «limpieza», posteriormente «refinamiento, civilización»²⁴, del latín *politus* participio pasado de *polire* (suavizar, pulir). Se usará en Francia y, bajo su influencia, en otros países, para referirse a los modales, la apariencia, la actividad de una persona como elegante, refinada, cultivada, cortés. Inglaterra toma esta palabra del francés²⁵, para referirse a la nobleza, la gentry, y la alta burguesía educada que convivían «en las instituciones de caridad, los clubes científicos y los círculos bibliófilos y las sociedades musicales, así como en los cafés o en los jardines públicos como Vauxhall»:

Un término clave para quienes participaban en este estrato social y cultural en Gran Bretaña fue «la buena educación» (*the polite*). El término «buena educación» nos sugiere una virtud menor, pero en el siglo XVIII era un término social y cultural crucial de amplia aplicación. La buena educación significaba no sólo las buenas maneras, sino que hacía referencia al perfil cultivado de un gentilhombre o de una dama. El individuo de buena educación era aquel que podía conversar sabiendo de qué hablaba, pero sin pedantería, sobre arte, literatura, etcétera, en los cafés, clubes y sociedades de la época²⁶.

²¹ G. DE TARDE, *Las leyes de la imitación: estudio sociológico*, Daniel Jorro, Madrid, 1907, p. 15-16.

²² N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 147.

²³ N. ELIAS, *El proceso de...*, p. 86.

²⁴ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL, CNRS). (n.f.) *Politesse*. En *Dictionnaire de l'Académie française (9e édition)* (en línea). <https://cnrtl.fr/definition/academie9/distinction>, último acceso 15 de junio de 2021.

²⁵ Oxford University Press Online. (n.) *Politesse*. En *Oxford English Dictionary*. <http://www.oed.com/view/Entry/146883>, último acceso 15 de junio de 2021.

²⁶ L. SHINER, *La invención del arte*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 143.

La práctica de *politesse* se identificaba en su origen con un «comportamiento», exclusivo de las clases altas, que determinaba la consideración de ser cortés y educado. Este comportamiento estará progresivamente marcado por unas normas, unas reglas de comportamiento que se van codificando en obras especializadas, en manuales de buenas costumbres, que aparecen en fecha muy temprana —ya hemos mencionado la influencia del tratado de Erasmo de Rotterdam—, y se multiplican en el siglo XIX, prescribiendo las conductas adecuadas y condenando las inadecuadas. Esta definición coincide con la que ofrece Frédéric Rouvillois en su estudio sobre las normas de cortesía en la sociedad francesa desde 1789 a nuestros días: «la cortesía es al mismo tiempo un cierto tipo de comportamiento y un conjunto de preceptos que determinan cómo hay que comportarse»²⁷.

Dado que estamos hablando de códigos de comunicación, no es extraño que el concepto de cortesía haya sido abordado por la sociología y por la vertiente de la lingüística que estudia el lenguaje en contexto, como la pragmática y la sociopragmática. Las investigaciones sobre la interacción social del sociólogo Erving Goffman, han destacado el papel de las reglas de la cortesía y el decoro en su particular «perspectiva de la actuación o representación teatral [cuyos] principios resultantes son de índole dramática»²⁸. Partiendo de los estudios de Goffman, los autores de *Politeness: Some universals in language usage* (1987), Penelope Brown y Stephen C. Levinson, han desarrollado un modelo de cortesía desde la pragmalingüística que amplía su importancia como elemento regulador de la «imagen pública» del individuo. La cortesía sería una estrategia fundamental para preservar esta imagen, al neutralizar los elementos amenazantes que puedan surgir en el acto comunicativo que implica la relación con los otros²⁹.

El hecho de que la cortesía forme parte activa en la comunicación y de que su principal objetivo sea el de salvaguardar una imagen, la pone en directa relación con los actos de distinción. Sin embargo, la cortesía no deja de ser un medio, una estrategia fundamental en la integración y aceptación social, como la definieron Goffman, Brown y Levinson, algo que Georg Simmel o Thorstein Veblen ya habían observado a principios de siglo. Simmel advertía que «toda sociabilidad, incluso la más natural, si ha de tener algún sentido y consistencia, da un valor muy grande a la forma, a las buenas formas», considerando que «incluso entre socialmente iguales la democracia de su sociabilidad es *escenificación*»³⁰

Veblen, por su parte, insiste en su carácter simbólico:

Como suponen habitualmente antropólogos y sociólogos, el código ceremonial de los usos y costumbres decorosos debe, en gran parte, su comienzo y desarrollo al deseo de conciliarse a los demás o demostrarles buena voluntad, y este motivo inicial rara vez está ausente (...). Los modales —se nos dice— son, en parte, una estilización de los gestos y en parte supervivencias simbólicas y convencionalizadas que representan actos anteriores de dominio o de servicio o contacto personal. En gran parte son expresión de

²⁷ F. ROUVILLOIS, *Histoire de la politesse de 1789 à nos jours*. Flammarion, París, 2020, p. 15. [Traducción propia]

²⁸ E. GOFFMAN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p. 11.

²⁹ A. CARRASCO, «Revisión y evaluación del modelo de cortesía de Brown y Levinson». *Pragmalingüística*, (7), 1–44. <https://doi.org/10.25267/Pragmalinguistica.2017.i25>. 1999, p.3.

³⁰ G. SIMMEL, *Cuestiones Fundamentales...*, p. 83.

la relación de status —una pantomina simbólica de dominación por una parte y de subordinación por otra—³¹.

Como tal estrategia, adopta diferentes formas o códigos que responden a ideas que varían a lo largo de la historia, como analizó Norbert Elias y, más recientemente, Rouvillois, quien afirma:

la cortesía tiene una historia: una historia no lineal, discontinua, con altibajos, y momentos fuertes —la Restauración, las últimas décadas del siglo XIX, tal vez el comienzo del siglo XXI—, y tiempos muertos —la Revolución Francesa, después de mayo 68—, puntos de inflexión —la Monarquía de Julio, la Primera Guerra Mundial—, idas y vueltas (...) Así, durante la edad de oro de la cortesía burguesa que fue el siglo XIX, aparecieron ciertas prácticas (el cuarto de fumar, la recepción en un día fijo, el besamanos), mientras que otras tienden a desaparecer (la cesta de la boda), se simplifican, o, por el contrario, se complican e incrementan (como las reglas sobre el duelo)³².

Respecto a la función de estos códigos, tanto Veblen, como Elias y Rouvillois señalan su factor de diferenciación entre quienes estaban familiarizados con ellas y quienes las ignoraban. Al igual que el concepto de «ritual», el valor comunicativo de las formas de cortesía es esencial para cumplir sus funciones sociales: desde las más básicas de convivencia e integración en un grupo, regulando los comportamientos dentro del mismo para evitar conflictos³³, a la distinción o jerarquización. Todas ellas están determinadas por la aplicación y el reconocimiento de unas normas que condicionan la operatividad de este ritual social.

Estas normas, generadas en las cortes europeas desde finales de la Edad Media y perfeccionadas en las cortes absolutistas, experimentan un declive, como hemos mencionado, durante los años inmediatamente anteriores a la Revolución Francesa por su identificación con la decadencia moral de la aristocracia. Sin embargo, tras la caída de Robespierre en 1794 y, especialmente, con la llegada al poder de Bonaparte en 1799, se condena la «antipolitesse» jacobina para recuperar las reglas del *savoir vivre*, de manera que, según sostiene Rouvillois, el siglo XIX, hasta la Primera Guerra Mundial, puede considerarse la «edad de oro de la cortesía burguesa»³⁴.

Tras las sucesivas revoluciones burguesas que se producen a lo largo del siglo, estos códigos continúan siendo imitados y transmitidos a las clases medias, —no deja de ser sintomática la multiplicación de manuales de buenos modales³⁵—. Estas normas de cortesía afectaban a todos los ámbitos de la vida, desde los que transcurrían en el ámbito privado y familiar, a aquellos actos que se celebraban en público, y contemplaban todo tipo de rituales: la vestimenta adecuada para cada ocasión, el lenguaje, la forma de saludar, la etiqueta que se debe observar en la mesa, los

³¹ T. VEBLEN, *Teoría de la clase ociosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 52

³² F. ROUVILLOIS, *Histoire de la...*, p. 12. [Traducción propia]

³³ De hecho, esto es fundamentalmente lo que en lingüística se entiende por cortesía: «el conjunto de estrategias conversacionales destinadas a evitar o mitigar las tensiones que aparecen cuando el hablante se enfrenta a un conflicto creado entre sus objetivos y los del destinatario». Centro Virtual Cervantes. «Cortesía». En *Diccionario de términos clave de ELE* (2008) (en línea) https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/cortesias.html, último acceso 15 de mayo 2021.

³⁴ F. ROUVILLOIS, *Histoire de la...*, p. 12. [Traducción propia]

³⁵ Norbert Elias se refiere ampliamente en *El proceso de la civilización* a los libros de buenos modales como un género literario que se desarrolla en Europa desde el siglo XIII hasta la contemporaneidad.

ceremoniales que rodean los eventos claves de la vida y la muerte (nacimiento, matrimonio, duelo), la recepción y las visitas, los tipos de juegos y deportes que resultaba de buen tono practicar³⁶, la asistencia a espectáculos y actos públicos, etc.

Veblen expresaba en 1899 la generalizada preocupación por la extensión y vulgarización de estos códigos por la sociedad industrial, reafirmando la idea de que las reglas de la cortesía y el decoro pertenecen a las clases elevadas:

Muchos caballeros de la vieja escuela se han visto obligados a notar con tristeza que en las comunidades industriales modernas la gente de nacimiento inferior observa los modales y costumbres de las clases mejores; y a los ojos de todas las personas de sensibilidad delicada, la decadencia del código ceremonial —o, dicho de otro modo, la vulgarización de la vida— entre las clases industriales propiamente dichas es una de las más cimeras enormidades de la civilización en los últimos tiempos. La decadencia que ha sufrido el código en manos de la gente industriosa atestigua —dejando aparte todo vituperio— que el decoro es un producto y un exponente de la vida de la clase ociosa y sólo prospera de modo pleno en un régimen de estatus³⁷.

Este autor vuelve a formular, un siglo después de que lo hicieran los intelectuales y revolucionarios franceses, la incongruente relación entre modales y civilización. Entre las formas o códigos, y la función y los elevados valores que, se presupone, deberían sustentarlos. Lo que prevalece, en cambio, en la formalización de estos códigos es la expresión de poder, el deseo de distinguirse. Como expresará Simmel respecto a lo que denomina «El mundo artificial de la sociabilidad»: «un comportamiento social específico es la *courtoisie*, con la que el fuerte, el sobresaliente, no solo se pone al mismo nivel con los más débiles, sino incluso adopta una actitud como si el otro fuese el más valioso y superior»³⁸. Lo que, sin duda, se relaciona con el hecho de que, siguiendo con este autor, la sociabilidad se desarrollase «como residuo de una sociedad determinada por fines, como residuo que, por perderse su contenido, solo puede consistir en la forma y las formas del ser con y para los otros»³⁹. Es decir, en una forma que no guarda relación alguna con el elevado contenido moral al que, idealmente, se refiere, pervirtiendo así su función original.

LA DISTINCIÓN

Ahora que nuestras costumbres tienden a nivelarlo todo, ahora que un empleado de mil doscientos francos puede superar a un marqués en la gracia de

³⁶ En el capítulo dedicado a «La génesis del deporte como problema sociológico», en su obra *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Norbert Elias explica cómo desde la Edad Media el término «deporte» se aplicaba a diversos entretenimientos, hasta que en el siglo XVIII adquiere un sentido más específico, «un *terminus technicus*», que designaba un tipo de actividades desarrolladas entonces entre caballeros y aristócratas. Los deportes en la edad moderna ejemplifican su teoría del proceso civilizatorio, adquiriendo una regulación y un desplazamiento del goce desde los aspectos más crueles y primitivos, a lo que denomina «goce creciente en la tensión—emoción del placer anticipado», que deriva en una mayor sofisticación y en la excelencia del esfuerzo, entre las que destaca la modalidad de caza del zorro practicada por las clases altas inglesas. (N. ELIAS, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992).

³⁷ T. VEBLER, *Teoría de la...* p. 51.

³⁸ G. SIMMEL, *Cuestiones Fundamentales...*, p. 89.

³⁹ G. SIMMEL, *Cuestiones Fundamentales...*, p. 98.

sus modales [...] sólo los matices permiten a la gente bien reconocerse en medio de la multitud⁴⁰
HONORÉ DE BALZAC

En la introducción a la *Teoría de la clase ociosa* (1899), Thorstein Veblen, expone la esencia de la distinción entre las clases en términos de su mayor o menor capacidad de eludir actividades industriales: «Las clases altas están consuetudinariamente exentas o excluidas de las ocupaciones industriales y se reservan para determinadas tareas a las que se adscribe un cierto grado de honor»⁴¹. Esta exención, signo de superioridad económica, permite que las «ociosas» clases altas puedan dedicarse a una serie de tareas honorables que consisten en: gobierno, guerra, prácticas religiosas y deportes, sin bien en esta última categoría los hay más recomendables o distinguidos. Veblen relaciona el origen de la clase ociosa con el surgimiento de una sociedad belicosa, en la que se discrimina por primera vez entre tareas dignas, las que se identifican con actos heroicos, y aquellas tareas cotidianas que no pueden aspirar a este adjetivo. A pesar del carácter histórico de los criterios de distinción, se mantendrá el principio de la escasa valoración de las ocupaciones industriales:

De ordinario, se hace una distinción entre ocupaciones industriales y no industriales, y esta distinción moderna es una forma trasmutada de la distinción bárbara entre hazaña y tráfago. El juicio popular siente como intrínsecamente distintas tareas como la guerra, la política, el culto y las diversiones públicas, de un lado, y el trabajo relacionado con la elaboración u obtención de los medios materiales de vida, de otro. La línea de demarcación no es la misma que existía en el esquema bárbaro, pero la distinción fundamental no ha caído en desuso⁴².

Respecto al desarrollo de los rasgos específicos de la distinción, este autor destaca la importancia de los conceptos de «dignidad, valor u honor», ligados a la superioridad de los actos heroicos. Dado que la clase ociosa se origina con el concepto de propiedad, es fácil deducir por qué la riqueza se convierte en un elemento de distinción, ocupando el antiguo lugar de los trofeos del guerrero. Sin embargo, incluso en la posesión de riqueza, la que se adquiere de modo pasivo, por herencia familiar, será considerada más honorable que aquella producida por el trabajo. Esto se explica por la asociación entre actividad industrial y pobreza espiritual:

Todas las personas de gusto refinado sienten que ciertos oficios —que convencionalmente se consideran serviles— llevan unida con inseparabilidad una cierta contaminación espiritual. Se condena y evita sin titubear un instante las apariencias vulgares, las habitaciones mezquinas (es decir, baratas) y las ocupaciones vulgarmente productivas. Son incompatibles con la vida en un plano espiritual satisfactorio —con el «pensamiento elevado»—. Desde los días de los filósofos griegos hasta los nuestros, los hombres reflexivos han considerado siempre como un requisito necesario para poder llevar una vida humana digna, bella o incluso irreprochable, un cierto grado de ociosidad y de exención de todo contacto con los procesos industriales que sirven a las finalidades cotidianas inmediatas de la vida humana. A los ojos de todos los hombres

⁴⁰ H. DE BALZAC: «Des mots à la mode» (1830) Cit. en F. Rouvillois, *Histoire de la...* p. 14. [Traducción propia]

⁴¹ T. VEBLEN, *Teoría de la...* p. 25

⁴² T. VEBLEN, *Teoría de la...* p. 30.

civilizados, la vida de ociosidad es bella y ennoblecedora en sí misma y en sus consecuencias⁴³.

El ocio, del que solo pueden disponer las clases adineradas, ligado al histórico rechazo por las actividades productivas que alejan al hombre de propósitos más refinados y espirituales, se convierte en síntoma y signo necesario de expresión de poder y distinción, pues sin los privilegios asociados al uso no productivo del tiempo no sería posible desarrollar los modales adecuados, ni un gusto refinado, que así se convierten en signos distintivos de hidalguía. Esos propósitos elevados se sustentan en ocupaciones vinculadas a un conocimiento «improductivo» y en actividades de ocio vinculadas a la idea de lujo y de buen gusto, que a finales del XIX consistían, según Veblen, en «el conocimiento de las lenguas muertas y de las ciencias ocultas; de la ortografía, de la sintaxis y la prosodia; de las diversas formas de música doméstica y otras artes empleadas en la casa; de las últimas modas en materia de vestidos, mobiliario y carruajes; de juegos, deportes y animales de lujo, tales como los perros y los caballos de carrera»⁴⁴.

Igualmente, los «modales y buena educación, usos corteses, decoro y, en términos generales, las prácticas formales y ceremoniales», por ser más claramente visibles, constituyen «prueba necesaria de un grado respetable de ociosidad»⁴⁵. El decoro, prueba del ocio ostensible, debe ser cuidadosamente cultivado y exhibido por todo aquél que desee formar parte de la clase privilegiada. Veblen distingue entre la buena educación que exige el trato cotidiano, que no busca rentabilidad en términos de prestigio social, y lo que denomina el «código de las conveniencias» que son expresión del *status*. En *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Erwin Goffman ilustra con una cita sobre la vida elegante decimonónica el papel fundamental de las normas del decoro en la escenificación de la apariencia:

La gente era en extremo puntillosa en lo concerniente a las visitas —recordemos la visita en *El molino sobre el Floss*—. La visita debía tener lugar a intervalos regulares, de tal forma que prácticamente debía conocerse hasta el día en que debía realizarse o retribuirse. Era un ritual que tenía mucho de ceremonia y de simulación. Nadie, por ejemplo, debía ser sorprendido realizando trabajo alguno. En las familias distinguidas, se debía fingir que las damas de la casa nunca hacían nada serio o útil después de la cena; se suponía que la tarde debía dedicarse a pasear, a hacer visitas o bien a frivolidades elegantes en el hogar. Por lo tanto, si en ese momento las niñas se hallaban ocupadas con cualquier labor de utilidad la ocultaban rápidamente bajo el sillón y fingían estar leyendo un libro, pintando, tejiendo o entregadas a una conversación natural y mundana⁴⁶.

El consumo ostensible es otro de los signos de distinción destacados por Veblen, siempre que revierta en prestigio, lo que se basa en lo adecuado de su objeto: así se refiere al consumo devoto —edificios y objetos de culto—, y a la adquisición de objetos considerados bellos, valor que, si bien pudo estar en el origen de la genuina apreciación de muchos de ellos, se verá inevitablemente ligado a su coste:

⁴³ T. VEBLÉN, *Teoría de la...* p. 46.

⁴⁴ T. VEBLÉN, *Teoría de la...* p. 51.

⁴⁵ T. VEBLÉN, *Teoría de la...* p. 51.

⁴⁶ SIR WALTER BESANT, «Fifty Years Ago», en *The Graphic Jubilee Number* (1887). (Cit. en Goffman, 2001:115)

Por lo general, la superior satisfacción que deriva del uso y contemplación de productos costosos y a los que se supone bellos es, en gran parte, una satisfacción de nuestro sentido de lo caro, que se disfraza bajo el nombre de belleza. Nuestro mayor aprecio del artículo superior es con mucha mayor frecuencia un aprecio de su superior carácter honorífico que una apreciación ingenua de su belleza. La exigencia de que las cosas sean ostensiblemente caras no figura, por lo común, de modo consciente en nuestros cánones de gusto, pero, a pesar de ello, no deja de estar presente como norma coactiva que modela en forma selectiva y sostiene nuestro sentido de lo bello y guía nuestra discriminación acerca de lo que puede y lo que no puede ser legítimamente aprobado como bello⁴⁷.

Esto tiene el efecto perverso de incidir en el criterio sobre el gusto, ya que lo estético y lo honorífico se funden en la percepción de estos objetos: «Son agradables en cuanto signos distintivos de su carácter costoso y honorífico y el placer que proporcionan por este motivo se funde con el que proporcionan la belleza de forma y color del objeto»⁴⁸. Así se establece un código de lo que resulta adecuado e inadecuado en los objetos de consumo honorífico, cuyos aspectos más visibles, el vestido, el adorno y el mobiliario, se verán tan sometidos a los cambios de la moda, como el canon de belleza femenino.

La habilidad para distinguir la mejor calidad, es decir, el desarrollo del gusto, de una facultad estética que también requiere inversión de tiempo y esfuerzo, es un indicador clave de distinción, que, como argumentará Pierre Bourdieu en *La distinción* (1979), adquiere en la modernidad una sagrada cualidad—alejada del gusto espurio al que Veblen aludía procedente del consumo ostentativo—, «poder casi creador que separa de lo común por una diferencia radical, puesto que aparentemente está inscrita en las personas»⁴⁹. Respecto a esta expresión de la «contemplación pura» reservada a unos pocos, cita la advertencia de Ortega y Gasset en *La deshumanización del arte* (1925):

«Esto —dice Ortega— implica que los unos poseen un órgano de comprensión negado, por tanto, a los otros, que son dos variedades distintas de la especie humana. El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va, desde luego, dirigido a una minoría especialmente dotada». (...) Por otra parte, el arte joven contribuye también a que los 'mejores' se conozcan y reconozcan en el gris de la muchedumbre y aprendan su misión, que consiste en ser pocos y tener que combatir contra la multitud⁵⁰.

Finalmente, Bourdieu, cuyo estudio demuestra la relación entre el gusto y la educación, defiende igualmente que la adquisición y el reconocimiento de esta facultad, caracterizada por una necesaria actitud de desinterés y libertad, está indisolublemente unida al privilegio de quienes no deben preocuparse por las necesidades más básicas:

A medida que aumenta la distancia objetiva con respecto a la necesidad, el estilo de vida se convierte cada vez más en el producto de lo que Weber denomina una «estilización de la vida», sistemático partido que orienta y organiza las prácticas más diversas, ya sea la elección de un vino por el año de su cosecha y de un queso, ya sea la decoración de una casa de campo. Como afirmación de un poder sobre la necesidad

⁴⁷ T. VEBLEN, *Teoría de la...* p. 98-99.

⁴⁸ T. VEBLEN, *Teoría de la...* p. 100.

⁴⁹ P. BOURDIEU, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, p. 28.

⁵⁰ P. BOURDIEU, *La distinción...* p. 28-29

dominada, *contiene siempre la reivindicación de una superioridad legítima* sobre los que, al no saber afirmar el desprecio de las contingencias en el lujo gratuito y el despilfarro ostentoso, continúan dominados por los intereses y las urgencias ordinarias (...). Esta pretensión aristocrática tiene menos probabilidades que cualquier otra de ser discutida, puesto que la relación de la disposición «pura» y «desinteresada» con las condiciones que la hacen posible, es decir, con las condiciones materiales de existencia más singulares al ser las más liberadas de la necesidad económica, tiene todas las posibilidades de pasar desapercibida, teniendo de este modo el privilegio más *enclasante* el privilegio de aparecer como el que tiene más fundamento por naturaleza⁵¹

También Norbert Elias, en su estudio sobre el proceso civilizatorio, destacaba el histórico rechazo de la clase alta por el gusto vulgar de las clases inferiores, basado en su legítimo juicio superior sobre el «buen gusto», convertido en valor supremo de prestigio y distinción. Necesariamente, por tanto, el sentido estético como signo de distinción es un elemento que une y separa a clases sociales, ya que no solo se define en contra de los gustos de las clases inferiores, sino que se convierte en un valor en sí mismo, en un canon principal de superioridad de intelecto y sentimiento:

Existen pocos casos en los que la sociología se parezca tanto a un psicoanálisis social como aquél en que se enfrenta a un objeto como el gusto, una de las apuestas más vitales de las luchas que tienen lugar en el campo de la clase dominante y en el campo de la producción cultural. No sólo porque el juicio del gusto sea la suprema manifestación del discernimiento que, reconciliando el entendimiento y la sensibilidad, el pedante que comprende sin sentir y el mundano que disfruta sin comprender, define al hombre consumado⁵²

Estos códigos vienen determinados por los miembros que detentan un *status* superior —como argumentan Veblen, Elias y Bourdieu—, pues a ellos les corresponde marcar los cánones de honorabilidad y decoro, y las clases inferiores aceptarán sin reservas su legitimidad para hacerlo: «Una seguridad divina y una complacencia imperiosa —como de quien está acostumbrado a exigir que se le sirva y a no pensar en el mañana— constituyen el derecho innato y el criterio distintivo del caballero en su mejor forma; y en el concepto popular, es aún más que eso, porque este modo de conducta es aceptado como atributo intrínseco de un valor superior, ante el cual el plebeyo de baja cuna se deleita en inclinarse y someterse»⁵³. La advertencia de Veblen sobre el mecanismo de poder coactivo que se manifiesta tras estos signos de distinción en el XIX es, casi un siglo después, repetida por Bourdieu:

Más aún que los signos externos al cuerpo, como las decoraciones, los uniformes, los galones, las insignias, etc., los signos incorporados, como todo eso que se llama forma o maneras de hablar —los acentos—, formas de caminar, de estar —el andar, los modales, el porte—, formas de comer, etc., y el gusto, como principio de producción de todas las prácticas destinadas intencionadamente o no a significar la posición social mediante el juego de las diferencias distintivas, están destinadas a funcionar como otras tantas llamadas al orden mediante las cuales se recuerda a quienes las olvidan que, al olvidarlas, olvidan también el lugar que les ha asignado la institución⁵⁴.

⁵¹ P. BOURDIEU, *La distinción...* p. 52-53.

⁵² P. BOURDIEU, *La distinción...* p. 9.

⁵³ T. VEBLEN, *Teoría de la...* p. 55.

⁵⁴ P. BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, p. 84.

CONCLUSIÓN. Los tres conceptos analizados son modos de comportamiento que rigen la vida en sociedad y que, como tales, comprenden una dimensión comunicativa. Sin embargo, hay diferencias sustanciales entre ellos que se pueden sintetizar en la mayor o menor dimensión social a la que afectan, y en la diferencia de sus objetivos.

El término «civilizado» —lo que Elías expuso como *civilité*— amplía su grado de influencia y lo que, originalmente, eran normas de comportamiento de un círculo restringido pasará a calificar a toda una cultura o sociedad en el siglo XIX, cuando se populariza el concepto «civilización». Este es un término valorativo, ya que establece un juicio moral que determina la «superioridad» de una cultura, la occidental, con el objetivo de consolidarla y extenderla y así convertirla en el paradigma hegemónico según el cual otras culturas serían adjetivadas. La palabra «cortesía», en cambio, hace referencia a la necesidad básica de socialización. Esta requiere de un código de buenos modales, es, pues, pura formalidad, se inscribe en campo de lo funcional, y no es un concepto valorativo. Su objetivo primordial es la integración y la preservación de una imagen para facilitar la comunicación social, y evitar rechazos y conflictos.

Sin embargo, el término «distinción» implica un sentido selectivo, discriminatorio, por tanto, ya que su objetivo es marcar un límite que comunica la superioridad de un grupo respecto a otros. Es un término valorativo, basado en los principios expuestos, que desarrolla una serie de signos distintivos que dan sentido a una serie de rituales sociales que los codifican y perpetúan. Estos rituales escenifican la pertenencia, o el deseo de pertenecer a una élite social, cuyos códigos de comportamiento han sido elaborados a través de los siglos en las cortes europeas. En su realización se expresa la intención de comunicar, o quizá «invocar», un derecho exclusivo de las élites que, como la antigua nobleza que los originó, esperan que su autoridad y su figura sean tan incuestionados, admirados y respetados como los principios casi sagrados en los que se fundaron.

El artista nace artista, como el noble nace noble: este es el argumento básico que otorga legitimidad a su distinción. Ambos gozan de una prerrogativa que no se fundamenta en el trabajo o el esfuerzo, bases del prestigio de la burguesía, y cuya naturaleza inmaterial le otorga un mayor poder, pues no puede ser arrebatado, al contrario que la base de la legitimidad de la burguesía: el dinero. Es lógico, pues, que la burguesía pugne por acercarse a la nobleza, y todavía más al mundo de la cultura, al que al menos puede acceder adquiriendo sus obras, pues, como dice Bourdieu, la relación de distinción «se vuelve a activar, se sepa o no, se quiera o no, en cada acto de consumo»⁵⁵.

⁵⁵ P. BOURDIEU, *La distinción...* p. 223



ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL POSHUMANISMO DE ROSI BRAIDOTTI Y SUS TENDENCIAS PROFÉTICAS

DIEGO ENRIQUE VEGA CASTRO¹

Fecha de recepción: 3/07/2021
Fecha de aceptación: 27/09/2021

Resumen: La siguiente reflexión se propone analizar la estructura, justificación y coherencia de algunas de las tesis principales del libro *Lo Poshumano* de Rosi Braidotti y sus ramificaciones en otros textos. Nos referiremos específicamente a aquellas reconstrucciones históricas y bases teóricas desde las cuales la autora sustenta los ejes centrales de su propuesta sobre el poshumanismo, sujetos nómadas y superación de dicotomías tradicionales. La intención es hacer patente que tales reconstrucciones y bases tienen serias carencias argumentativas que no pueden ser esquivadas mediante la alusión a la creatividad o lectura transversal, lo cual se debe, en esencia, al carácter reactivo de la Posmodernidad cuya retórica no pretende fundarse en la claridad y evidencia (como la original ruptura moderna), sino en un diagnóstico comprensivo de la historia del pensamiento occidental.

Abstract: *The following reflection intends to analyze the structure, justification, and coherence of some of Braidotti's principal thesis in her book *The Posthuman* and their ramifications in other texts. We will specifically refer to those historical reconstructions and theoretical basis whereby the author sustains the central axis of her approach to Posthumanism, nomad subjects, and the overcoming of traditional dichotomies. Our aim is to show that such reconstructions and basis have serious argumentative deficiencies that cannot be avoided by the allusion to creativity and transversal readings, something which is due essentially to the reactive character of Postmodernity whose rhetoric pretends not to be founded on clarity and evidence (as the original modern rupture) but the comprehensive diagnosis of the occidental history of thought.*

Palabras clave: Braidotti, Poshumanismo, Posmodernidad, Posantropocentrismo, Humanismo.

Keywords: *Braidotti, Posthumanism, Postmodernity, Postanthropocentrism, Humanism.*

¹ Correo: diegovegacastro@outlook.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4997-823X>

Doctorante en Filosofía Contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Profesor adjunto en la Licenciatura en Filosofía de la misma universidad. Maestro en Filosofía por la BUAP. Licenciado en Filosofía por la UNAM. Recientemente hizo una estancia de investigación en Roosevelt University, Chicago, bajo el cargo del Dr. Svetozar Minkov. Sus publicaciones más recientes son: 'The Radicality of Ancient Contemplation: A religious and a non-religious perspective', *Open Insight* XII, 26 (2021) (en proceso de publicación); 'Reflexiones en torno al judaísmo: Hegel, Freud, Leo Strauss', *Filha* 25 (2021); 'Moral and Intellectual Virtues: On the Relation between Detached Contemplation and Political Prudence', *Bajo Palabra*, 27 (2021).

Posmodernity is Modernity without illusions.

R. BRAIDOTTI

Posmodernism is Enlightenment gone mad.

S. ROSEN

INTRODUCCIÓN. Rosi Braidotti se muestra como uno de los referentes en los debates contemporáneos sobre la “nueva concepción” de lo humano. Su larga trayectoria y reciente fama la colocan en el centro de la teorización sobre feminismo e innovadoras aproximaciones a la difícil situación del siglo XXI: capitalismo posindustrial, destrucción de la naturaleza, homologación de todo lo vivo, y, especialmente, el difícil reconocimiento de una historia occidental que ha violentado, práctica y teóricamente, todo aquello que ha divergido de las pautas centrales del Hombre.

Su libro *Lo poshumano* es una de las obras con más renombre donde la autora esboza una gran parte de las líneas principales de su pensamiento y de los antecedentes que han hecho necesaria una nueva aproximación a los problemas filosóficos y el quehacer mismo de la academia. Ahí los temas tratados –el propio poshumanismo, los “sujetos nómadas”, la superación de dicotomías tradicionales, etc.– se ramifican y son tratados con mayor énfasis en otros de sus libros. La pretensión de las siguientes reflexiones es evidenciar algunos vicios de sus bases teóricas, a saber, la fundamentación en una reconstrucción histórica sumamente parcial o prejuiciosa y la carencia de argumentos en su programa o manifiesto filosófico. Estos propósitos nos conducen más allá de Braidotti, esto es, nos dirigen hacia un problema general sobre la reacción posmoderna y sus herramientas retóricas, las cuales, vistas en un amplio panorama, difieren radicalmente de reacciones pasadas, como las modernas, cimentadas en la claridad y evidencia.

A pesar de la intención general de este trabajo, se verá que ahondaremos en detalles de la tradición moderna y antigua que reconocemos como fundamentales para un distanciamiento y lectura crítica de la obra de Braidotti. Se adelanta el consabido reproche ante estas pretensiones, a saber, que la autora no desea “leer bien” a los autores de la tradición ni concentrarse en discusiones académicas, escolares o de pensadores de oficina: el texto no es lineal y admite múltiples interacciones, múltiples afueras o adentros (herencia posmoderna de la deconstrucción, carácter absoluto del texto como interpretación y no como teoría, etc.). En otras palabras, Braidotti impulsa el rechazo de la “fidelidad hacia el texto” (significante fálico dominador) y apologiza, en cambio, la creatividad que desborda el inexistente centro del texto (de ahí su admiración por un Deleuze cuyos escritos sobre cine, sobre películas que el francés no hubiera vuelto a ver en años, fueran ejercidos desde una memoria creativa y artística).² Así pues, ¿por qué habrían de ser relevantes, bajo esta perspectiva deconstruida y dinamizada, argumentos del estilo “Kant en realidad no pensó eso” o “la tradición moderna-liberal en realidad surgió de esta otra manera”?

² ROSI BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Polity Press, G.B., 2013, pp. 165-7; *Transpositions*, Polity Press, G.B., 2006, pp. 170-3.

Parece que todo argumento que intente rebatir a Braidotti por medio de la precisión tiene el inmediato obstáculo de ser caracterizado como “filológico” o como discusión grisácea de academia, pues la autora combina el desarrollo de tesis filosóficas con la descripción y problematización de problemas sociales concretos que poco dependen de si la Modernidad es una u otra cosa: el proletariado global y despersonalizado de los *Call-Centers*, las guerrillas contemporáneas y el uso de armas remotas que pueden destruir un pueblo entero desde la comodidad de una oficina en Washington son todos hechos concretos cuya adecuada comprensión seguramente no será facilitada por leer con devoción judaica cada letra del filósofo preferido.

Sin embargo, aquélla no está muy lejos de ser la pretensión de este trabajo. La justificación de ello reside en que el planteamiento poshumanista de Braidotti, experimento que descende a su vez del antihumanismo y la Posmodernidad, es esencialmente una *reacción*, el proyecto o la propuesta de una nueva forma de pensar que encuentra su propia justificación en ser respuesta al colapso de la Modernidad y las aporías nihilistas y destructivas de la Posmodernidad.³ En otras palabras, la mayor parte de las premisas del pensamiento poshumanista de Braidotti –a decir verdad, de la filosofía del siglo XX y XXI– dependen de que aceptemos, primero, que la crisis intelectual, social y política está íntimamente ligada al proyecto filosófico-político de la Modernidad: a la divinización de la razón, del Hombre, la conquista de la naturaleza, la opresión y exterminación de todo lo “otro”, etc. Esto no es algo que se diga entre líneas; por el contrario, la examinación de aquello “en contra de lo cual” se alza el poshumanismo, la filosofía nómada, los múltiples feminismos, el pensamiento poscolonial, entre otras tantas alternativas que se tejen en el pensamiento contemporáneo, es justamente el meollo de los libros de Braidotti. El riesgo que se corre a primera vista es un pensamiento cimentado en el ataque a un gigantesco hombre de paja. Por lo tanto, para saber si este es o no el caso, la precisión sobre minuciosidades no se muestra ya como mero interés de académico.

Pero tal no es, a mi parecer, el argumento más profundo, pues para entender qué y quién es el enemigo también es necesario entender quiénes somos nosotros mismos. Es decir, hay una lectura más honda en la comprensión que tiene de sí mismo este nuevo profeta de lo poshumano (profeta, también, de la ruptura decisiva con el pensamiento anterior) cuando se le compara con la autocomprensión del profeta moderno.

³ Para afirmar su propuesta poshumanista, Braidotti se reconoce a sí misma como heredera del antihumanismo, es decir, de un intento reactivo en contra del Humanismo moderno. Por supuesto, esto quiere decir que ella misma no es antihumanista, sino que su propuesta “logra” salirse del atolladero de la disputa entre ilustrados y antilustrados (es decir, de una *reacción* que no consigue superar los presupuestos de su enemigo). Hay que precisar que es justamente por estas razones por las cuales la autora no se identifica tampoco con un “neohumanismo”. La *única* mención de éste en la totalidad de las obras citadas en este trabajo se da en *The Posthuman*, 84 ss.: “Muchos académicos están llegando a las mismas conclusiones a través de diferentes rutas. Por ejemplo, las tradiciones neohumanistas posantropocéntricas de las teorías feministas socialistas o situadas y de la teoría poscolonial han planteado el problema del ambientalismo de manera pos-antropocéntrica, o al menos no androcéntrica [...] *pero actualmente también caen en sus propias contradicciones internas*” (las cursivas son mías). Como se verá más adelante, la radical diferencia consiste en que aquellas teorías parecen enfatizar, en el fondo, el carácter “sagrado” de la naturaleza en oposición a la convención humana (una especie de tecnofobia y romanticismo), mientras, Braidotti (sustentada en un materialismo-vitalismo) apoyará la hibridación o *continuum* entre naturaleza y cultura, o, como argumentaré, el colapso de ambas categorías (*infra*, nota 43).

Tomemos el ejemplo de Descartes. Al igual que otros fundadores de la Modernidad, Descartes concibe su propio trabajo como una separación radical de la tradición (la filosofía premoderna). Es cierto que lo que hemos dicho sobre el poshumanismo puede también predicarse de la filosofía moderna, esto es, que se trató de una “reacción” contra el dogmatismo escolástico, la omnipotente permeabilidad de la religión e incluso la “ingenuidad” de los antiguos, y que por lo tanto sus propias bases están también referidas a la posibilidad de haber atacado a un gigantesco hombre de paja de creación propia.⁴ No obstante, la diferencia radica en que los fundadores de aquella ruptura radical con el pensamiento premoderno *concebieron* su tarea de forma independiente a toda tradición y todo dogma anterior, como un “borrón y cuenta nueva”. Basta con ojear la primera y segunda parte del *Discurso del método* para evidenciarlo: Descartes relata su camino por las ciencias y las artes tradicionales hasta concluir que “sobre tan endeble cimientos no podía haberse edificado nada sólido” y la respectiva necesidad de hacerse de una ciencia “que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo”.⁵ En la segunda parte, con mayor radicalidad, Descartes alude a la necesidad de aplanar el camino completamente dogmatizado por la tradición: “Verdad es que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de reconstruirlas en otra manera y de hacer más hermosas las calles; pero vemos que muchos particulares mandan echar abajo sus viviendas para reedificarlas”.⁶ En otras palabras, aunque no se puede echar el mundo abajo –sus tradiciones, opiniones, religiones, leyes, etc. (recuérdese la “moral provisional”)–, sí es posible “desarraigar de mi espíritu todas las malas opiniones”⁷ (¿no es, por cierto, parecido al “deshacerse de los hábitos de pensamiento” de Braidotti; aún más –la exageración es intencional– a la “micro-política”?).

El planteamiento cartesiano adquiere aún más radicalidad en el inicio de las *Meditaciones metafísicas*, donde no pasa ya por las metáforas de construcción y derrumbes, sino que expresa llanamente su propósito: “voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas”.⁸

El pensamiento moderno tiene en principio el encanto de ser completamente autónomo, emancipado de tradiciones y de dogmas; su retórica misma se precia de ello. Efectivamente, argumentos sobre la buena o mala comprensión cartesiana de los antiguos (Platón o Aristóteles), de la escolástica tomista o en general de todo pensamiento que le anteceda es “baladí”, pues Descartes afirma la claridad y la evidencia de su proyecto que en modo alguno es dependiente de las infinitas barbaridades que han dicho ya los filósofos. Basta, pues, con buscar en uno mismo para comprender el proyecto cartesiano

⁴ Que los propios modernos fueron conscientes de la tensión entre dependencia y emancipación de los antiguos es claro bajo los términos de la famosa *Querelle des Anciens et des Modernes*. En Maquiavelo (o sea, incluso antes de que la discusión se torne en un rubro literario) esta conciencia es explícita: “restablecer la antigua disciplina de la milicia”. Vid. NICOLÁS MAQUIAVELO, *El arte de la guerra*, en *Maquiavelo*, Gredos, Madrid, 2011, Prólogo y Libro I, p. 102.

⁵ DESCARTES, *Discurso del método*, en *Discurso del método-Meditaciones metafísicas*, ed. Fernández Olga, trad. García Manuel, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 73-4.

⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁸ *Meditaciones metafísicas*, en *ibid.*, p. 148.

–y en ese sentido no erraríamos al decir que los modernos desean ser, en un sentido muy preciso, socráticos.⁹

Sin embargo, no podemos decir lo mismo de Braidotti ni de su poshumanismo. La filosofía posmoderna no pretende ser evidente por sí misma ni alienta un proyecto de claridad axiomática independiente de todo dogma o tradición. Esto se debe, en parte, a aquella virtud que con más ahínco atesoran, a saber, la historicidad; el pensamiento cartesiano que es claro y evidente, que no depende de la tradición y que puede hacer borrón y cuenta nueva es posibilitado justamente por la ignorancia de la historicidad y determinación del sujeto por su cultura, clase social, género, etc. Es decir, no hay tal cosa como un ego puro que pueda poner entre paréntesis al mundo.¹⁰ De ahí, pues, que el poshumanismo de Braidotti pida ser entendido siempre en referencia al propio momento histórico que expresa la crisis de la Modernidad.¹¹

La cuestión se convierte así en si podemos tener lo mejor de dos mundos, esto es, el desprecio cartesiano por la tradición y su “correcta” comprensión a la vez que el reconocimiento de nuestra historicidad y múltiples determinaciones. El objetivo último de Braidotti –experimentar con las posibilidades de una ética en un mundo poshumano, es decir, un mundo donde se ha deconstruido el concepto Hombre para “reconocer” (en sentido estricto, admitir la codependencia)¹² la diversidad y lo otro (mujer, naturaleza, animal, tierra, tecnología, insectos, mundo, minorías)– sólo tiene sentido bajo una comprensión no dogmática de la historia del pensamiento. En otras palabras, el problema no queda en modo alguno resuelto a través de la ridiculización de la “fidelidad al texto” y la consecuente apología de interpretaciones creativas y transversales.¹³ Que “la

⁹ Vid., DESCARTES, *Discurso del método*, p. 80. Esta pretensión de encontrar las evidencias en uno mismo, quizás incluso como un eco socrático del “conocerse a sí mismo”, está en el marco del proyecto hobbesiano en tanto un tipo muy particular de restauración del sentido común: “considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también [cada uno] dentro de sí”. THOMAS HOBBS, *Leviatán*, en *Hobbes*, trad. C. Mellizo, Gredos, Madrid, 2012, Introducción, p. 247.

¹⁰ La referencia no es casual. Es justamente la fenomenología husserliana uno de los últimos intentos por buscar evidencias irrefutables dentro de uno mismo (es decir, sin necesidad de deambular por las infinitas neceidades de la historia de las teorías filosóficas): “Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios...”. EDMUND HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, ed. Antonio Zirión, UNAM / FCE, México, 2013, I, §24. Las cursivas son mías.

¹¹ La conexión entre un pensamiento “claro y evidente” (metódico) y la posibilidad de deshacerse de toda tradición es bastante explícita en Descartes. Resulta problemático, sin embargo, el espíritu posmoderno: no pretende ser claro ni evidente y su relación con la tradición es compleja: por una parte, se considera a sí misma un momento de “iluminación” sobre las falsedades iluministas; por otra, se considera inexorablemente situada, histórica y pasajera. Se puede decir que lo segundo implica lo primero, es decir, que el reconocimiento de nuestra ineludible fugacidad e ignorancia nos hace sabios o profetas. A mi juicio, aquí se encuentra el meollo sobre por qué el planteamiento de Braidotti (y otros) niegue ser “borrón y cuenta nueva” y al mismo tiempo, implícitamente, pretenda serlo.

¹² Braidotti es renuente al uso de “reconocimiento” por su carga de dialéctica señor-siervo hegeliana, es decir, una carga violenta “típica” del Hombre humanista que pone al sujeto y al “otro” en oposición y con ello marca jerarquías. Vid. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, pp. 15, 66-8, 71 y especialmente 82; *Transpositions*, pp. 21, 202; *Nomadic Subjects*, Columbia University Press, E.U.A., 2011, pp. 152 y especialmente la entrevista integrada al final del libro, 289.

¹³ La importancia de la “creatividad” no es propia de Braidotti, ni, para el caso, de la filosofía contemporánea posmoderna. Tiene fuertes raíces en las primeras crisis del proyecto ilustrado como el idealismo alemán o el romanticismo (piénsese en aquel “Programa” atribuido a Hegel o a Schelling). La crítica que presento aquí es en ese sentido reducida en sus alcances; simplemente afirmo que la “creatividad de lecturas transversales” que apologiza Braidotti no es en modo alguno convincente para justificar sus laxas

Posmodernidad es Modernidad sin ilusiones” sea cierto sólo es determinable bajo un examen cuidadoso del enemigo contra el cual se pretende combatir y no bajo creatividades transversales.

Sirva, pues, esta larga introducción tanto para anticipar el rechazo precipitado de acudir a minuciosidades como para dar cabida al siguiente análisis en torno a algunas de las tesis principales del planteamiento poshumano de Braidotti.

1. ADIÓS A LOS MALOS HÁBITOS DEL PENSAMIENTO. Los “hábitos de pensamiento” son un tema repetido constantemente en los libros de Braidotti.¹⁴ En ocasiones también se refiere a ellos como la “familiaridad del sentido común”. Deshacernos de estos hábitos, ligados estrechamente con el pensamiento de la identidad (del Hombre, del sujeto unitario, del individuo libre autónomo, etc.), puede ocasionarnos, dice la autora, miedo, inseguridad y nostalgia. ¿Qué debemos entender exactamente por este “adiós a los malos hábitos”? Parece, en principio, eslogan rosa y optimista de reinventarnos, romper los esquemas, pensar fuera de la caja y otras tantas ingenuidades en boga. No diré que no se trata de esto, pero veamos antes cuál es la intención de Braidotti.

Ya en *Transposiciones* encontramos una idea que parece alejarse del eslogan, pues los malos hábitos del pensamiento se dan no sólo en el sistema que nuestra autora ataca (el capitalismo avanzado o la sociedad posindustrial), sino en aquellos que, en su ataque, ponen excesivo énfasis en la parte “negativa” de la crítica y con ello alientan la quietud del nihilismo y la desesperanza (*thanatos* por encima de *zoe*). Braidotti efectivamente se considera una optimista y profeta de la positividad: su objetivo es inculcar el lado afirmativo de la crítica, cultivar el deseo político de cambios y transformaciones creativas.¹⁵ Ciertamente, aún no estamos muy lejos del mentado eslogan.

También en su introducción a *Lo Poshumano*, Braidotti habla sobre la “tiranía de la doxa”¹⁶ aunque en un contexto distinto. Según dice, el papel de la “teoría” se ha debilitado académica y socialmente después de los proyectos históricos fallidos a los que alude constantemente el sistema neoliberal vigente (es decir, el tranquilizador “fin de las ideologías”). La investigación neoliberal de las Humanidades aludiría, según Braidotti, a la necesidad del sentido común bajo el último disfraz de un neo-empiricismo y el famoso “data-mining”. Pero esto puede tomarnos por sorpresa si consideramos que son justamente los pensadores de la Posmodernidad quienes socavaron los altos *templa serena* de las teorías y las academias (por ejemplo, la ya señalada crítica a la “fidelidad al texto”). Lo interesante es que ese ataque no se ejecutó en pos del sentido común, sino que arremetió contra la teoría y la práctica (sentido común de nuestras acciones y modos de vida) en igual medida. Así lo celebra Braidotti cuando recuerda a sus maestros (Deleuze, Derrida, Foucault):

la medida en la que están dispuestos a arriesgarse al ridículo al experimentar con un lenguaje que choca con los hábitos establecidos y provoca deliberadamente reacciones imaginativas y emotivas. El punto de la teoría crítica es perturbar la opinión común (*doxa*), no confirmarla. Aunque este acercamiento se ha encontrado con una recepción hostil en la

interpretaciones de la tradición ni su programa filosófico presuntamente basado en tal lectura comprensiva. La crítica de “mayor alcance” es imposible de plantear en este texto.

¹⁴ Ya desde la primera página de *The Posthuman* aparece como tema central introductorio. Vid. *Nomadic Subjects*, pp. 13, 19, 79; y *Transpositions* en el prólogo (esp. p. 9) y en la totalidad del epílogo.

¹⁵ *Transpositions*, p. 9.

¹⁶ *The Posthuman*, p. 4.

academia [...] lo veo como un gesto de tomar riesgos generosa y deliberadamente y por lo tanto como una postura en favor de la libertad académica.¹⁷

Huelga decir que tomar riesgos no es *per se* algo virtuoso, pues siempre se pueden tomar riesgos por mor de la necesidad. Lo cierto es que hay reacciones en ambos polos: los accionarios posmodernos que, desencantados de la Modernidad, arremeten contra teoría y práctica, y los reaccionarios ante tal ataque. Robert Pippin ha expresado el problema de los primeros desde el afán de los profesores universitarios por enseñar la historia de las ideas de forma no canónica e irreverente ante la tradición moderna, aunque inspirados más por sospechas políticas sobre el poder o el sexo al interior de estas ideas (en buena medida, por el *bourgeois self-hatred*) que por dudas en sí mismas teóricas; y ha expresado el problema de los segundos, de los que reaccionan al ataque posmoderno, en los siguientes términos:

Frecuentemente aquellos frustrados con tal posición hipercrítica han respondido con una especie de contraataque moralista, como si el problema fuera una completa defensa contra los nuevos bárbaros, como si cierto “error” hubiera sido cometido y debiera ser “detenido”. En realidad, la insatisfacción expresada en los debates posmodernistas tiene mucho tiempo y su extensión hacia un ataque de la distinción entre alta y baja cultura, o divisiones occidental-oriental, son sólo eso, una extensión. Las raíces de tal insatisfacción son más profundas y requieren primero un diagnóstico que involucre una mirada más cuidadosa hacia qué es aquello a lo que se opondrá, qué “Dios” se supone que ha “muerto”.¹⁸

Repetidamente Braidotti se refiere a estas reacciones como los necios manoteos y retrógradas ideologías de la “ley natural”, del “sentido común” o del “orden natural”.

Sin embargo, con la esperanza de no ser alguno de esos endiablados retrógradas, es menester cuestionar si el “adiós a los malos hábitos”, el rechazo radical del sentido común y de la familiaridad (asumiendo que ha ido más allá del mero eslogan de “romper los esquemas”) es posible, si acaso deseable.

Hay múltiples maneras de plantear el siguiente argumento, y quizás la más aceptable para nuestros contemporáneos sea la hermenéutica gadameriana; para decirlo en pocas palabras, la incapacidad de prescindir de nuestros prejuicios. El prejuicio, que también es sentido común, familiaridad y tradición, no puede ser borrado con una frase de Braidotti; es inherente a nuestra experiencia del mundo (política, ética y epistemológica).¹⁹ Esto ha sido visto por los deseosos de transformación como una justificación del autoritarismo de la tradición;²⁰ sin embargo, justamente en el reconocimiento de la historicidad y sus necesarios prejuicios reside, para Gadamer, no la posibilidad de superarlos, pero sí de comprenderlos y de abrirse a la posibilidad de comprensión del otro (de otras culturas, mundos y sujetos).

Aunque es este el argumento más favorable ante nuestros dogmas contemporáneos, no es, sin embargo, el mejor, pues más que poner en duda, afirma el

¹⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁸ ROBERT PIPPIN, *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell Publishers, R.U., 1999, p. 180, nota 1.

¹⁹ HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 344-60.

²⁰ Cfr. JEAN GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. Antoni Martínez, Herder, España, 2008, pp. 97-103.

dogma de la inexorable e incuestionable historicidad del hombre moderno y deviene, por lo tanto, un *impasse* como el debate Gadamer-Derrida.²¹

Es cierto, pues, que bastaría comprender bien a Gadamer para notar el dogmatismo de Braidotti al rechazar la *doxa* por sí misma sin ningún tipo de examinación ulterior. Pero quizás sea más genuino indicar aquel pensador caro a Gadamer, el filósofo de quien el alemán encontró, bajo una cuidadosa lectura, el relevante y vital papel de la *doxa*, Platón. Se dice superficialmente que Platón detestó la *doxa* y alabó la *episteme* o el *nous*; la *doxa* es la caverna y el filósofo sale de ella, etc. Sin embargo, el lector atento encontrará que en el pasaje de la línea dividida se expone todo menos eso, y basta con pensar en la continuidad de la *línea* para darse cuenta de que la *doxa* es imprescindible en nuestro conocimiento del mundo y en nuestra existencia.²² No es lo mismo superación –menos aún rechazo– que ascenso. ¿Será que Braidotti, a través de su absoluto rechazo de la *doxa*, es más platónica de lo que nos habríamos podido imaginar?

En cualquier caso, el hecho fundamental se revela en el concepto de dialéctica; no la moderna hegeliana, sino la del diálogo socrático que parte de las opiniones comunes (*endoxa*) y las somete a prueba con prudencia.²³ Nuestras opiniones comunes, a veces hasta vulgares, son el punto de partida necesario para cualquier discusión teórica o práctica. Desafiar, ridiculizar y perturbar la opinión común sin el arte requerido para ello no sólo es pernicioso, sino estéril; cuando Braidotti nos insta a abandonar esos “hábitos de pensamiento” que son tan violentos hacia las mujeres, los nativos, los animales y todo lo otro, debemos cuestionar seriamente si tiene algún tipo de guía para ello. A juzgar por su argumentación y retórica, debemos contestar que no, pues más que exhortarnos a partir de nuestra experiencia común, nos pide, en su calidad de profetisa, dejar las redes y seguirla.²⁴

Es innegable, por otra parte, que el sujeto contemporáneo tiene un “sentido común” fragmentado, por no decir inexistente –dígame también que para nosotros lo moral “no va de suyo”. La descripción que hace Braidotti de nuestra situación es atinada en este respecto: el mundo tecnologizado, globalizado y homogeneizado por el capitalismo posindustrial ha provocado un sentido común esquizofrénico donde la aporía

²¹ *Ibid.*, 127-47. Algo así también sucede cuando Braidotti es criticada por pensadoras que sostienen exactamente los mismos argumentos que ella: un aterrador e insuperable *cul-de-sac* de falacias *ad hominem* donde se concursa por mostrar quién es más “opresor”, quién es más “blanco” o quién es más “privilegiado” –insisto, falacias *ad hominem* cobijadas por el *bourgeois self-hatred* o el dogmático orgullo de ser minoritario. Vid. IRENE GEDALOF, “Can nomads learn to count to four?: Rosi Braidotti and the space for difference in feminist theory”, *Women: A Cultural Review* 7, (2008/2), pp. 189–201.

²² PLATÓN, *República*, trad. Rosa Mariño, Salvador Mas, y F. García (Madrid: Akal, 2009), 509d ss.

²³ Recomiendo, además de la sección referida de *Verdad y método*, ver la recuperación que hace Gadamer de la dialéctica platónica en contraste a la hegeliana: HANS-GEORG GADAMER, “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, en *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido, Cátedra, España, 2011. El pasaje de la línea dividida de Platón es quizás una de las formas más “teóricas” de tratar la *doxa*, pero basta asomarse a casi cualquier diálogo para encontrar la maestría con la que Platón parte siempre de la opinión común. Sobre las *endoxa*, término más bien característico de Aristóteles, vid. *Topica*, en *Posterior Analytics-Topica*, trad. E.S. Forster, William Heinemann LTD, G.B., 1960, I.1: 100b 21-23, I.2: 101a 35; *Ética nicomáquea*, en Aristóteles, *Aristóteles*, trad. Julio Pallí, vol. 3, Gredos, Madrid, 2014, VII.1: 1145b 6-7; *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 2007, I.1.11.

²⁴ “Caminando por la ribera del mar de Galilea vio a dos hermanos, Simón, llamado Pedro, y su hermano Andrés, echando la red en el mar, pues eran pescadores, y les dice: ‘Venid conmigo, y os haré pescadores de hombres.’ Y ellos al instante, dejando las redes, le siguieron.” *Mt. 4:18, Biblia de Jerusalén*, Bilbao, España, 1999 .

se encuentra ya desde las primeras premisas de cualquier argumento, los dilemas son irresolubles por las vías tradicionales y las paradojas de cualquier postura ética o moral son insuperables. Quizás nunca antes habían sido vistas legislaciones y exigencias de derechos tan contradictorias, discursos de respeto hacia otras culturas al tiempo que deseos de arremeter contra las injusticias globales, entre otras incontables experiencias desquiciadoras de nuestros tiempos. Sin embargo, el camino que toma el poshumanismo de Braidotti es abrazar la esquizofrenia, reírse del tercero excluido y postular sujetos nómadas cuya irrealidad no aminora su cinismo. Parece pues que el hecho de que los textos de Braidotti puedan resultar chocantes no se debe a nuestras ideologías retrógradas ni a nuestra incapacidad por abandonar la familiaridad y la tiranía de la *doxa*, sino, en cambio, a que la autora no desea poner ningún suelo común desde el cual reflexionar.

Por último, hay que decir que en el adiós al sentido común se entrevé a su vez una característica prisa en el pensamiento de Braidotti; se trata de la prisa por desestimar toda reflexión pausada sobre la tradición. A mi juicio, esto se debe a la homologación de la filosofía y prácticamente cualquier otra disciplina, pero especialmente a la conversión de la filosofía en una forma artística de creación de conceptos, o bien en una especie de sociología. Me refiero pues a la investigación de las diferentes *doxai* de épocas, culturas y comunidades.²⁵ Así, con perturbadora facilidad (a la vez que siguiendo una lógica pulcra) se puede afirmar que los griegos fueron esclavistas, machistas y los primeros racionalistas. Platón y Aristóteles fueron griegos. Por lo tanto, Platón y Aristóteles (y para el caso cualquier personaje de la época) están circunscritos, ellos y su obra, a aquellas descripciones socioculturales.

Lo cierto es que a la luz posmoderna de la creatividad poco importa lo anterior, pues también Spinoza relegó a las mujeres del ámbito político y sin embargo se le puede recuperar a través de interpretaciones transversales, creativas y dinámicas para obtener lo que uno desea; en este caso, un vitalismo y monismo muy efectivo para horizontalizar ontológicamente lo vivo y lo no vivo.

No obstante, es necesario atender lo que perdemos al abordar los filósofos y los problemas filosóficos de este modo. Para ello mostraré un ejemplo que resultará quizás algo excéntrico. Se trata del inicio y final del famoso diálogo *Fedón* de Platón. Hasta donde sé, no se ha puesto atención en estos pasajes, al menos no desde la siguiente perspectiva. Al inicio del relato de *Fedón*, se describe cómo los amigos de Sócrates llegaban muy de mañana a la prisión para visitar a su amigo antes de que bebiera la impuesta cicuta. Es exactamente el primer paisaje de este diálogo donde se encuentra Sócrates sin los pesados grilletes y Jantipa, su esposa, cargando un bebé en brazos. Las palabras de Jantipa y la respuesta del filósofo son memorables y seguramente hoy deleznable para muchos: “Con que, en cuanto nos vio Jantipa, se puso a gritar, como acostumbran hacer las mujeres: — ¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!— Al punto Sócrates dirigiendo una mirada a Critón le dijo: —Critón, que alguien se la lleve a casa.— Y unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes de pecho”.²⁶

²⁵ O también, como lo ha llevado a la fama Foucault, la *episteme* y los *a priori* históricos de distintas épocas, la *certeza* de que los pequeños discursos (del oficial de prisión, los edictos de centros psiquiátricos, etc.) cobran mayor importancia que el discurso de cualquier filósofo en particular; más aún, que el segundo está en las ineludibles redes del primero. Vid. MICHEL FOUCAULT, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón, Siglo XXI, México, 2018, pp. 166-73, 249 ss.

²⁶ PLATÓN, *Fedón*, en *Diálogos*, trad. García Carlos, M. Martínez, y E. Lledó, vol. 3, Gredos, Madrid, 1998, 60a-b.

La escena referida expresa claramente la idea sociocultural de la mujer sensible, irracional y tonta que ha predominado en la historia humana. En contraste, los sabios, serenos y filosóficos amigos de Sócrates podrán mantener una charla en plena calma ante la presencia del condenado maestro, razonar sobre el alma y la vida; en fin, las más altas cuestiones de la filosofía no son para mujeres. Y sin embargo, al final del diálogo (aunque ha habido indicios a lo largo del mismo), nos encontramos que los amigos de Sócrates son tan sensibles, irracionales y tontos como parece que fue descrita Jantipa en un inicio. Después de que Sócrates ha bebido la cicuta, Fedón llora, Critón ni siquiera ha logrado permanecer en la celda (ijustamente el personaje encargado de llevarse a Jantipa al inicio!), Apolodoro, que nunca había dejado de llorar, rompió en gritos y lamentos. Ante esto, el incólume Sócrates replica: “—¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Conque tened valor y mantened la calma.” (117d).

Se dirá que el último pasaje expresa también el machismo cultural de Grecia y de Sócrates al burlarse de sus amigos por comportarse como mujeres. Sin embargo, me parece que el significado de estos dos pasajes vistos en conjunto reside en la incapacidad de los amigos de Sócrates de comprender la enseñanza filosófica que se ha intentado hilar a lo largo del diálogo, a saber, esas últimas palabras referidas: mantener el valor y la calma. Aunque requiere de un argumento extenso mostrar por qué los amigos de corte pitagórico no han comprendido a Sócrates,²⁷ baste señalar que las pasiones humanas ante la muerte del ser querido, según nos muestra el diálogo, no son exclusivas de un género u otro, sino llanamente humanas. En el mismo sentido, la verdadera comprensión socrática del alma y la vida no está reservada para varones; la enseñanza filosófica, que intenta trascender el miedo a la muerte, es por tanto superior a las distinciones culturales entre varón y mujer que también se han expresado a lo largo del diálogo.

El lector habrá de corroborar o discrepar con esta interpretación según su propia experiencia al enfrentarse al *Fedón*; sin embargo, debe quedar claro que ya el mero hecho de plantear esta lectura nos aleja del absolutismo sociocultural e histórico que ha tomado el poder sobre toda interpretación en torno al pensamiento de los filósofos. Se abre pues una brecha entre lo que decimos de las épocas culturales y las “visiones del mundo” (o sus más finas “*epistemai*”), y lo que decimos sobre el filósofo en particular (un claro ejemplo del ascenso de la *doxa* a la *episteme*). El pensamiento filosófico tiene pues muchos más matices de los que puede hallar un estudio y una argumentación sociocultural como la que presenta Braidotti cada vez que se refiere a la tradición.

2. SOBRE CÓMO ESCRIBIR UN LIBRO SIN ARGUMENTOS. De manera más breve, expondré algunos ejemplos donde la carencia argumentativa se hace evidente en el planteamiento poshumano de Braidotti. Por argumento entiendo simplemente dar razón de algo. En el caso de Braidotti, nos encontramos con una multiplicidad de anuncios, eslóganes, tesis, burlas y críticas que se exponen más bien como una premisa lineal que no da cuenta de sí.

Una de las fuertes críticas que pueden hacerse a la idea posmoderna de los sujetos nómadas, en flujo, que desbordan su identidad, etc., se encuentra en planteamientos que denuncian la pérdida de lo político y su necesario conflicto. Así es el caso, por ejemplo, de los ataques que ha hecho Slavoj Žižek en libros como *En defensa de la intolerancia* a las

²⁷ Vid. RONNA BURGER, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, Yale University Press, E.U.A., 1984, pp. 7, 106.

políticas identitarias, micro-políticas, multiculturalismo, sujetos fluidos, etc.²⁸ Este tipo de planteamientos son, a mi juicio, algunos de los retóricamente más fuertes, pues no se les puede desacreditar bajo el mero recurso de aludir a un conservadurismo o liberalismo.

Ya en *Transposiciones*, cuando Braidotti apologiza los Tamagotchis y otras tecnologías que deben formar parte de nuestras relaciones éticas por el mero hecho de mantener una relación afectiva con los humanos, se quita de encima a Zizek y su respectiva crítica del Tamagotchi como perversión aludiendo simplemente al marco de su trabajo como “ley fálica” obtenida del psicoanálisis.²⁹ De la misma manera, en su introducción a *Lo Poshumano*, Braidotti alude a Zizek como un intelectual neo-comunista, circunscrito en la fatiga teórica, que reclama por la acción política violenta y desprecia la teoría.³⁰ En general sus alusiones a pensadores que bajo la herencia de la dialéctica hegeliana, después marxista y después ramificada en diversas vertientes por la Escuela de Frankfurt, se tratan siempre de la desacreditación del planteamiento entero por su base teórica, a saber, la idea de un sujeto que está en contraposición a un “otro” y en cuya lucha se desarrolla el reconocimiento (es decir, la base teórica de la dialéctica señor-siervo). ¿Pero acaso Braidotti explica por qué la dialéctica es un método errado para el entendimiento de los problemas humanos? Sí, su respuesta consiste en el recurso de culpa moral debido a la violencia de todo lo otro; es decir, la misma premisa de la que partió de manera circular.

De la misma forma sucede con el Humanismo. En *Transposiciones* Braidotti comienza de lleno con su programa nómada, anclada, por supuesto, en el rotundo rechazo del Humanismo-liberalismo-Modernidad, sin brindar un sólo argumento sobre cuáles son las premisas argumentativas que hacen evidente el motivo del rechazo. Bien podría decirse que las premisas son evidentes de suyo debido a nuestra época posmoderna (es decir, desde Nietzsche y otros tantos la Modernidad es despreciable y no necesitamos repetir en cada ocasión por qué). Sin embargo, al hacer “confrontaciones” con otros autores que han pensado el problema de la sociedad posindustrial, de la globalización, de la tecnología que ha invadido todo lo vivo, etc., Braidotti se apoya en el silencio anterior de tal forma que, ante la palabra mágica liberalismo, filosofía kantiana y neo-conservadurismo, las oposiciones se desvanecen.

La contextualización del problema sí se da, por otra parte, de manera clara y coherente en su libro *Lo Poshumano*. La introducción entera y buena parte del primer capítulo están dedicados a trazar cuál es el problema de lo poshumano, cómo la Modernidad se hizo sospechosa y cuáles fueron los pioneros intentos de programas poshumanos (incluyendo, además, la generalidad del término Humanismo que bien puede incluir a Kant, Heidegger o hasta Foucault). Sin embargo, nunca está de más recordar que la descripción histórica sobre qué escuelas se han opuesto a otras, si los posestructuralistas franceses fueron recibidos con aplausos o con porrazos, etc., no es un argumento bajo el cual se pueda sustentar el masivo y radical proyecto de los sujetos nómadas, no-unitarios y en movimiento de Braidotti. Es decir, parece que el lector se ve obligado a leer, comprender y aceptar el repertorio de filosofía posmoderna-posestructuralista-nómada de los maestros y personajes favoritos de Braidotti. Y aunque esto no es de suyo un problema, ese tipo de dependencia en lo que los maestros ya han

²⁸ SLAVOJ ŽIŽEK, *En defensa de la intolerancia*, Diario Público, España, 2010, pp. 51, 71, 142.

²⁹ *Transpositions*, pp. 120-1.

³⁰ *The Posthuman*, p. 5.

dicho, no sólo es contrario a la pretendida autonomía y originalidad de la autora, sino que presupone que ya hemos pasado página y podemos descansar en las premisas de nuestra “tradición”. Pero, dado que la pretensión de Braidotti es, más bien, *hacernos pasar página* mientras rechazamos toda tradición, su carencia argumentativa es inadmisibile.

Ahora bien, uno de los que pretenderían ser argumentos centrales en su libro se trata de la crítica al antropocentrismo y la “excepcionalidad” de lo humano según el propio Humanismo. Puesto que este supone ser uno de los ejes centrales de los libros de Braidotti, tendríamos que esperar una discusión *in extenso* sobre el tema; para nuestra sorpresa, no hay argumento alguno. Tomaré sólo un ejemplo de uno de los capítulos que debiera ser central al respecto, a saber, el posantropocentrismo como una horizontalización de las especies y homologación de todo lo vivo como *zoe*.

Aún más, la transposición de los otros naturalizados plantea una variedad de complicaciones conceptuales y metodológicas ligadas a la crítica del antropocentrismo. Esto se debe al hecho pragmático de que, en tanto entidades corporeizadas y encarnadas, todos somos parte de la naturaleza, incluso cuando la filosofía académica sigue afirmando bases trascendentales para la conciencia humana. ¿Cómo conciliamos este reconocimiento materialista con la tarea del pensamiento crítico? Como una rama del materialismo vital, la teoría poshumana reta la arrogancia del antropocentrismo y el “excepcionalismo” de lo Humano como una categoría trascendental. Propone en cambio una alianza con la fuerza productiva e inmanente de *zoe*, o la vida en sus aspectos no-humanos.³¹

Este es uno de los ejemplos paradigmáticos del proceder de Braidotti a lo largo de sus textos. Hay, pues, una ridiculización de aquellos académicos que siguen considerando que la conciencia humana tiene bases trascendentales. ¿Pero por qué es ridículo eso y no en cambio “que todos somos parte de la naturaleza” o que hay una “energía cósmica” llamada *zoe* que es la vida de toda la materia? La ambigüedad es tal que no es posible siquiera entender a qué se refiere Braidotti por “conciencia trascendental” del hombre, que bien podría tratarse desde la ortodoxia kantiana hasta el más común sentido de afirmar que los animales no luchan por sus derechos mientras los humanos sí lo hacen, es decir, que hay tal cosa como intencionalidad humana.³² Lo mismo habría que decir de su propuesta del monismo vitalista tomado de Spinoza para el cual Braidotti no ofrece nada más que la propuesta misma.

Por último, quisiera señalar que la carencia de argumentos en los libros de Braidotti se debe al carácter propositivo de su pensamiento, es decir, a que se trata de la introducción de un programa ético-filosófico-político y de todo aquello que debe hacerse para obtenerlo. Tomemos el siguiente ejemplo:

Lo primero es desarrollar una noción dinámica y sostenible de una materialidad vitalista y auto-gestora; lo segundo es extender el marco y la mira de la subjetividad a lo largo de las líneas transversales de relaciones posantropocéntricas [...] La idea de la subjetividad como un ensamblaje que incluye agentes no humanos tiene una variedad de consecuencias. Primero, implica que la subjetividad no es la prerrogativa exclusiva del *anthropos*; segundo, que no está ligada a una razón trascendental; tercero, que no está desquiciada por la dialéctica del reconocimiento; y finalmente, que está basada en la inmanencia de relaciones. El reto para la teoría crítica es de suma importancia: necesitamos visualizar el sujeto como una entidad transversal que abarque lo humano, nuestros vecinos

³¹ *Ibid.*, p. 66.

³² Sobre esta crítica a Braidotti, *vid.*, MICHIEL VAN INGEN, “Beyond the Nature/Culture Divide? The Contradictions of Rosi Braidotti’s *The Posthuman*”, *Journal of Critical Realism* 15 (2016/5), pp. 530–42.

genéticos los animales y la tierra como un todo, y hacerlo dentro de un lenguaje entendible.³³

¿No diríamos con razón que estas parecen las notas esquemáticas que el autor escribe en su cuaderno para desarrollar un libro; es decir, que se trata de un esqueleto que deberá ser debidamente argumentado en el cuerpo y desarrollo del pensamiento? Pues bien, Braidotti continúa una y otra vez haciendo referencia a “lo que necesitamos”, “lo que nuestro mundo exige”, “lo que debe tener un sujeto no-unitario”, etc., sin justificar en ocasión alguna por qué necesitamos esto o aquello, y, más aún, por qué de su presunta necesidad se sigue su coherencia (por no decir existencia). En todo caso, para valernos de la lógica más simple posible, si yo digo *x* y Braidotti dice *y*, se trata entonces de dos premisas y nada, absolutamente nada más. Si *x* es antropocentrismo, no bastará con que Braidotti diga *y* (v.g. “necesitamos visualizar el sujeto como una entidad transversal”), sino, primero, que muestre por qué *x* es errónea, y después, brinde razones para sostener *y*.

Cuando Braidotti se acerca más a presentar “argumentos”, resultan ser tan simpáticos como el siguiente: el mundo tecnológico, descarriado y globalizado en el que vivimos ha homogeneizado todo lo vivo; todo lo vivo, desde humanos, ovejas y ratones hasta genes, es consumible, vendible y capitalizable. Por lo tanto, no hay diferencia ontológica, cognoscitiva y ni siquiera de sentido común (pues es mera tiranía dóxica) entre ningún ser vivo.³⁴ Ni siquiera Protágoras, ese sofista del que Braidotti tira el hilo del Humanismo, se habría atrevido a pronunciar tales sofismas.

3. HUMANISMO. LA RECONSTRUCCIÓN HECHA POR ALGUIEN CON PRISA. Desde Nietzsche y Heidegger los diagnósticos titánicos se han popularizado en la filosofía: el optimismo socrático que devino fábula del mundo hasta la Modernidad, el olvido del ser, el ser como presencia y como germen de dominación técnica planetaria; estos son diagnósticos que abarcan la totalidad del pensamiento occidental, desde los antiguos griegos hasta la Segunda Guerra Mundial. Lo cierto es que tanto Nietzsche como Heidegger se preocuparon como casi nadie por investigar los orígenes de la comprensión dominante del mundo y del hombre en los pilares del pensamiento occidental. Ya Heidegger encontraba que el Humanismo y la ética estaban estrechamente vinculadas por un olvido original del ser y una presuposición constante sobre el propio ser del hombre; en otras palabras, que la “esencia del actuar”, su estimación en términos de utilidad y consecuencias, no fue puesta en duda a lo largo de toda la tradición.³⁵

Si bien tales afirmaciones de tremendas magnitudes pueden ser debatidas y puestas en duda, requieren de una confrontación sesuda de esos mismos orígenes; es decir, nos compelen a ver con el mismo o mejor genio la historia de la filosofía. Sin embargo, me parece que no puede decirse lo mismo de Braidotti, pues su tesis –también de tremendas magnitudes– sobre el Humanismo como una violencia localizable desde la

³³ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, p. 82.

³⁴ Para una crítica de estas visionarias conclusiones, *vid.*, KATE SOPER, *What is Nature?*, Wiley-Blackwell, E.U.A., 1995, pp. 249-52; “Humans, Animals, Machines”, *Capitalism Nature Socialism* 12, (2001/3), pp. 85-90.

³⁵ MARTIN HEIDEGGER, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, España, 2014, p. 259.

famosa sentencia protagórica (“el hombre es la medida de todas las cosas”) no provee ninguna justificación y menos aún está interesada en volver a los orígenes.

Debemos tener en cuenta que a pesar de la radical ruptura con el Humanismo de la cual Braidotti es heredera y a la vez continuadora, ésta misma es atenuada por la propia autora desde el inicio de su libro *Lo Posthumano*: justicia social, decencia, diversidad, rechazo de falsos universalismos, libertad académica, entre otros tantos valores ilustrados, son ideales a conservar.³⁶ En principio, el acercamiento de Braidotti es loable y certero: la Modernidad y su proyecto liberal no tendrían por qué ser el monopolio de algunos de sus virtuosos valores; es decir, es posible rechazar el Humanismo al tiempo que se conservan aquellos ideales que consideramos correctos. En principio.

Así, el desarrollo del planteamiento de Braidotti inevitablemente transitará en ambivalencias entre Humanismo y ramificaciones del antihumanismo (como es el propio poshumanismo, aun cuando se presente como superación).³⁷ Vale la pena tener en cuenta esto al examinar las siguientes imprecisiones y aporías.

Regresemos pues a Protágoras. El camino que plantea Braidotti sobre el Humanismo es más o menos el siguiente: desde la Antigüedad encontramos que el valor de lo humano se presentaba en su omnipotencia con la afamada frase de Protágoras; ese valor moral, espiritual y político de qué es lo humano se manifestará en la perfección del cuerpo varonil hasta su culminación renacentista (y quizás su segunda culminación, apunta la autora, en los siglos XVIII y XIX): capacidad sin límites de perfeccionarse individual y colectivamente, progreso teleológico y racional, civilización y cultura universal, modelo hegemónico cultural hegeliano con el consabido eurocentrismo (aún defendido por Husserl). Las consecuencias: culminación del fallo en las guerras y acontecimientos inhumanos del siglo XX. Diagnósticos contemporáneos: la opresión y violencia hacia todo lo otro (todo lo que no puede entrar dentro de la categoría Hombre: varón-heterosexual-cristiano-poseedor-urbano), destrucción de la naturaleza, homogeneización de todo lo vivo. Antídoto: micro-política, micro-resistencias, pensar global y actuar local.

Ahora bien, esta reconstrucción presurosa debe frenarse ante las siguientes consideraciones. Es simplemente intrazable un hilo conductor desde la Antigüedad hasta la Modernidad respecto a la omnipotencia de la razón humana y su infinito progreso: ni Platón, ni Aristóteles, ni su contraparte convencionalista, a saber, materialistas como Epicuro o Lucrecio, tuvieron jamás en mente que la razón humana era autónoma, legisladora de sus propias leyes, constituidora de la subjetividad, etc. Ni siquiera aquella frase tomada casi por accidente de Protágoras es coherente con la reconstrucción del Humanismo por Braidotti: que el hombre sea *la medida* de todas las cosas significa exactamente lo opuesto de que el hombre sea *amo y señor* de todas las cosas. Ni qué decir sobre la tradición judeocristiana donde el hombre es pastor de la tierra, de una tierra que no le pertenece a él sino a su creador. Hay, es cierto, jerarquías, y en esta jerarquía el hombre tiene la primicia: por su *logos*, su ser a semejanza de Dios, etc.; pero con ello hay que ver su limitación: el hombre no se ha hecho a sí mismo, está subordinado a un orden que él mismo no creó.³⁸

³⁶ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, pp. 11-2.

³⁷ *Vid.*, *supra*, nota 2.

³⁸ Debo referir sin citar por su extensión las importantes anotaciones de Leo Strauss a este respecto en su ensayo “Las tres olas de la modernidad”, en CLAUDIA HILB, ed., *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, pp. 85-6.

Los conceptos humanistas, tal como los entiende Braidotti, no pertenecen en modo alguno al pensamiento premoderno (si bien los valores modernos pueden decirse heredar las virtudes cristianas de caridad, amor y universalidad). Hay, además, otra grave confusión muy común en el pensamiento contemporáneo. Se le otorga a los afamados “maestros de la sospecha” y en general a los pensadores del último siglo el haber descubierto que la Modernidad entera estaba equivocada en sus pretensiones de universalidad y su estatuto de “ley natural” sobre sus valores (individuo, razón, igualdad, etc.), pues resultan ser históricamente situados, socialmente construidos, contingentes, creación de los poderosos, etc.³⁹

Quisiera tan sólo señalar que el descubrimiento posmoderno o inaugurador de la Posmodernidad no es sino una culminación del propio proyecto moderno tal como fue entendido por sus inauguradores políticos, Hobbes y Maquiavelo. La ley natural moderna o el llamado iusnaturalismo no son, para los modernos, leyes inscritas en el cielo que determinan qué es la naturaleza humana y el cosmos. Esto requiere un desarrollo muy extenso que no es posible tratar aquí, pero baste con poner atención a la inauguración hobbesiana de la distinción entre derecho y ley: antes de toda ley, antes de toda restricción sagrada que anteceda a la voluntad humana, se encuentra nuestro derecho fundamental y “natural”, a saber, la autopreservación por todos los medios, la libertad ilimitada de valerse de uno mismo, la voluntad, si se quiere, de poder. El derecho natural moderno implica en su génesis una ruptura determinante con la idea de una naturaleza ordenadora o de un orden *simpliciter*; que la razón tenga un poder absoluto (como se hace patente en el idealismo alemán al cual parece referirse Braidotti cuando apunta a la filosofía del s. XVIII y XIX) se debe, en primer lugar, a la emancipación de la naturaleza inaugurada por los fundadores filosófico-políticos de la Modernidad, y no en modo alguno a una creencia –como piensa Braidotti– de una naturaleza que la respalde. Evidentemente, esto cambia de forma decisiva la reconstrucción apresurada del Humanismo y el proyecto liberal que encontramos en los libros de Braidotti.⁴⁰

Por último, baste la siguiente señalización para mostrar las consecuencias de algunos de estos errores. Puesto que en el proyecto moderno el hombre es, efectivamente, el señor y amo de todas las cosas (una vez emancipado de la naturaleza premoderna), las posibilidades de comprensiones transversales, deconstrucciones, constituciones a voluntad del sujeto y otras tantas pretensiones en boga no son más ni menos coherentes que la propia conquista de la naturaleza. La “brecha ontológica” a la que se refiere Braidotti como victoria posantropocéntrica ante el estándar Hombre es posibilitada desde la absoluta flexibilidad que puede tener la idea del hombre desde la ruptura moderna: el hombre puede ser un universal masculino o una fragmentada multiplicidad de subjetividades. La voluntad de poder nietzscheana mantiene su vigencia, poder y primacía: ningún “otro” tiene nada que perder al liberarse de sus cadenas y todo que ganar.⁴¹ La consecuencia a la que me refiero es la fantasía de haber ganado una lucha (es

³⁹ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, p. 66.

⁴⁰ Vid., HOBBS, *op. cit.*, I, cap. 14; LEO STRAUSS, “La nueva ciencia política”, en *La filosofía política de Hobbes*, trad. Silvana Carozzi, FCE, Buenos Aires, 2006; PIERRE MANENT, “The order of the State without Right or Law”, en *Natural Law and Human Rights*, trad. Ralph Hancock, University of Notre Dame Press, E.U.A., 2020.

⁴¹ STRAUSS, *La filosofía política*, p. 174.

decir, el posantropocentrismo ante el antropocentrismo) con armas propias cuando más bien se han usado las huestes del propio enemigo.⁴²

4. EL *CONTINUUM* NATURALEZA-CULTURA. Otro de los ejes centrales en el pensamiento nómada de Braidotti es su planteamiento de la continuidad entre naturaleza y cultura. Es en principio ambiguo si con esto se refiere literalmente a una continuidad o si más bien quiere decir con ello la disolución misma de la distinción naturaleza-cultura –o en todo caso, si con la primera se sigue necesariamente la segunda. Ya desde las primeras páginas la autora anuncia este cambio de perspectiva: del dualismo binario entre naturaleza y cultura al monismo de la materia viva autopoietica. Hay dos razones que Braidotti ve en la necesidad de abolir la distinción binaria: en primer lugar, el constructivismo que ha también difuminado aquella vieja distinción deviene poder del hombre sobre todas las cosas.⁴³ Si sólo hay convención humana, efectivamente el hombre es la medida (más bien señor y amo) de todas las cosas. Puesto que Braidotti quiere evitar esta conclusión a toda costa y restaurar la humildad humana ante el cosmos en oposición a la *hybris* del Hombre, optará por la versión afirmativa o positiva de la que echa en falta el constructivismo: el ser humano depende de la naturaleza, de lo otro, de los animales; es pues parte de un todo natural. Si uno se pregunta cómo es esto posible si se ha abolido “lo natural”, encontrará que la respuesta es la posmoderna recuperación de Spinoza y su monismo: todo es energía cósmica, el humano no tiene un lugar privilegiado, no *a pesar de* sino precisamente *gracias a* que el humano no está sometido a un orden natural.⁴⁴

Dejemos de lado los profundos problemas que esto implica. En segundo lugar, Braidotti señala como otra causa de la abolición del dualismo naturaleza-cultura al desarrollo científico y tecnológico contemporáneo. Se trata de un argumento que hemos visto antes: las fronteras entre aquello que es natural y aquello que es convencional han sido difuminadas por la tecnología (piénsese especialmente en la biomedicina). Por lo tanto, no hay distinción entre lo convencional y lo natural. Al igual que en el argumento sobre el desquiciamiento contemporáneo del sentido común, hay un abismo entre lo que es filosóficamente y lo que es sociológicamente; en otras palabras, que la tecnología haya superado nuestras antiguas diferenciaciones entre naturaleza y cultura no puede significar lógicamente que la distinción misma es vana. Es cierto que desafía nuestros prejuicios y nuestros “hábitos de pensamiento”, pero, en todo caso, reclama pensarlos, no destruirlos.⁴⁵

⁴² Sobre la ambivalencia de continuidad y ruptura: “Mi argumento anterior sobre que el Posmodernismo es una versión deteriorada de la Ilustración es enteramente compatible con la aserción presente sobre que el Posmodernismo rechaza explícitamente la Ilustración debido a su extremismo teorético”. STANLEY ROSEN, *The Ancients and the Moderns*, Yale University Press, E.U.A., 1989, pp. 19-20.

⁴³ *Vid.* en lo siguiente, BRAIDOTTI, *The Posthuman*, pp. 3, 24-6, 56-7, 60, 84-6; *Transpositions*, pp. 117-131, 216.

⁴⁴ Parece entonces que Braidotti intenta no caer en ninguno de los dos extremos (ni, por cierto, en el sobrio punto medio), sino colapsarlos. En un polo el constructivismo: la naturaleza es construcción humana; en el otro, santificación romántica de la naturaleza (*vid. supra*, nota 2). Braidotti, en cambio, se vale de Spinoza en una abigarrada interpretación: hay *zoe* cósmica, unión entre el ser humano y naturaleza, monismo. ¿Pero no es esta una forma sólo más “elegante” de colapsar la naturaleza? ¿No era el spinozismo el colapso de Dios en la naturaleza, y no despertó, por lo tanto, una complejísima disputa entre ortodoxia y ateísmo (*Pantheismusstreit*)? Evidentemente, una profunda reflexión sobre el significado en cada caso de “naturaleza” es necesaria.

⁴⁵ *Vid.* de nuevo las referencias a van Ingen y Kate Soper.

Ahora bien, si aceptamos la difuminación del dualismo binario naturaleza-cultura (es más, lo adjetivamos como opresor y violento), habríamos de aceptar también la imposibilidad de acudir a esa misma distinción para juzgar ciertas estipulaciones de qué es lo humano como mera convención. Sin embargo, esto es precisamente lo que hace Braidotti: “Lo humano es un constructo histórico que llegó a ser convención social sobre la ‘naturaleza humana’”.⁴⁶ El “constructo histórico” toma las veces de “convención”, y se dice que la naturaleza humana es una convención a la vez que se rechaza toda distinción entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención.

Estamos por ver un argumento casi idéntico, pero antes de ello pongamos atención en la alternativa del pensamiento nómada, a saber, el monismo materialista vital. Aunque se trata del meollo filosófico del planteamiento alternativo del poshumanismo, Braidotti apenas explica su significado en un par de páginas. El monismo de Spinoza significa, para nuestra autora, el rechazo de la dualidad humana en principios opuestos –por ejemplo, cuerpo y alma, interior-exterior–: el concepto de materia spinozista abarca toda la multiplicidad a la vez que se mantiene siendo una. Pero lo que más le interesa a Braidotti es que la materia de Spinoza es “impulsada por el deseo de autoexpresión y ontológicamente libre”. Se trata entonces de un “materialismo vitalista” que rechaza todo tipo de trascendentalismo en pos de la inmanencia. Braidotti añade la pretendida armonía y hasta corroboración con la ciencia contemporánea: la materia está viva, se autogestiona y es inteligente. Estos son, dice, los “bloques de construcción” para la teoría poshumana.

El uso de Spinoza por la filosofía contemporánea tiene distintos enfoques y pretensiones, pero llama especial atención que ni siquiera a partir de este filósofo nuestros pensadores contemporáneos logran esquivar las aporías de la abolición naturaleza-cultura. En un artículo llamado “Los feminismos de Spinoza”, Balza, su autora, comete los mismos errores que hemos señalado hace un par de párrafos: Spinoza dejó fuera a las mujeres del ámbito político porque entendió que “del hecho histórico de que las mujeres no hayan participado en la vida política se sigue la necesidad de que ello deba ser así por naturaleza”; aún más, “Su error se cifraría en haber asumido como naturaleza lo que es historia”. Por otra parte, las feministas han demostrado que “su subordinación ha estado fundamentada en las leyes y no en la naturaleza humana”. Sin embargo, ya adentrada en la recuperación feminista de Spinoza, la autora sigue a Braidotti en el *continuum* naturaleza-cultura, es decir, en el rechazo de que haya tal cosa como una distinción binaria entre lo que es por naturaleza y lo que es hecho por el ser humano.⁴⁷

No sólo se perpetúa, además, el prejuicio historicista sobre la sabiduría de “nosotros que sabemos de nuestra historicidad” y “ellos que eran ingenuos de su existencia histórica” –es decir, que Spinoza debió haber considerado a las mujeres como inferiores en el ámbito político por estar subsumido en la naturalización de aquello que sólo es histórico–, sino que, al igual que Braidotti, se sustituye “convención” por “historia” y se maquilla con ello el tránsito falaz entre el uso de ciertas categorías para rechazar una postura, y la posterior abolición de esas mismas categorías para rechazar otra postura. Si se toma con seriedad la eliminación de la antigua diferenciación entre naturaleza y cultura, y se le lleva a su vez a sus máximas consecuencias, es sumamente difícil salir del

⁴⁶ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, p. 26.

⁴⁷ ISABEL BALZA, “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63 (2014), pp. 13–26.

atolladero nietzscheano: hay voluntades, unas más poderosas y otras más débiles, que se legitiman imponiendo valores llamados “naturales” –una premisa, por cierto, no del todo lejana a los fundadores de la Modernidad.

Debo señalar, por último, que el monismo spinozista –la apología posmoderna de su vitalismo, superación de binarismo y el celebrado *conatus* como expresión de libertad y energía de toda materia– sólo puede contener estos significados al agregársele los valores que los pensadores contemporáneos buscan. Cuando Braidotti introduce al *conatus* de Spinoza como positividad de la libertad, *potentia*, devenir lo que uno quiere ser manteniendo a la vez una relación ética con otras múltiples subjetividades, olvida por completo que la idea de *conatus* está mucho más cerca de ese individuo liberal que repudia, esto es, el atomismo hobbesiano donde cada individuo busca y lucha por su autopreservación. El *conatus*, vinculado en principio con una concepción teórica de la física moderna y llevado al plano político, es un esfuerzo viviente, hambriento, que no tiene límites y al cual no le antecede ley alguna.⁴⁸ Que este individuo-*conatus* pueda llegar a ser un cariñoso ser humano que ama la naturaleza, los animales, la tecnología, todos los “otros” que se le presentan, que lucha por la socialización del conocimiento con actitud de *non-profit*, etc. es mucho menos probable que la descripción hobbesiana sobre los *conatus* en el estado de naturaleza.⁴⁹

CONSIDERACIONES FINALES. LA FILOSOFÍA Y SUS PRETENCIOSOS PRIVILEGIOS. Como mostré en la introducción, el proyecto y las pretensiones del pensamiento poshumano de Braidotti no pueden ser considerados a la luz de la independencia y emancipación cartesiana ante toda tradición anterior. Por el contrario, las teorías contemporáneas son altamente reactivas y dependientes de la lectura, interpretación y diagnóstico que hacen de la historia moderna y a veces hasta de la totalidad occidental. Esto exige cuestionar con seriedad si tales interpretaciones y diagnósticos son o no atinados; el escudo de la “creatividad” es funcional para aquel que de un manotazo puede deshacerse de su historia y comenzar de nuevo, pero no para aquel que pretende encontrar salidas a un mundo desquiciado. Se ve, pues, que no es una mera cuestión de fidelidad al texto o a la academia. Los argumentos que he esbozado e intentado analizar dan cuenta de la preocupación por una reconstrucción vaga de nuestros problemas filosóficos y, por tanto, de una propuesta igual de vaga.

Quisiera apuntar finalmente hacia algunas consideraciones que hace Braidotti en su último capítulo de *Lo Poshumano* sobre la filosofía. El contexto es muy breve: los fenómenos sociales y políticos contemporáneos son de tal complejidad que la filosofía parece ser insuficiente para comprenderlos desde sus frontisterios. Está en necesidad por lo tanto de abrirse a la multidisciplinariedad y hacer alianza con todas las ciencias sociales, humanas, biológicas, con médicos y veterinarios, tecnólogos y espiritistas. Debe pues abandonar sus pretensiones de hablar por la Humanidad entera y sus privilegios

⁴⁸ Cfr. MANENT, *op. cit.*, pp. 91-7, 154-65.

⁴⁹ Por otra parte, el ánimo por recuperar el monismo spinozista tiene las claras pretensiones de flexibilizar y vaciar de contenido todo aquello que podamos decir sobre el ser humano; se trata pues de un vaciamiento que equivale a la más absoluta libertad (no-determinación) nunca antes imaginada. Y en esta indeterminación, como se ve en el “cuerpo” spinozista según Deleuze, podemos decir todo y nada: “Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad”, GILLES DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. Antonio Escotado, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 155.

teoréticos de antaño. Con todo, Braidotti tiene una clara preferencia por la filosofía, ya sea que la entienda como creación espontánea y libre de conceptos, ya sea como herramienta para acercarse al mundo y comprenderlo. Pero, siguiendo la idea de dejar los libros polvosos, su marco metodológico atraviesa todas las disciplinas imaginables. Y, sin embargo, su interpretación de las ideas filosóficas mismas es constantemente desatinada.

Así pues, en su último capítulo Braidotti muestra la necesidad de que las Humanidades se transformen y dejen de estudiar lo Humano para experimentar y crear nuevas ideas sobre lo poshumano. No debe haber teoría dominante ni jerarquías de conocimiento, menos aún filósofo rey de la academia con pretensiones de totalidad o universalidad; por el contrario, necesitamos teorías transversales que crucen por todos los fenómenos de nuestro mundo contemporáneo. En lugar del filósofo rey (que por alguna razón la autora lo relaciona a Kant en lugar de a cualquier otro pensador), dice Braidotti, el proyecto poshumano requiere de “energías visionarias o proféticas”, “pensadores del futuro”, en fin, revelaciones sagradas.⁵⁰

Pero lo más espinoso Braidotti no lo pone en duda: ¿por qué necesitaríamos de la filosofía para tales estudios o profecías? ¿No habríamos de hablar, mejor, de una posfilosofía que trata del poshumano y del posmundo; que, en todo caso, no es más filosofía? El riesgo es, en todo caso, que esa posfilosofía estaría compelida a comprender qué es eso de lo que es *pos*, es decir, qué ha sido la filosofía, por qué ha fracasado y por qué ha sido dejada atrás. Para responderlo, sin embargo, tendría que hacer filosofía y no posfilosofía.⁵¹

⁵⁰ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, pp. 191-2.

⁵¹ Sólo en caso de que la pensadora poshumanista pudiera brindar la retórica, evidencia o apelación suficiente a una nueva era que no requiere en modo alguno pensar ni comprender el pasado atinadamente (algo así como una superación ahistórica por los supuestos amantes de la historicidad), las retadoras palabras de Rosen tendrían que ser asumidas hasta sus últimas consecuencias: “En el lenguaje de Hegel, la substancia de la primera negación deviene el sujeto de la segunda negación. Esto no significa que la Antigüedad sea reemplazada por la Modernidad, sino que la Modernidad es autoconciencia de la Antigüedad. No necesitamos ser hegelianos para sacar la moraleja de esta lección hegeliana. En la época posantropocéntrica, posmetafísica, posmoderna, no hay más sustancia o sujeto, por lo tanto, no hay autoconciencia, ni Antigüedad ni Modernidad. En consecuencia, no hay más Posmodernismo, pues el *pos* obtiene su sentido de aquello que le precede, a saber, la Modernidad, que es a su vez definida en referencia a la Antigüedad.”, *op. cit.*, viii, ix.



EL INSTITUCIONALISMO EN LA TEORÍA POLÍTICA DE NICOLÁS MAQUIAVELO

MAGDALENA SÁNCHEZ CANEDO¹

Fecha de recepción: 27/08/2021
Fecha de aceptación: 18/10/2021

Resumen: Este artículo analiza el uso de conceptos del enfoque institucionalista, en particular del nuevo institucionalismo histórico, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo y argumenta que el autor fue precursor de la ciencia política desde una perspectiva institucional. En este sentido, se destaca su distinción analítica entre lo individual y lo colectivo, la importancia de la historia en términos de la secuenciación de los acontecimientos y sus efectos inerciales, la noción de la categoría de institución asociada a los “modos” y “órdenes” y su incidencia en la distribución del poder y en el accionar de los sujetos. Para lograr tales aproximaciones se abordan los argumentos que Maquiavelo desarrolla en relación a la república de Roma.

Abstract: *This article analyzes the use of concepts from the institutional approach, in particular the historical institutional approach, in Machiavelli's Discourses on the first decade of Titus Livius and argues that the author was a precursor of political science from an institutional perspective. In this sense, his analytical distinction between the individual and the collective, the importance of history in terms of the sequencing of events and its inertial effects, the notion of the category of institution associated to the “modes” and “orders” and its incidence in power distribution and in subjects' actions is highlighted. In order to achieve such approach the article explores the arguments that Machiavelli develops regarding the republic of Rome.*

Palabras clave: Maquiavelo, institucionalismo, modos, órdenes, historia.

Keywords: *Machiavelli, institutionalism, modes, orders, history.*

1. INTRODUCCIÓN. No resulta nada ajeno a quienes hemos abordado directa o adyacentemente algunas de las obras de Nicolás Maquiavelo la asociación corriente de su nombre con cierta oscuridad, mentira, manipulación y la idea (suelta, sin raíz, sin contexto) de que cualquier fin justifica cualquier medio; pues es esta última forma en la que habitualmente se inscribe inconscientemente la idea y que refuerza la negatividad ligada al que es considerado el primer cientista político.

¹ Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Abierta Interamericana. Doctoranda en Ciencia Política en la Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina.

Autores como Quentin Skinner o Claude Lefort que han estudiado seriamente al florentino dan sólidos argumentos acerca de qué se esconde detrás de la siniestra reputación adjudicada a Maquiavelo ya desde su propia contemporaneidad. Estos coinciden en que las ideas de Maquiavelo eran, cuando menos, novedosas para su época. Y lo nuevo trae consigo las posibilidades de cambio, exhibe las máculas del presente, se presenta como nuevas contingencias y ante ello, naturalmente, levanta sospechas y acarrea la aparición de sus propios detractores.

La novedad de los postulados maquiavelianos, en su tiempo, no sólo involucraba los contenidos de sus obras —y sus múltiples interpretaciones— propiamente dichos, sino que además operaba en otro plano, aquel que conducía a pensar de otro modo, de un modo despojado de las prescripciones morales que venían ligadas no sólo a la corriente filosófica clásica que lo precedía sino también al cristianismo y al humanismo cívico propios de su época a los que Maquiavelo rechazaba como herramientas para acercarse al análisis de la realidad (Lefort, 2007; Strauss, 1970).

Este escrito tiene por objeto indagar sobre algunas presunciones centrales de la obra de Maquiavelo —en particular de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (2003)— así como también de los métodos que empleaba para estudiar la realidad política, a fin de someterlos a un desmenuzamiento analítico y reinterpretarlos en clave de la teoría institucional contemporánea para finalmente redescubrir y re significar el talante científico del florentino como fundador no de la ciencia política en sí, sino de la ciencia política en su versión institucional. El análisis se enmarca en un enfoque más politológico que filosófico, aun sabiendo lo difusas que a veces pueden ser esas fronteras.

Algunas de las principales conclusiones a las que arriba Claude Lefort mediante el estudio de los *Discursos* de Maquiavelo constituirán el punto de partida de este trabajo ya que aparecen como reveladoras de muchos de los pensamientos y argumentos que subyacen y sostienen la obra del florentino si se la considera a ésta de manera total, es decir, como un corpus con bases y fundamentos más o menos compartidos. La distinción y comparación de los *Discursos* y de *El Príncipe*, sus principales obras, ha generado perplejidades para quienes se han esforzado en intentar dilucidar cuál era la verdadera forma de pensar de Maquiavelo, a quiénes efectivamente dirigía sus escritos, cuáles eran sus intenciones evidentes y cuáles eran subyacentes. Leo Strauss ha sido pionero en su libro *Meditación sobre Maquiavelo* (1964) en un análisis e interpretación integrados de la obra maquiaveliana, con una admirable técnica exegética a la que el propio Lefort ha respondido en muchas de sus obras. Del mismo modo, Quentin Skinner ha desarrollado un robusto trabajo sobre Maquiavelo y, en ocasiones, también respondiendo a Leo Strauss, pero en definitiva ha efectuado grandes y perdurables aportes en la interpretación de la obra maquiaveliana como un todo.

¿Por qué exaltar y redimir el carácter de unicidad de la obra de Maquiavelo? Porque para deshilvanar el pensamiento del padre de la ciencia política moderna es preciso asirse de su obra de la manera más acabada posible, lo cual, en última instancia tampoco es garantía total de éxito pues de un lado, el florentino no fue un escritor sistemático, y de otro lado, muchos son los objetos de estudio a considerar en tamaño empresa: su pensamiento en sí, su pensamiento subsumido en los mensajes que quiso transmitir tanto a quienes dirigió sus obras expresamente como a quienes supo podrían leerlas aún sin ser los destinatarios, la concatenación de ideas hacia adentro de y entre sus obras, su contexto personal y político, su propio bagaje histórico, su método de aproximarse al estudio de los asuntos políticos, en fin, una multiplicidad

de dimensiones yuxtapuestas que al tiempo que complejizan el análisis lo impregnan de un tinte desafiante.

Lejos de intentar aquí abordar un estudio de tal magna naturaleza, la propuesta es redescubrir el talante científico de Nicolás de Maquiavelo. Científico en un doble sentido: por un lado se sostiene que Maquiavelo fue el precursor de la teoría política moderna: “Maquiavelo quiere ser el fundador de una ciencia segura que procure la inteligibilidad de la sociedad y de las cosas del mundo” (Lefort, 2007, p. 252), pero, y como corolario de esta primera premisa, fue también el primero en poner en práctica muchos de los conceptos e instrumentos analíticos que son parte de teorías de alcance medio que constituyen el enfoque que hoy se conoce como neoinstitucionalismo histórico, y en este sentido también lo consideramos un fundador.

2. *LA DESUNIONE COMO PUNTO DE PARTIDA*. El hilo del argumento parte de las nociones que Lefort logra interpretar y observar de los *Discursos* y que se asientan sobre la consideración de la división social y el conflicto como fuentes de un ordenamiento político en el cual se asegura la libertad política (2007). Uno de los pasajes de los *Discursos* que condensa esta idea señala:

Yo digo que quienes condenan los tumultos entre los Nobles y la Plebe atacan aquellas cosas que fueron la primera causa de la libertad de Roma y consideran más los ruidos y los bandos que de dichos tumultos nacían, y no los buenos efectos que ellas producían; y tampoco consideran que en toda república hay dos humores distintos, el del pueblo y el de los poderosos, y que todas las leyes a favor de la libertad nacen de su desunión, tal como se puede ver fácilmente que sucedía en Roma (Maquiavelo, 2003, pp. 63-64).

Los “humores” a que Maquiavelo refiere son en efecto deseos, el deseo de oprimir de parte de los poderosos o Grandes, y el deseo del pueblo de no ser oprimido, deseos “que sólo se definen el uno por el otro” (Lefort, 2007, p. 264). Una idea subyacente a esta tesis y que exhibe algunas tensiones entre los argumentos de Lefort y los de Leo Strauss, radica en cómo fundamentar el origen de estos deseos. ¿Son propios de la naturaleza humana o se trata acaso de deseos que surgen en el seno de una sociedad? Aun siendo inherentes a la naturaleza humana ¿pueden su origen efectivamente deducirse en ese registro o sólo pueden leerse en clave de la fisiología de un tejido social?

Para Strauss la concepción antropológica de Maquiavelo es la de un hombre naturalmente egoísta. Su argumentación apunta a demostrar cómo Maquiavelo a partir del príncipe nuevo puede fundar una sociedad y conservarla. “Del mismo modo que el hombre no tiende naturalmente hacia la virtud, tampoco tiende naturalmente hacia la sociedad. El hombre es por naturaleza radicalmente egoísta” (Strauss, 1970, pp. 55-56). Esta aseveración lo lleva a proyectar un esquema deductivo mediante el cual contraponen a un hombre que lo que quiere lo busca para sí con una sociedad que quiere el bien común, de modo que la única manera de conciliar estas dos tendencias contrarias la descubre en otro atributo ínsito del hombre, su alta maleabilidad, que permite que el hombre pueda ser sometido a la coacción. “El hombre es malo; para hacerle bueno es necesario utilizar la coacción” (Strauss, 1970, p. 56) y la coacción, agrega Strauss, necesariamente tiene que ser obra de la maldad por lo cual necesitará de alguna pasión que opere en esa misma dirección. La pasión que identifica para tal fin es la gloria,² cuya expresión suprema se condensa en el deseo de ser un príncipe

² En vistas de una hermenéutica integral y exegética de la obra Maquiaveliana, sería pernicioso aislar del análisis las raíces profundas que llevan a Maquiavelo a enaltecer “el honor y la gloria” principalmente en *El Príncipe* –sus menciones en *Discursos* son menos concretas-. Su obra vista como

nuevo. La gloria constituye así, para el Maquiavelo de Leo Strauss, el eslabón entre la maldad y la bondad, que permite constituir una ciudad de cero y conservarla (Strauss, 1970).

Esta construcción que hace Strauss –que curiosamente no está incluida expresamente en *Meditación sobre Maquiavelo* sino en *¿Qué es la filosofía política?*– no sólo admite una idea concreta de lo que para Maquiavelo es la naturaleza humana sino que también provee un fundamento del origen de la ciudad que es también producto de esta naturaleza. Sin embargo, tal construcción deja afuera el plano de lo político, porque al fundamentar el origen de la ciudad únicamente desde la dimensión individual se escinde al hombre de su lugar dentro de la sociedad e impide un acercamiento interpretativo al análisis de las interacciones y clivajes sociales que encarnan el conflicto como fuente de la cohesión, tal como lo interpreta Lefort.

Volviendo sobre la cuestión de la naturaleza humana, Lefort sostiene que a los efectos de considerar la ciudad no importa tanto la naturaleza del hombre como sí la de aquella (Lefort, 2007, p. 62). Sin embargo, no puede omitirse que la concepción antropológica de Maquiavelo se encuadra en la de un hombre gobernado por pasiones individuales “[...] los hombres nunca actúan bien sino por necesidad [...]” (Maquiavelo, 2003, p. 62); pero para entender el origen de la ciudad en tanto que ordenamiento político, la clave no está en lo individual sino en lo colectivo y más precisamente, en la acción colectiva. Esta perspectiva posibilita eludir los elementos fundamentalmente ontológicos que atañen a las pasiones y que movilizan las acciones individuales para centrarse en los fenómenos de acción colectiva que sí son susceptibles de vincular estrechamente al origen de la ciudad y a sus fundamentos socio-políticos. La “necesidad” adjudicada a cada hombre por Maquiavelo como motor de la acción pasa a ser absorbida por lo colectivo en pos del ordenamiento de la ciudad y determinada por los deseos de oprimir y de no ser oprimido. La astucia del florentino para realizar esta operación queda manifiesta cuando expresa, refiriéndose a las ciudades y a las circunstancias que pueden conducir las a hacerlas perfectas, que

[...] es bien cierto que nunca se ordenarán sin peligro, porque la mayoría de los hombres no se inclina nunca a una ley nueva que se refiere a un nuevo orden en la ciudad, si no se le demuestra que, por necesidad, debe hacerlo y, como esta necesidad no puede llegar sin peligro, es fácil que esa república se arruine antes de que sea conducida a un orden perfecto (Maquiavelo, 2003, p. 56).

Este “peligro” es, en rigor, el resultado de enfrentamientos que anclados en la tensión entre los deseos de quienes mandan y del pueblo que no quiere ser mandado, arrojarán resultados distintos de acuerdo a las diferentes circunstancias. Las circunstancias como hechos fácticos, la importancia en términos histórico-analíticos que Maquiavelo les atribuye y que condensa como la “fortuna” (se volverá sobre estos conceptos más adelante) tendrán gran peso en el tipo de ordenamiento que se desarrolle. Podrá entonces constituirse una república modelo como lo era la romana para Maquiavelo en sus *Discursos* o asumirá alguna otra forma diferente.

Hay una apreciación adicional sobre la *desunione* social que se presume implícita pero amerita al menos una mención. Dado que los deseos de dominar y de no ser dominado se expresan uno en la nobleza y el otro en el pueblo, respectivamente, el tipo de humor o apetito que encarna cada hombre dependerá entonces de su lugar o posición dentro del entramado socio-político. Ello se puede asociar rápidamente a una

conjunto tiene características poliédricas, tanto en un sentido etimológico como en un sentido geométrico-matemático: tiene diferentes caras que forman parte del todo. Quentin Skinner en *Machiavelli: a very short introduction* (2000) realiza un exquisito análisis sobre los honores y gloria como bienes de la Fortuna.

motivación de clase, como señala Coby, quien sostiene que son las desigualdades en términos de riqueza y poder las que inciden sobre estos apetitos (1999), lo cual es cierto parcialmente. Pero esta idea se complementa con otras dimensiones del hombre. Tal como sugiere Lefort,

[...] Lo que debemos examinar es el conjunto de creencias que subyacen a las relaciones del hombre con la ley y la autoridad; con el pasado y el futuro, con cosas del mundo y de la muerte, distinguiendo, para él, lo que está permitido y lo que está prohibido, lo posible y lo imposible, el bien y el mal (2012, p. 436).³

Gravita en todas estas creencias la cuestión de la religión que Lefort asocia al lugar que ocupa un hombre dentro del entramado social para la configuración de sus deseos.

Adicional y complementariamente, el hecho de que Maquiavelo catalogue estos deseos como “humores” sugiere que se encuentran en el plano de lo irracional lo que a su vez implica que no pueden existir instancias o mecanismos racionales o de diálogo mediante los cuales canalizar el choque de humores. Por ello el conflicto aparece como inherente a estos deseos.

Pero la originalidad de Maquiavelo, su gran ruptura con la tradición aristotélica radica en la definición de estos deseos. No se trata de una competencia por el poder como sucedía entre los pobres que aspiraban a la igualdad en la democracia y los dueños de la riqueza que aspiraban a la superioridad en la oligarquía de la *politeia* de Aristóteles (2007, pp. 169 y 188). Aquí el deseo de poder, el deseo de dominación sólo aparece entre los nobles; en el pueblo, en cambio, el deseo es “solamente” el de no querer ser dominado. Harvey Mansfield hace este señalamiento afirmando que el deseo popular de no querer ser dominado prepara el camino para que la democracia y el republicanismo de Maquiavelo se vuelvan liberales (1996, p. 25). En palabras de Maquiavelo, “y sin duda, si observamos los propósitos de los nobles y de los que no son nobles, se verá en los primeros un gran deseo de dominio, y en los otros solamente deseo de no ser dominados, y en consecuencia, una mayor voluntad de vivir libres, pudiendo abusar de dicha libertad menos que los poderosos” (2003, p. 66).

Y de ello se desprende una conjetura adicional. El pueblo que no quiere ser dominado, buscará encontrar seguridad y libertad —tal como observamos en la cita precedente—.

3. CÓMO LA *DESUNIONE* CONSTITUTIVA PUEDE (O NO) DAR LUGAR A UNA REPÚBLICA Y CUÁLES FUERON LOS MODOS Y ÓRDENES DE LA REPÚBLICA “PERFECTA”. Habiendo establecido que en todo estado político emergen los deseos de dominar y de no ser dominado, deviene a continuación examinar cómo es que a partir de dicha condición se puede (o no) constituir una república como la romana, es decir, la república perfecta para Maquiavelo. La clave se encuentra en el que se erige como el objetivo principal de Maquiavelo en sus *Discursos*, que es el de revelar los modos y órdenes de la república romana. Al respecto, dice el florentino en el Proemio del Libro Primero,

Aunque por la naturaleza envidiosa de los hombres encontrar nuevos modos y órdenes haya sido siempre tan peligroso como la búsqueda de aguas y tierras desconocidas... he decidido tomar un camino que, por no haber sido recorrido todavía por nadie, si me puede provocar fastidios y dificultades, también puede darme el premio

³ *What we need to examine is rather that set of beliefs that underlie man's relations with law and authority; with the past and the future, with things of the world and death, separating, for him, what is permitted and what forbidden, the possible and the impossible, good and evil.*

de quienes consideren humanamente la finalidad de estos mis trabajos] (Machiavelli, 1971, p. 3).⁴

Maquiavelo parte de admitir que la empresa que se propone, la finalidad de sus trabajos, es la de encontrar nuevos modos y órdenes, asumiendo las consecuencias negativas y positivas que ello pueda acarrear, pero resaltando el carácter novedoso que implica caminar en esa dirección. Este propósito de alguna manera retoma la conjetura de Lefort sobre la que se discurriera antes: “la cuestión que plantea Maquiavelo no se refiere a la naturaleza humana, sino a la ciudad” (2007, p. 262). En efecto, también se conjuga con la ruptura que hace Maquiavelo con la tradición clásica y, mediante ella, con la lente de la filosofía para leer la realidad. En este sentido, la filosofía y la política operan en registros tan diferentes que la primera, al referirse a los asuntos de la política recae necesariamente en el hombre, debe explicar qué tipo de concepción antropológica está guiando sus fundamentos, mientras que la política –la ciencia política de Maquiavelo- se aboca directamente a la buena ciudad. Esto tiene dos consecuencias silogísticas en el pensamiento de Maquiavelo: primero, todo acercamiento de la –ciencia- política al hombre no se hará con talante axiológico sino fáctico, para dilucidar cuáles y cómo fueron los modos y órdenes de aquella ciudad perfecta. Segundo, y tal como se expusiera con anterioridad, el hombre como unidad de análisis individual queda por fuera del argumento; el florentino estudia al hombre en tanto que es parte de un colectivo, y la razón por la que lo hace es porque para él los ordenamientos políticos propios de la ciudad influyen en la distribución de poder entre los sujetos que la integran y, consecuentemente, también afectan el comportamiento de éstos, por lo que si los hombres son vistos de manera aislada o individual la incidencia de estos factores no puede observarse. Se ahondará en esto a continuación al abordar los “modos” y “órdenes”, pero importa aquí señalar que para Maquiavelo los deseos y pasiones de los seres humanos sólo pueden ser aprehendidos estando mediados por el orden socio-político del que forman parte debido a que dicho orden influye en su conducta. Ello queda en evidencia en razón de que los deseos de dominación y de no ser dominados de nobleza y pueblo emergen necesariamente dentro de un orden socio-político.

Esta premisa es consistente con uno de los pilares del acervo teórico neoinstitucionalista que establece una distinción entre las preferencias o intereses –humores, pasiones- individuales expresados y los verdaderos intereses de un determinado individuo: bajo diferentes circunstancias y contextos, la conducta no necesariamente expresa los intereses reales (Immergut, 1998, pp. 6-7).

Ahora bien, ¿qué entendía Maquiavelo por “modos y órdenes”? Si bien existen variantes en los usos que da Maquiavelo a estas dos categorías tanto en *Discursos* como en *El Príncipe*, en general, con “órdenes” se refiere a las instituciones y algunas veces a las leyes, y con “modos” alude a las maneras de crear, moldear, modificar o sustituir

⁴ *Ancora che, per la invidia natura degli uomini, sia sempre suto non altrimenti pericoloso trovare modi ed ordini nuovi, che si fusse cercare acque e terre incognite ... ho deliberato entrare per una via, la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita, se la mi arrechierà fastidio e difficoltà, mi potrebbe anocra arrecare premio, mediante quelli che umanamente di queste mie fatiche il fine considerassino.* Se recurrió a la fuente en su idioma original dado que en las traducciones al español con las que contamos los vocablos “modi” y “ordini” están traducidos como “métodos” y “recursos” en el caso de la edición de Alianza y como “métodos y ordenamientos” en la edición de Losada. Los términos precisos son los de “modos” y “órdenes”. Para ello se ha indagado en la obra de Harvey Mansfield quien en su libro *Machiavelli's new modes and orders: a study of the Discourses on Livy* (2001) efectúa un minucioso análisis del uso de estas palabras en la obra maquiaveliana. Asimismo este autor ha realizado una traducción propia de los *Discursos* al idioma inglés, en la cual las palabras de la cita aparecen como “modes” y “orders”.

dichos órdenes.⁵ Pero en el caso particular de los “modos” el vocablo que más se encuadra en el uso que Maquiavelo hace de ellos, incluso utilizándolos de manera conmutativa, es el de “costumbre”, que cuando se asocia a los “órdenes” aparecen como las costumbres o hábitos que surgen de o que constituyen las prácticas predominantes bajo un determinado orden o institución. Así, Maquiavelo comienza “queriendo entonces discurrir sobre cuáles fueron los ordenamientos de la ciudad de Roma y qué circunstancias la llevaron a su perfección” (2003, p. 57). Para ello, además de descubrir sus modos y órdenes atiende a las circunstancias. En este sentido, el florentino establece como primer requisito de las ciudades en el camino de alcanzar la grandeza que su origen no puede estar sometido al de otras ciudades, por lo que deja fuera del análisis aquellas ciudades que hayan estado sometidas a la servidumbre exterior (Maquiavelo, 2003, p. 57). A continuación efectúa una comparación entre Roma y Esparta indicando que a ésta última Licurgo, “uno sólo”, le dio leyes de una sola vez y que Roma tuvo sus leyes por azar, y en varias veces, de acuerdo a las circunstancias (Maquiavelo, 2003, p. 56).

Una comparación neurálgica es la que hace el florentino entre Roma y Florencia en *Historia de Florencia* (2007). En ella pueden evidenciarse con claridad los elementos analíticos maquiavelianos hasta aquí señalados: la desunión inherente a todo estado político, el camino de búsqueda de modos y órdenes, las circunstancias presentadas y la forma de abordarlas. A este conjunto se debe incorporar la historia como un núcleo cinético que opera de manera tangencial a todos los otros elementos. Para Maquiavelo la historia no es meramente una dimensión temporal en cuyo impulso y progresión acontecen eventos inconexos entre sí. Los fenómenos y acontecimientos se moldean unos a otros y el orden y la secuencia en que ocurren es sumamente importante puesto que una vez que bajo determinadas circunstancias se sigue un determinado rumbo, ello marca el comienzo de un sendero que incidirá sobre los acontecimientos subsiguientes y que, a fin de cuentas, permitirá el direccionamiento hacia una república como la romana o bien perecerá, como lo hicieron Esparta y Venecia, tal como se verá a continuación. La centralidad de la historia, el hecho de que tomar un camino dado entre las diferentes opciones políticas posibles implique un condicionamiento en los sucesos futuros y la importancia del orden en que suceden los acontecimientos, es decir, la secuencia, son conceptos primordiales del neoinstitucionalismo histórico y se encuentran ampliamente teorizados. Más adelante se referirá a estas conceptualizaciones de manera concreta a fin de ilustrar que aún sin el bagaje teórico contemporáneo Maquiavelo utilizaba estas nociones en su método de análisis.

La comparación de Roma con Florencia ilustra dos formas de lidiar con la enemistad natural entre la nobleza y el pueblo. Tanto en Roma como en Florencia la desunión provocó tumultos⁶ mediante los cuales el pueblo se impuso y logró crear

⁵ Se apela al argumento que sostiene Harvey Mansfield (2001) en cuanto que Maquiavelo se convirtió en fundador de la ciencia política moderna mediante la presentación de nuevos modos y órdenes. Su obra destinada al análisis de los *Discursos* de Maquiavelo presenta un minucioso recorrido del uso de las categorías de “modos y órdenes”. Adicionalmente, el capítulo de Thomas Karako incluido en *Executive Power in Theory and Practice* (2012) aporta distintas interpretaciones y un examen exegético del uso de ambos términos en *Discursos* y en *El Príncipe*. No es menor el alcance cuantitativo que observa Karako: “modos” más de 500 veces en *Discursos*, y “órdenes”, en su uso como sustantivo, más de 300 veces (2012, p. 63).

⁶ Es importante diferenciar que para Maquiavelo la desunión puede existir pero en determinados casos no tiene la fuerza o la capacidad para expresarse, para producir en efecto “tumultos”, lo cual dependerá de los cursos de acción que se hayan seguido hacia adentro de cada ciudad de acuerdo a las circunstancias. El Capítulo VI del Libro I de *Discursos* es un buen ejemplo que ilustra lo antedicho al narrar las diferentes circunstancias de Esparta y Venecia.

nuevos órdenes en una y otra ciudad. En Roma se siguieron dos vías de acción. De un lado, la enemistad entre el pueblo y la nobleza se institucionalizó con la creación los Tribunos de la plebe en la búsqueda de su propia seguridad y libertad, pero de otro lado, la creación de este nuevo órgano de gobierno no fue en detrimento de los poderes ya existentes del Senado y de los Cónsules; más bien se integró a ellos. En Florencia, en cambio, las leyes que fueron creadas sólo abarcaron al pueblo, ocluyendo toda posibilidad de intervención a la nobleza y sembrando irremediamente un camino de facciones entre pueblo y nobleza. Parafraseando a Maquiavelo, mientras que el pueblo en Roma se esforzó para asociarse con la nobleza, el pueblo de Florencia perseveró por excluir a la nobleza de toda participación; dado que el deseo de los romanos era, según el florentino, más razonable, la nobleza no recibió ofensas, por lo que los dos partidos acordaron en promulgar una ley de creación de los Tribunos que al tiempo que satisfacía los deseos del pueblo preservaba la dignidad de la nobleza. En Florencia las demandas del pueblo fueron injustas e insolentes por lo que la nobleza entró en desesperación y las leyes que fueron creadas no buscaban el bien común sino que se encuadraban únicamente en favor de los conquistadores (Machiavelli, 2007, p. 121).

Enfatizando el argumento, Skinner sostiene que para Maquiavelo una legislación prudente no consiste en erradicar las enemistades sino en asegurar que no surjan facciones basadas en las enemistades que inevitablemente suceden (2000, p. 95). En esta misma línea y ampliando el alcance del fundamento, Lefort admite que

[...] lejos de que las divisiones –la *desunione* tan demonizada por los políticos de Florencia- fueran malvadas en sí mismas, permanecieron en el nivel de intereses políticos personales, solidaridad grupal y las disputas por prestigio, sin haber tenido la capacidad de alcanzar la profundidad de la lucha de clases –sin poder generar la dialéctica de demandas y concesiones producida por el poder de las repúblicas conquistadoras. Que dicha dialéctica fue en efecto creativa –basta recordar la historia de la joven república romana para convencerse de ello] (2012, p. 435).⁷

Es importante destacar que el nuevo orden institucionaliza el conflicto –tumulto- coyuntural y no la enemistad o desunión originaria. “Institucionalizar” significa crear leyes y dinámicas institucionales capaces de garantizar que los conflictos se resuelvan por la vía legal, “[...] no hay nada capaz de hacer a una república tan firme y estable como organizarla de modo que la alteración de los humores que la agitan tenga una salida ordenada por las leyes” (Maquiavelo, 2003, p. 74). Pero para advertir las raíces profundas que justifican tal aseveración aún resta comprender dos cosas de la república romana de Maquiavelo: 1) Cuáles y cómo fueron esos modos y órdenes en Roma; y 2) Qué factores permitieron que Roma adquiriese dichos modos y órdenes para ser una república perfecta.

3.1. CUÁLES FUERON LOS MODOS Y ÓRDENES DE LA REPÚBLICA ROMANA. Para responder a la primera cuestión, Lefort aparece una vez más con una interpretación muy acertada. Arguye el francés, en referencia a Maquiavelo que “[...] trata de la república como del régimen conforme a la naturaleza de la ciudad, conforme a la sociedad política tal como

⁷ *Far from the divisions –the desunione so demonized by the politicians of Florence- being evil in themselves, they suffered from remaining at the level of personal political interests, group solidarity, and quarrels over prestige, without being able to attain the depth of class struggle –without being able to bring about that dialectic of demand and concession that produced the power of conquering republics. That such a dialectic was in fact creative – it suffices to consider the history of the young Roman Republic to be convinced of it.*

se define [...]” (2007, p. 264). Bajo esta concepción Lefort exalta la libertad que Maquiavelo adjudica a la república romana. En palabras de Maquiavelo, “yo digo que quienes condenan los tumultos entre los Nobles y la Plebe atacan aquellas cosas que fueron la primera causa de la libertad de Roma [...]” (2003, p. 63). Por lo tanto, el fin de la ciudad, consistirá en asegurar la libertad política lo cual implica un modo de coexistencia tal que nadie tiene autoridad o poder sobre los asuntos de todos, y ello se logra por medio de la ley. Lefort establece que lo importante es evidenciar el nexo entre la libertad y la ley que se establece dentro de una verdadera república de tal forma que los disensos entre los hombres tendrán su correlato en las leyes y así, lejos de destruir, serán constructores de la vida civil. Concomitantemente, la ley viene a generar una igualdad de principio entre los ciudadanos que en los hechos son desiguales (Lefort, 2007, p. 266). En consecuencia, lo que se entiende por libertad política será en esencia la libertad del pueblo, tal como lo desarrolla Maquiavelo en el Capítulo V del Libro I de sus *Discursos* atribuyendo la potestad al pueblo de ser el guardián de la libertad, alegando que dado que el propósito de los nobles es dominar y el del pueblo es no ser dominado éste último tendrá mayor voluntad y propensión a vivir en libertad (2003, p. 66).⁸

Para completar la cuestión de cuáles y cómo fueron los modos y órdenes en Roma es preciso complementar el argumento con la exposición que hace Maquiavelo en el Capítulo II del Libro I de sus *Discursos*. Allí el florentino hace referencia a seis formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, a los que tipifica como “buenos” y tres gobiernos “malos” que corresponden a degeneraciones de los tres primeros, que en sus palabras son la tiranía, el gobierno de pocos —oligarquía— y la licencia.⁹ No importa a Maquiavelo dilucidar —al estilo de la tradición platónico— aristotélica— si algunas de estas formas de gobierno son mejores que otras, incluso, más allá de su clasificación, ninguna de estas formas por sí sola resulta a la larga buena para los fines de la ciudad —entendidos estos, como se ha dicho antes, circunscriptos a la libertad política—.

Digo entonces que todas las formas citadas son pestíferas, por la brevedad de la vida de las tres buenas y por la malignidad de las tres malas. De modo que los que ordenan prudentemente las leyes, han conocido este defecto y huyen de tales formas en sí mismas, eligiendo una que participaba de todas por juzgarla más firme y más estable, en tanto una respeta a la otra, y existiendo así en una misma ciudad el Principado, la Aristocracia y el gobierno Popular (Maquiavelo, 2003, pp. 59-60).

La república romana de Maquiavelo tal como ha sido descrita hasta aquí, acogía la desunión constitutiva ordenándola de manera tal de garantizar que nadie tuviera autoridad sobre los asuntos de todos, distribuyendo el poder en diferentes órganos de gobierno, lo cual refleja fielmente una mirada republicana. Al referirse a los sucesos que terminaron con la creación de la institución de los Tribunales de la plebe en Roma, decía Maquiavelo que

⁸ En relación al papel del pueblo pueden consultarse las interpretaciones de John McCormick respecto a la primacía del componente popular que hay en Maquiavelo y cómo a raíz de ello el florentino construyó un sistema de control de las élites. Uno de sus pilares argumentativos es que en las tradiciones republicanas de interpretación de la obra de Maquiavelo subyace siempre una posición de privilegio para las élites (McCormick, 2001, 2003).

⁹ En *El Príncipe*, complementariamente, Maquiavelo expone que de los dos tipos de humores que existen en todas las ciudades, el del pueblo de no querer ser ni oprimido ni gobernado por los grandes y el de éstos últimos de dominar y oprimir, nacen “... uno de estos tres efectos: principado, libertad o anarquía” (2008, p. 106). Con libertad se refiere a la república y con anarquía a la licencia.

[...] existiendo en esa república los Cónsules y el Senado, venía a ser solamente una mezcla de dos cualidades de las tres citadas, es decir del Principado y la Aristocracia. Solamente les quedaba dar lugar al gobierno popular, así que, habiéndose vuelto insolente la Nobleza romana por las razones que se dirán más abajo, el Pueblo se levantó contra ella, de modo que, para no perderlo todo, se vieron obligados a conceder al Pueblo su parte y, por otro lado, el Senado y los Cónsules quedaron con tanta autoridad que pudieron mantener su condición de república. Así fueron creados los Tribunos de la plebe [...] (2003, p. 61).

No sólo era necesaria la convivencia de estas tres formas de gobierno para la constitución de una república, sino que Maquiavelo enfatiza una vez más que cada orden o institución tiene que tener autoridad propia para evitar la emergencia de facciones perniciosas para un orden republicano, tal como fue el caso de Florencia. Este sistema garantiza la libertad política a través de instituciones representativas.

La indagación acerca de cuáles y cómo fueron los modos y órdenes en Roma aporta otro elemento sustantivo que permite asociar el pensamiento de Maquiavelo con el enfoque neoinstitucionalista: el propio concepto de institución. Como se ha dicho, los órdenes para Maquiavelo eran las instituciones y en ese sentido la noción de institución se vincula con una concepción formal de las mismas. El neoinstitucionalismo histórico define a las instituciones de manera amplia:¹⁰ como conjuntos de procedimientos y reglas formales o informales, normas, rutinas y convenciones enmarcadas en la estructura organizacional de la política; y al mismo tiempo entiende que éstas otorgan a los distintos actores o grupos de interés, accesos diferenciados al poder (Hall & Taylor, 1996). Es claro que el florentino también entendía que las instituciones tienen la capacidad de distribuir el poder, su fundamento principal del orden republicano a imagen de Roma así lo demuestra: mediante las instituciones se garantizaba la libertad política porque se impedía que la plebe o la nobleza tuvieran el poder absoluto sobre los asuntos de todos. Pero la visión institucional maquiaveliana también coincide en concebir a las instituciones desde su aspecto informal, y ello se nota en la fuerza que el florentino otorgaba a las “costumbres”, evocadas en numerosos pasajes y que, como ya se ha adelantado, constituyen un sustitutivo de los “modos”. Así, las costumbres, modos o hábitos operan como reglas o leyes informales, como prácticas, y en tanto que instituciones informales, también tendrán su correspondiente incidencia en la distribución del poder. Afirma Maquiavelo que “[...] cuando algo marcha bien por sí misma [*sic*] sin la ley, ésta no es necesaria, pero cuando la buena costumbre falta, la ley es urgentemente necesaria” (2003, pp. 62-63). Esta cita corresponde al capítulo en el que Maquiavelo explica cómo fueron creados en Roma los tribunos de la plebe y no solo demuestra que la costumbre es en esencia una ley no legislada, una ley informal, sino que en aquél contexto, a falta de una costumbre que proveyera un ordenamiento republicano –un ordenamiento que acogiera la desunión constitutiva de la ciudad-, se hacía necesaria su creación mediante la institución formal de los tribunos.

En ocasiones, y por cuestiones más lingüísticas que semánticas, se utilizan indistintamente los términos de institución (orden, ordenamiento) y de ley. De acuerdo a la definición del neoinstitucionalismo, las normas, leyes y prácticas se enmarcan dentro de una institución, que, por lo tanto, opera como un componente estructural. Maquiavelo, a pesar de que también regularmente utilizaba estas palabras de manera sinonímica, tenía claridad en sus diferencias ya que para él los ordenamientos o instituciones representaban las estructuras políticas de donde emanaban las leyes,

¹⁰ Su definición es amplia en relación a otros enfoques de la escuela del neoinstitucionalismo, el sociológico y el de la elección racional.

pudiendo las leyes variar hacia adentro de una institución.¹¹ Sostenía, al decir de la república romana que “el ordenamiento del Estado era la autoridad del Pueblo, del Senado, de los Tribunales, de los Cónsules, el modo de proponer y de crear los magistrados y el modo de hacer las leyes. En los hechos, esos ordenamientos variaron poco o nada. Sí variaron las leyes que frenaban a los ciudadanos [...]” (Maquiavelo, 2003, pp. 108-109).

3.2. QUÉ FACTORES PERMITIERON QUE ROMA ADQUIRIESE LOS MODOS Y ÓRDENES QUE LA CONVIRTIERON EN UNA REPÚBLICA PERFECTA. Habiendo discurrido sobre cuáles y cómo fueron los modos y órdenes de la república de Roma queda aún pendiente responder la segunda cuestión planteada en este apartado: qué factores permitieron que Roma adquiriese los modos y órdenes identificados para ser una república perfecta. Para ello es preciso, en paralelo, descifrar los métodos y herramientas de análisis que Maquiavelo ponía en práctica, muchas veces de manera subrepticia a lo largo de su obra. Especialmente denotar una de las presunciones imbuida en sus principales textos acerca de la historia, sobre la cual ya se han desarrollado previamente algunas premisas: la historia es para Maquiavelo una lente que permite mirar cómo han sido y cómo pueden ser los diferentes modos y órdenes. No le da a la historia un uso prescriptivo mediante el cual se establezca cómo deberían ser organizadas las ciudades, sino cómo podrían ser en efecto. Utiliza a la historia con fines propedéuticos, en función de lo cual tiene acceso a un conjunto de sucesos pero también de procesos los cuales le sirven de guía interpretativa. Esta táctica es lo que lo hace ponderar las “circunstancias” a que se refiere tan asiduamente en la construcción de sus ideas y que suelen estar asociadas a la mecánica de funcionamiento del binomio fortuna—*virtú*. No se desarrollarán aquí estos dos conceptos en la forma que merecen, pero sí vale mencionar una de las metáforas que utiliza Maquiavelo en *El Príncipe* para su representación –quizás una de las menos expandidas entre los lectores y revisionistas del florentino–, metáfora que paradójicamente –por oponerse Maquiavelo a los grandes preceptos de la tradición clásica–, deriva del pensamiento metafísico aristotélico y expresa, refiriéndose a los fundadores de principados que “[...] examinando sus acciones y su vida, se ve que no obtuvieron de la fortuna nada más que la ocasión, que les proporcionó la materia sobre la cual plasmaron la forma que mejor les pareció: sin ocasión, la virtud de su ánimo se habría extinguido, y sin esa virtud la ocasión se les habría presentado en vano” (2008, p. 91).

La fortuna aparece como la materia a ser captada y moldeada por la *virtú* que opera como la forma, y la “ocasión” o las “circunstancias” son el producto de la combinación de la fortuna y la *virtú* o la acción de la *virtú* sobre la fortuna.

A propósito de la historia y su potencial para mostrar las circunstancias de los fenómenos que son producto de la apropiación o no apropiación de los avatares de la fortuna de parte de los actores, aparecen dos elementos adicionales como herramientas analíticas utilizadas por Maquiavelo, uno de los cuales ha sido mencionado antes. Se trata de la secuencia en que ocurren los hechos, y de la inercia que estos generan una vez que ocurren. Estos mecanismos se encuentran tipificados y explicitados dentro del enfoque neoinstitucionalista histórico y se encuadran dentro de lo que los académicos de esta corriente denominan el *path dependency* o dinámicas dependientes de la trayectoria, que implica que una vez que acontece determinado suceso o, mejor dicho, que una vez que se opta por un determinado trayecto, el mismo obtura las posibilidades de otros caminos posibles, por lo que desde ese momento todos los actores relevantes

¹¹ Una comparación interesante sería incluir aquí el concepto de régimen, pero se excedería el objeto de análisis.

van a ajustar sus acciones y estrategias acomodándolas en torno al patrón marcado por la decisión inicial (Thelen, 1999, p. 385). De esto se sigue la conceptualización de la inercia: una vez que queda establecido un proceso dependiente de la trayectoria se generarán dinámicas de retroalimentación positiva o inerciales que tienden a ser regulares y a generar cierta estabilidad en los hechos o procesos subsiguientes (Pierson, 2000). Para ponerlo en palabras de Maquiavelo, una vez que se opta por determinados modos y órdenes (sobre todo órdenes) ellos tenderán a prevalecer, tal como lo ilustra no sólo en el ejemplo romano sino también en los ordenamientos de las ciudades con las cuales compara a Roma en los *Discursos*, principalmente Atenas, Esparta, Venecia y Florencia. La secuencia implica que el momento exacto en que sucede determinado evento es crucial ya que las alternativas políticas disponibles pueden ser irre recuperables (Pierson, 2000). Claro que Maquiavelo no utiliza estas palabras, pero su análisis está impregnado con estas categorías. Una mirada integral al examen de la república romana que realiza Maquiavelo ejemplifica el uso de estos atributos de inercia y de secuencia.

Su diacronía de la historia romana estaba conformada por tres fases más o menos diferenciadas: la fundacional-monárquica, la republicana y la imperial. En cuanto a la primera, el florentino sostiene que “[...] es necesario que sea uno solo quien proporcione el método y de cuya mente dependa todo ordenamiento semejante” (2003, p. 81) refiriéndose a la organización primigenia de un reino o de una república. Esta idea que aparece intermitentemente en los *Discursos* es, en rigor, la idea fuerza de *El Príncipe* que simboliza el acto fundacional del estado, mientras que los *Discursos* engloban tanto la fundación como el ordenamiento, mantenimiento e incluso la degradación de los estados. Este “uno solo” en Roma fue Rómulo con quien se origina la monarquía. El modo y los órdenes en que se consolidó esta primera fase marcaron un rumbo que incidió inercialmente en el desenvolvimiento de la posterior república. Dice Maquiavelo que al morir Remo, Rómulo “[...] organizó inmediatamente un Senado para tomar consejos de él y con cuyas opiniones tomaría decisiones... Esto es testimonio de que todos los ordenamientos primeros de la ciudad fueron más conformes a una vida civil libre que a una absoluta y tiránica” (2003, p. 82).

La segunda fase se abre con la expulsión de los Tarquinos, los últimos reyes de Roma, y consolida la república con los modos y órdenes explicitados antes. En el Capítulo VI del Primer Libro de los *Discursos* Maquiavelo efectúa una comparación entre el ordenamiento de la república romana y los de las repúblicas de Esparta y Venecia por haber sido éstas “largamente libres” (2003, p. 68). Explica que el motivo de su libertad fue debido a que dichas ciudades se mantuvieron sin tumultos por largos períodos de tiempo, y que las razones de ello fueron porque en el nacimiento de Venecia se incorporó al gobierno a todos los habitantes de manera que no tenían razones para generar tumultos y los que llegaron después tampoco pudieron generarlos ya que por un lado, eran pocos en número, y por otro, el gobierno no los participaba en asuntos de guerra. En el caso de Esparta las razones para mantenerse tan largo tiempo en libertad fueron su escasa población, el cierre de fronteras a los forasteros —coadyuvando a la manutención de un bajo número de habitantes— y el ordenamiento imperante de las primeras leyes de Licurgo, personaje que para Maquiavelo fue un gran fundador (Maquiavelo, 2003, pp. 60-70). Puede verse como determinados hechos, ordenamientos institucionales e incluso lo que hoy llamaríamos políticas públicas, condicionaron los acontecimientos futuros. Pero Maquiavelo no se detiene ahí. En su ánimo comparativo lo que demuestra es que Roma, para propiciar su forma republicana, no aplicó las medidas específicas tomadas por estas dos ciudades sino todo lo contrario: favoreció las condiciones para la generación de tumultos: “[...] si Roma hubiera querido eliminar las causas de los tumultos, también habría eliminado

sus posibilidades de engrandecimiento” (2003, p. 71). La mayor diferencia radica en que Roma quería extender sus dominios, buscaba expandirse, quería ser un imperio. Dar lugar a los tumultos no sólo operaba en el sentido de dar lugar al posterior ordenamiento en el que se garantizara la libertad política sino también en el de otro tipo de ordenamiento preparado para la extensión de la ciudad, para el cual, entre otras condiciones, se requería gran número de habitantes con potenciales condiciones de volverla inexpugnable mediante la consolidación de una milicia fuerte y que al mismo tiempo le permitiese expandirse mediante la conquista. Con todo, Roma tenía, para Maquiavelo, dos condiciones fundamentales para ser una república de suma grandeza: primero, un orden interno sustentado en una ley tal que ni la nobleza ni el pueblo tenía el poder absoluto y que garantizaba la libertad política por haberse originado abrazando la desunión constitutiva. Segundo, una proyección hacia afuera, hacia el crecimiento cristalizado en el imperio que se encuentra extensivamente caracterizado en el Libro II de los *Discursos*. “En fin, quien examine todo sutilmente llegará a esta conclusión: o tú razones sobre una república que quiere construir un imperio, como Roma, o sobre una república a la que le basta con mantenerse en su estado. En el primer caso, ella necesita hacer todo como Roma; en el segundo, puede imitar a Venecia o Esparta [...]” (Maquiavelo, 2003, p. 67).

Las tres “fases” de Roma se encuentran concatenadas por un vector que es el *movimiento*. En esto Maquiavelo también se diferencia de la filosofía clásica que al plantear regímenes ideales debía, por razones de lógica argumentativa, pararse sobre un justo medio o un equilibrio que necesariamente implicaba fijarse en un momento dado, en concebir a la realidad de manera estática, lo cual en parte era consistente con el tipo de pensamiento categórico del que sobre todo Aristóteles fue pionero. Para Maquiavelo, en cambio, la realidad se encuentra en constante movimiento, lo que hace imposible la existencia de un equilibrio estático. Al referirse nuevamente a la comparación entre Venecia y Esparta decía,

Y sin duda alguna creo que, si de este modo se puede mantener el equilibrio, existiría una convivencia verdaderamente civilizada y la verdadera tranquilidad de una ciudad. Pero, como todos los asuntos humanos están siempre en movimiento, y no pueden permanecer estables, es necesario que suban o que bajen, y la necesidad te lleva a muchas cosas que la razón no te induce. Así, si una república está organizada para mantenerse sin extenderse y la necesidad la obligara a hacerlo, se llegaría a eliminar sus fundamentos y a destruirla rápidamente (2003, pp. 72-73).

Este argumento del movimiento da cuenta de un continuum entre principado o monarquía, república e imperio. Ahora bien, ello no implica que Maquiavelo se refiriera a ciclos políticos —a pesar de las influencias de Platón y de Polibio—, ni a una teleología de las ciudades para convertirse en “grandes”. En cambio, sí hablaba de un camino, de un camino a la vez histórico y secuencial construido a partir de los sucesos de Roma, que fue el mejor ejemplo que Maquiavelo encontró para demostrar cómo se domesticó a la fortuna, pues esta ciudad estaba preparada para lo que la necesidad la obligara a hacer. Y esto último no de manera automática, sino con virtud; con la virtud de haber construido unos modos y órdenes tales que le permitían afrontar los tumultos internos y los externos. Los primeros ateniéndose a la ley, y los segundos con capacidad, fuerza y la táctica características del imperio romano.

4. CONCLUSIONES. El acervo teórico del enfoque del nuevo institucionalismo histórico se sustenta en varias premisas de lo que constituye el núcleo teórico del nuevo institucionalismo que incluye también los enfoques sociológico y de la elección racional (Immergut, 1998) y tiene a su vez sus conceptualizaciones particulares, que

lo diferencian de los otros enfoques. A lo largo de este artículo se han señalado diferentes puntos de contacto entre muchas de las aproximaciones más importantes del institucionalismo histórico y la visión institucional de Maquiavelo en la descripción y caracterización de la república romana por lo que se abona que el florentino además de haber sido -tal como es reconocido por numerosos académicos- precursor de la ciencia política moderna, fue también fundador de un enfoque institucionalista.

Maquiavelo centró su foco de atención en lo colectivo por ser la manera posible de elaborar teorizaciones y conclusiones efectivas. Aun teniendo cierta concepción antropológica no la introdujo como punto de partida de sus análisis pues la operación de generalizar los deseos individuales es inviable si se considera, como lo hacía el florentino, que el medio socio-político está imbuido en determinados modos y órdenes -instituciones- que condicionan la acción. El nuevo institucionalismo conceptualiza esta idea sosteniendo que las preferencias o deseos reales de los individuos no son necesariamente las expresadas mediante el comportamiento político (Immergut, 1998, p. 7).

El papel de la historia, tan venerado por el neoinstitucionalismo histórico, también adquiere suma preponderancia para Maquiavelo. La historia no constituye únicamente una fuente de ejemplos y modelos pasados sino que su acontecer, la secuencia en la que se producen los fenómenos tiene incidencia efectiva en el futuro y genera fuerzas inerciales sobre el camino transitado.

La noción de institución que para el neoinstitucionalismo histórico es amplia, también lo es para Maquiavelo: las instituciones son tanto formales (órdenes) abarcando leyes y procedimientos, como informales (modos) que incluyen costumbres y prácticas. El efecto que tienen las instituciones es igualmente compartido: éstas moldean las acciones de los hombres en tanto sus reglas formales o informales tienen la capacidad de distribuir el poder.

Para llegar a estas conclusiones asociadas a los objetivos principales planteados en este artículo, también se arribó a conclusiones que en ese sentido pueden ser llamadas secundarias y que son las que explican los modos y órdenes en la república de Roma: su proyección interna mediante la inclusión del conflicto constitutivo al orden de la ciudad y la consecuente garantía de libertad política, y su proyección externa, anclada en la noción de movimiento, que en el caso romano era en el sentido de su expansión.

Finalmente, es lícito subrayar que más allá de la evidente distancia histórico-temporal existente entre Maquiavelo y los teóricos contemporáneos del institucionalismo, hay una complementariedad epistemológica entre ellos: a la hora de construir conocimiento sobre el mundo de lo político utilizan operaciones proposicionales similares, uno con los recursos y posibilidades de la época del Renacimiento y otros con los de la política ya constituida formalmente como ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Política*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2007.
C. LEFORT, *El arte de escribir y lo político*, Herder, Barcelona, 2007.
C. LEFORT, *Machiavelli in the making*, Northwestern University Press, Evanston, 2012.
E. M. IMMERGUT, 'The Theoretical Core of the New Institutionalism', *Politics & Society*, 26(1), pp. 5-34, 1998.
H. C. MANSFIELD, Introduction, en *Discourses on Livy*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
H. C. MANSFIELD, *Machiavelli's new modes and orders: A study of the Discourses on Livy*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

- J. P. MCCORMICK, 'Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism', *The American Political Science Review*, 95(2), pp. 297-313, 2001.
- J. P. MCCORMICK, 'Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's «Guicciardinian Moments», *Political Theory*, 31(5), pp. 615-643, 2003.
- K. THELEN, 'Historical Institutionalism in Comparative Politics', *Annual Review of Political Science*, 2(1), pp. 369-404, 1999.
- L. STRAUSS, *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.
- L. STRAUSS, *¿Qué es la filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970.
- N. MAQUIAVELO, *History of Florence and of the Affairs of Italy. From the Earliest Times to the Death of Lorenzo the Magnificent*, The Pennsylvania State University, 2007.
- N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Catedra, Madrid, 2008.
- P. A. HALL & R. C. R. TAYLOR, 'Political Science and the Three New Institutionalisms', MPIFG Discussion Paper 96 / 6, pp. 1-32, 1996.
- P. COBY, *Machiavelli's Romans: Liberty and greatness in the discourses on Livy*, Lexington Books, Lanham, 1999.
- P. PIERSON, 'Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics', *American Political Science Review*, 94(2), pp. 251-267, 2000.
- Q. SKINNER, *Machiavelli: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- T. KARAKO, 'Understanding the Things of State: On Machiavelli's Use of Modo, Ordine, and Via', en H. Liebert, G. L. McDowell, & T. L. Price, *Executive Power in Theory and Practice*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2012.



MODERNIDAD, TEOLOGÍA POLÍTICA Y POPULISMO

ADRIÁN ROCHA¹

Fecha de recepción: 17/07/2021
Fecha de aceptación: 27/09/2021

Resumen: Este ensayo pretende contribuir a la discusión acerca de la presencia de una teología política en el populismo. Partiendo entonces de este presupuesto, se trazan vínculos entre autores que han estudiado los procesos de la modernidad, la problemática en torno del racionalismo, la crisis del liberalismo, el auge de los totalitarismos, así como la cuestión de las convicciones, la teología política y el populismo. No se busca dar con una interpretación definitiva respecto de una problemática que suscita reacciones e interpretaciones tan diversas como encontradas. El objetivo más bien modesto de este trabajo se proyecta hacia los modos en que el racionalismo ha intentado socavar a su “otro costado”, asimismo profundamente moderno, y hacia el impacto de tal socavamiento en la política y la teoría, donde el populismo se presenta efectivamente como una manifestación de este proceso y, por consiguiente, como una teología política, generalmente con fines prácticos e inmediatos. Se considera así que el estudio de las articulaciones entre populismo y teología política podrían servir a la tradición racionalista para no descuidar el origen dramático y altamente conflictivo de *lo político*, mediante el cual el populismo interviene en la vida pública.

Abstract: *This essay aims to contribute to the discussion on the presence of a Political Theology in Populism. Starting from this presupposition, links are drawn between authors who have studied the processes of Modernity, the problem of Rationalism, the crisis of Liberalism, the rise of totalitarianism, as well as the question of convictions, Political Theology and Populism. The aim is not to provide a definitive interpretation about a problematic that arouses reactions and interpretations as diverse as they are contradictory. The rather modest aim of this paper is to look at the ways in which rationalism has attempted to undermine its "other side", also profoundly modern, and at the impact of this undermining on politics and theory, where Populism is effectively presented as a manifestation of this process and, consequently, as a Political Theology, generally with practical and immediate aims. It is thus considered that the study of the articulations between Populism and Political Theology could serve the rationalist tradition not to neglect the dramatic and highly conflictive origin of the political, which populism uses to intervene in public life.*

Palabras clave: Modernidad, Teología Política, Populismo, Historia.

Keywords: *Modernity, Political Theology, Populism, History.*

¹ Licenciado en Ciencia Política. Universidad Abierta Interamericana. Buenos Aires, Argentina.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES EN TORNO DE LA CRISIS DEL LIBERALISMO Y DEL RACIONALISMO. La modernidad ha dado lugar a movimientos culturales y sociales que han intentado resistirla e incluso combatirla, inconsciente y contradictoriamente, mediante instrumentos que no podían sino revelarse como eminentemente modernos. Las impugnaciones a la modernidad y a la Ilustración generalmente van unidas, y conforman ya toda una tradición crítica cuyos orígenes filosóficos están en el romanticismo. Esas críticas han sido planteadas desde filosofías que descreyeron de la preponderancia de la razón, así como renegaron del intento racionalista de concebir lo humano sin sus dimensiones menos visibles, menos racionales, como la religiosa, la espiritual, la instintiva y la dionisiaca, instituyendo así diversos abordajes de la modernidad a partir de perspectivas notoriamente modernas, pues esos abordajes no se inscribían en la recuperación de nociones medievales, sino que gracias a la liberación espiritual y política que produjera la modernidad encontrarían espacios para exponer los déficits del acaparamiento institucional que el racionalismo supo llevar a cabo.

Esta tradición de crítica a la modernidad *desde la modernidad* adquirió un notorio desarrollo a comienzos del siglo XX, sobre todo en Alemania, cuando el proyecto liberal-nacionalista comenzó a toparse con una realidad social que ponía en tela de juicio el optimismo que el racionalismo liberal arrastraba desde la Ilustración, al subestimar factores que poco a poco fueron diagramando un precipitado clima de hostilidades y desconfianzas dentro de los estados europeos, así como a sembrar discordias entre ellos. A propósito de este asunto, hay abundante bibliografía para comprender un proceso cultural, social e histórico atravesado por contradicciones, marchas y contramarchas, en el marco de la definición de las configuraciones político-estatales, nacionales, militares e industriales que habrían de llevar a la primera Guerra Mundial.

En ese sentido, vale recuperar algunos aportes de ese copioso corpus bibliográfico para trazar un ligero fresco histórico que permita focalizar la problemática acerca de la modernidad y sus tensiones constitutivas, para luego trasladar ese foco a las relaciones entre teología política y populismo, con el fin de identificar una planicie de relaciones e imbricaciones históricas, culturales, psicológicas y teóricas en el derrotero de movimientos cuyos impulsos son profundamente modernos, aunque usualmente se los considere anti-modernistas y, por añadidura, anti racionalistas, cuando, a decir verdad, el antirracionalismo es, a todas luces, un fenómeno caro a la modernidad.

En ese sentido, analizando la Viena de fin de siglo y las desmedidas expectativas del ideario liberal, comenta Carl E. Schorske que

Los de nacionalidad alemana desempeñarían funciones de tutores y maestros para educar a los pueblos sometidos y no para mantenerlos en condiciones de siervos ignorantes como habían hecho los feudales. Así, la nacionalidad misma funcionaría como un principio de cohesión popular en un estado multinacional. “Los alemanes de Austria”, escribió el líder liberal J. N. Berger en 1861, “no deben esforzarse por la hegemonía política sino por la hegemonía cultural entre los pueblos de Austria”. Aquéllos debían llevar la cultura al este, transmitir la propaganda del intelecto germano, de la ciencia germana, del humanismo germano. (Schorske, 1981, pp.134-135)

Pero el sueño no tardaría en derrumbarse. Así, “el catolicismo, desbancado de escuelas y tribunales como doncella de la opresión aristocrática, retornó en tanto ideología del campesino y del artesano, para quienes el liberalismo significaba capitalismo y capitalismo significaba judaísmo” (Schorske, 1981, p.135). De esa manera,

la atmósfera social en Europa y entre los germanoparlantes comenzaba a adoptar un pulso cada vez más racista y reaccionario.

La primera Guerra Mundial hizo de detonante de un espíritu de época atravesado por el fracaso de los ideales liberales, que, a partir de 1918, asistirían a una crisis que allanaría el camino al totalitarismo nazi, en el marco de lo que Jeffrey Herf llamaría el primero período de la República de Weimar, determinado por la derrota en la guerra y por “la imposición del tratado de Versalles, los levantamientos revolucionarios izquierdistas, la guerra civil y la respuesta armada contrarrevolucionaria de la Derecha, divisiones fatales entre la Izquierda reformista y la Izquierda revolucionaria, ocupación extranjera del Ruhr, y la inflación de 1923” (Herf, 1993, p.52). El clima latente de un enfrentamiento civil no era ajeno a nadie en Alemania, a izquierda y derecha.

Es en este momento histórico cuando comienza a configurarse una severa escisión y oposición violenta, militarista, entre izquierda revolucionaria y fuerzas conservadoras que buscarán resistir el avance del comunismo, logrando en muchos casos contener lo que percibían como una amenaza. Isaac Deutscher describe correctamente la foto de ese momento: “los comunistas no podían contar con acontecimientos revolucionarios inminentes, y los intentos de provocarlos solo podían acabar en fracasos costosos. Esto quedó demostrado en marzo de 1921, cuando un levantamiento comunista desesperado y mal preparado tuvo lugar en Alemania central” (Deutscher, 1971, p.18). Como bien recoge Peter Köpf en su estudio sobre los Mommsen:

El abuelo —refiriéndose al legendario Theodor Mommsen— solía encontrarse a menudo con Wilhelm Mommsen durante los últimos meses. Y sus preocupaciones parecían coincidir en cierto modo con las suyas en el invierno de 1918-1919. Acababa de regresar de la guerra, puntualmente, en Navidad. En Nochebuena se reunió con sus padres en Berlín. Halló la ciudad en plena revuelta y a su padre lamentándose porque Prusia había de desaparecer. Los espartaquistas ensayaban un levantamiento, los monárquicos deseaban dar marcha atrás en el tiempo, las personas razonables deseaban justamente aquello que era posible: una nueva constitución y la república. Consideraba groseras a las masas obreras izquierdistas y radicales y peligrosos sus objetivos socialistas, despreciaba a los pacifistas carentes de honor porque, llenos de intransigencia frente a quienes pensaban de otra forma, pisoteaban los últimos restos del sentimiento nacional que habían podido conservar los alemanes. (KÖPF, 2008, p.46).

En ese contexto emergería un acopio de concepciones vitalistas y pesimistas que cobraría una sustanciosa relevancia intelectual, fundamentalmente entre conspicuos adherentes del conservadurismo. Estas corrientes filosóficas y estéticas marcarían el clima cultural de la República de Weimar, inmersa en un escenario signado por las consecuencias de la Gran Guerra, las cuales se manifestaban en la obsesión por identificar a los culpables de la pérdida de la identidad nacional y cultural. Esa obsesión iría haciéndose cada vez más evidente en narrativas que circulaban en el mundo germanoparlante, minadas de temores y suspicacias:

Unas cuantas palabras y frases clave conformaban ese lenguaje común que la derecha compartía: *Volkstum*, *Deutschstum*, *Überfremdung*. *Dolchstoss*, *Diktat von Versailles*, *Schieberrepublik*, *Schmährepublik*, *Judenrepublik*, *Kampft*, *Drittes Reich* o *Führer*, por mencionar sólo algunas de las más relevantes. (WEITZ, 2019, p.385).²

² Ver la continuación del párrafo: “Eran vocablos que daban a entender su fe en una especie de esencia germana, un pueblo que, aseguraban, era decente, trabajador, austero y creativo, y cuyos rasgos más característicos provenían del hecho de llevar la misma ‘sangre’ (*Volkstum*, *Deutschstum*)” (E. D. WEITZ, *La*

2. LA MODERNIDAD DESDOBLADA: INTUICIONES ESPIRITUALES E ILUMINISMO TOTALIZANTE. Las intuiciones espirituales, esotéricas y no dogmáticas que no ponderaban primordialmente a la razón habían florecido durante el Renacimiento, aunque un siglo más tarde el racionalismo iría haciéndose más fuerte, como se advierte desde 1637 en el método cartesiano, quiebre histórico para fisgar en las peripecias del conocimiento —entendido allí como un instrumento para comprender la realidad—, y en las contribuciones de Hobbes y su fundamento del Estado (y del absolutismo). Sin embargo, tales intuiciones espirituales supieron encontrar en escritores como Justus Möser, que ejercería una profunda influencia en el movimiento *Sturm und Drang* y en Herder³ (y éste a su vez en Shelling), una concepción alternativa a la estipulada por el racionalismo que ya había emprendido su camino hacia su intervención en la vida pública. La realidad política, el Estado, la Nación y el “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*)⁴ pasarían a pensarse desde perspectivas diferentes a las de ese racionalismo dominante. Esas críticas a la razón encontrarían más tarde en Schopenhauer y en Nietzsche un nuevo cauce, aunque en un registro filosófico muy distinto que el de los autores mencionados, para así llegar a los miembros de la Revolución Conservadora en el período de entreguerras.

No se pretende aquí establecer una genealogía conceptual de estos autores, filosóficamente distintos, aunque vinculados por específicas preocupaciones históricas. En este caso, sus aportes permiten recordar una dimensión ya seriamente estudiada por la academia a los efectos de delinear un costado de la modernidad que frecuentemente ha sido desestimado por irracional, donde desde Descartes hasta Kant (y la Ilustración) los principios de la Razón ganaron una batalla política y cultural contra otras fuerzas que, no obstante, habrían de retornar —con la fuerza de lo reprimido— a comienzos del siglo

Alemania de Weimar. Presagio y tragedia, Turner Publicaciones, Madrid, 2019, p.385). “Estaban adueñándose de Alemania (*Überfremdung*)” (p.385). Se culpaba a foráneos y judíos de haber “apuñalado por la espalda (*Dolchstoss*)” al país, sometiéndolo a una “explotación (*Schieberrepublik*), que mataba de hambre al pueblo alemán (*Schmährepublik*) y que había terminado por ser la República de los judíos (*Judenrepublik*)” (p.385). Querían un Tercer Reich (*Drittes Reich*) presidido por un jefe (*Führer*), para que iniciase la lucha (*Kampf*). (E. D. WEITZ, *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Turner Publicaciones, Madrid, 2019, p.385).

³ “His broad impact upon his contemporaries is documented by Goethe in a famous passage in *Truth and Poetry*. Herder admired Möser and printed part of the latter's *History of Osnabrück* in the famous collection of essays, *Von deutscher Art und Kunst*, the strident manifesto of the *Sturm und Drang*. The most prominent German historians of the late eighteenth century —men such as J. S. Pütter, A. L. Schlözer, J. G. Eichhorn, and Johannes Müller— were all deeply influenced by Möser. The same can be said about the leading champions of the historical school of law, Savigny and Niebuhr” (Goethe documenta su amplio influjo sobre sus contemporáneos en un famoso pasaje *de Verdad y poesía*. Herder admiraba a Möser e imprimió parte de su *Historia de Osnabrück* en la famosa colección de ensayos *Von deutscher Art und Kunst*, el estridente manifiesto del *Sturm und Drang*. Los más destacados historiadores alemanes de finales del siglo XVIII —hombres como J. S. Pütter, A. L. Schlözer, J. G. Eichhorn y Johannes Müller— estuvieron profundamente influenciados por Möser. Lo mismo puede decirse de los principales defensores de la escuela histórica del derecho, Savigny y Niebuhr). (K. EPSTEIN, *The Genesis of German Conservatism*. Princeton University Press, Princeton University Press, 2015, p.297). Ver también el trabajo de J. MULLER, “Justus Möser and the Conservative Critique of Early Modern Capitalism”. *Central European History*, 23(2-3), 1990.

⁴ Como se sabe, la expresión *Volksgeist* fue utilizada por Herder, Fichte y Hegel con connotaciones similares, haciendo siempre referencia al “espíritu del pueblo” o de la Nación, en clave metafísica o dialéctica. Asimismo, es pertinente indicar que la idea de espíritu de la nación no es patrimonio exclusivo de la filosofía alemana, aunque ciertamente fuera en Alemania en donde mayor repercusión literaria y simbólica adquiriera el concepto.

XX, precisamente porque esa otra cara de la modernidad, al ser de cuño espiritual y no perseguir fines estrictamente políticos, reclamaba una participación más firme en la vida cultural de la modernidad. En efecto, esa otra dimensión de la modernidad reflejaba (espejaba) una condición propia y universal de lo humano que la misma modernidad había permitido desplegar: esto es, la relación íntima del hombre con su vocación espiritual y con búsquedas identitarias no necesariamente racionales. Relación del hombre consigo mismo que a partir de la modernidad estaría relativamente más liberada de las ataduras de las organizaciones eclesásticas, las cuales, por lo demás, en tanto organizaciones y espacios de poder, lucharían por evitar la fuga que ya había tomado curso desde lo religioso hacia lo esotérico y no dogmático⁵ que el advenimiento de la modernidad supo promover.

Así se conformarían durante el siglo XX múltiples estribaciones de una tradición que no ha dejado de ser tan moderna como el mismo Iluminismo (contemporánea de él), cuyas premisas no podrían considerarse unívocas ni tampoco políticamente partidarias, en un acto que dé por hecho que tales premisas perseguían fines organizadamente políticos. Por el contrario, las ideas de buena parte del esoterismo y del romanticismo remiten principalmente a cuestiones espirituales y religiosas, en el sentido lato de ambos términos. Por ello, aunque sea posible encontrar puntos de contacto entre cada una de las tradiciones románticas y esotéricas —por motivos temáticos— no se debería caer en la tentación siempre política de inscribirles a los postulados del romanticismo un programa político claro y delineado, ni tampoco debiera suponerse que el objetivo del romanticismo fuera el de disputarle al racionalismo la definición de los cánones del nuevo mundo que estaba gestándose.

Más bien sería conveniente interpretar la tensión entre el racionalismo y lo que podría concebirse como un esoterismo inherente a una genuina liberación espiritual como un conflicto que nunca terminó de saldarse, debido a que esa otra dimensión espiritual habría “resistido” de alguna manera la pretensión fáustica (de volición absoluta) del mismo racionalismo de no dejar resquicio alguno para su otro hemisferio, abarcando así la totalidad de las instituciones visibles y públicas y excluyendo o buscando limitar la liberación espiritual que la misma modernidad había suscitado, confinada a los espacios esotéricos y ocultistas que bien analiza Frances Yates; espacios que habrían de constituirse en los núcleos de esa búsqueda espiritual que el racionalismo contribuyó a coartar.

La absoluta confianza en la razón se convertiría entonces en una nueva religión secular, que, como se sabe, daría lugar a los más importantes avances en la historia de la civilización, al tiempo que pagaría un alto costo por ese intento de reducir la realidad y la vida espiritual a una variante más del orden lógico. Ese costo, según se comprende en este

⁵ Esto se hace evidente en la prolífica actividad de organizaciones esotéricas que surgieron entre los siglos XVI y XIX: el rosacrucismo y la institucionalización de la Orden Rosacruz, el martinismo (tanto en la versión de Louis Claude de Saint Martin, Papus, como de Martínez de Pasqually), la masonería, y tantas otras que hundían sus raíces en los teúrgos y alquimistas del renacimiento como Pico de la Mirandola y Cornelius Agrippa (este último citado por Borges en su conocido cuento *El inmortal*). Esta tradición daría lugar a un movimiento más vasto a partir de la Sociedad Teosófica, fundada por Helena Petrovna Blavatsky, Henry Olcott y William Judge hacia fines del siglo XIX.

Para una comprensión histórica del fenómeno del ocultismo desde el Renacimiento, así como del entrecruzamiento entre la Revolución Científica y el esoterismo véanse algunos trabajos de Frances Yates como *The Rosicrucian Enlightenment* de 1972 (1978) y *La filosofía oculta en la época isabelina* de 1979 (2001).

ensayo, tendría una traducción sociopolítica, una aparición en el mundo a través de *lo político*; aparición que habría de expresarse a comienzos del siglo XX en “un nuevo estilo común, heraldo de una nueva cultura política en la que el poder y la responsabilidad se integran de una manera diferente que en la cultura del liberalismo racional” (SCHORSKE, 1981, p.136).

Se impondría entonces “el tono sostenido”: “un modo de conducta política al mismo tiempo más abrasiva, más creativa y más satisfactoria para la vida sensible que el estilo deliberante de los liberales” (SCHORSKE, 1981, p.137), representado por tres figuras que cambiarían el sentido de la política y cuya transformación terminaría extendiéndose por toda Europa. Se trata de George von Schönerer, pangermanista y antisemita; Karl Lueger, católico y también antisemita; y, como respuesta a ambos y al antisemitismo reinante, Theodor Herzl, fundador del sionismo. Analizando el impacto de estos actores de la política europea, Schorske señala que:

Los tres poseyeron el peculiar don de responder a las necesidades sociales y espirituales de sus seguidores componiendo collages ideológicos hechos con fragmentos de modernidad, vislumbres de futuro y restos resucitados de un pasado semiolvidado. A los ojos liberales, estos mosaicos ideológicos eran mistificadores y repulsivos, confundían el “arriba” con el “abajo”, el “hacia adelante” con el “hacia atrás”. No obstante, cada uno de estos artistas de la política comprendió una realidad sociopsicológica que los liberales no podían ver. Cada uno de ellos expresó en política una rebelión contra la razón y la ley, que pronto se extendió. En la forma de secesión de la tradición política liberal y en el modo de desafío que planteó a sus valores, este trío de políticos bosquejó un concepto de vida y una forma de acción que, trascendiendo lo puramente político, formó parte de la revolución cultural más amplia que anunció el siglo XX. (SCHORSKE, 1981, pp.137-138).

En este proceso de agitaciones ideológicas se inscribía la crisis del liberalismo a comienzos del siglo XX. Proceso que Karl Dietrich Bracher identificara como los “antecedentes austríacos” en la génesis del movimiento nacionalsocialista, en el que “Austria se hacía eco de las consignas de Schönerer y Lueger” (BRACHER, 1973, p.74).

Así, estas profundas transformaciones, que prefiguraban una práctica política exaltada y vívida, incluso belicista, más vinculada con experiencias emocionales e instintivas que con temperamentos racionales, si bien aparecieron en un momento de crisis del liberalismo, tal vez puedan pensarse como una condición de la modernidad que en realidad arraigaba más íntimamente en una naturaleza contenida, “guardada” o “reprimida” de la misma modernidad, y que a lo largo del siglo XX no dejaría de reaparecer bajo diferentes modalidades, mediante rostros o manifestaciones difícilmente homologables entre sí aunque definitivamente críticas del racionalismo, de la Ilustración y de la absolutización de lo racional: el populismo, se entiende aquí, puede ser visto como una manifestación de esa “otra dimensión” de la modernidad.

En este marco, el populismo sería una de esas expresiones del costado “irracional” de la modernidad. Un costado que, como se dijo, reaparecería intermitentemente bajo diversas modalidades, y que en el caso del populismo tendrá un impacto profundo en los sistemas políticos, por estar asociado precisamente a dimensiones afectivas, instintivas, en las que la racionalidad subyacente al discurso institucional será puesta en jaque precisamente por su condición de tal: esto es, por mostrarse como neutral y no contaminada. Esta neutralidad será el blanco de ataque de todas las traducciones sociopolíticas de ese otro costado de la vida moderna. En este ensayo se abordará

específicamente el caso del populismo como uno de los rostros de ese otro costado de la modernidad.

3. MODERNIDAD, SOSPECHA Y CONVICCIÓN. Luego de la segunda Guerra Mundial, sobre todo con la emergencia del estructuralismo, las críticas a la razón (y a la modernidad) se harían en un marco menos pesimista y más institucionalizado, a través de serias investigaciones antropológicas y sociales, para luego convertirse en toda una corriente dentro del mundo académico. El estructuralismo, y luego sus secuelas, que habrían de servirse de autores como Bataille y Blanchot, además de los siempre presentes Nietzsche y Heidegger, renovarían la crítica al racionalismo iluminista dando un nuevo rostro a ese territorio de la modernidad que la cultura política liberal intentaría, sin éxito, condenar al ostracismo.

En este contexto intelectual resulta de interés recuperar la interrelación entre teología política, secularización y populismo, ya que a partir de ese vínculo problemático pueden explorarse los avatares de un conflicto ínsito en la modernidad, a saber: la tensión entre creencias, convicciones y acción política, de un lado, y liberalismo, racionalismo y neutralidad estatal, de otro. Esta tensión tiene particular relevancia, ya que el intento racionalista de debilitar toda forma de espiritualidad y de convicciones ha sido a menudo señalado por varios movimientos sociales e intelectuales como la edificación indirecta de una nueva teología (en este caso racionalista) de la secularización. La crisis de la religión en torno de su capacidad para *re-ligar* y sostener la unificación de lo social mediante complejas sublimaciones simbólicas no parece haber sido superada realmente por el racionalismo, pues, a pesar de sus esfuerzos por establecer las bases definitivas del mundo moderno y del Estado neutral, el Iluminismo no habría podido completar su proyecto debido a que el mismo se encontraría condicionado por el realismo de la historia: la violencia, las guerras de religión, las revoluciones, el nacionalismo y el retorno de viejos fantasmas encubiertos en nuevas consignas, todas consecuencias de la persistente articulación histórica entre creencia y acción, entre política y teologización de la política; articulación que el liberalismo y el Estado neutral no podrán desarticular definitivamente, sino solo temporaria y contingentemente. En definitiva, se trata del problema del poder y de la falta de fundamentos que infundan de un sentido de unidad a la convivencia sociopolítica, problema que abre la lucha por la instauración e imposición de esos fundamentos, por medio del énfasis propio de las creencias y las convicciones que, como tales, recuperan la relevancia de las emociones, de los afectos y de los aspectos no necesariamente racionales.

Ya Jürgen Habermas, en su clásico estudio sobre *El discurso filosófico de la modernidad*, abordaba esta problemática con enorme lucidez:

La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan (...) para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma (...) En cuanto esta cuestión se plantea, la subjetividad se revela como un principio *unilateral*. Éste posee, ciertamente, la fuerza sin par de generar la formación de la libertad subjetiva y de la reflexión y de minar la religión, que hasta entonces se había presentado como el poder unificador por excelencia. Pero ese mismo principio no es lo bastante poderoso como para regenerar en el medio de la razón el poder de unificación que la religión tenía. (HABERMAS, 2008, p. 31).

Analizando la crítica de la Ilustración que Adorno y Horkheimer elaboraron en su también clásico trabajo *Dialéctica de la Ilustración* (2009), aparecido en 1944, Habermas

reconstruye la crítica a la modernidad desde el interior mismo de esta tradición, en un apartado en el que logra dilucidar el “enmarañamiento de mito e ilustración”:

Ciertamente, las narraciones míticas llaman al individuo a una vuelta a los orígenes con los que está genealógicamente unido por la cadena de generaciones; pero los actos rituales a los que las narraciones convocan, actos que tienden un puente y salvan la culpable distancia a la que han quedado los orígenes, ahondan aún más en el abismo. El mito del origen conserva el *doble sentido* del verbo alemán *entspringen*, el estremecimiento ante la pérdida de raíces y el respiro de alivio tras el acto de huida. (HABERMAS, 2008, p.125).

Luego, Habermas da con lo que podría considerarse la “esencia” de la crítica a la modernidad, que no pudo sino partir —de la misma manera que en el esoterismo, el romanticismo, con Nietzsche y durante el período de entreguerras, tal como se dijo— de una perspectiva enteramente moderna:

Asimismo, la crítica de Nietzsche del conocimiento y de la moral anticipa una idea que Horkheimer y Adorno desarrollan en forma de una crítica de la razón instrumental: tras los ideales de objetividad y las pretensiones de verdad del positivismo, tras los ideales ascéticos y las pretensiones de rectitud de la moral universalista se ocultan imperativos de la autoconservación y la dominación. Una teoría pragmática del conocimiento y una teoría de la moral, que reducen conocimiento y moral a la fuente que tienen en las pasiones, desenmascaran a la razón teórica y a la razón práctica como puras ficciones en las que las pretensiones de poder se buscan una vigorosa y eficaz coartada (...). (HABERMAS, 2008, p.139).

Así se dio paso a una suerte de teología de la sospecha, esto es, una construcción teórico-crítica cuyo fin no ha sido otro que el de dudar de toda pretensión de objetividad, de todo intento de neutralidad, incluso de toda ética, a los efectos de identificar una teoría de la dominación subyacente a cualquier narrativa, ya sea esta científica o moral. Según Habermas, Adorno y Horkheimer se vieron así ante

La misma perplejidad que Nietzsche: si no quieren renunciar al efecto de un último desenmascaramiento y quieren *proseguir la crítica*, deben mantener indemne al menos un criterio para poder explicar la corrupción de *todos* los criterios racionales. En vista de esta paradoja, esta crítica que acaba echándose a sí misma por tierra pierde el norte. (HABERMAS, 2008, p.145).

Si bien Adorno y Horkheimer todavía se enfrentaban a Nietzsche, Heidegger y Bataille se reunirán, como afirma Habermas, “bajo la bandera de Nietzsche para dar la última batalla” (Habermas, 2008, p.149). Será entonces desde estos autores que tomará cuerpo otra operación, pero bajo el mismo espíritu, que encontrará su apogeo en lo que dio en llamarse “neoestructuralismo” o “posestructuralismo”, a partir de la cual numerosos autores formularán novedosas fundamentaciones discursivas acerca de las diversas formas de la dominación; fundamentaciones que, ciertamente, no han cesado de toparse con enormes dificultades a la hora de diagramar una propuesta emancipatoria original partiendo de postulados propios, por las mismas razones que esgrimieron en contra de todo discurso científico y moral. En efecto, no es casual que Heidegger identificara con claridad tal imposibilidad en su última entrevista con *Der Spiegel* en 1966, publicada en 1976, cuando afirmó que solo un “Dios puede salvarnos”⁶, poniendo

⁶ Ver la entrevista del 23 de septiembre de 1966 que Heidegger dio a Rudolf Augstein, director de *Der Spiegel*, junto con Georg Wolff, publicada recién en 1976 con el título “Ya sólo un Dios puede salvarnos”

en cierta evidencia —de un modo muy coloquial, pero no por eso menos definitorio— que “la salida” de la metafísica y del problema del racionalismo no parecía ser otra que una renovación de la metafísica (Dios). Todas las corrientes inspiradas en Heidegger, pero sobre todo aquellas de orientación política, no podrán entonces salir jamás de este nudo que conduce a la hipostatización de cualquier elemento, a la sustanciación de lo que sea que deba esencializarse para evadir así el rodeo de la argumentación y, por sobre todas las cosas, el problema de la crítica. El concepto de *Pueblo* será uno de estos elementos que tenderán ocupar el lugar de Dios, creando así las condiciones para la emergencia de lo que se entiende por populismo: una práctica política basada en los afectos, las emociones y las vinculaciones retóricas entre sectores sociales y líderes, a partir de la sinécdoque. En efecto, como indica Laclau, acaso el teórico más importante del populismo:

Eso otorga una clara centralidad a una figura particular dentro del arsenal de la retórica clásica: la sinécdoque (la parte que representa al todo). Y esto también sugiere que la sinécdoque no es sólo un recurso retórico más, que simplemente es agregado a la taxonomía junto a otras figuras como la metáfora o la metonimia, sino que cumple una función ontológica diferente. (LACLAU, 2005, p.97)

Es en este marco epistemológico en el que los teóricos de la ontología populista, como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, ponderaron la obra de Carl Schmitt, conforme les permitiera reintroducir la noción de *enemigo* a los fines de evitar el laberinto de la neutralidad, pues su búsqueda se orientó a impugnar toda moralización y narrativa científica que no declarase abiertamente contra quién se erigía y bajo qué ideologías se pronunciaba, en línea con aquella crítica del enmascaramiento que bien describe Habermas.

De esta forma, al recuperar una concepción de la política desde *lo político*, con la consecuente toma de posición que ello implica, el pensamiento político populista, que, según la caracterización de Oliver Marchart, es *posfundacional* (2009), evitaría la necesidad de adoptar o encubrir esa sospechosa neutralidad valorativa, esa “coartada” bajo la cual se filtraría la dominación burguesa, y el populismo se asumiría, en tanto epistemología, como una teoría crítica autoconsciente de su posición, esto es, sin enmascaramientos (intencionales)⁷.

Esta actitud podría evocar la que muy bien describe Paul Ricoeur al referirse a los tres maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud, quienes hicieron inteligibles los déficits de la moral burguesa, en la cual se esconderían intereses de clase, objetivos de dominación a través de la obliteración de los impulsos más humanos, y el modo

(Nur noch ein Gott kann uns retten); *Der Spiegel* N°23, Hamburg, 1976. Versión digital: [Heidegger-Spiegel-31-05-1976.pdf \(publitz.org\)](#). Hay traducción al español: P. OYARZÚN, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, traducción de la entrevista a Heidegger por Revista *Der Spiegel* N°23, Hamburg, 1976, en Revista *Escritos de Teoría* 11, Santiago, 1977, pp. 174 s

⁷ Esta toma de posición, sin embargo, significa una errática noción en el populismo acerca de qué rumbos concretos debería tomar un proyecto populista (en términos de políticas públicas y planes de gobierno), pues como teoría crítica tiende a agotarse en impugnaciones hacia el orden liberal y al capitalismo que, por lo demás, ya habían sido realizadas desde diferentes presupuestos por autores como Carl Schmitt, Gramsci, Macpherson y Althusser. De esta manera, los populismos de izquierda del siglo XXI no han logrado desprenderse de anacrónicas consignas, propias de contextos históricos y económicos vetustos, cayendo así en clisés de todo tipo, como puede observarse en los casos del kirchnerismo en Argentina, del chavismo en Venezuela, o de Podemos en España. Pero lo mismo sucede con los populismos de derechas, atascados en una casi guerra de religión contra la teoría de género y la inmigración.

inconsciente en que operarían las adaptaciones de la psique a las exigencias de la cultura. Efectivamente, Paul Ricoeur encuentra una sustanciosa afinidad entre “tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí” (RICOEUR, 2007, p.32), autores que:

Retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia. Pero estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros del escepticismo; son seguramente tres grandes “destruidores” y, sin embargo, ni siquiera esto debe extraviarnos; la destrucción, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, es un momento de toda nueva fundación, incluida la destrucción de la religión, en cuanto es, según palabras de Nietzsche, un “platonismo para el pueblo”. Es más allá de la “destrucción” donde se plantea la cuestión de saber lo que todavía significan pensamiento, razón e incluso fe. (RICOEUR, 2007, p.33).⁸

Esta predisposición hacia la sospecha, que muy bien dilucidó Ricoeur en diferentes tramos de su obra, pareciera haberse incorporado en la crítica que se haría desde el interior mismo de la modernidad, tanto en las versiones de Marx, Nietzsche y Freud, así como en un tono mucho más sombrío en las intervenciones de Ernst Jünger, Oswald Spengler, el círculo de Stefan George (*George-Kreis*)⁹ y sus críticas al racionalismo, por la mayoría de los escritores nucleados en torno de la Revolución Conservadora y en general por varios filósofos y escritores alemanes del período de entreguerras. Sin embargo, “los exponentes principales del talante contrario a la civilización de la crítica cultural de la República de Weimar” (HERF, 1993, p.113), de entre los cuales Oswald Spengler sería uno de sus más reconocidos representantes, no asentaban su crítica de la modernidad en el registro de una sospecha en sentido cartesiano, llevando incluso esa crítica “al corazón mismo de la fortaleza cartesiana”, tal como propone Ricoeur interpretar a Marx, Nietzsche y Freud. Sus lecturas no partieron desde Descartes para ir “contra Descartes”, sino que abrevaron en el romanticismo para transfigurar en una concepción dramática y decadentista de la modernidad. Ernst Jünger es un gran ejemplo de esta transvaloración —a propósito de Nietzsche— de una crítica de la modernidad en clave ya nada cartesiana sino romántica y pesimista; crítica de la que Spencer ha sido, ciertamente, un referente indiscutido:

⁸ Este punto es de enorme relevancia, ya que pone de manifiesto la problemática en torno de la modernidad. A este respecto, Alain Touraine señala que “Nietzsche y Freud, al destruir el mito de la modernidad, hacen que reaparezca un dualismo que tiempo atrás había sido destruido por el espíritu de la Ilustración y la filosofía del progreso” (A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, FCE, México, 1995, p.132). Sin duda, Nietzsche y Freud posibilitan *volver* sobre ese dualismo, pero se trata, precisamente, de un “volver”, por lo que ambos pensadores, más que destruir el mito de la modernidad, lo que hacen es recuperar su condición dual. Antes de una “destrucción” del mito moderno, hay una restitución de los elementos excluidos (por) y renegados de la modernidad por una “facción” dentro de ella: la Ilustración, que procuró arrojar al olvido a esa dimensión oscura, de difícil acceso, y cuyo retorno no haría sino rememorar esa condición dual y definitivamente constitutiva de la modernidad como fenómeno histórico y social.

⁹ Acerca del círculo de Stefan George y de sus reparos respecto del racionalismo, ver el trabajo de JIMÉNEZ COLODRERO, “Sujetos de la Historia: ‘hacedor’ (*Täter*) versus ‘organizador’ (*Gestalter*) en Hegel y en el círculo de Stefan George”, J. L. REARTE, R. SOLE (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: tensión, ruptura, continuidad*. Buenos Aires: Prometeo-U.N.G.S., 2010, pp. 185-201.

La absoluta superioridad del enemigo se vuelve precisamente en contra de él. En fin, existe el pesimismo, que aunque sabe que el nivel bajó, también cree posible la grandeza sobre la nueva superficie y, en particular, concede valor a la perseverancia, a mantener el puesto perdido. En eso radica el mérito de Spengler. (JÜNGER, 1994, p.19).

Los escritores e intelectuales alemanes del período de entreguerras tendieron más bien a radicalizar los contenidos de la crítica de la modernidad elaborados por el romanticismo y por Nietzsche —particularmente—, al tiempo que crearon sus propios diagnósticos y concepciones, que en los casos de Schmitt y Heidegger adquirieron una consistencia interpretativa intempestiva; esto es, fuera de tiempo, y, por ello, seriamente atendible.

En cierta medida, las teorías del populismo que aparecieron desde fines de los setenta, fundamentalmente en el caso de Laclau y de Mouffe¹⁰, recuperan esta tradición antimoderna, pero desde la izquierda, esto es, desde lo que daría en llamarse “posmarxismo”. Así, la racionalidad crítica de la cual habían partido Marx, Nietzsche y Freud para profundizar la crítica de la modernidad será resignificada y en buena medida abandonada y cuestionada por estos autores, a tal punto que la duda como procedimiento será reemplazada por la revitalización de las pasiones, los afectos y lo inconsciente ya no freudiano sino lacaniano (estructurado en lenguaje), que en conjunto darían lugar a una forma de teorizar sobre (y de concebir a) la política que acentuará la efectiva falta de fundamentos de lo social, cara a Heidegger.

José Luis Villacañas observó nítidamente esta tendencia del populismo, al señalar que:

Lo que en tiempos de estabilidad parecía una exageración, e incluso una patología, ahora se torna normalidad. El populismo se levanta sobre esta operación de borrado entre lo normal y lo patológico; y por supuesto que sabe que entonces se entra en zona de riesgo. Pero su mirada, bastante penetrante, comprende que en la base de las sociedades hay siempre una falta de suelo, esa falta de fundamento que muestra la filosofía de Heidegger, y que cuando esta sensación de operar en el vacío emerge, sale a la luz un exceso peligroso. Para el populismo, estos peligros son inherentes a toda realidad social. Sabe que tarde o temprano esta experiencia de falta de suelo se presentará ante las sociedades; basta que la crisis alcance cierta intensidad. Justo entonces se revelará un rasgo central de la sociedad. Al responder a este rasgo central de la falta de fundamento de las sociedades, el populismo considera que no hace sino ejercer la política verdadera. A este hecho lo he llamado la premisa liberal del populismo. Pues tampoco el liberalismo conoce rasgo sustancial alguno que vincule a los individuos entre sí. El problema del liberalismo, explicar la existencia propia del pueblo, es lo que el populismo resuelve. Por eso la convicción firme del populismo es que no hay otra política que la populista. (VILLACAÑAS, 2015, p.16).

Será alrededor de este aspecto, el de la convicción —que también podría comprenderse como la certeza de la conciencia—, que girará la semántica del populismo y, más aún, del populismo contemporáneo: a saber, la evocación de la conciencia identitaria como teología política a partir de la cual la ética de los fines potenciará el antagonismo y el espíritu agonial, desatando la “patología” que menciona Villacañas: eso que el liberalismo y el racionalismo han concebido y, aun asumiéndolo como un problema

¹⁰ Se trata, por cierto, de E. LACLAU, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo Veintiuno Editores, 1978, España; E. LACLAU, C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 1985. E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993; y E. LACLAU, *La razón populista*, FCE., Buenos Aires, 2005.

constitutivo de la modernidad, han procurado neutralizar vía la mediación de un Estado equidistante para así *contener* el potencial conflicto inherente a esa consabida falta de fundamentos. Reinhard Koselleck, analizando la teoría hobbesiana, ha capturado con gran precisión este momento de la modernidad:

Todo aquel que evoca la conciencia, dice Hobbes, quiere algo. En la convicción, a la que Hobbes reducía todos los contenidos religiosos, se fundamenta la pretensión de exclusividad de los partidos hostiles; el carácter común y general de esta actitud hace brotar la guerra civil (...) La mera conciencia, que se arroga el derecho —como dice Hobbes— de escalar al trono, no es el juez que juzga el bien y el mal, sino la fuente misma de este mal. No sólo fue la voluntad de poder lo que atizó el fuego de la contienda civil, sino también — y aquí radica el paso decisivo de Hobbes— la invocación a una conciencia sin asidero externo. La instancia de la conciencia, en lugar de ser una *causa pacis* (motivo de paz), es en su pluralidad subjetiva una explícita *causa belli civilis* (motivo de guerra civil). (KOSELLECK, 2007, p.41).

Así, el populismo como práctica política y sus teóricos como teólogos políticos insistirán en retrotraer el origen de lo político a su conciencia interior, “sin asidero externo”, a su condición primigenia, “a través de la apertura al riesgo no racional que le atañe, a través del acceso a lo Extremo” (GALLI, 2018, p.23). Se trata de aquello que Carlo Galli señalara respecto del pensamiento de Schmitt: esto es, que

Puesto que la forma política se halla continuamente amenazada por el olvido del origen y, por consiguiente, por el regreso incontrolado y destructivo de este, es necesario que dentro del orden subsista una función de acceso concreto al origen, o sea la decisión soberana acerca del potencial enemigo interno, cuyo efecto concreto es la *exclusión*. (Galli, 2018, pp.25-26).

En efecto, y a propósito de la exclusión, Laclau es explícito:

A fin de concebir al “pueblo” del populismo necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo —es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad— (...). En el caso de un discurso institucionalista, hemos visto que la diferencialidad reclama ser concebida como el único equivalente legítimo: todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo. De este modo, como ya sabemos, va a tener lugar una *exclusión* radical dentro del espacio comunitario. (LACLAU, 2005, p.108. Las bastardillas en “exclusión” son propias)

4. DEMOCRACIA, TEOLOGÍA POLÍTICA Y POPULISMO. Es conocida la interpretación de Claude Lefort sobre el poder como un “lugar vacío” (1990). Según su clásica lectura, la revolución democrática gestó un cambio auspicioso en las sociedades modernas, un cambio cualitativo: “la desincorporación del poder”, cuyo significado más relevante para la vida democrática ha consistido en que “la autoridad política deja de gozar de una legitimidad absoluta” (Lefort, 2011, p.146). Debido a que la democracia conlleva el resquebrajamiento de las viejas estructuras, su advenimiento produjo un efecto sobre el saber, el poder y la ley (Lefort, 1990). Éstos ya no reposarían en Dios, la naturaleza o sus extensiones: el rey o el príncipe: la ley, el poder y el saber ya no proceden de un mismo origen que, en carácter de tal, los legitima. Desde entonces, el poder se desincorpora, deja de estar en el cuerpo de una persona, por lo que el terreno democrático se convierte en una arena conflictiva. El conflicto, por consiguiente, manifiesta que la democracia, al modo de ver de Lefort, “se

instituye y se mantiene por la disolución de los indicadores de certeza” (LEFORT, 2004, p.50), lo cual revela las altas dosis de incertidumbre que caracterizan a todo sistema democrático. La democracia se convierte así en un espacio de disputa sin referencias ni certezas absolutas, lo que permite redefinir asiduamente ese espacio. La desincorporación implica “la institucionalización del conflicto” (LEFORT, 1990, p.190). Significa que el poder se escinde del cuerpo del rey, representando así la claudicación de toda unidad sustancial y la consiguiente apertura a la incertidumbre democrática:

La sociedad relacionada consigo misma por efecto de la representación de una nación y de un pueblo homogéneos es una sociedad paradójicamente confrontada con la heterogeneidad de los intereses, creencias, opiniones de las costumbres en general; una sociedad en la cual la legitimación del conflicto propiamente político señala en dirección a la legitimación del conflicto en la sociedad y en la cultura. (LEFORT, 1990, p.190).

Sin embargo, la democracia, una vez instituida, debe organizar esa arena conflictiva. La incertidumbre debe canalizarse por vías institucionales. Por ello, todo régimen democrático se cifra sobre una tensión constitutiva: de un lado, abre un campo discursivo y material para la contienda política, un ámbito público en el que lo político debe plasmarse y desarrollarse; pero, de otro, precisamente por la necesidad de organizar ese espacio a partir de un compendio de derechos, obligaciones y garantías, el sistema democrático está compelido a establecer pautas o reglas de juego con el fin de que la disputa no se transforme en una guerra por los fundamentos que deben dar sentido a la organización política y social. En resumidas cuentas, la democracia debe funcionar con instituciones, las cuales reflejan asimismo la desincorporación del poder, que ya no se hace carne en persona alguna, sino que expresa la vacuidad institucional que permite a distintas figuras ejercer, limitadamente, ese poder.

El totalitarismo¹¹, en sus versiones nazi y comunista, así como el fascismo, dieron cuenta de que “la disolución de los indicadores de certeza” que postuló Claude Lefort abrió

¹¹ Los términos “totalitarismo” y “totalitario” tienen una acepción de origen, surgida alrededor de 1923, cuando liberales, socialistas y católicos italianos como Giovanni Amendola, Lelio Basso o Luigi Sturzo lo utilizaron peyorativamente para referirse al fascismo recién instalado en el poder, como bien lo estudiara Jens Petersen, a quien Enzo Traverso cita en su libro sobre *El totalitarismo* (2016). Su comprensión histórico-teórica se encuentra en las clásicas interpretaciones de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2006), aparecido en 1951, de Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski, en *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956) y en numerosas obras más que destacan la irrupción de las masas en la vida pública y el desarrollo militar y tecnológico. Aquí se considera interesante recuperar la reflexión de Ernst Nolte en su clásico *El fascismo en su época* (1967), publicado en 1963, debido a que su enfoque fenomenológico resulta pertinente para la comprensión del fascismo como una “resistencia a la trascendencia”, que Nolte dilucida en su visión histórico-genética del nazismo. Resulta menester aclarar que la polémica desatada por Nolte no debe incentivar interpretaciones mezquinas acerca de sus estudios, pues la simetría en la que Nolte ubica al nazismo y al comunismo se cree aquí que es válida hermenéuticamente, lo que no implica que se deban aceptar todas las posibles interpretaciones que se desprendan de tal lectura. Por otra parte, el historiador Ian Kershaw, en su libro *La dictadura Nazi* (2004), aparecido por primera vez en 1985, en inglés, efectúa una buena reconstrucción del debate sobre el totalitarismo y expone ligeramente las conocidas interpretaciones al respecto, que van desde las visiones marxistas a las no marxistas. Entre estas últimas se destacan los dos tomos traducidos al español por Alianza del clásico trabajo de Karl Dietrich Bracher *La dictadura alemana* (1973), de 1969, por ejemplo, y justamente los estudios de Ernst Nolte. Asimismo, es importante mencionar que la recuperación de Nolte que aquí se realiza sigue siendo motivo de polémicas historiográficas, debido a que no son pocos los autores que rechazan a Nolte, no tanto por su análisis de la “resistencia a la trascendencia” sino por su interpretación del nazismo como reacción al comunismo. Eric Hobsbawm (E. HOBBSAWM, *Historia del siglo*

el terreno a las variantes que pudiera arrojar la incertidumbre democrática, que podía -y efectivamente pudo- degenerar en dictadura. Entendiendo el fascismo y el totalitarismo en general como una voluntad de “resistencia a la trascendencia”, a la modernidad, en línea con la interpretación fenomenológica de Ernst Nolte (1967), como una reacción que se expresa en una tentativa de implosionarla —pero sin despegarse de ella—, puede advertirse que en su condición de fenómeno anti-moderno (y a su vez irreductiblemente moderno), el totalitarismo ha buscado instalar, en distintos episodios históricos y vía diferentes teologías políticas, un Estado *Total* que, por lo demás, en su núcleo más íntimo parecía anhelar su propia extinción, llevándose consigo todo alrededor. En efecto, el totalitarismo no puede existir *in aeternum*, pues en su inmanente impulso *Total* yace su naturaleza autodestructiva, que cuanto más avanza menos pluralidad deja, mostrando que es sobre sí mismo donde pareciera actuar su deseo, por lo que una vez consumada su volición sobre todo aquello que no sea él, volverá sobre sí. Esta lectura se puede aplicar a los totalitarismos de izquierdas: las purgas acaecidas durante y luego de su instalación en el poder permiten reflexionar sobre esta naturaleza voraz y especular del fenómeno, que tiende a volver sobre sí mismo para, desde allí, proyectarse nuevamente hacia afuera, en una suerte de dialéctica negativa exterior-interior irreconciliable, sin *aufheben*.

Si bien el totalitarismo pretende clausurar la contingencia y, por consiguiente, a la política como tal, tendiendo a no dejar resto de oposición con el que confrontar y, por ello mismo, buscando la extinción de toda otredad, su experiencia permite pensarlo como una vasta teología política: como una fusión inevitable entre fe y acción, entendiendo por fe no necesariamente a lo religioso-espiritual, sino a las convicciones que, como creencias, pueden escalar hacia intensidades potencialmente destructivas. En ese sentido, Schmitt nos enseñó que las intensidades pueden dar lugar a teólogos incluso “de lo antiteológico”, como consideraba Carl Schmitt a Bakunin:

Cierto que esta antítesis radical le obliga a decidirse resueltamente contra la decisión; y así se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura. (SCHMITT, 2009, p.58).¹²

De esta manera, la teología política se muestra como factor decisivo de la vida política, que en tanto política no debe pensarse solamente como ligada a las religiones

XX, Crítica, Buenos Aires, 2012, pp.129-157), Sheila Fitzpatrick (S. FITZPATRICK, *La revolución rusa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, pp.17-20) y el mismo Enzo Traverso (E. TRAVERSO, *El totalitarismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2006, pp.33-36) son algunos de los tantos autores que rechazan tal lectura. Finalmente, cabe señalar que para el estudio del fascismo y del totalitarismo son también imprescindibles las investigaciones de Stanley G. Payne, Zeev Sternhell, Robert Paxton, la trilogía de Richard Evans y el ya clásico estudio de Jeffrey Herf (1993).

¹² En relación con la crítica de Nietzsche a la modernidad analizada en párrafos anteriores, esta lectura que Schmitt hace de Bakunin podría aplicarse en cierto modo a Nietzsche, quien también puede ser interpretado como un “teólogo de lo antiteológico”. En efecto, el escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada había sugerido ya en 1947 algo en esta línea, al indicar que “La posición de Nietzsche en oposición a toda dogmática del saber, del creer y del obrar es de índole religiosa; su contenido está saturado de una fe ilimitada en ciertas facultades o potestades humanas infalibles contra otras que considera degenerativas. El instinto es, como la fe ciega de Tertuliano, un camino de salvación, pero el instinto de la mente, no del cuerpo”. (E. MARTÍNEZ ESTRADA, *Nietzsche, filósofo dionisiaco*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, p.27). Aunque el asunto respecto del cuerpo en Nietzsche pudiera suscitar debate, su *crítica* —en carácter de tal— de la modernidad, no puede leerse en clave absolutamente irracional, sino más bien como una crítica a la racionalidad hipostasiada, esencializada y, por lo tanto, metafísica, alineada así con su crítica de la religión.

tradicionales, sino como un fenómeno que se hace sentir, reapareciendo una y otra vez en la política moderna.

En ese registro interpretativo, el populismo puede concebirse como una teología política que, en sus vertientes teórica y práctica, ha encontrado en la intensificación y ensalzamiento de las convicciones y las creencias (es decir, de lo teológico) las claves para recuperar el origen dramático y riesgoso de lo político, y para hacer de ello, a su vez, un estratégico instrumento de poder, procurando extraer beneficios del estímulo de la división social y la exaltación de las pasiones y los antagonismos.

Hay numerosas definiciones de populismo. Aquí interesa rescatar aquella que comprende al populismo como un fenómeno sociopolítico contrario a la democracia liberal y, por lo tanto, contrario al institucionalismo republicano. Autores como Giorgio Alberti (1995) han hecho hincapié en el carácter anti-institucionalista del populismo, interpretación que vale la pena recuperar, sobre todo luego de analizar los aportes de teóricos como Ernesto Laclau (1985; 2005) y Chantal Mouffe (1985), quienes crearon una teoría del populismo de corte decididamente antiliberal, que, en el caso de Laclau, cobró una sustancial importancia en movimientos populistas como Podemos, en España, el chavismo, en Venezuela, y el kirchnerismo, en Argentina, por nombrar a los casos más emblemáticos de populismos recientes.

El populismo de Laclau se sostiene sobre la hipótesis de que la teoría política nunca comprendió la naturaleza “democrática” de los fenómenos populares (2005), razón por la cual el autor esbozó una teoría de lo sociopolítico que se aparta del institucionalismo liberal. Su teoría fue estudiada y analizada en otro trabajo de quien escribe (2021).

Aquí resulta importante destacar que la teoría populista de Laclau ha servido de base a muchos actores políticos de los movimientos antes mencionados. A lo largo de este escrito, populismo siempre será comprendido en el marco de las teorías de Laclau y de Mouffe, para buscar demostrar cómo la relación entre las nociones de afectos y elementos emocionales que ambos destacan del populismo se imbrica con la lógica anti-institucional que bien analiza Alberti. Tal imbricación es, en efecto, la que permite dilucidar cómo el populismo está enhebrado con los clásicos patrones de intensidad de toda teología política: ese vínculo directo que establece entre emocionalidad, convicción e intensificación de *lo político* (entendido este en una clave schmittiana), es lo que hace del populismo una teología política, como fenómeno enteramente moderno.

5. REDESCUBRIENDO LAS UTILIDADES DE INTENSIFICAR LA TEOLOGÍA POLÍTICA. Así, ante el redescubrimiento de que la deliberada intensificación de la teología política podría arrojar deseados resultados electorales y de gobernanza (siempre a costa de destruir la discusión pública), las prácticas populistas irrumpieron en las deterioradas democracias occidentales del siglo XXI, pero sin desplegar completamente sus insinuaciones y potencialidades. Algo en el populismo parecía desgarrarlo en su capacidad o en sus procedimientos a la hora de terminar definitivamente con las instituciones liberales, acaso porque los diseños de las repúblicas democráticas habían logrado bloquear su cometido; acaso porque no todos los populismos habían adoptado una impronta absolutamente reaccionaria (pues había sido solo relativa). Sin embargo, casos como los del chavismo (tanto el de Chávez como el de Maduro), El Salvador, Hungría, Rusia y Nicaragua, demuestran que las fronteras entre lo que la ciencia política denomina “autoritarismos competitivos” (LEVITSKY S. & WAY, A., 2004) y dictaduras a secas son cada vez más difusas.

Aun así, el populismo todavía no alcanza la plenitud ausente de su discurso, que paradójicamente necesita de la carencia, de lo que proyecta como un arrebatamiento, ya sea a su pueblo mítico, a la “nación no realizada”, a los desposeídos, a los que conforman la sinécdoque: esto es, a la parte que pretende representar al todo. En esa limitación reside su diferencia cualitativamente fundamental respecto del totalitarismo, que no se detiene ante la carencia, sino que apunta a colmarla y satisfacerla sin titubeos.

El filósofo francés Marcel Gauchet parece haber detectado esta distinción, equivocando, no obstante, la inferencia teológico-política, cuando afirma que:

Si la noción de posverdad expresa una novedad histórica, ella reside en esa ambigüedad que distingue en gran medida el discurso populista de sus antecedentes totalitarios. La posverdad populista no tiene nada que ver con la pretensión de ciencia indiscutible de las ideologías totalitarias, no atañe a la fe fanática que alineaba las convicciones políticas con la creencia religiosa. (GAUCHET, 2017, p.25. Traducción propia).

Asumiendo que el populismo es bien distinto que el totalitarismo, su proceder, en sus más diversas manifestaciones, desde el chavismo, Ortega o Bukele en América Latina hasta Orbán o el nacionalismo catalán en Europa, demuestra que efectivamente se nutre de un fanatismo que profesa, magnánimo, una religión secular.

Aunque sea dable suponer que en las condiciones del deterioro económico y social se inscriban las razones materiales que alimentan la matriz simbólica del populismo, no deja de ser cierto que hay otras razones que operan y han operado siempre en el talante de quienes suelen redescubrir en la exaltación de la teología política una aventura que, en cada reaparición, no deja de resucitar el pasado, a partir de la entronización de una voluntad que —parafraseando a Karl Löwith cuando interpreta la doble voluntad en Nietzsche—: “construye, de modo paradójico, la voluntad del futuro hacia una voluntad del pasado” (LÖWITH, 1974, p.274). Así, el problema de la última voluntad en Nietzsche se cierra con “esa doble voluntad que quiere contra sí misma” (LÖWITH, 1974, p.274). En una suerte de problema similar, el populismo enfrenta el desafío altamente complejo de la temporalidad, porque si en buena medida sus intereses políticos concretos se inscriben en lo inmediato, su retórica y su misma teología construye y retrotrae toda proyección hacia el futuro en una búsqueda de fundamentos *en el pasado*. Así, el populismo confunde el origen dramático de lo político, que lúcidamente analiza Carlo Galli, con la ideologización del pasado en función del presente.

Heinrich Meier adopta una perspectiva en clave teológica que también restablece el problema de la teología en términos de temporalidad. En un artículo de 2006 sobre el creciente interés que comenzaba a despertar la teología política, Meier observa que:

- 1) El colapso del imperio soviético y la erosión mundial de las esperanzas marxistas que lo precedieron han inspirado en muchos lugares la búsqueda de una nueva certeza de fe. 2) No sólo las religiones reveladas prometen una seguridad que ninguna de las ideologías desaparecidas propone. También parecen ofrecer un eficiente punto de apoyo para resistir el triunfo global del liberalismo y del capitalismo, o más bien presentan una alternativa al secularismo de la modernidad en su totalidad. (...) 3) Tanto el desencanto de las utopías político-religiosas como las expectativas de salvación que aparecen en el establecimiento de una teocracia han recuperado la urgencia de la cuestión de la relación entre la política y la religión que pocos reconocían desde hacía mucho tiempo. 4) Comparado con los tres puntos de vista que acabo de mencionar —los anhelos de un nuevo compromiso completamente vinculante, el regreso de las ortodoxias y el reflejo de la cuestión de los fundamentos teológico-políticos de la comunidad—, el cuarto aspecto parece tener menos importancia. Aún

así, no debería ser subestimado, dado el clima intelectual en el que una teoría política que afirma estar fundada en la fe en la revelación divina está ganando atractivo y audiencia. (MEIER, 2008, p.93).

Meier advertía acerca de una fusión entre fe y acción, en este caso de raigambre religioso-teísta, en un contexto en el que Europa comenzaba a trazar prospectivas en torno de la tensión entre valores cosmopolitas e inmigración musulmana antioccidental. Pero su diagnóstico, visto en retrospectiva, puede sin duda explicar el curso que han tomado numerosos movimientos populistas en todo el mundo, pues los aspectos que enumera se enhebran consistentemente en las narrativas identitarias de todas las formas del populismo, de izquierda radical a ultraderecha, de Podemos a Vox; de Jean-Luc Mélenchon a Marine Le Pen; de Ortega a Bukele en Centroamérica.

Con todo, debemos reconocer que la radicalización de la teología política suscitará siempre una tentación, y que el populismo, al ser una de las tantas manifestaciones de lo teológico-político, debe ser comprendido precisamente en ese registro vitalista y autoritario, es decir, como un movimiento cuyo deseo consiste en *totalizar* alguna narrativa identitaria, que dependiendo de la intensidad con que sea llevado a cabo podrá ser más o menos autoritario, pero nunca dejará de ser *totalista*¹³. Este factor, que puede resultar muy grave, es, a decir verdad, “demasiado humano”, y ha despuntado intermitentemente en la historia de la modernidad como una rasgadura al humanismo, al liberalismo y a la Ilustración. Habermas tiene toda la razón cuando expone en *El discurso filosófico de la modernidad* “que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contrailustración” (2007, p.15). Lo que el polémico Ernst Nolte llamó “una resistencia violenta a la trascendencia” (1967) apunta precisamente a tal tradición, que se manifiesta en esa rasgadura histórica —e inconsciente— que lo esotérico de la modernidad lanza sobre sus pasos más prósperos y optimistas, tal vez para recordarle que no debe cometer “el error” de soslayar su otra dimensión: esa que bajo diferentes intensidades aparece para resquebrajar un discurso que se presenta libre de opacidades y que descuida del origen dramático y entrópico de lo político. La cuestión queda planteada entonces en torno de la intensidad de todo movimiento con aspiraciones *totalistas*, retomando la clarificadora idea de Antonio Elorza.

6. EL DESCUIDO O EL OLVIDO DE *LO POLÍTICO* Y DE SU ORIGEN. Difícilmente aceptemos que la democracia liberal y sus fundamentos iluministas “necesiten” una y otra vez que su costado más grisáceo la saque de “su error” mediante el retorno de inesperadas pero repetitivas eferescencias políticas. No obstante, es decisivo atender a ese hemisferio opaco de la modernidad que opera desde su íntima condición; identificar eso que en ella anida en forma de entropía y que según la época puede adquirir el rostro del fascismo, del comunismo, del populismo, del fundamentalismo de mercado (que puede ser populismo) o de cualquier tipo de autoritarismo disfrazado o, mejor dicho, embebido de emancipación, aun asumiendo las importantes diferencias entre cada uno de esos fenómenos, pues, como se ha dicho, populismo y totalitarismo no pueden ni deben

¹³ Esta idea conceptual pertenece al filósofo Antonio Elorza, que en su momento fue dirigida al nacionalismo catalán, pero que como tal se puede aplicar sin duda al populismo. Ver artículo en *El País* digital, “Cataluña, totalismo o democracia”, 14 de marzo del 2014. Recuperado de: https://elpais.com/politica/2014/03/14/actualidad/1394825149_706409.html

homologarse. Se trata de no despegar de la Ilustración y de su narrativa racionalista el núcleo originario de lo político, sobre el que Carl Schmitt ha teorizado de modo tal que recuperase su justificado protagonismo en la historia política:

Ha de sostenerse que 'lo político', entendido como desafío, es el origen, energético aunque 'crítico', de todo *Zentralgebiet*, que la neutralización activa reconoce y ordena pero no despolitiza del todo; y esto implica que el punto de vista a partir del cual Schmitt piensa 'lo político' no es una Verdad sustraída a lo Moderno, sino que más bien es la propia inmanencia moderna -por cierto, no interpretada de acuerdo a su autocomprensión 'liberal', sino según su origen 'trágico'. (GALLI, 2018, p.590).

A este respecto, las preguntas que surgen son las de siempre: ¿De qué busca emanciparse el populismo y cualquier movimiento político? ¿Quiere *eso* —que en la línea de Ernst Jünger (2003) podemos llamar “movilización total” — revolucionar algo? ¿Hay revolución en *lo político*? Julien Freund nos enseñó que no hay revolución posible en lo político, aun cuando la hubiera en la política:

Nunca hubo, y sin duda nunca habrá, una revolución capaz de llevar hasta sus extremas consecuencias el principio igualitario. La razón es bien sencilla: desde el momento que es un fenómeno político, no puede sino doblegarse a las leyes de esta esencia, es decir, que utilizará forzosamente los medios políticos para triunfar y mantenerse, o bien para realizar sus objetivos sociales, económicos y otros. La política es su piel; se derrumbaría si quisiera eliminar por el camino el medio que le permite adelantar. (FREUND, 1968, p.343).

Entonces,

Si suprimimos, por ejemplo, la relación de mando y obediencia, suprimimos la política. Entendidos de esta manera, los presupuestos de lo político son conceptos que nos permiten entender lo que hace que la política sea la política, lo que hace que siempre sea necesariamente lo que es y no otra cosa. Por consiguiente, mientras subsista la relación de mando y de obediencia, es totalmente inútil esperar un aniquilamiento del Estado o de la política. Más explícitamente, los presupuestos son de algún modo evidencias que se imponen *a priori* y se vuelven a encontrar necesariamente en formas históricas variables, con las cuales una esencia se manifiesta concretamente. Como evidencias, no se las puede justificar: son condiciones absolutas de una esencia. Esto no significa que sean el fundamento absoluto y único de todas las cosas, y sí únicamente las condiciones de las posibilidades de una esencia determinada. (FREUND, 1968, p.100).

De esta manera, es relevante adentrarse en las motivaciones de todo movimiento populista que, bajo alguna teologización (es decir, bajo alguna convicción absoluta), pretenda instaurar algún nuevo régimen. Si el populismo no podrá jamás emanciparse de lo político, porque no puede salirse, como ninguna forma política, de su propia piel, ¿hacia dónde apunta su teología política? Abolir la democracia liberal y, junto con ella, al capitalismo, es un proyecto que ya mostró sus resultados, y no sólo en los experimentos totalitarios de la URSS, China (que en la actualidad persiste en un sistema de partido único, aunque aceptara ciertas reglas de la globalización económica), o el régimen de Pol Pot en Camboya, por nombrar a los casos más emblemáticos, sino también hoy, como se observa en la dramática situación que vive la sociedad venezolana, sujeta a un régimen que es a secas una dictadura (de izquierda). Lo mismo puede decirse, aunque con mayor tiempo en el poder, del régimen cubano, que comienza a mostrar su agotamiento en una falta de legitimidad social, que las protestas de julio de 2021 han puesto en evidencia.

Las cuestiones ya planteadas siguen latentes: ¿hacia dónde apunta el populismo? Probablemente, la respuesta no tenga una definición precisa, porque el populismo es menos un proyecto de sociedad que una estrategia de resistencia, pero sin una clara teoría normativa. En esto también sus diferencias con el totalitarismo son importantes. El fascismo fue revolucionario en el marco de una transformación montada sobre la inmanencia, sobre la conservación, y sobre la resistencia, precisamente, a la trascendencia. El populismo es antiliberal, pero no encuentra una solución a su condición, pues en su rama de izquierda, al haber renunciado a la praxis revolucionaria, se inscribe en algunas de las variantes del nacionalismo y del anticapitalismo sin rumbo; y en su vertiente de derecha parece más preocupado por conservar valores tradicionales en torno de las cuestiones de género y de confrontar con el feminismo que por proyectar un horizonte de sentido propio.

Por ello el populismo no deja de ser, al menos de momento, una teología política antiliberal, algo extraviada axiológicamente, que, si degenera en dictadura, como en los casos mencionados, es solo por la inercia en la conservación del poder y no por haber adquirido una tesitura revolucionaria en sentido clásico: ya sea en la versión de la trascendencia comunista, con su propia filosofía materialista de la historia, o en la versión antinómica, en tanto resistencia a esa trascendencia.

7. LIBERALISMO, RACIONALISMO Y FALTA DE FUNDAMENTOS. El liberalismo político y la racionalidad argumentativa pueden sin rodeos desestimar esta preocupación por los orígenes y por encumbrar alguna teología política, pues sus propuestas residen en un intento de desteologización de la vida política a partir de fundamentos éticos y racionales, aun cuando, según sus críticos, en esa búsqueda caigan, sutilmente, en el mismo enjambre que pretenden sortear. El siglo XX y lo que va del XXI no dejan de confirmar este desacople constitutivo de la vida moderna, que disloca y asimismo entrecruza lo legal y lo moral, el Estado y la sociedad, el mito y el logos, la teología y la secularización.

Advertimos así que los discursos *totalistas* —concepto que pertenece al filósofo Antonio Elorza— constituyen narrativas identitarias que se apoderan crecientemente de la política contemporánea: la teoría de género y el feminismo reciente, el populismo, el *liberismo* (económico, siguiendo la diferenciación esbozada por Croce en su polémica con Einaudi), el nacionalismo, el islamismo. De esta manera, las certezas ideológicas del emotivismo populista tienden a concitar un tipo de atracción que las premisas del liberalismo y del racionalismo clásicos, que asumen que un argumento es más importante que quien lo emita y que *un otro* puede tener razón, no alcanzan a contrarrestar, porque operan en registros dislocados: uno emocional e identitario, el otro argumentativo e intersubjetivo. Este principio racionalista de autolimitación, de incertidumbre argumentativa, hoy seduce a pocos e incluso despierta sospechas respecto de un posible encubrimiento de su propia teología política, que consistiría en evocar una duda metódica como fundamento de toda comunicación a los fines de anular dimensiones afectivas por medio de la lógica argumentativa. La tolerancia y la razón argumentativa del racionalismo no serían —según sus críticos— más que coartadas destinadas a conducir la discusión al terreno de la coherencia argumental, en donde el liberalismo, el positivismo y la tradición lógica se sentirían más autorizados en su afán de señalar los fundamentos de la buena vida, coherentes con sus propias teorías de los valores “enmascaradas” en la ética discursiva. Las políticas identitarias, por el contrario, no necesitan superar el desafío de la demostración, porque asientan sus presupuestos en la identidad y en una suerte de

solipsismo parroquial, compartido por los creyentes, pero que tampoco puede eludir el problema del valor. Como indicó Villacañas:

Todo lo que se diga para convencer a otro, no es sino un momento auto-defensivo, auto-afirmativo del valor por el que se lucha, una intensificación de la voluntad de tener razón, que prepara la declaración de que el otro es “ciego” al mérito del valor. La filosofía del valor no puede escapar a esa pesadilla. (VILLACAÑAS, 2013, p.32).

Resulta paradójal que “la disolución de los referentes de certeza” postulada por Lefort conduzca hacia una reafirmación de las propias convicciones. Sin embargo, dicha contradicción es solo aparente, pues se trata de una consecuencia cuasi directa de la potente intuición respecto de la ausencia de certezas en lo que hace a las bases de toda vida política y social. Así, ante la admisión —no siempre autoconsciente— de que vivimos en una plena falta de fundamentos sociopolíticos, de que el crepúsculo de todo deber heterónimo —ajeno a nuestra voluntad— nos desnuda en el crudo invierno de la responsabilidad, ciertos movimientos políticos reaccionan a las crisis con la convicción absoluta, *Total*, de que hay que adoptar los medios más cuestionables para obtener los fines más “nobles”, cuya nobleza, vale señalar, viene definida *a priori* por una teología propia, por añadidura antagónica para con su par inversamente idéntica. Entonces la intensidad conflictiva ínsita en lo político adquiere un talante teológico, desde el cual las creencias y los sentimientos se asumen como un imperativo categórico, es decir, como una guía que debe iluminar la misión histórica de investir de fundamentos a lo social para suprimir de una buena vez lo que a todas luces se palpita: la ausencia de elementos que vinculen (necesariamente) a los hombres y la certeza de que esos fundamentos no pueden sino nacer de la misma voluntad ética de las sociedades.

Si “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (2009, p.37), como afirmó Schmitt, no sorprende que el empeño mayor del institucionalismo liberal sea el de intentar conjurar la teología política, el de evitar la guerra por los fundamentos mediante la recuperación de la mediación estatal, que, si bien “no despolitiza todo”, como correctamente afirma Carlo Galli, “reconoce y ordena” lo social en torno de una neutralización que contiene, como un dique, o suspende, como un *ersatz*, al menos temporariamente, la potencial guerra por los fundamentos.

Sin embargo, esta lectura acerca de la neutralización estará siempre en la picota. Jorge Dotti la ha trabajado con la delicadeza y el talento que lo caracterizaron:

Desde esta perspectiva, entonces, la teología política acentúa que la legitimidad del Estado remite a un sustrato teológico, sólo a partir del cual adquieren un significado político las nociones que van siendo teorizadas en términos crecientemente racionalistas. Ahora bien, el desarrollo de las doctrinas filosóficas y jurídicas consistió, mayoritariamente, en una progresiva laicización neutralizante, sobre la base de la convicción racional y científica de que el crisol religioso obedeció simplemente a avatares históricos propios de contextos determinados, pero de que el valor doctrinario del momento teológico no es intrínseco ni a la significación ni a la justificación del Estado, sino que es, de algún modo, accidental o inclusive anecdótico. (DOTTI, 2014, p.28).

Por tanto, según Dotti,

Una visión como la de Schmitt no se amolda a esta simplificación racionalista, auto-defensiva y asentada en la creencia en que la razón utilitaria (un logos presuntamente no sesgado ni distorsionado por las ideologías y los irracionalismos) ofrece una justificación necesaria y suficiente del esquema de mandato-obediencia específicamente estatal. A esta

dilucidación laica y pragmatista, la teología política le contrapone una comprensión no irracionalista, pero sí polémica con los cuerpos argumentativos de los diversos esquemas racionalistas que dan cuenta (en términos del cálculo medio-fin) de la sana instrumentalidad del Estado y del beneficio individual de obedecer sus normas. (2014, p.28).

Por otra parte, Hans Blumenberg ha discrepado respecto de la continuidad de la teología política, señalando que el principio del fin de toda teología es Giordano Bruno (Zarka, 2008), y que tanto el discurso científico como la mundanización habrían informado definitivamente a la modernidad, arrojando a la teología al pasado:

Pero incluso allí donde no podía darse la disposición a compartir las premisas teológicas ha sido aceptada la secularización como una categoría de interpretación de hechos y conexiones históricas. (...) Pues un signo de valor positivo de la secularización se podría dar incluso desde un punto de vista teológico; justamente los intentos por retornar a la radicalidad de un distanciamiento del mundo genuinamente religioso y renovar dialécticamente los enunciados sobre la transcendencia de la teología hicieron ver en esa masiva claridad de la manifestación del mundo como mundanidad las ventajas del inconfundible carácter inmanente del mismo. (BLUMENBERG, 2008, pp.14-15).

Yves Charles Zarka, por su parte, ha discutido esta cuestión partiendo de varias nociones de Blumenberg con el fin de efectuar una “liquidación” de la teología política schmittiana —y también de la no schmittiana— como una tarea que, según el autor, “ya ha sido emprendida pero de forma incompleta” (ZARKA, 2008, p.31), por lo que su propósito apunta precisamente a restituir ese cometido.

También Weber supo decirnos que “el desencantamiento del mundo”, llevado a cabo primero por las religiones de redención (SCHLUCHTER, 2017, p.75), alcanzó su cenit con el proceso de racionalización y división social del trabajo¹⁴. Así, el desencantamiento del mundo puede leerse como una desteologización de la vida moderna, cuyo costo fue que la preocupación por la riqueza, que “no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como ‘un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo’ (...) trocase en un caparazón duro como el acero (*ein Stahlhartes Gehäuse*)” (Weber, 2016, p.248). Es decir, en una “sólida envoltura” (o “jaula de hierro”, según la célebre traducción de Parsons: “iron cage”)¹⁵. Aquí pueden encontrarse en Weber tanto la desteologización de la modernidad, “desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas

¹⁴ La problemática en torno de la relación entre teología política y desencantamiento del mundo exige un estudio específico, pues si se siguen los brillantes análisis de Wolfgang Schluchter sobre Weber, se advierte con claridad que el desencantamiento del mundo fue en primer lugar llevado a cabo por las religiones de redención. Si bien el proceso, en esa instancia, no fue radical, como lo será con la racionalización, la división social del trabajo y el apogeo del discurso científico, ese parcial y primigenio desencantamiento fue, como indica Schluchter, efectuado por las religiones de redención. De esto es posible deducir que desencantamiento y teologización, al menos en un primero momento (el del desencantamiento parcial del mundo) hayan ido de la mano, hasta que el mismo proceso de desencantamiento o desmagificación culmina o, de alguna manera, se totaliza, mediante la racionalización del mundo. ¿Cómo leer entonces esta mutua implicancia? ¿Desencantamiento y teología política coexistieron para luego escindirse completamente? ¿Fue, en efecto, “completa” ese proceso de desteologización vía el desencantamiento final? Estas preguntas exigen, desde luego, un estudio complementario.

¹⁵ A propósito de la discusión en torno de la traducción de la idea de *ein Stahlhartes Gehäuse* como “jaula de hierro”, “sólida envoltura” o “caparazón duro como el acero”, ver el artículo de E. FIDANZA, “La jaula de hierro cien años después: Consideración acerca de una metáfora perdurable”, *Estudios Sociológicos*, 23(69), 2005, pp. 845-855.

monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad humana” (WEBER, 1979, p.258), como su antítesis, si se quiere interpretar ese “abandono” como una “colonización” o avance de las estructuras religiosas sobre la vida cotidiana. No obstante, la idea de desencantamiento deja poco lugar para esta última lectura. En efecto, Weber afirma en *El político y el científico* (1967) que

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, *desmitificador* del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. (Weber, 1967, p.229. Las bastardillas en “desmitificador” son propias).

Este proceso conllevó una renuncia a la aspiración a la totalidad, al espíritu fáustico del *Kultur Mensch*, que, a partir de la división del trabajo, será reemplazado por el *Fach Mensch*, el especialista (GONZÁLEZ GARCÍA, 1992, p. 34). Esto queda claro cuando Weber señala que

Es lo mismo que quiso enseñarnos Goethe desde las cimas de su profundo conocimiento de la vida, en los “Wanderjahren” y en la conclusión de Fausto, a saber: que la limitación al trabajo profesional, con la consiguiente renuncia a la universalidad fáustica de lo humano, es una condición del obrar valioso en el mundo actual y que, por tanto, la “acción” y la “renuncia” se condicionan recíprocamente de modo inexorable; y esto no es otra cosa que el motivo radicalmente ascético del estilo vital del burgués. (WEBER, 2016, p.247).

José M. González García retomó este punto en su libro *Las huellas de fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* (1992), indicando que se produce un tránsito desde el mundo de la belleza al mundo del trabajo, en el que el Hombre, con mayúsculas, deviene sencillamente el hombre cotidiano, el cual se ve obligado a la especialización propia de la división social del trabajo. Así, este fenómeno hace contacto con la interpretación de Hans Blumenberg acerca del fin de la teología política, pues la división social del trabajo como fenómeno histórico puede interpretarse en sintonía con la noción de Blumenberg de mundanización de la vida y secularización del Estado, como se lee en el comienzo de su obra sobre *La legitimación de la Edad Moderna*:

Antaño se contaban entre los giros corrientes el de lamentarse de que el mundo *cada vez se mundanizaba más* (en vez de hacerse menos mundano), mientras que hoy día lo común es hacer valer que la Edad Moderna es una época de *mundanización*, siendo, en consecuencia, su Estado un Estado secular. (BLUMENBERG, 2008, p.13).

Sin embargo, mientras Weber efectúa aquel lúcido señalamiento sobre la modernidad, afirma que la política “es, en esencia, lucha”¹⁶ (Weber, 1991, p.230). Esa

¹⁶ Que Weber entienda la política como “lucha” no implica *que todo* sea político, esto es, que no deba —o pueda— existir una clara diferenciación entre esfera pública y privada, diferenciación que al populismo le resulta incómoda. Max Weber afirma que “para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque la política es, en esencia, lucha” (M. WEBER, *Escritos Políticos*, Alianza, Madrid, 1991, p.230). Weber refiere en ese pasaje al modo en que se seleccionan los líderes políticos, pero eso no modifica en absoluto su afirmación acerca de que la política sea lucha. Ahora bien, si existe una arena plenamente política, esa es sin dudas la esfera pública, que en la democracia contemporánea

misma lucha que Weber veía como esencia de la política, al decir de Freund y, ante todo, de Schmitt —acercándose así Weber a la tesis de la autonomía de lo político—, adopta en la vida democrática el ímpetu histórico de la teología política.

Por lo demás, cabe mencionar que Weber importó de las categorías del encantamiento del mundo, propias de lo mágico, las dotes que habrían de definir la noción del carisma, del liderazgo carismático. En ese sentido, como brillantemente observa Wolfgang Schluchter, “Weber llama *carisma* a estas fuerzas extraordinarias y desarrolla a partir de este concepto una teoría de la dominación carismática” (Schluchter, 2017, p.71).

De esta manera, encontramos en Weber una tensión entre, de un lado, el desencantamiento del mundo, la “desaparición de los valores últimos y más sublimes” y, de otro, la aparición de ciertos rasgos del encantamiento en la figura del líder carismático, que a partir de rasgos magificadores portará con el don de la mediación: el Estado no pierde, sin embargo, su rol moderno, pero serán los sujetos inmersos en la lucha política los que deberán darle una dirección, vale decir, política, a ese Estado, para que la sociedad no quede presa del despotismo burocrático. Así, Weber se pregunta “¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún resto de libertad de movimiento “individual” en algún sentido?” (Weber, 1964, p.1075). En efecto, la forma que Weber considerará más viable para sortear el despotismo burocrático será la lucha, la esencia de la política que, como bien enseñara Julien Freund, no puede prescindir de las relaciones de mando y obediencia, no puede existir sino mediante su condición más íntima: la que se organiza en torno de la distinción amigo-enemigo, que Carl Schmitt recuperó de la tradición republicana romana. Es en este escenario dramático en donde el teatro de la política despliega su naturaleza vivamente ontológica y teológica (secular), pues debido a esa insoslayable antinomia constitutiva de *lo político* (la relación amigo-enemigo) cobrarán fuerzas convicciones que, llevadas hasta el límite de sus intensidades intrínsecas, esto es, una vez emancipadas del dominio que la ética y la voluntad deben ejercer sobre ellas, no dejarán de crear, una y otra vez, variantes del autoritarismo. Tal vez la emancipación de la que se habló en párrafos anteriores, esa que busca el populismo y todo movimiento *totalista*, no sea sino la emancipación de la ética de la alteridad.

Si esto es así, entonces la intensificación de toda convicción, la tentación de llevar la teología política hasta sus últimas consecuencias no significa otra cosa que la desnudez de la política, la ausencia de todo rastro de tensión, de enemistad pública y, por consiguiente, el acabamiento de sí misma por medio de su absolutización. Lo político, entonces, no puede prescindir de la política (de la ética y de la virtud), como ésta no podría existir sin aquél, que es su condición de posibilidad.

8. EXCURSO SOBRE LA TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD: Y DESPUÉS DEL POPULISMO, ¿QUÉ? Las convicciones, entendidas entonces como instancias de conciencia de sujetos que se perciben poseedores de alguna verdad (moralmente universalizable) son la causa de estas

se conforma en el cruce entre los centros neurálgicos del poder y los espacios de interacción y debate. Hoy, esos espacios pueden ser también las redes sociales, como alguna vez lo fueron las tertulias y los salones que Habermas describe en sus estudios sobre la opinión pública (J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona 2009), y que bien entrado el siglo XX se trasladaron a los bares, las plazas y los espacios públicos comunitarios. De todas maneras, la capacidad deliberativa que se desprende de las redes sociales es un tema vidrioso.

políticas identitarias que bajo el nombre de populismo hoy deterioran las instituciones liberales, pero que, como se ha visto, podrían adquirir cualquier rostro, aunque el del populismo es tan difuso y multívoco que puede ser considerado como antesala de toda forma de autoritarismo, a izquierda y derecha.

Una y otra vez, la teología política está allí, perenne y latente, congraciada con toda forma de intensidad: mercado-centrismo y fin de la historia, feminismo y combate contra el patriarcado, socialismo del siglo XXI, nacionalismo y populismo. En medio de todo esto, cabe preguntarnos hasta dónde llegarán esas intensidades, mientras la inteligencia artificial avanza, también, en una especie de registro teológico-político. ¿Serán los robots el fundamento de una ulterior teología política? ¿Puede la inteligencia artificial adoptar alguna forma de teología política? ¿Estaríamos, en tal caso, ante una secularización *Total* y absoluta dada, paradójicamente, por una nueva teología cuya esencia sería una dimensión no-humana (robótica), o, por el contrario, será que por fin daremos con nuestro verdadero Dios, un *Deus ex machina* —en sentido estricto—, que mediante una secularización absoluta produciría, dialécticamente, una nueva teologización? ¿Se trataría, entonces, de una secularización vía una teología política de la inteligencia artificial y de una teología política por medio de una secularización? Acaso no exista mayor secularización que aquella que tenga el potencial de autonomizarse completamente de lo humano, como sucede con la tecnología. Sin embargo, precisamente por partir de un constructo humano, dicha secularización puede dar lugar a nueva refundación de lo sagrado, esto es: a una secularización sagrada.

REFERENCIAS

- TH. W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009.
- G. ALBERTI, “‘Movimientismo’ and democracy: an analytical framework and the Peruvian case study: paper prepared for the international conference on The challenge of democracy in Latin America: rethinking state/society relations”, *IUPERJ, IPSA*, Rio de Janeiro, October 1995.
- H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.
- H. BLUMENBERG, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- K. D. BRACHER, *La dictadura alemana*, Tomo I, Alianza, Madrid, 1973.
- M. HEIDEGGER, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, *Der Spiegel*, 30 de mayo 1976, pp. 193-219. Recuperada de: Heidegger-Spiegel-31-05-1976.pdf (bublitz.org)
- I. DEUTSCHER, *Trotsky, el profeta desarmado*, Ediciones Era, México, 1971.
- J. DOTTI, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, en *Avatares filosóficos #1, Revista del departamento de filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2014, pp. 27-54
- A. ELORZA, “Cataluña, totalismo o democracia”. *El País*, 14-3-2014, recuperado de: https://elpais.com/politica/2014/03/14/actualidad/1394825149_706409.html
- K. EPSTEIN, *The Genesis of German Conservatism*. Princeton University Press, Princeton University Press, 2015. <https://doi.org/10.1515/9781400868230>
- E. FIDANZA, “La jaula de hierro cien años después: Consideración acerca de una metáfora perdurable”, *Estudios Sociológicos*, 23(69), 2005, pp. 845-855.
- S. FITZPATRICK, *La revolución rusa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.
- J. FREUND, *La esencia de lo político*, Editorial Nacional, Madrid, 1968.
- D. J. FRIEDRICH, Z. K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge, 1965.
- C. GALLI, *Genealogía de la política: Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, UNIPE: Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- M. GAUCHET, “La guerre des vit”, *Le Dat*, 2017/5 n 197, pp. 20-27. DOI: 10.3917/deba.197.0020.

- J. M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Las huellas de fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Tecnos, Madrid, 1992.
- J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.
- J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona 2009.
- J. HERF, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en el Tercer Reich*, FCE, México 1993.
- E. HOBSBAWM, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2012.
- A. JIMÉNEZ COLODRERO, “Sujetos de la Historia: ‘hacedor’ (Täter) versus ‘organizador’ (Gestalter) en Hegel y en el círculo de Stefan George”, J. L. REARTE, R. SOLE (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: tensión, ruptura, continuidad*. Buenos Aires: Prometeo-U.N.G.S., 2010, pp. 185-201.
- E. JÜNGER, E. “La movilización total” (1930), en *Sobre el dolor: seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Tusquets, Barcelona, 2003.
- E. JÜNGER, M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- I. KERSHAW, *La dictadura nazi: problemas y perspectivas de interpretación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.
- R. KOSELLECK, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.
- P. KÖPF, *Los Mommsen, historia de los alemanes a través de una familia. De 1848 hasta la actualidad*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2008.
- E. LACLAU, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo Veintiuno Editores, España, 1978.
- E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- E. LACLAU, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005.
- E. LACLAU, C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 1985.
- C. LEFORT, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- C. LEFORT, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- C. LEFORT, *Democracia y representación*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- LEVITSKY, S., & WAY, L.A. (2002). “Elections Without Democracy: The Rise of Competitive Authoritarianism”. *Journal of Democracy* 13(2), 51-65. doi:10.1353/jod.2002.0026.
- LÖWITH, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX: Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires: Sudamericana.
- MARCHART, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: FCE.
- E. MARTÍNEZ ESTRADA, *Nietzsche, filósofo dionisiaco*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005.
- H. MEIER, “¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido”. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, ISSN 1885-7353, N° 6, 2008-2009, pp. 89-93.
- J. MULLER, “Justus Möser and the Conservative Critique of Early Modern Capitalism”. *Central European History*, 23(2-3), 1990, pp. 153-178. doi:10.1017/S0008938900021336
- E. NOLTE, *El fascismo en su época*, Península, Madrid, 1967
- P. OYARZÚN, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, traducción de la entrevista a Heidegger por Revista *Der Spiegel* N°23, Hamburg, 1976, en Revista *Escritos de Teoría* 11, Santiago, 1977, pp. 174 s.
- P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México, 2007.
- A. ROCHA, “Perspectivas teóricas sobre el populismo en Ernesto Laclau”, *La Torre Del Virrey*, 1(29, 2021/1), pp. 26-48.
- W. SCHLUCHTER, *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*, FCE, México, 2017.
- C. SCHMITT, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009.
- C. E. SCHORSKE, *Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, FCE, México, 1995.
- E. TRAVERSO, *A sangre y fuego: de la guerra civil europea, 1914-1945*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- E. TRAVERSO, *El totalitarismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2006.
- J. L. VILLACAÑAS, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015.
- J. L. VILLACAÑAS, “En diálogo con Weber. Sobre la tiranía de los valores de Carl Schmitt”. En *Revista Coherencia*, Vol. 10. No. 18, Enero – Junio 2013, pp. 13-40, Medellín, Colombia.
- M. WEBER, *Economía y sociedad*, Tomo II, FCE, México, 1964.
- M. WEBER, *El político y el científico. Introducción de Raymond Aron*, Alianza, Madrid, 1967.
- M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1979.
- M. WEBER, *Escritos Políticos*, Alianza, Madrid, 1991.

- M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M*, FCE, México, 2016.
- E. D. WEITZ, *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Turner Publicaciones, Madrid, 2019.
- F. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, Shambhala, Boulder, 1978.
- F. YATES, *La filosofía oculta en la época isabelina*, FCE, México, 2001.
- Y. C. ZARKA, "Para una crítica de toda teología política", *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 39, julio-diciembre, 2008, pp. 27-47 ISSN: 1130-2097. Traducción del inglés de Tomás Onaindina.



LA FORMACIÓN FILOSÓFICA DEL PROFESORADO SEGÚN JOHN DEWEY

MARTA VAAMONDE GAMO
JAIME NUBIOLA

Fecha de recepción: 22/08/2021
Fecha de aceptación: 30/09/2021

Resumen: En este artículo se reflexiona sobre la importancia de la formación filosófica del profesorado a la luz del pragmatismo deweyano. El educador ocupa para Dewey un lugar privilegiado, pues es el agente principal del crecimiento humano y del progreso social democrático, lo que requiere, por su parte, una reflexión constante acerca de los fines y los medios que dirigen sus prácticas. Puesto que el crecimiento de la experiencia se logra a través de la participación, uno de los objetivos clave de la tarea docente es el potenciar los hábitos que permitan la colaboración de mujeres y varones de distintas etnias. Dewey invita a reflexionar sobre la importancia de la formación filosófica del profesorado para guiar la educación hacia fines morales y sociales, lo que es indispensable para una regeneración educativa y democrática.

Abstract: *This article reflects on the importance of the philosophical education of teachers in the light of Deweyan pragmatism. For Dewey, the educator occupies a privileged place, since he is the principal agent of human growth and democratic social progress, which requires, for his part, constant reflection on the ends and the means that direct his practices. Since the growth of experience is achieved through participation, one of the key objectives of the teaching task is to enhance the habits that allow the collaboration of women and men of different ethnicities. Dewey invites to reflect on the importance of the philosophical formation of teachers to guide education towards moral and social ends, which is indispensable for a regeneration*

Palabras clave: filosofía, educación, democracia.

Keywords: *Philosophy, Education, Democracy.*

La tarea de la educación escolar tiende a convertirse en una tarea rutinaria a menos que sus fines y sus métodos estén animados por una visión tan amplia y simpática de su lugar en la vida contemporánea como la que debe proporcionar la filosofía.
J. Dewey, *Democracy and Education*, MW (1916), IX, 339

1. INTRODUCCIÓN. Los conceptos de filosofía, educación y democracia están estrechamente relacionados para John Dewey. En este artículo se analiza la importancia que Dewey concedía a la formación filosófica del profesorado en su

función de guía inteligente de la experiencia educativa de los alumnos y alumnas, y el importante papel que esta consideración experimental y crítica de la educación tiene para una reforma social democrática. El análisis teórico responde, siguiendo el espíritu del criticismo deweyano, a un interés práctico: subrayar la necesidad educativa de la filosofía para preservar un estilo de vida democrático, a la luz de las reformas educativas actuales, especialmente interesadas en la especialización técnica en detrimento de la formación humanística.¹

En primer lugar, se señala la importancia que Dewey concedía a la formación filosófica del profesorado. El docente debe reflexionar sobre los valores que dirigen su práctica educativa para cumplir con su función: reconstruir significativamente la experiencia humana. En la segunda parte, se analiza la relación de la tarea reflexiva del docente con el ideal democrático. La experiencia humana crece a través de la participación. La labor del profesorado es, entonces, liderar y dirigir a los alumnos y alumnas en la construcción de una experiencia y comunidad democrática a la que todos puedan contribuir y de la que todos puedan participar.

La igualdad de oportunidades de participación social se convierte así en un objetivo clave de la práctica docente, pues es el procedimiento de crecimiento moral y progreso democrático. El profesor, por tanto, deberá reflexionar sobre la forma concreta de potenciar en sus alumnos y alumnas los hábitos *simpáticos* y reflexivos que permitan su colaboración de la que depende tanto el avance de las instituciones de las que forman parte mujeres y varones, como su propio desarrollo personal. Asimismo, la pluralidad que proporcionan alumnos y alumnas de distintas etnias se convierte en un recurso para enriquecer la experiencia compartida.

Como conclusión, se subraya la necesidad de que los profesores tengan una formación filosófica que les permita ejercer reflexivamente la importante función que Dewey les asigna: liderar y dirigir el crecimiento humano de sus alumnos y alumnas a través de su participación y, así, el progreso social democrático. Esta función es más acuciante, si cabe, en una sociedad tecnológica sujeta a rápidos cambios y muy especializada, que corre el peligro de no detenerse a reflexionar sobre los fines humanos a los que esos cambios deben dirigirse.

2. EL PROFESOR COMO GUÍA DE LA EXPERIENCIA EDUCATIVA. LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN. Dewey desarrolló su filosofía de la educación en respuesta a la necesidad de reformar el sistema educativo tradicional para ajustarlo a las demandas sociales generadas por la industrialización.² La escuela tradicional entendía la educación como la imposición externa de unos contenidos culturales que los alumnos reproducían mecánicamente y como el desarrollo de unas destrezas que permitían a los alumnos asegurar un futuro estatus profesional. Como reacción, la llamada escuela progresista se centraba en el alumno y proponía el libre desarrollo de sus capacidades naturales.³ Dewey era partidario, como la escuela progresista, de reformar las prácticas educativas. Pero eso suponía, de acuerdo con Dewey, un análisis

¹ Martha Nussbaum señala algunos ejemplos que constatan la marginación en los planes educativos de las humanidades y de la filosofía. Cf. M. NUSSBAUM, *Not for Profit, Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Oxford, 2012, pp.3-5. En el caso de España, las sucesivas reformas legislativas han reducido las horas semanales dedicadas a la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria.

² Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', *Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed.de J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1938, 13/ pp.3-4.

³ Cf. W. WESTBROOK, (1991) *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 98-99.

filosófico de la experiencia educativa y de los medios para desarrollarla del que adolecía la llamada escuela progresista.⁴

En tal estado de cosas, la filosofía de la educación que propone Dewey no solo resulta interesante por la indudable influencia que ha tenido en las reformas educativas europeas y americanas,⁵ es decir, porque nos permite comprender la situación actual de la educación, sino porque sus reflexiones nos pueden orientar en la tarea constante de reajustar la educación a las rápidas transformaciones de nuestra sociedad⁶ con el fin de dirigirlas hacia fines educativos y humanos. El análisis deweyano permitirá entender el papel central que Dewey concedía a la formación filosófica del profesorado.

Dewey entendía la educación como un proceso de crecimiento de las capacidades de los alumnos y alumnas.⁷ En este sentido, se situaba en la línea de la escuela progresista, que criticaba la desatención de la escuela tradicional por las necesidades, capacidades e intereses de alumnas y alumnos, es decir, por su experiencia. Sin embargo, a diferencia de la escuela progresista, no consideraba que preservar de toda posible adulteración externa esa experiencia inicial de los alumnos y alumnas fuese el fin de la educación. Las capacidades no se desarrollan por sí mismas, error en el que incurrieron algunos de los integrantes de la escuela progresista⁸, sino que necesitan unas condiciones objetivas para su actualización. El papel del docente consiste precisamente en guiar reflexivamente la experiencia inicial de alumnas y alumnos hacia su crecimiento, ordenando las condiciones que lo hacen posible.⁹

Puesto que no todas las experiencias de los alumnos y alumnas son por sí mismas educativas, es decir, no todas de por sí potencian su crecimiento, Dewey consideraba que era tarea del docente analizar los rasgos que distinguen las experiencias educativas y los medios para lograr su desarrollo. En última instancia, la filosofía de la educación que ordenase la tarea del profesorado debía basarse en una filosofía de la experiencia.¹⁰

En *Experience and Education*, Dewey señala dos rasgos constitutivos de la experiencia que funcionan como criterio para determinar su valor y calidad educativa. En primer lugar, señala Dewey, la experiencia es continua: lo que le proporciona continuidad son los hábitos. Cuando actuamos, adquirimos ciertas

⁴ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p.7.

⁵ Sidney Hook subraya la influencia de Dewey en el sistema educativo americano en S. HOOK, *John Dewey. Semblanza intelectual*, trad. de L. Arenas, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 127. Se puede consultar la influencia de Dewey en la Institución Libre de Enseñanza y en Latinoamérica en B. SIERRA, 'La recepción de Dewey en España y en Latinoamérica', *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 13 (6/2001), pp.107-119. Dewey impartió cursos en la Universidad Imperial de Japón y en la Universidad de Pekín, fue profesor visitante de la Universidad de México y los responsables de la política educativa de Turquía le invitaron a supervisar el sistema educativo del país. Cf. G. DYKHUIZEN, (1974) *The Life and Mind of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale, pp. 187, 190, 197, 24, 232. A la luz de todas estas experiencias, puede afirmarse que Dewey ha sido uno de los pedagogos más influyentes del siglo XX.

⁶ Véase R. PRING, *John Dewey, A Philosopher of Education for our Time?*, Continuum Library of Educational Thought, London, 2007, pp. 163-180.

⁷ Cf. J. DEWEY, 'The Need for a Philosophy of Education', *Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed. de J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1934, 9/ p. 195.

⁸ Dewey señala que Rousseau, uno de los promotores de la escuela progresista, mantenía que las capacidades de los niños y niñas se desarrollan por sí mismas, por lo que el papel del profesor se reducía a dejar que se manifestasen espontáneamente. Cf. J. DEWEY, 'The Need for a Philosophy of Education', op. cit., pp. 195

⁹ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p. 13.

¹⁰ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p. 11.

disposiciones y actitudes que influyen en las experiencias posteriores.¹¹ Esas disposiciones o hábitos configuran el carácter y la forma de actuar y, por tanto, influyen en el entorno del individuo. Ahora bien, las capacidades del individuo se actualizan cuando interactúa con un entorno concreto. La experiencia supone una interacción orgánica y vital entre individuo y entorno de la que ambos dependen.¹² Ni las capacidades del individuo, ni las circunstancias en las que se desarrollan son algo fijo y determinado de antemano: el individuo con su conducta es el que selecciona los condicionantes del entorno y las disposiciones de su carácter que van configurando su experiencia y su vida.¹³

La continuidad y la interacción, como rasgos destacados de la experiencia, procuran las pautas que permiten valorar las experiencias educativas, que son las que potencian su crecimiento.¹⁴ Tener en cuenta la continuidad de la experiencia en la educación significa, de acuerdo con Dewey, que el profesorado debe determinar las condiciones presentes que servirán a los alumnos y alumnas como instrumentos para reconstruir sus experiencias futuras.¹⁵ Dewey considera que el principal deseo que el docente debe potenciar en los alumnos y alumnas es el de aprender, que es mucho más importante que conocer datos concretos, por las posibilidades que ofrece de potenciar aprendizajes futuros.¹⁶

Tener en cuenta la interacción, significa que el profesorado debe atender a las condiciones objetivas y subjetivas que se conjugan en la experiencia educativa.¹⁷ En atención a la experiencia inicial de los alumnos y alumnas, a sus capacidades, intereses y hábitos, el profesorado debe reunir las condiciones oportunas para generar su desarrollo. Su papel consiste así en crear una situación que transforme la experiencia educativa en la dirección deseada.¹⁸ Esto requiere una planificación constante de su tarea, del objetivo educativo que se propone y de las condiciones que lo hacen posible, tanto de las capacidades y experiencias previas de sus alumnos y alumnas, como de las condiciones de la comunidad y del entorno, físico, económico, social e histórico en el que se desarrolla su experiencia.¹⁹

En resumen, el docente debe lograr que el alumno transforme significativamente su experiencia con el fin de ampliar sus futuras posibilidades de conducta e interacción. Dewey presenta así una conciliación entre la visión tradicional de la educación, centrada en los contenidos, y la escuela progresista centrada en el alumno y alumna. El profesorado debe tratar de que los niños y niñas amplíen su experiencia incorporando los contenidos académicos que representan, en última instancia, la experiencia acumulada de la comunidad. A diferencia de la escuela tradicional, para Dewey los contenidos no se justifican por sí mismos, ni resultan, por tanto, abstractos e inalterables, sino que deben servir para que los niños y niñas den significado a su experiencia y se integren en la comunidad a la que pertenecen. Aunque el fin de la actividad docente sea la experiencia de los niños y niñas, de acuerdo con

¹¹ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p. 18.

¹² Cf. J. DEWEY, 'Experience and Nature', *Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed. de J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996: 1925, 1/ p. 162.

¹³ Cf. R. BERNSTEIN, *Filosofía y democracia: John Dewey*, trad. de A. García, Herder, Barcelona, 2010, p. 173.

¹⁴ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p. 31.

¹⁵ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p. 30.

¹⁶ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p. 29.

¹⁷ Cf. J. DEWEY, 'The Need for a Philosophy of Education', op. cit. p. 196.

¹⁸ Cf. J. DEWEY, 'The Need for a Philosophy of Education', op. cit. p. 199.

¹⁹ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p. 21.

Dewey y frente a la escuela progresista, los contenidos tradicionales son referentes ineludibles en la educación.²⁰

Para llevar a cabo este cometido, es indispensable, de acuerdo con Dewey, la formación filosófica del profesorado, que se traduce en su capacidad reflexiva e imaginativa para determinar, en la práctica vital de sus alumnos y alumnas, el crecimiento humano y moral en que consiste la educación.²¹ El profesorado es así el agente principal del crecimiento humano de la experiencia.²² Teniendo en cuenta la finalidad moral y humana de la educación, la filosofía de la educación no es un añadido a la filosofía propiamente dicha sino que representa su culminación. A este respecto, Dewey afirma: “Si estamos dispuestos a concebir la educación como el proceso de formar disposiciones fundamentales, intelectuales y emocionales respecto a la naturaleza y los hombres, la filosofía puede incluso definirse como una teoría general de la educación”.²³

De acuerdo con Dewey, la filosofía sin la educación estaría vacía, pues la educación es el medio que permite calibrar la efectividad y el valor práctico de las ideas filosóficas,²⁴ pero una práctica docente sin la guía de la filosofía sería ciega, quedaría a merced de las presiones inmediatas del ambiente social, de costumbres acríticamente establecidas o de la rutina.²⁵ Precisamente, la disposición reflexiva del profesorado en su práctica docente, su formación filosófica, es la que permite conjugar y culminar ambas.

3. LA FORMACIÓN FILOSÓFICA DEL PROFESORADO Y LA REFORMA DEMOCRÁTICA. Como venimos señalando, la formación filosófica del docente se traduce en su capacidad para reflexionar sobre el sentido de la tarea educativa ²⁶ que, de acuerdo con Dewey, consiste en el crecimiento personal de los alumnos. La forma de lograrlo es haciendo a los niños partícipes de los contenidos significativos de una comunidad, que es lo que les permite ordenar y ampliar su experiencia.²⁷ Por ejemplo, a través de su interacción social, los niños convierten sus balbuceos en un lenguaje con el que participar de la vida de la comunidad.

Puesto que, según Dewey, el crecimiento personal se logra a través de la participación, las dimensiones morales y sociales de la educación están unidas.²⁸ Precisamente, el problema de la escuela progresista y de la escuela tradicional, de acuerdo con Dewey, es que las separan, frenando tanto el proceso educativo, como la

²⁰ Cf. R. WESTBROOK, ‘The Making of a Democratic Philosopher’, *The Cambridge Companion to Dewey*, ed. de M. Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 14.

²¹ Cf. J. DEWEY, ‘The Need for a Philosophy of Education’, op. cit. p. 202.

²² De acuerdo con Dewey, la educación depende de la dirección reflexiva e inteligente del profesor, cf. R. BERNSTEIN, *Filosofía y democracia: John Dewey*, op. cit. p. 177. El profesor adquiere así un protagonismo especial que no tenía en la escuela tradicional, que identificaba los fines de la educación con los contenidos curriculares que los alumnos se limitaban a reproducir mecánicamente. La labor del profesor en la propuesta de Dewey es más creativa, pero también más difícil: es el agente principal de la transformación humana de la experiencia. Cf. S. HOOK, *John Dewey. Semblanza intelectual*, op. cit. p. 131.

²³ J. DEWEY, J. ‘Democracy and Education’, *Middle Works of John Dewey 1899-1924*, ed. de J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996: 1916, 9/ p. 338.

²⁴ Cf. J. DEWEY, ‘Democracy and Education’, op. cit. p. 339.

²⁵ Cf. J. DEWEY, ‘Democracy and Education’, op. cit. p. 339.

²⁶ Cf. J. DEWEY, ‘The Relation of Science and Philosophy as the Basis of Education’, *Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed. de J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996: 1938, 13/p.282.

²⁷ Cf. J. DEWEY, ‘My Pedagogic Creed’, *Early Works of John Dewey 1882-1898*, ed. de J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996: 1897, 5/p.87.

²⁸ Cf. J. DEWEY, ‘My Pedagogic Creed’, op. cit. p. 88.

tarea crítica y reflexiva del profesorado. La escuela progresista considera como uno de sus fines principales fomentar la libertad de los individuos que identifica con la ausencia de coacciones externas; la tarea del profesorado consiste entonces en conocer el proceso natural de desarrollo psicológico individual y evitar entorpecerlo; la escuela tradicional considera como uno de sus principales fines la transmisión de contenidos culturales; el problema es que desatiende la experiencia de los alumnos y alumnas, reduciendo los contenidos a una información que se les impone externamente para su futura adaptación social, pero sin que incida vitalmente en su experiencia. La tarea del profesorado consiste, en este caso, en preservar los contenidos que debe imponer a los alumnos y alumnas.²⁹

De acuerdo con Dewey, los alumnos desarrollan su libertad en la medida en que son capaces de dirigir su experiencia y eso supone conocer las características del mundo social y natural en el que están situados. En el caso de Dewey, la tarea del docente no está determinada unilateralmente ni por la naturaleza psicológica de los alumnos y alumnas, ni por los contenidos culturales, sino que su tarea consiste en reajustar la experiencia del alumno y alumna, que supone que el profesorado conoce la psicología del alumno y alumna, a través de su participación en la comunidad, lo que implica el conocimiento de la lógica y del contenido de su materia y de las condiciones sociales en las que el proceso educativo se desarrolla.³⁰

En resumidas cuentas, el proceso educativo, para Dewey, es una constante tarea de reconstrucción de la experiencia de la que depende su crecimiento³¹ y que se logra a través de la participación. Dewey entiende así que la educación no consiste en preparar a los alumnos y alumnas para que en un futuro se integren en la sociedad, sino en hacerles de hecho y progresivamente partícipes de una comunidad. El objetivo del profesorado es que las alumnas y alumnos participen en proyectos comunes de los que todos se sientan responsables y que, a través de esa participación, desarrollen los hábitos que les permitan controlar su experiencia, es decir, tomar plena posesión de sí mismos.³² La participación de los alumnos y alumnas, objetivo central de la propuesta pedagógica de Dewey, no solo permite integrar los aspectos sociales y morales de la educación, sino también su dimensión científica, ética y estética. La construcción de una casa por parte de los alumnos, que Dewey propone como un ejemplo de actividad participativa,³³ incluye conocimientos matemáticos, geográficos, históricos y estéticos, y una actitud crítica y participativa para llevarlo a término. La integración de todas estas dimensiones en el proceso vital y activo de la educación supone también la coordinación de los profesores y profesoras de las distintas materias, así como la coordinación de la escuela con el entorno. Dewey entiende así que la escuela es una comunidad que se integra y participa de las comunidades vecinales y familiares de las que los alumnos y alumnas forman parte. Los proyectos que vertebran la comunidad escolar deben responder a las necesidades de las comunidades en las que se inserta, con el fin de enseñar a los alumnos y alumnas las habilidades y actitudes que les permiten participar activamente y transformar cívicamente sus sociedades de origen.³⁴

La importancia que la participación tiene en la tarea educativa del docente le convierte en un agente principal de la reforma social y de la transformación

²⁹ Cf. J. DEWEY, 'Experience and Education', op. cit. p. 5.

³⁰ Cf. J. DEWEY, J. 'My Pedagogic Creed', op. cit. p. 86.

³¹ Cf. J. DEWEY, 'My Pedagogic Creed', op. cit. p. 91.

³² Cf. J. DEWEY, 'My Pedagogic Creed', op. cit. p. 88.

³³ Cf. L. MENAND, *El club de los metafísicos*, trad. de A. Bonnano Destino, Barcelona, 2002, p. 326.

³⁴ Cf. J. DEWEY, 'School of Tomorrow', *Middle Works of John Dewey 1899-1924*, ed. de J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996: 1915, 8/p.339.

democrática.³⁵ De acuerdo con Dewey, la democracia no se reduce a un mecanismo político, ni a una forma de gobierno, sino que es una forma de vida participativa.³⁶ Una sociedad democrática se caracteriza porque todos sus miembros participan activamente en intereses comunes y porque los intereses de cada grupo potencian su comunicación con otros grupos sociales. Es decir, no hay ningún poder externo que limite las interacciones entre los individuos. Por tanto, no hay ninguna barrera externa ni interna a la comunicación.³⁷ En la medida en que la democracia deja en manos de los individuos el control social, no limita sino que potencia el crecimiento de los individuos, que tienen que reajustar mutuamente su experiencia para colaborar.³⁸ Por eso, para Dewey, la democracia y la educación se implican mutuamente; una sociedad democrática contribuye a la educación constante de sus ciudadanos porque fomenta sus libertades y su capacidad crítica y, a su vez, los hábitos participativos y reflexivos de los ciudadanos transmitidos por la educación son los que permiten constituir una comunidad democrática.³⁹

En la medida en que el crecimiento personal que la democracia procura supone una constante tarea de reajuste de la experiencia en función de las circunstancias cambiantes, la democracia es el método adecuado de reforma social. El liberalismo, apunta Dewey, subraya la formación del carácter individual, pero, al margen de la participación social, el resultado es que la mera exhortación individual no es suficiente para un cambio social; el socialismo acentúa la necesidad de que las condiciones sociales sean oportunas para el desarrollo individual, pero subordina el individuo a la comunidad, que no se ve modificada por la experiencia personal. La propuesta educativa de Dewey conjuga la dimensión social y moral de la educación a través de la recreación constante de la experiencia por medio de la participación, que es precisamente en lo que consiste la democracia.⁴⁰

La participación, por tanto, es el termómetro que permite comprobar el grado de desarrollo democrático de una sociedad. De acuerdo con Dewey, una sociedad no es verdaderamente democrática, aunque las leyes protejan las libertades y la igualdad entre individuos, si el odio por el otro ordena las prácticas cotidianas, si los prejuicios sexistas y racistas impiden la comunicación. De hecho, Dewey se mostraba preocupado porque el odio y la xenofobia que profesaban países europeos totalitarios en el período de entreguerras se manifestaba también en países supuestamente democráticos como Estados Unidos.⁴¹ La escuela es el motor principal para evitar los prejuicios racistas y sexistas que impiden la comunicación y el progreso democrático.⁴²

La importancia que Dewey concedía a la participación como expresión de progreso moral y democrático de una sociedad se manifiesta en la importancia que concedía a la igualdad de género⁴³ y a su consideración de la educación como su motor principal. A este respecto, señalaba: “La efectiva cooperación de mujeres y varones, de

³⁵ Cf. R. BERNSTEIN, *Filosofía y democracia: John Dewey*, op. cit. p. 179. Cf. R. WESTBROOK, *John Dewey and American Democracy*, op. cit. p. 104.

³⁶ Cf. J. DEWEY, ‘The Ethics of Democracy’, *Early Works of John Dewey 1882-1898*, ed. de J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1888, 1/ p.240.

³⁷ Cf. J. DEWEY, ‘Democracy and Education’, op. cit. p. 93.

³⁸ Cf. J. DEWEY, ‘Democracy and Education’, op. cit. p. 93.

³⁹ Cf. J. DEWEY, ‘Democracy and Education in the World of Today’, *Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed. de J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996: 1938, 13/p.294.

⁴⁰ J. DEWEY, ‘My pedagogic Creed’, op. cit. pp. 93-94.

⁴¹ J. DEWEY, (1930) ‘I Believe’, *Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed. de J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1930, 14/p.92.

⁴² J. DEWEY, ‘Democracy and Education in the World of Today’, op. cit. pp. 301-302.

⁴³ J. DEWEY, ‘Ethics’, *Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed. de J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1932, 7/p.348.

la que depende la realización exitosa de todo avance social, no puede lograrse sin una *simpática* y casi instintiva comprensión de cada uno del punto de vista del otro”.⁴⁴

La igualdad de género no se limita, por tanto, para Dewey, al reconocimiento de los derechos civiles sino que se expresa en la *instintiva y simpática comprensión* entre mujeres y varones. No puede, por tanto, ser impuesta externamente por leyes, sino que debe ordenar las disposiciones de los sexos entre sí y expresarse en las relaciones que mantienen en todos los ámbitos de su existencia. No se reduce a un procedimiento formal de deliberación pública sino que afecta a todas las instituciones en las que mujeres y hombres participan, tanto públicas como privadas. Tampoco se reduce a un principio conscientemente asumido, sino que afecta a todas las disposiciones de mujeres y varones, tanto intelectuales, como emotivas.

Este sentido práctico y vital de entender la igualdad de género convierte a la Escuela en su agente principal, pues es en la Escuela donde se fomentan las disposiciones de interés por el otro sexo, de escucha, de empatía, que, en definitiva, permiten a mujeres y varones colaborar. A su vez, la colaboración de niños y niñas en la Escuela tiene un cometido educativo, pues les permite reajustar sus temperamentos respectivos.⁴⁵ Puesto que la igualdad de género es un principio experimental y no se reduce a una fórmula legal, el profesor deberá reflexionar prudentemente para determinar, en cada caso, los mejores medios para llevarlo a la práctica.

La igualdad de género es una expresión concreta de la igualdad democrática especialmente importante, pues de la colaboración entre mujeres y varones depende la marcha adecuada de todas las comunidades de las que forman parte tanto familiares, como sociales. Pero la igualdad hace referencia a que todos los individuos participen en la marcha de la sociedad. La abstracción del currículo de la escuela tradicional, afirma Dewey, potenciaba la uniformidad, pues no tenía en cuenta la experiencia inicial, ni el contexto social concreto de los alumnos y alumnas que, sin embargo, para Dewey, resulta crucial.⁴⁶ La pluralidad y diversidad de las experiencias de alumnas y alumnos de diversas etnias ofrece la posibilidad de ampliar y enriquecer la comunicación. El contacto con otra perspectiva permite tomar distancia y someter a crítica los propios planteamientos que, de otra manera, pasarían inadvertidos. La tarea del profesorado resulta crucial para interpretar las diferencias no como oposiciones, sino como complementarias, incluso para interpretar las oposiciones y conflictos como ocasión para la reflexión, en lugar de intentar anular violentamente las diferencias o interpretarlas como barreras de la comunicación.

Como se ha señalado, Dewey no reduce la igualdad a la identidad, sino que la interpreta como un principio práctico destinado a fomentar la participación entre individuos.⁴⁷ Esta interpretación de la igualdad permite conciliar el desarrollo de las singularidades y diferencias con la integración en la comunidad. De esta manera, disuelve el dilema presente en la teoría política contemporánea entre el comunitarismo y el liberalismo.⁴⁸ Por otra parte, la interpretación práctica y experimental de ese principio convierte la tarea docente en su principal motor, pues en la escuela se desarrollan los hábitos participativos que lo hacen posible; una tarea

⁴⁴ J. DEWEY, 'Is Coeducation Injurious to Girls?', 4:162, *Middle Works of John Dewey 1899-1924*, ed. de J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1911, 4/p. 162.

⁴⁵ J. DEWEY, 'Letter to A. K. Parker on Coeducation', *Middle Works of John Dewey 1899-1924*, ed. de J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1920, 2/p.111.

⁴⁶ Cf. J. DEWEY, *School of Tomorrow*, *Middle Works of John Dewey 1899-1924*, ed. de J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1915, 8/p.340.

⁴⁷ Cf. J. DEWEY, 'Ethics', op. cit. p. 346.

⁴⁸ Cf. R. BERNSTEIN, *Filosofía y democracia: John Dewey*, op. cit. p. 255.

que supone una labor constante de reflexión y reajuste por parte del profesorado para aplicar a las circunstancias concretas de los alumnos y alumnas ese principio.

En lo tocante a la igualdad de género, la persistente desigualdad social bajo el amparo de la igualdad constitucional expresa el dualismo entre los principios teóricamente asumidos y las prácticas cotidianas que Dewey intentaba invalidar.⁴⁹ La separación de teoría y práctica, es decir, la ausencia de reflexión crítica sobre las propias prácticas, era uno de los mayores obstáculos para el desarrollo del pensamiento crítico, la organización social inteligente y el desarrollo democrático. Precisamente, la formación filosófica del profesorado está encaminada a que guíe reflexivamente sus prácticas, es decir, a salvar ese dualismo.

En la actualidad, esa separación de teoría y práctica tiene distintas manifestaciones: nos detendremos en las que merman más directamente tanto la formación filosófica de los futuros ciudadanos como la de los futuros profesores. Las reformas educativas en España han ampliado la oferta de ciclos de formación profesional, diversificando el currículo de los alumnos y alumnas que se forman profesionalmente respecto a los que reciben una formación más cultural. Parece que es una tendencia presente también en el resto del mundo, como señala Martha Nussbaum.⁵⁰ El resultado es que se forma a profesionales perfectamente adaptados a las demandas del mercado de trabajo sin tener las competencias que les permiten someter a crítica los fines sociales y humanos de las prácticas que llevan a cabo. Por otra parte, los estudios culturales no capacitan a los alumnos para adaptarse al mercado laboral.

Como consecuencia de esa separación se limita el potencial crítico de la reflexión; la guía inteligente de las prácticas y la posibilidad de la transformación inteligente de la teoría respecto a su puesta en práctica. En última instancia, la separación entre un *currículum* profesional y otro cultural se traduce socialmente en la separación entre los que desarrollan actividades prácticas y profesionales por una parte y los que establecen los principios sociales a los que destinarlas por otra. Esta división es claramente antidemocrática. La reducción horaria de la asignatura de filosofía en el *currículum* de la enseñanza secundaria, especialmente indicada para potenciar la reflexión crítica de los alumnos y alumnas y sus habilidades dialécticas, expresa la separación de los contenidos puramente culturales y las habilidades específicamente profesionales a la que aludimos.⁵¹

La separación entre teoría y práctica, con el consecuente empobrecimiento de ambas, es especialmente notoria en el caso de la actividad docente. Se manifiesta en el dualismo entre la práctica del profesorado, que conoce a los alumnos y la materia por una parte, y las directrices educativas, que resultan externas, por otra. Dewey consideraba que se debía potenciar la participación activa del profesorado en la elaboración de los contenidos curriculares.⁵²

4. CONCLUSIONES. De acuerdo con Dewey, la formación filosófica del profesorado es fundamental para desempeñar adecuadamente su función: dirigir la experiencia humana hacia su crecimiento, y eso es lo que se logra cumplidamente en una comunidad democrática. De la tarea del docente depende que los individuos desarrollen las capacidades que les permitan enriquecer su experiencia, al tiempo que

⁴⁹ Cf. J. DEWEY, 'From Absolutism to Experimentalism', *Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed. de J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1996:1930, 5/p.156.

⁵⁰ M. NUSSBAUM, *Not for Profit, Why Democracy Needs the Humanities*, op. cit., p. 2.

⁵¹ Cf. R. PRING, *John Dewey, A Philosopher of Education for our Time?*, op. cit., p. 176.

⁵² Cf. R. PRING, *John Dewey, A Philosopher of Education for our Time?*, op. cit., pp. 174-175.

participan en el enriquecimiento de la experiencia de los demás. La forma de capacitar a los individuos para que continúen enriqueciendo sus experiencias es potenciando sus disposiciones reflexivas, que les permiten controlar sus impulsos en atención a las circunstancias. Ahora bien, esos propósitos amplían la experiencia si ordenan una interacción en la que varios individuos participan, a la que contribuyen y de la que mutuamente se enriquecen. En última instancia, la tarea del profesorado consiste en fomentar las disposiciones de los alumnos y alumnas que les permitan participar de una experiencia y vida en común, es decir, que les capaciten para construir una forma de vida y de comunidad democrática.

El papel del profesorado es, en la propuesta de Dewey, más reflexivo y, en este sentido, más filosófico que en otras propuestas pedagógicas. Por ejemplo, en la escuela tradicional, el docente se limita a transmitir unos contenidos que determinan el fin de la educación, o en la escuela progresista el profesorado se limita a fomentar la espontánea expresión de las capacidades de alumnos y alumnas, que se conciben como el fundamento educativo. De acuerdo con Dewey, el docente debe reconstruir la experiencia de los alumnos y alumnas con el fin de lograr su desarrollo humano y, como hemos señalado, el progreso democrático de la sociedad. Esta tarea de reconstrucción educativa humana y social supone una profunda labor de reflexión por parte del profesorado, pues deberá determinar, en función de los alumnos y alumnas concretos y de las circunstancias sociales en las que se desarrolla su experiencia, el crecimiento educativo que desea lograr y los medios para conseguirlo.

Puesto que la participación es la forma de crecimiento personal y reforma social, uno de los objetivos clave de la tarea docente del profesor es fomentar los hábitos que permiten colaborar a mujeres y varones y que Dewey resumía en una *simpatía* casi instintiva entre géneros, que les permiten comprender sus puntos de vista respectivos. Tarea del profesorado es también utilizar las diferencias étnicas como recursos para ampliar y enriquecer la colaboración.

Esta labor de reconstrucción reflexiva de la experiencia a través de la participación es inevitable por parte del docente, pues tanto su fin (el crecimiento humano y social) como los medios (las condiciones objetivas con las que cuenta) están en constante cambio. Sin embargo, en una sociedad altamente tecnológica como la nuestra, que cambia constantemente y que nos proporciona conocimientos y medios para guiar la labor educativa, la formación filosófica del profesorado se torna imprescindible. Una formación que se traduce en su capacidad reflexiva para guiar su labor hacia un cometido humano y democrático, utilizando el conocimiento de los sistemas filosóficos pasados como instrumentos que le orienten en su labor y le permitan un conocimiento adecuado de las circunstancias en las que se desempeña.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Contemporary Feminism Pragmatism*, ed. de C. Bardwell-Jones y M. Hamington, Routledge, New York, 2010.
- R. J. BERNSTEIN, 'Dewey's Vision of the Democracy', *The Cambridge Companion to Dewey*, ed. de M. Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- M. C. MOLINOS, *Concepto y práctica del currículo en John Dewey*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- E. MCKENNA, 'Charlotte Perkins Gilman, Women, Animals, and Oppression', *Contemporary Feminism Pragmatism*, ed. de C. Bardwell-Jones y M. Hamington, Routledge, New York, 2012.
- N. SAITO, 'Reconstruction in Dewey's Pragmatism', *John Dewey at 150. Reflections for a New Century*, ed. de A. Rud, J. Garrison y L. Stone, Purdue University Press, West Lafayette, 2009.
- R. WESTBROOK, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991.

PASEAR POR WALDEN: UN ANÁLISIS DEL DISCURSO DEL MOVIMIENTO DE THOREAU

GUILLERMO ORTIZ GARCÍA

Fecha de recepción: 6/09/2021
Fecha de aceptación: 30/12/2021

Resumen: El movimiento es un tema recurrente en la producción literaria de Henry David Thoreau, influenciando aspectos tales como su estilo de escritura, su argumentación lógica, o su propia forma de conceptualizar el mundo. El *saunterer* de Concord era un caminante incansable, como indican las detalladas descripciones de sus paseos por los bosques de Concord en *Walden*. Es por ello que el objeto de estudio de este artículo será la representación del movimiento en el contexto de *Walden*, analizando sus representaciones físicas y mentales, y la relación que se da entre el individuo y dicho movimiento, con la finalidad de presentar una perspectiva alternativa para el estudio de la obra.

Abstract: *Movement is a recurring motif present in Henry David Thoreau's literary production, influencing aspects such as his writing style, his logical argumentation, or his own conceptualization of the world. The saunterer of Concord was a tireless walker, as the detailed accounts of his walks in Concord's forests in Walden indicate. That is why the object of study of this article will be the representation of movement in the context of Walden, analyzing its physical and mental representations, and the connection between the individual and the aforementioned movement, with the aim of presenting an alternative perspective for the work's study.*

Palabras Clave: Henry David Thoreau, literatura, movimiento, descubrimiento personal, sedentarismo nómada.

Keywords: *Henry David Thoreau, literature, movement, self-discovery, nomadic sedentarism.*

1. INTRODUCCIÓN. En nuestro día a día, el acto de caminar es frecuentemente relegado a un segundo plano, enfatizándose la finalidad con la que se realiza dicho acto, o el producto que resulta del mismo, y no el proceso de caminar en sí. La literatura no está exenta de esto, aunque existen múltiples obras que sirven a modo de excepción, representando con fidelidad los desplazamientos humanos y sus efectos sobre aquellos que los realizan. La producción literaria de Henry David Thoreau es un claro ejemplo de esto, reflejándose en ella la estrecha relación entre el autor y los bosques y caminos de Concord que solía transitar. Si bien el primer texto de Thoreau que viene a la mente en este contexto es su ensayo *Caminar*, se puede apreciar un discurso del movimiento similar en gran parte de la obra del autor, especialmente en *Walden*, el cual será el objeto de estudio de este artículo en el contexto de dicha obra, a fin de presentar una perspectiva alternativa para el análisis de la misma.

2. LA DINÁMICA DEL MOVIMIENTO EN *WALDEN*. En *Walden*, la narrativa del movimiento previamente mencionada se manifiesta de múltiples formas, aunque en algunos casos no lo haga explícitamente. Como es de esperar, la representación más clara del movimiento en la obra es la del acto físico de caminar, plasmado tanto en los paseos de Thoreau por los alrededores de Concord, como en la actividad de los habitantes de la localidad. Si bien la acción es la misma en ambos casos, es crucial considerar la finalidad con la que se realiza a la hora de diferenciarlos; los paseos de Thoreau tienden a ser menos utilitarios y más contemplativos que los desplazamientos a pie de sus vecinos de Concord, siendo estos paseos un fin en sí mismos, una forma de entrar en contacto con el medio natural, sin un propósito definido.

Estos paseos dan lugar a descripciones detalladas de los diversos paisajes en torno a la laguna de Walden, las cuales se entremezclan con los pensamientos de Thoreau, frecuentemente producto de las revelaciones que él experimenta al contemplar dichos paisajes naturales durante sus paseos. Un claro ejemplo de esto puede verse al comienzo del capítulo “Leyes Superiores”, en el cual el avistamiento de una marmota instiga una especie de hambre primitiva en Thoreau, un impulso salvaje el cual asocia a otras instancias similares que experimentó previamente y que le lleva a pensar en la conexión que podrían tener dichas reacciones instintivas con lo espiritual¹.

La revelación resultante del paseo ejemplifica la idea trascendentalista del estudio de la naturaleza como medio para discernir gracias al mismo la *superalma* acuñada por Emerson², esa “alma” presente en el interior del individuo que a su vez es común a todo el universo. El caminar sirve como el catalizador que permite vislumbrar dicha conexión entre el individuo y el universo, puesto que es la acción que pone al caminante en contacto con el medio natural, en el cual se puede ver reflejado, dando lugar a revelaciones como la descrita con anterioridad. Según Solnit, “Lo ideal sería caminar en un estado en el cual la mente, el cuerpo y el mundo estén alineados, como si fueran tres personajes que por fin logran mantener una conversación, tres notas que de pronto alcanzan un acorde”³.

La armonía resultante de esta convergencia del cuerpo del caminante, sus pensamientos y el entorno a su alrededor se manifiesta en los pasajes que narran estos paseos, ya que Thoreau toma conciencia de la naturaleza que le rodea, así como de sus secretos y particularidades, y estas revelaciones de la naturaleza a su vez le inspiran y le aportan nuevas perspectivas sobre la realidad.

Si bien estas revelaciones aparecen con frecuencia en *Walden*, esto no implica que sean la consecuencia lógica de los paseos de Thoreau. En múltiples instancias en *Walden*, Thoreau describe algún paisaje o animal que contempla al pasear, sin que esto de lugar a una epifanía. La sección inicial de “Animales de Invierno” se podría considerar como un claro ejemplo de esto, con Thoreau creando una vívida imagen de los estanques congelados durante el invierno mientras que describe su ruta hacia Lincoln⁴. Los pescadores, las madrigueras de las marmotas, los robles y los pinos, las colinas en la lejanía y los estanques congelados son presentados de tal forma que

¹ H.D. THOREAU, *Walden*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005, p. 247.

² R. W. EMERSON, *Ensayos*, trad. de J. Alcoriza, ed. De J. Alcoriza, Ediciones Cátedra, Madrid, 2014, p. 224.

³ R. SOLNIT, *Wanderlust: A History of Walking*, trad. de A. Matus, Capitán Swing Libros, Madrid, 2015, p. 22.

⁴ THOREAU, *Walden*, *op. cit.*, p. 300.

parece como si Thoreau estuviese describiendo un cuadro, mostrando los paisajes que se va encontrando durante el trayecto⁵. Esto no da lugar a ninguna revelación, pero permite a los lectores experimentar de manera indirecta el paseo, y refuerza la noción del paso de las estaciones a lo largo del libro.

En otras instancias en la obra, el caminar tiene lugar en el medio urbano, como es el caso de los paseos de Thoreau por Concord. Para Thoreau, la ciudad era una especie de “sala de noticias”⁶, un lugar para los “trabajos diarios”⁷ y para el comercio, de donde volvía frecuentemente “con un saco de centeno o harina de maíz al hombro”⁸. El primero de estos tres descriptores es de particular interés, puesto que esta recopilación de información no era necesariamente realizada al interactuar con los habitantes de Concord, sino también al observarlos, como él menciona: “Con frecuencia iba allí a observar sus hábitos”⁹.

Esta representación del caminante como alguien que toma parte en la vida pública de la ciudad pero que a su vez la observa desde la distancia al pasear se podría asociar a la figura del *flâneur*, el caminante urbano que disfruta de los vaivenes de la muchedumbre, el cual fue descrito originalmente por Baudelaire: “Para el perfecto *flâneur*, para el observador apasionado, es un gran placer domiciliarse en la muchedumbre, en el oleaje, en el movimiento, en lo fugaz y el infinito”¹⁰. Cabe decir que no todos los caminantes urbanos podrían ser considerados *flâneurs*, puesto que, como indica Luz Marina Ortiz, “algunos de los tipos sociales que podrían confundirse con el *flâneur* son el *badaud*, el *dandy*, el *voyeur*, o el *Eckensteher*, entre otros”¹¹, siendo el *flâneur* caracterizado por su observación reflexiva al deambular por el entorno urbano¹².

La noción de observar pasivamente el entorno urbano se acercaría a lo que Thoreau hacía durante sus visitas. Si bien él conversaba con sus conocidos del pueblo con regularidad, también disfrutaba de las ya mencionadas “noticias”, la actividad del pueblo. Como él menciona, “Así como caminaba por los bosques para ver a los pájaros y las ardillas, caminaba por la ciudad para ver a los hombres y a los muchachos [...]”¹³. Teniendo en cuenta que el ensayo de Baudelaire se publicó un año tras la muerte de Thoreau, es interesante ver cómo la caracterización del caminante urbano es similar en ambas obras, ya que apunta a la universalidad de la idea.

Con respecto al *flâneur*, Murail presenta esta figura como una especie de narrador del entorno de la ciudad: “[...] esta figura literaria es una que camina a través del espacio de la ciudad, y cuyas experiencias, percepciones, interacciones sociales y conexiones perdidas nos son reveladas mediante palabras”¹⁴. Esta definición se acerca a la naturaleza de las visitas de Thoreau solo hasta un cierto punto, puesto que sus

⁵ En esta misma línea, agradezco las sugerencias del revisor anónimo de tener en consideración la literatura de viajes de Thoreau en su conjunto a la hora de analizar la evolución de su estilo descriptivo, especialmente la que se da entre la publicación de *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* (1848) y la publicación póstuma de *The Maine Woods* (1864).

⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁰ C. BAUDELAIRE, *El Pintor de la Vida Moderna*, trad. de S. Acierno y J. Baquero, Langre, San Lorenzo de El Escorial, 2008, p. 85-87.

¹¹ L.M. ORTIZ AVILÉS, *El flâneur en el cine de José Luis Guerin: Mirada y Percepción del Espacio Urbano*, UCOPress, Córdoba, 2017, p. 41.

¹² *Ibid.*, p. 42.

¹³ THOREAU, *Walden*, *op. cit.*, p. 208.

¹⁴ E. MURAIL, “Du Croisement de leurs Innombrables Rapports”: Baudelaire and De Quincey’s *Flâneurs*, *Walking and the Aesthetics of Modernity*, Palgrave Macmillan US, Nueva York, 2016, p. 30.

descripciones de Concord en “La Ciudad” son muy detalladas, con comentarios sobre los diferentes edificios de la localidad, los quehaceres de sus habitantes y el ambiente de la ciudad. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el *flâneur* es una figura pública que pasa la mayor parte de su tiempo en la calle, mientras que Thoreau compaginaba su tiempo en la sociedad con sus pensamientos más espirituales en soledad, por lo que aplicarle dicho calificativo sería inapropiado, especialmente al considerar la fijación del primero con el entorno urbano, y su carencia de una vida interior activa.

Otra representación menos contemplativa del caminar en *Walden* sería su conceptualización como medio utilitario para completar una tarea, o de ir de un “punto A” a un “punto B”. Esta interpretación de la acción se pueda apreciar tanto en Thoreau como en muchas de las personas descritas en la obra, lo cual no es de extrañar, teniendo en cuenta que el pasear, o el caminar por placer, tiende a ser la excepción, y no la norma. La gente normalmente camina con un propósito, y Thoreau no estaba exento de esto. Las ya mencionadas visitas a Concord eran frecuentemente motivadas por la necesidad de Thoreau de intercambiar sus judías por comida, o por querer visitar a sus conocidos. Sin embargo, Thoreau critica el ser consumido por dichas actividades, perdiendo la libertad en el proceso:

Cuando somos pausados y sabios, percibimos que sólo las cosas grandes y dignas tienen una existencia permanente y absoluta, que los temores mezquinos y los placeres mezquinos no son sino la sombra de la realidad. La realidad es siempre estimulante y sublime. Al cerrar los ojos y adormecerse, y consentir ser engañados por apariencias, los hombres establecen y confirman su vida diaria de rutina y hábito en todas partes, la cual, sin embargo, se levanta sobre cimientos puramente ilusorios.¹⁵

En otras palabras, al vivir de forma automática, dejándose llevar por la corriente, el individuo pierde su libertad, ya que la rutina crea una falsa ilusión que le lleva a olvidar la realidad en la que vive y, por consiguiente, su vida se vuelve una falsedad. Llevándolo al ámbito del caminar, ir de un lugar a otro no es algo necesariamente carente de significado, pero en el momento en que el caminante no es consciente de lo que le rodea, y que no se para a apreciarlo, esos paseos se vuelven otra tarea rutinaria más, en vez de una fuente de revelaciones y descubrimientos.

También es importante aclarar que Thoreau no está en contra de los trabajos manuales, y que él los consideraba una forma aceptable de pasar el tiempo, siempre que fuesen realizados sin ayuda de fuentes externas: “Pero tal vez el trabajo de las manos, incluso llevado al límite de la fatiga, no sea la peor forma de ociosidad. Tiene una moraleja constante e imperecedera y reporta al escolar un resultado clásico”¹⁶. Dicho de otra forma, el trabajar no afecta al individuo negativamente gracias a sus beneficios como forma de imponer disciplina en uno mismo, y porque siempre se puede obtener algo como resultado de ello. Únicamente al consumir al individuo es cuando puede actuar en su detrimento, al convertirse en la “vida rutinaria” asentada sobre “cimientos ilusorios” que Thoreau describió previamente.

Mientras que el caminar es la principal acción descrita relativa al movimiento, hay otras actividades en *Walden* que son usadas con propósitos narrativos similares. El acto de nadar sería el más notable, especialmente al considerar que la obra en sí dedica una buena parte de su extensión a hablar sobre la laguna que le da título. En “Dónde Vivía y para Qué”, Thoreau afirma lo siguiente:

¹⁵ Thoreau, *Walden*, *op. cit.*, p. 142.

¹⁶ *Ibid.*, p. 199.

Cada mañana era una alegre invitación a lograr que mi vida tuviera la misma sencillez e inocencia que la naturaleza. He sido un adorador tan sincero de la aurora como los griegos. Me levantaba temprano y me bañaba en la laguna; era un ejercicio religioso y una de las mejores cosas que hacía. Dicen que en la bañera del rey Tching-thang había unos caracteres grabados a este efecto: «Renuévate por completo cada día; hazlo una y otra vez, y siempre».¹⁷

Y en “La Ciudad”, él detalla su hábito de “bañarme de nuevo en la laguna”¹⁸ por la mañana. Como se puede deducir de ambas citas, el nadar constituía una parte integral de la rutina de Thoreau. Andrews apunta que “[...] los nados de Thoreau en Walden le ayudaban tanto a despertarse al amanecer como a calmarse al anochecer”¹⁹. Era una “renovación”, una forma de refrescar el cuerpo y la mente, para empezar el día con buen pie. Con respecto al acto de nadar, Tsui afirma que “Cada momento pasado es inmediatamente reemplazado por uno nuevo: una corriente continua del ahora, el ahora y el ahora que no da mucho margen para pararse a pensar en el pasado o en lo que está por llegar”²⁰.

Esta idea de la “corriente del ahora” se puede enlazar con la idea de Thoreau de renovación heredada de la bañera de Tching-Thang. Al bañarse en la laguna, el día pasado queda atrás, y el presente muestra sus infinitas posibilidades; mientras que el caminar vuelve al que realiza la acción más consciente de lo que le rodea y de sus pensamientos, el nadar hace lo contrario, se lleva consigo todas las preocupaciones y los pensamientos intrusivos del individuo, despejando su mente.

3. Movimientos espaciales y temporales en *Walden*: exotismo y tradición

Mientras que la sección anterior se centró en las manifestaciones físicas del movimiento en *Walden*, el movimiento también está presente en el viaje metafórico a través del espacio y el tiempo en el que el lector se embarca al leer la obra. Este efecto es producido por las alusiones, las referencias y las imágenes relativas a otras culturas y períodos históricos que aparecen en la obra, además de por la estructura simbólica del libro asociada al paso de las estaciones.

Los movimientos espaciales y temporales están inherentemente entrelazados, ya que el realizar una alusión a un período temporal dado suele conllevar el hacer referencia a una cultura específica asociada a ese marco temporal. En este artículo, sin embargo, ambas clases de movimientos serán analizadas por separado para poder valorar lo que aporta cada una individualmente al discurso del movimiento en la obra.

El movimiento hacia otras culturas ha sido un tema recurrente a lo largo de la historia de la literatura, ya que la falta de medios de transporte en el pasado conllevó que gran parte del mundo permaneciese inexplorada, de ahí que frecuentemente se hable del “mundo conocido” al referirse a la percepción del mundo de las culturas de épocas pasadas. Este desconocimiento de otras regiones del globo dio lugar a la noción del exotismo en la literatura, ese deseo de explorar aquellas culturas que no eran familiares. Aguiar e Silva, en su *Teoría de la Literatura*, comenta lo siguiente en el contexto del romanticismo: “El exotismo se había revelado ya en la literatura preromántica, pero se desarrolló mucho con los románticos, dando satisfacción a sus

¹⁷ *Ibid.*, p. 136.

¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

¹⁹ J. L. ANDREWS, ‘Swimming in Walden Pond: Thoreau's Way and Today’, *The Thoreau Society Bulletin*, 274 (2011), pp. 2.

²⁰ B. TSUI, ‘What I Miss Most is Swimming’, *The New York Times*, 2020, <https://www.nytimes.com/2020/04/10/opinion/sunday/swimming-covid.html>

ansias de evasión y a la exigencia de verdad en la pintura del hombre y de sus costumbres”²¹.

En otras palabras, la evasión hacia otras culturas constituía una forma de evitar la monótona realidad del mundo conocido, y de explorar ámbitos culturales diferentes al propio. Esta cita es relevante en el contexto de *Walden*, ya que su publicación en 1854 fue contemporánea al movimiento del romanticismo literario norteamericano. Si bien Thoreau no renegaba de su ciudad natal, Concord, él, al igual que sus contemporáneos trascendentalistas, frecuentemente recurre en *Walden* a mencionar otras culturas y ubicaciones geográficas, dotando de una mayor universalidad a la narrativa de la obra.

Esta inclusión de elementos culturales de otras tradiciones sirve propósitos diferentes dependiendo del contexto específico del que se trate. En ciertos casos, Thoreau recurre a esas referencias para complementar aquello de lo que habla, creando un paralelismo entre la situación que él describe y otra ocurrencia similar en un lugar diferente del mundo. Un ejemplo de esto puede verse en la descripción del mortero que Thoreau usó para construir su chimenea para el invierno:

El mortero adherido tenía cincuenta años y decían que aún se endurecería más, pero ésa es una de las cosas que a los hombres les gusta repetir, sean o no verdad. Dichos como ése se endurecen y adhieren más firmemente con la edad, de modo que hacen falta muchos golpes de paleta para limpiar a un viejo sabihondo de ellos. Muchas aldeas de Mesopotamia se han levantado con ladrillos de segunda mano de excelente calidad, obtenidos de las ruinas de Babilonia, y el cemento adherido a ellos es más viejo y probablemente más duro.²²

Thoreau emplea esta referencia a los edificios de Mesopotamia con múltiples finalidades. La alusión, por una parte, es una comparación hiperbólica de los resistentes ladrillos babilonios con los dichos inmutables de los hombres a los que describe, que se repiten como mantras, y que se endurecen con el tiempo, volviendo a aquellos que los pronuncian de pensamiento fijo, sin cuestionar sus propias creencias, como los ladrillos reutilizados de uno de los asentamientos humanos más antiguos del mundo. A su vez, establece una conexión entre los ladrillos de esos edificios y sus propios ladrillos, creando un paralelismo entre la construcción de los edificios de Mesopotamia usando ladrillos de segunda mano y su propio trabajo en la chimenea. Al hacer esto, Thoreau añade capas de significado a lo que se podría haber expresado como una simple descripción o crítica, y lleva a la mente del lector esas imágenes asociadas a la cultura mesopotámica.

Otra función que cumple la alusión a Mesopotamia es la de servir como medio de evasión para los lectores no familiarizados con dicha cultura, creando una especie de movimiento mental hacia el exotismo de Oriente Medio. A fin de cuentas, si Thoreau hubiese hecho referencia a un edificio británico o norteamericano, la alusión habría sido mucho menos efectiva. Como Remak menciona, “Las culturas que comparten analogías esenciales no son exóticas entre sí, incluso al transgredir las fronteras nacionales”²³. Es por ello que la alusión ha de incluir un elemento alejado del canon cultural occidental, ya que es lo que permite crear esta noción de exotismo en el texto.

Thoreau también hace uso frecuente de escrituras asociadas a otras culturas, como puede verse, por ejemplo, en su alusión a las enseñanzas de Zoroastro en

²¹ V.M. DE AGUIAR E SILVA, *Teoría de la Literatura*, Gredos, Barcelona, 1999, p. 336.

²² THOREAU, *Walden*, *op. cit.*, p. 272.

²³ H. H. H. REMAK, ‘Exoticism in Romanticism’, *Comparative Literature Studies*, vol. 15, 1 (1978), p. 54.

“Leer”²⁴, o a las de Confucio en “Economía”²⁵ y “Soledad”²⁶. Sin embargo, la religión a la que Thoreau recurre con mayor asiduidad es el hinduismo, incluyendo referencias directas a textos tales como los Vedas, el Bhagavad Gita, o las leyes del “legislador hindú”²⁷ que se corresponderían con las Leyes de Manu, un texto prescriptivo que detalla las obligaciones de las diferentes castas sociales de la cultura hindú²⁸. Con respecto a este último texto, Thoreau afirma que “Nada era trivial para el legislador hindú, por ofensivo que resulte al gusto moderno [...]”²⁹, refiriéndose a que el texto trata temas considerados como tabú o desagradables, tales como los hábitos alimenticios o la micción. Según Hodder, esto representa una “inversión” de la actual rigidez de los estrictos preceptos que Manu propone:

En su contexto, el sistema de leyes de Manu estaba basado en una concepción de la realidad que era rígidamente jerárquica y que estaba basada en elaboradas dicotomías de lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, lo natural y lo sobrenatural, pero esto no impidió que Thoreau encontrara en Manu un mandato para su propia inversión característica o cancelación de dichas categorías existenciales.³⁰

En otras palabras, Thoreau vio en esos principios una forma de alcanzar la libertad; al elegir seguirlos deliberadamente como una forma de culto a su propio cuerpo, como él menciona al referirse al mismo como un “templo”³¹, él desafió las creencias de sus contemporáneos más ortodoxos relativas al discurso de las necesidades corporales, encontrando en una serie de leyes originalmente presentadas con la finalidad de restringir al individuo una forma de liberarse de dichos prejuicios y de cuidar su propio cuerpo al evitar los excesos. Si bien podría argumentarse que esto podría tratarse de una forma de apropiación cultural que malinterpreta el contexto en que estas enseñanzas fueron impartidas, también podría considerarse que es una interpretación personal de Thoreau con la finalidad de incorporar los aspectos positivos de una cultura diferente a su vida diaria.

Esta fusión de culturas contribuye a la creación de los desplazamientos previamente mencionados en la mente de los lectores. Al introducir en *Walden* estas culturas y enseñanzas extranjeras, Thoreau invita a aquellos de sus lectores con una mentalidad más ortodoxa y tradicional a ampliar sus horizontes, y a considerar lo que otras culturas les podrían aportar a nivel personal. Dicho esto, Thoreau no era ni mucho menos el único conocedor de estas culturas en Concord, puesto que sus contemporáneos trascendentalistas, entre ellos su mentor Emerson y su buen amigo Bronson Alcott, ya exploraron diversas religiones y tradiciones asociadas a otros marcos geográficos³².

Con respecto a la cuestión del movimiento en el tiempo producido por la reminiscencia de otros períodos temporales, Thoreau se diferencia de sus predecesores en que, a diferencia de los románticos y su idealización de la Edad Media³³, él favorecía la Edad de Oro y la Heroica, descritas en los mitos griegos como

²⁴ THOREAU, *Walden, op. cit.*, p. 153.

²⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁶ *Ibid.*, p. 179.

²⁷ *Ibid.*, p. 256.

²⁸ M. STEFON, ‘Manu-smriti’, Encyclopaedia Britannica, 2015, <https://www.britannica.com/topic/Manu-smriti>

²⁹ THOREAU, *Walden, op. cit.*, p. 256.

³⁰ A. D. HODDER, “‘Ex Oriente Lux’: Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts”, *The Harvard Theological Review*, vol. 86, 4 (1993), p. 431.

³¹ THOREAU, *Walden, op. cit.*, p. 256.

³² HODDER, “‘Ex Oriente Lux’: Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts”, *op. cit.*, p. 408.

³³ AGUIAR E SILVA, *Teoría de la Literatura, op. cit.*, p. 337.

un pasado utópico del cual se puede extraer conocimiento. En el siguiente pasaje de la obra, él compara la idílica representación de la Edad de Oro con el advenimiento de la primavera, afirmando que “Como cada estación nos parece por turno la mejor, la llegada de la primavera es como la creación del cosmos en el caos y el establecimiento de la Edad de Oro”³⁴.

Al igual que en la referencia previamente mencionada a Mesopotamia, aquí la alusión a un período temporal idealizado contribuye a reforzar el mensaje que Thoreau quiere hacer llegar a su público, en este caso la exaltación de la grandeza de la llegada de la primavera. El paso de las estaciones se convierte en el paso de las eras, y el vacío del caos, representado por la hibernación de la vida en el invierno, da lugar a la creación del cosmos, o el resurgir de la vida en la primavera. También, Thoreau usa esta analogía para representar la renovación del individuo con las estaciones, y el perdón de sus pecados³⁵. Todas estas conexiones e ideas que surgen de esta comparación demuestran cómo estas referencias a otros períodos temporales, históricos o no, ayudan a enriquecer el contenido del mensaje original gracias a la intertextualidad que surge de sus tradiciones asociadas.

Sin embargo, Thoreau no valora por igual todos los períodos históricos. Si bien las ya mencionadas edades de Oro y Heroica son por lo general representadas positivamente, Thoreau también expresa su clara aversión por la Edad Media:

Las multitudes de hombres que sólo *hablaban* las lenguas griega y latina en la Edad Media no tenían derecho por el accidente del nacimiento a *leer* las obras de genio escritas en aquellas lenguas, ya que no estaban escritas en el griego o latín que conocían, sino en la lengua selecta de la literatura. No habían aprendido los más nobles dialectos de Grecia y Roma, y los mismos materiales sobre los que estaban escritos eran papel mojado para ellos, y en cambio apreciaban una barata literatura contemporánea.³⁶

Es de particular interés el contraste entre las “obras de genio”, que Thoreau asocia a la tradición grecolatina, y la “barata literatura contemporánea” que se correspondería con el Medieval. Esto demuestra que estos viajes mentales a través del tiempo no tienen necesariamente la finalidad de idealizar estos períodos, o de incitar a la nostalgia, sino que también pueden ser usados para ofrecer una perspectiva crítica del pasado.

Otro pasaje relativo a esta noción del movimiento cronológico es la primera mitad del capítulo “Primeros Habitantes y Visitas de Invierno”, en el cual Thoreau menciona a algunos de los habitantes previos de los bosques de Walden, pero que ya no están. Este pasaje sirve como forma de introducir los recuerdos del autor, sirviendo como forma de movimiento hacia su memoria. Sus detallados recuerdos personales de individuos como Cato Ingraham, Zilpha, o Brister Freeman³⁷, entre otros, constituyen una forma de ver el pasado desde su perspectiva, permitiendo a los lectores establecer una conexión con dichos recuerdos, aun si no los experimentaron.

Por último, hay que tener en cuenta la estructura del libro en sí, el cual detalla el primer año de la estancia de Thoreau en la cabaña de Walden, que comenzó el 4 de Julio de 1845, el día de la independencia estadounidense, y terminó el 6 de septiembre de 1847. Sin embargo, Thoreau califica el segundo año de “parecido” al primero³⁸, por lo que a efectos prácticos el libro describe el paso de cuatro estaciones. Si bien las

³⁴ THOREAU, *Walden, op. cit.*, p. 338.

³⁵ *Ibid.*, p. 339.

³⁶ *Ibid.*, p. 148.

³⁷ *Ibid.*, p. 287.

³⁸ *Ibid.*, p. 343.

estaciones aparecen representadas en el libro en su conjunto, los últimos capítulos en particular hacen especial énfasis en este paso de las estaciones, en la llegada de la primavera tras el invierno. Al presentar dicha sucesión de las estaciones, se establece un orden cronológico por el cual *Walden* puede entenderse como el movimiento del tiempo a través de las estaciones, las cuales, gracias a los vívidos relatos de Thoreau de los cambios en el bosque durante cada una de ellas, pueden ser recreadas con fidelidad en la mente de sus lectores para permitirles experimentar este mismo viaje.

4. La semántica del movimiento en *Walden*

Antes de indagar en profundidad en el acto de caminar en sí, es preciso analizar algunos procesos en *Walden* que son entendidos haciendo uso de términos pertenecientes al campo semántico del caminar, puesto que estos pasajes contribuyen a desarrollar el tema del movimiento presente en la obra. En primer lugar, está la asociación entre la idea de viajar y la adquisición de conocimientos presente en el siguiente pasaje de “Economía”:

Llevé a cabo un estudio del antiguo e indispensable arte de hacer pan, consultando las autoridades que se ofrecían, de vuelta a los días primitivos y a la primera invención del ácimo, cuando tras la aspereza de frutos secos y carnes los hombres alcanzaron la suavidad y el refinamiento de esta dieta, viajando gradualmente en mis estudios a través del accidente de la masa agria [...] ³⁹

Thoreau elige deliberadamente presentar el proceso de investigación de la preparación del pan casero como una especie de viaje a través de las eras, volviendo a épocas más primitivas en su búsqueda de respuestas. Es interesante ver cómo un proceso fundamentalmente lineal es presentado de dicha forma, con las diferentes etapas que el proceso de la preparación del pan experimentó siendo representadas como las diferentes paradas que el viajero realiza a través del tiempo antes de alcanzar su respuesta. El proceso de preparar el pan, el cual conlleva un avance en el tiempo, contrasta con el autor investigando con la mirada en el pasado; esto a su vez puede ser expresado como una dicotomía que se da entre el cuerpo físico experimentando el presente, y la mente experimentando el pasado a través de recuerdos o narraciones de eventos pasados, con la necesidad de ambas partes de llegar a un consenso para poder progresar (o, en este caso, para poder preparar el pan).

El movimiento también está presente en muchos de los pasajes más simbólicos de *Walden*, como en el caso del siguiente, introduciendo la cuestión de los males superficiales de la sociedad como factores que alejan al individuo de la verdadera realidad:

Situémonos, trabajemos y afiancemos los pies en el barro y el cieno de la opinión, y el prejuicio, y la tradición, y el engaño, y la apariencia, ese aluvión que cubre el globo a través de París y Londres, de Nueva York, Boston y Concord, a través de la iglesia y el estado, a través de la filosofía, la poesía y la religión, hasta llegar a un fondo duro y rocoso, que podamos llamar *realidad*, y digamos: éste es, sin duda [...] ⁴⁰

Aquí, la metáfora del acto de sumergirse en el barro representando el rechazo a los múltiples prejuicios impuestos por la sociedad sobre el individuo sirve como una forma de crear una impactante imagen visual relativa al caminar. El terreno cambiante representado por el barro trae consigo la implicación de no poder caminar sobre él, y de estar a merced de ese mismo “barro”, los prejuicios y otros valores superficiales de la sociedad, mientras que el fondo rocoso es un terreno sobre el cual el individuo puede

³⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 144.

caminar; la “verdad” se convierte en aquello que puede ser tocado con los pies, percibido y comprendido, y que es inmutable y definido.

La última idea por abordar en este apartado es una desarrollada en la conclusión, la exploración del mundo interior del individuo:

[...] exploremos nuestras latitudes más altas, con barcos cargados de víveres para mantenernos si es necesario, y amontonemos las latas vacías hasta la altura del cielo como señal. ¿Se ha inventado la comida en conserva sólo para conservar la comida? Seamos un Colón para enteros continentes nuevos y mundos dentro de nosotros; abramos canales nuevos, no para el comercio, sino para el pensamiento.⁴¹

La representación del mundo interior del individuo como un mundo físico es de particular interés, ya que refleja el proceso del descubrimiento personal del individuo. El viajero se adentra en lo desconocido del ser con la finalidad de explorarlo y comprenderlo. La noción de los “canales del pensamiento” refleja la expansión de la mente hacia nuevas ideas y creencias, alcanzando el territorio sin cartografiar correspondiente a las verdades del ser contenidas en nuestro interior, las reflexiones profundas que llevan a una mayor comprensión tanto de nosotros como del mundo. Este proceso de autorreflexión se puede contrastar con la crítica de Thoreau al granjero arquetípico en “Soledad”, del cual dice lo siguiente: “[...] cuando vuelve a casa de noche no puede sentarse solo en una habitación, a merced de sus pensamientos, sino que debe estar donde pueda «ver gente» y distraerse y, según cree, ser remunerado por la soledad del día [...]”⁴².

Dicho de otra forma, para Thoreau es de vital importancia el dejar de huir de nuestros propios pensamientos, ya que nos permiten descubrir el verdadero potencial de los mundos contenidos en nuestro interior. Esto no quiere decir que haya que evitar la compañía de otras personas, sino que los momentos de soledad deberían ser considerados como oportunidades para reflexionar, para emprender esos “viajes interiores”, y no como situaciones que han de ser evitadas a toda costa.

5. Enfoques nómadas y sedentarios del caminar. La peregrinación de Thoreau.

Habiendo considerado las diferentes formas en que el movimiento es representado en *Walden*, sería interesante aproximarse a esa misma noción del movimiento a través de los hábitos de los caminantes en sí, en función de si llevan vidas más sedentarias, o si están constantemente en movimiento. En la sección inicial del libro, “Economía”, Thoreau afirma lo siguiente sobre los propietarios de las granjas de Concord:

Y cuando el granjero tiene su casa, puede que no sea más rico sino más pobre por ello y que sea la casa la que lo tenga a él. Creo que ésa era una objeción válida planteada por Momo a la casa de Minerva, que no «fuera transportable, a fin de evitar una mala vecindad», y aún puede plantearse, ya que nuestras casas son una propiedad tan aparatosa que a menudo estamos más encerrados que alojados en ellas [...]”⁴³

Aparentemente, Thoreau estaría en contra del sedentarismo al criticar la forma en que los granjeros se endeudan al adquirir sus granjas, lo que les ancla a la misma ubicación de por vida. Los granjeros de Concord, tras pagar el dinero que deben, aún estarían atados a esas propiedades, ya que dedicaron gran parte de sus vidas a esas mismas propiedades, y en consecuencia se convierten en esclavos de sus propios hogares, siendo incapaces de abandonarlos, puesto que el hacerlo conllevaría el que sus esfuerzos hubiesen sido en vano. Este razonamiento sería similar a la falacia del

⁴¹ *Ibid.*, p. 345.

⁴² *Ibid.*, p. 180.

⁴³ *Ibid.*, p. 87.

costo irrecuperable; al haber invertido tiempo y recursos en esas propiedades, los granjeros no pueden abandonarlas con tal de no desperdiciar sus esfuerzos. Thoreau critica esta pérdida de libertad, ya que el no poder mudarse y dejar sus granjas atrás implica no tener la posibilidad de decidir sobre sus propios futuros.

Thoreau también critica a aquellos cuyas vidas son más nómadas, como es el caso de los mercaderes:

Sin embargo, algunos, no los sabios, marchan a la otra parte del globo, a regiones bárbaras e insalubres, y se dedican a comerciar durante diez o veinte años para poder vivir —es decir, mantenerse cómodamente calientes— y morir al fin en Nueva Inglaterra. Los lujosamente ricos no sólo se mantienen cómodamente calientes, sino con un ardor antinatural; como ya he sugerido, se cocinan, por supuesto, *à la mode*.⁴⁴

Como puede verse, Thoreau también estaría en contra de la noción de vivir una vida nómada, fuera de la tierra natal, con el único propósito de conseguir dinero para tener una jubilación tranquila. Esto también representa una pérdida de libertad para el individuo, puesto que, para adquirir dicha fortuna, es necesario dedicar una vida entera al proceso de conseguirla, siendo el individuo asfixiado en el proceso por el calor que menciona Thoreau relativo a dichas promesas de riqueza.

Si bien ambas situaciones descritas con anterioridad parecen ser contradictorias, con Thoreau siendo crítico del tratar de prosperar tanto en la comunidad local como en el extranjero, el factor común en ambos casos es la pérdida de libertad. Thoreau no favorece ninguno de estos dos estilos de vida; él defiende el tener la posibilidad de elegir libremente el estilo de vida que se quiera en función de lo que uno desee. En esta línea, Thomas describe uno de los principios de Thoreau para “vivir deliberadamente”, el de ser fiel a uno mismo:

Thoreau fue uno de los primeros en identificar la presión social como la motivación subyacente del consumir más de lo que podían pagar. Thoreau se resistió a esta presión social para conformarse. Él insistió en pensar por sí mismo, independientemente de si los consejos a los que él no prestaba atención venían de la doctrina eclesiástica, de un decreto gubernamental, o de los consejos de sus vecinos [...]⁴⁵

Thoreau, como se menciona en la cita de Thomas, no cae en esta trampa del consumo innecesario que atrapa tanto a los granjeros como a los mercaderes; al evitar gastos innecesarios gracias a su buen juicio, consiguió tener un mayor grado de libertad que sus vecinos. Esto no quiere decir que Thoreau nunca trabajase, ya que, por ejemplo, él trabajó en el negocio familiar de la fábrica de lápices durante parte de su vida, y creó una escuela en Concord que estuvo en funcionamiento durante tres años, entre otros proyectos⁴⁶.

Tras establecer que Thoreau rechaza ambos estilos de vida cuando hay bienes materiales involucrados, el siguiente paso por lógica sería considerar la misma cuestión cuando no lo están. Aquí es donde la estancia en la laguna de Walden entra en escena, ya que, en un cierto modo, el experimento de la estancia de Thoreau en la cabaña representa una reconciliación tanto del sedentarismo como del nomadismo. Si bien estas ideas pueden parecer irreconciliables, es necesario considerar las circunstancias únicas de los años en Walden para poder ver dónde coinciden.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁵ W. THOMAS, ‘Thoreau’s Seven Principles for Living Deliberately’, *The Thoreau Society Bulletin*, 272 (2010), p. 4.

⁴⁶ R. J. SCHNEIDER, ‘Thoreau’s Life’, *Thoreau society*, 2020, <https://www.thoreausociety.org/life-legacy>

La vida de Thoreau en el bosque fue fundamentalmente sedentaria. Según la cronología publicada por Hosfeld, Thoreau únicamente realizó un viaje de larga duración durante su estancia en Walden, específicamente a Maine, entre finales de agosto y mediados de septiembre de 1846⁴⁷. Él también dio conferencias en Lincoln⁴⁸, y visitó Concord en múltiples ocasiones⁴⁹. Pero lo que hace que su estilo de vida también se pueda considerar como nómada en esencia es el acto de mudarse al bosque en sí: el elegir un lugar completamente diferente en el que vivir temporalmente, con un estilo de vida completamente distinto al que solía llevar, y siendo autosuficiente. Como él menciona en la “Conclusión”: “Dejé los bosques por una razón tan buena como la que me llevó allí. Tal vez me pareciera que tenía más vidas que vivir y no podía dedicarle más tiempo a aquélla”⁵⁰.

Dicho de otra forma, lo que era nómada era la vida de Thoreau en sí, eligiendo dedicar el tiempo que necesitó a su proyecto de la cabaña de Walden, pero sin atarse al mismo, pasando al siguiente una vez que se sintió satisfecho con su estancia en la laguna. Aun si él pasó la mayor parte de su vida en el área en torno a Concord, no se puede decir que se volviese sedentario, puesto que él elegía cómo llevar dicha vida, sin dejar que se estancase.

Para concluir, esta noción del “nómada sedentario” puede ser comparada con la figura del peregrino. Una peregrinación, como Solnit menciona, “se basa en la idea de que lo sagrado no es enteramente inmaterial, sino que hay una geografía del poder espiritual”⁵¹. En otras palabras, lo sagrado se vuelve material, un lugar físico donde reside la divinidad. En el caso de Thoreau, su estancia en Walden no representaría una peregrinación hacia una ubicación sagrada concreta; sino que se trataría de una inmaterial y abstracta, estando el poder espiritual ubicado en la superalma que él buscaba comprender con su estudio de la naturaleza. Ella también afirma lo siguiente: “Al salir en peregrinaje, uno ha dejado atrás las complicaciones de su lugar en el mundo –la familia, los apegos, el nivel, las obligaciones– y se vuelve un caminante entre caminantes [...]”⁵².

Como Solnit menciona, la peregrinación conlleva el abandono temporal de las ataduras del individuo a su tierra natal, aunque no de forma permanente, ya que el peregrinaje tiene un principio y un fin; el peregrino completa su trayecto y después vuelve a su hogar. La estructura de la peregrinación está ligada a la idea previamente mencionada del “sedentarismo nómada” al tener la misma estructura: involucra un cambio aislado en la vida del individuo, y los hábitos sedentarios son temporalmente dejados a un lado para viajar y después regresar al punto de partida; es por ello que se puede considerar la estancia de Thoreau en Walden como una peregrinación.

Visualizar el experimento de Thoreau como una peregrinación permite establecer una serie de conexiones de especial interés entre ambos eventos. La “tierra santa” sería el entendimiento en profundidad de la naturaleza que Thoreau anhelaba, y que conllevaría a su vez un entendimiento de sí mismo; la peregrinación en sí se correspondería con el tiempo que pasó en Walden; y la tierra natal sería la sociedad de Concord. La diferencia recaería principalmente en que Thoreau tenía la posibilidad de concluir su estancia en cualquier momento, y de considerar su viaje como terminado, ya que esta “tierra santa” no era un conocimiento definido y discreto de la naturaleza,

⁴⁷ C. HOSFELD, ‘Timeline of Thoreau’s Travels’, *Travels with Thoreau*, 2018,

<http://www.travelswiththoreau.com/timeline.htm>

⁴⁸ THOREAU, *Walden*, *op. cit.*, p. 300.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 347.

⁵¹ SOLNIT, *Wanderlust*, *op. cit.*, p. 85.

⁵² *Ibid.*, p. 86.

sino las revelaciones espontáneas que experimentaba al contemplar la naturaleza a su alrededor, las cuales le llevaban a tener pensamientos más profundos.

Para apoyar este razonamiento, en su ensayo *Caminar*, Thoreau define el término que él frecuentemente usaba para referirse a sus paseos, *sauntering*, de la siguiente forma:

En el curso de mi vida me he encontrado sólo con una o dos personas que comprendiesen el arte de Caminar, esto es, de andar a pie; que tuvieran el don, por expresarlo así, de *sauntering* [deambular]: término de hermosa etimología, que proviene de «persona ociosa que vagaba en la Edad Media por el campo y pedía limosna so pretexto de encaminarse à la *Sainte Terre*», a Tierra Santa; de tanto oírsele, los niños gritaban: «Va a *Sainte Terre*»: de ahí, *saunterer*, peregrino. Quienes en su caminar nunca se dirigen a Tierra Santa, como aparentan, serán, en efecto, meros holgazanes, simples vagos; pero los que se encaminan allá son *saunterers* en el buen sentido del término, el que yo le doy.⁵³

Si bien esta definición se centra en el acto de caminar en sí en vez de en su experiencia en la cabaña, la idea subyacente sería prácticamente la misma. El *saunterer* es el peregrino que va a la tierra santa representada por su propio mundo interior. Como él también apunta, este proceso debe realizarse yendo a tierra santa, y no pretendiendo hacerlo; un enfoque meditativo y reflexivo es necesario para que la experiencia pueda aportar algo al individuo. En resumidas cuentas, el pensamiento de Thoreau presenta múltiples paralelismos con la idea de la peregrinación, y añade otra capa de significado a *Walden*.

6. El pasear y la naturaleza

Al analizar la cuestión del movimiento con respecto a la obra, es inevitable hablar de la conexión entre el caminar y el medio natural, ya que la naturaleza es el elemento clave que unifica la totalidad del libro. En *Caminar*, Thoreau alude a la noción de que el caminar es una actividad que debería ser llevada a cabo, ante todo, en la naturaleza: “Cuando caminamos, nos dirigimos naturalmente hacia los campos y los bosques: ¿qué sería de nosotros si sólo paseásemos por un jardín o por una avenida?”⁵⁴

Puesto que el mundo urbano es una creación artificial de la humanidad, es lógico que la forma más genuina de experimentar un paseo sea en el medio natural. Cabe destacar que Thoreau considera los jardines que se pueden encontrar en pueblos y ciudades como zonas urbanas. Si bien su propósito es permitir a sus visitantes entrar en contacto con la naturaleza, carecen del factor salvaje de los bosques, priorizando la facilidad de tránsito de los paseantes al ser entornos organizados y controlados, a diferencia de la forma caótica y errática en que la naturaleza se presenta en el campo.

Solnit también hace referencia a la cita de Thoreau previamente mencionada en *Wanderlust*⁵⁵, y afirma, con respecto al interés en la apreciación de la naturaleza que comenzó a surgir en el siglo xviii, que “hay un marco cultural que surgió para inculcar dichas tendencias en un público más amplio, darle ciertas vías de expresión convencionales, atribuirles ciertos valores redentores y alterar el entorno para realizar dichas tendencias”⁵⁶. En el contexto de este tema en particular, Solnit hace alusión al proceso por el cual el interés en la apreciación del medio natural conllevó la creación de medios que permitiesen volver dicha apreciación más conveniente, creando jardines fácilmente accesibles y desprovistos de los peligros de los bosques reales. Como la ya mencionada cita de Thoreau podría indicar, esto podría parecerle una

⁵³ H. D. THOREAU, *Caminar*, trad. de F. Romero. Árdora Ediciones, Madrid, 1998, p. 7.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵ SOLNIT, *Wanderlust*, *op. cit.*, p. 132.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 132-33.

forma de falsificar la naturaleza, enmascarando la artificialidad de la ciudad bajo un disfraz natural.

Con respecto al medio natural en sí, el deseo de Thoreau de estar en contacto directo con la naturaleza es representado en múltiples instancias a lo largo del libro. En “El Campo de Judías”, se especifica que Thoreau “trabajaba descalzo”⁵⁷ por la mañana, antes de que el sol le quemara los pies y de que tuviera que ponerse zapatos para continuar con su trabajo. Si bien esto parece ser un detalle sin importancia, trae consigo la implicación de que él prefería trabajar descalzo hasta que no era viable hacerlo, incluso si llevar zapatos desde un primer momento hubiera sido más práctico. Si bien él caminaría en este contexto con el propósito de cuidar de su campo de judías, estar descalzo le habría ayudado a ser consciente de la naturaleza a su alrededor a través de su sentido del tacto, lo que, sumado al hecho de que él estaba, a fin de cuentas, intentando plantar judías, terminaría por hacer de este trabajo manual algo más parecido a una actividad natural.

Mientras que el ejemplo anterior muestra la estrecha relación entre Thoreau y la naturaleza que le rodeaba, los pasajes más relevantes de *Walden* que ejemplifican esta relación serían los paseos de Thoreau por el bosque. Como se ha detallado en secciones previas de este artículo, Thoreau paseaba con frecuencia por el bosque cercano al área de Concord, usualmente por placer. Como él menciona en *Caminar*, “¿Qué pinto en los bosques si estoy pensando en otras cosas?”⁵⁸, Thoreau, como él mismo afirma, fue al bosque para experimentar lo que el bosque puede ofrecer, puesto que esta atención que dedicaba al medio natural era lo que le permitía adquirir conocimientos o experiencias reveladoras derivadas de estos paseos.

Esta fijación con la observación de la naturaleza se ve reflejada en los múltiples pasajes en los que Thoreau provee al lector con descripciones detalladas de aquellos elementos del medio natural que contempla por el camino, como es el caso del siguiente fragmento de “Calentar la Casa”:

En octubre fui a vendimiar a los prados del río y me cargué de racimos más preciosos por su belleza y fragancia que como alimento. Admiré también, aunque no los cogí, los arándanos, pequeñas gemas de cera que pendían de las hierbas del prado, perlas y rojas, que el granjero cosecha con un feo rastrillo que deja el suave prado como una maraña [...] ⁵⁹

Si bien el paseo tiene el pretexto de recolectar bayas, Thoreau no se limita a realizar la tarea, sino que dedica un momento a la apreciación de los diferentes tipos de bayas del prado, y reflexiona sobre el impacto de la actividad agraria en dicho prado. El listado que hace de las bayas, y más adelante de las otras frutas mencionadas en la misma página, ayuda a crear una especie de ruta a lo largo del bosque detallando las diferentes plantas que en él se pueden encontrar, como si las describiera en el orden en que se las encontró al pasear. Amato extrapola esta forma de estructurar la narrativa al estilo de escritura de Thoreau en su conjunto: “Thoreau pensaba con los pies, por así decirlo. El caminar determinaba la forma de sus libros, los cuales estaban estructurados por la sucesión de aquello que él observaba en vez de por una argumentación lógica”⁶⁰.

La cita de Amato ilustra claramente la estructura de *Walden*. Los capítulos de la obra de Thoreau comienzan frecuentemente con la descripción de una serie de cosas que vio, y a partir de ahí él extrapola su experiencia física a conceptos más abstractos.

⁵⁷ THOREAU, *Walden, op. cit.*, p. 198.

⁵⁸ THOREAU, *Caminar, op. cit.*, p. 15.

⁵⁹ THOREAU, *Walden, op. cit.*, p. 270.

⁶⁰ J. AMATO, *On Foot: A History of Walking*, New York University Press, Nueva York, 2004, p. 143.

Si bien hay algunos elementos que proveen de una cierta continuidad a la obra, como las estaciones o la cronología de los eventos detallados en *Walden*, las reflexiones de Thoreau son frecuentemente espontáneas, y están asociadas a una experiencia específica. Esta interpretación también encaja con el ya mencionado paso de las estaciones en torno al cual está estructurado *Walden*, puesto que las estaciones se suceden siguiendo un orden, y saltarse una implicaría que el relato de la experiencia descrita estaría incompleto. Es por todo esto que es posible concluir que los procesos lógicos de Thoreau al escribir se vieron influenciados por su hábito de pasear, detallando sus experiencias de manera esporádica en el orden en que las vivió.

Por otra parte, las experiencias de Thoreau también le llevaron a desarrollar una cierta familiaridad con los bosques del área circundante a la laguna de Walden, hasta tal punto que era capaz de trazar mapas mentales de la zona con facilidad, impidiendo que se perdiera incluso al recorrerlos por la noche:

A veces, tras haber vuelto a casa en una noche oscura y bochornosa, cuando mis pies sentían el sendero que mis ojos no podían ver, ensoñado y distraído todo el camino, hasta que me despertaba para alzar la mano y levantar el pestillo, no era capaz de recordar un solo paso del trayecto y pensaba que tal vez mi cuerpo encontraría el camino de vuelta si su dueño lo abandonara, como la mano encuentra su camino a la boca sin ayuda.⁶¹

De nuevo, la afinidad de Thoreau por la naturaleza que le rodeaba aparece representada en este fragmento al igual que en el pasaje anterior de “El Campo de Judías”. La implicación sería que el cuerpo, gracias a su familiaridad con el bosque, es capaz de encontrar el camino a la cabaña subconscientemente, sin que Thoreau deba de estar buscándolo activamente. Tras pasar tanto tiempo en el bosque, la afinidad del caminante por el mismo aumenta, llevando esto a una comprensión del terreno en profundidad. Los instintos se afinan, y el bosque puede ser cartografiado mentalmente. Esta concepción del caminante adaptándose al entorno natural contrasta con la descripción del caminante urbano de Michel de Certeau: “Estos practicantes manejan espacios que no se ven; tienen un conocimiento tan ciego como en el cuerpo a cuerpo amoroso. Los caminos que se responden en este entrelazamiento, poesía inconsciente de las que cada cuerpo es un elemento firmado por muchos otros, escapan a la legibilidad”⁶².

Aunque esta cita aluda a la idea de la ciudad como un entorno imposible de cartografiar por sus caminantes debido a los altos edificios que les impiden discernir el entramado de la ciudad desde el suelo, también contrasta con el pasaje de Thoreau de múltiples formas. Mientras que Thoreau es capaz de orientarse a través del bosque por la noche, los caminantes urbanos se vuelven “ciegos”, y perdidos en el entorno urbano (no en el sentido literal, por supuesto). Ellos pasan a ser parte de una muchedumbre anónima, viviendo en edificios similares en ciudades carentes de color.

Si bien este argumento puede ser reductivo, considerando que las ciudades son muy variadas y que sus habitantes provienen de diversos contextos sociales y culturales, sirve para visualizar la idea de que el medio natural vuelve al caminante más consciente de lo que le rodea, mientras que la ciudad aliena a sus caminantes con sus calles y avenidas intrincadas y uniformes, lo que contribuye a la pérdida de identidad de sus ciudadanos.

⁶¹ THOREAU, *Walden*, op. cit., p. 210.

⁶² M. DE CERTEAU, *La Invención de lo Cotidiano I. Artes de Hacer*, trad. de A. Pescador, Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México D.F., 2000, p.105.

Por último, quedaría abordar la cuestión de la velocidad a la que la naturaleza es percibida. En “Las Lagunas”, Thoreau afirma que “Los vagones nunca se detienen a mirarla; sin embargo, imagino que los maquinistas, fogoneros y guarda-frenos, y los pasajeros con un abono temporal que la ven a menudo son mejores por haberla visto”⁶³. La idea aquí sería que la naturaleza (en este caso la laguna), incluso al ser apreciada desde la distancia, sigue teniendo un efecto positivo sobre aquellos que la contemplan. Sin embargo, Thoreau sólo dice que aquellos que la ven se vuelven “mejores”, no que alcancen un mayor entendimiento de esa misma naturaleza. Es por eso que la forma de percibir la naturaleza importa, ya que la experiencia de observarla detenidamente al caminar no puede ser reemplazada fácilmente. La mejora en la vida de los pasajeros es a pesar de su posición como pasajeros del tren, no gracias a ello.

De manera similar, Connerton discute la cuestión del vislumbrar la naturaleza desde una cierta distancia al conducir en el contexto de las autovías alemanas al describirlas como una “pastoral fabricada”⁶⁴. Si bien esto se refiere específicamente a la transformación del entorno por las construcciones a gran escala de carreteras y caminos, también se podría aplicar a la situación de los pasajeros del tren en *Walden*. La laguna que ven es natural, pero la experiencia en sí es artificial; están separados de la verdadera naturaleza por una ventana, la cual limita su visión de la laguna de Walden, y la velocidad del tren no les permite apreciar los detalles del paisaje. Como resultado de esto, mientras que pueden apreciar su belleza, y mejorar un poco gracias a ello, carecen de los medios para experimentarla en su totalidad desde sus asientos.

7. El pasear y el ser

En este artículo, la cuestión de la individualidad ha aparecido de manera recurrente al ser uno de los temas principales de *Walden*. A fin de cuentas, la meta principal de Thoreau al mudarse a la cabaña era enriquecer su propia vida espiritual, como su amigo William Ellery Channing expresó en una de sus cartas a Thoreau: “No veo nada para ti en esta tierra salvo ese campo que una vez bauticé como ‘Zarzas’; ve allí, constrúyete una cabaña, y comienza ahí el gran proceso de devorarte a ti mismo vivo. No veo otra alternativa o esperanza para ti. Cómete a ti mismo; no te comerás a ningún otro, ni ninguna otra cosa”⁶⁵. El proceso de “devorarse a sí mismo vivo” alude a la rica vida interior de Thoreau. Thoreau, a fin de cuentas, quería tener tiempo para poder dedicárselo a sí mismo y a sus pensamientos, y por esa misma razón decidió que la mejor manera de conseguirlo era alejarse de la vida civilizada de Concord, al menos durante un tiempo.

Esta distancia que Thoreau establece entre sí mismo y la sociedad también puede ser entendida en términos relativos al movimiento en *Walden*, como puede apreciarse en la siguiente cita: “[...] vivimos espesamente, nos cruzamos en el camino ajeno y tropezamos con los demás hasta perdernos el respeto mutuo. Una frecuencia menor, por cierto, bastaría para todas las comunicaciones importantes y cordiales”⁶⁶. La palabra clave aquí sería “camino”. Thoreau presenta el desarrollo espiritual del individuo como un camino que ha de ser recorrido. Interactuar con otros es beneficioso para este desarrollo personal, pero también está el riesgo de ser abrumado por un exceso de interacciones, el cual no permitiría al individuo dedicar el tiempo necesario a su desarrollo personal, y empobrecería esas mismas interacciones, especialmente al considerar que los temas de conversación tienden a agotarse al ver a las mismas personas diariamente. Es por ello que, para prevenir el que la gente se

⁶³ THOREAU, *Walden, op. cit.*, p. 231-32.

⁶⁴ P. CONNERTON, *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 110.

⁶⁵ H.D. THOREAU, *The Correspondence of Henry D. Thoreau: Volume 1: 1834 - 1848*, ed. de Robert N. Hudspeth, Princeton University Press, Princeton, 2013, p. 225.

⁶⁶ THOREAU, *Walden, op. cit.*, p. 180.

“cruce en su camino”, y para hacer que aporten algo a su viaje, Thoreau prioriza la calidad de dichas interacciones frente a la cantidad de las mismas.

En contraste con la perspectiva de Thoreau, la figura del *flâneur*, mencionada previamente al hablar de las representaciones físicas del movimiento en *Walden*, tiene una vida interior mucho menos desarrollada y es más una figura pública, como Lauster comenta.: “Aunque el *flâneur* es representado como alguien que ha abandonado su espacio privado, esto no quiere decir que los exteriores le resulten ‘familiares’ en su lugar”⁶⁷.

Este abandono del espacio privado es lo que Thoreau trata de evitar al priorizar las interacciones sociales que más le aportan frente al resto. Si bien tanto el *flâneur* como Thoreau pasan la mayor parte de su tiempo fuera de casa, el primero no tiene nada parecido a una vida interior, mientras que el segundo la lleva consigo en todo momento. Sin embargo, esto no implica que Thoreau sacrifique su propia vida pública, como Furui detalla: “En plena revolución nacional de las comunicaciones, la soledad de Thoreau fue inevitablemente porosa ante la afluencia de fuerzas externas. En lugar de calificar esas fuerzas de perjudiciales para su vida solitaria, él las acogió como catalizadores necesarios para sus reflexiones sobre la soledad”⁶⁸. Thoreau, a fin de cuentas, vivía cerca de un ferrocarril, estaba al día de las noticias de Concord, daba charlas con frecuencia, leía a menudo y recibía visitas en su cabaña con una cierta regularidad. Él no estaba aislado de la sociedad, sino que más bien eligió el grado en que quiso involucrase en la vida social de Concord, para prevenir el estancamiento de su propia vida interna.

En lo relativo a la naturaleza, se mencionó anteriormente la experiencia de Thoreau al recorrer el bosque de noche, resaltando su habilidad de encontrar el camino de vuelta en la oscuridad. En ese mismo capítulo, Thoreau también reflexiona sobre la cuestión del descubrimiento personal: “Hasta que no nos perdamos o, en otras palabras, hasta que no perdamos el mundo, no empezaremos a encontrarnos a nosotros mismos y a advertir dónde estamos y la infinita expresión de nuestras relaciones”⁶⁹.

Recorrer caminos familiares es una buena forma de no perderse y de alcanzar el destino deseado, sin embargo, Thoreau argumenta que la comprensión de uno mismo sólo puede ser alcanzada al perderse. Esto complementa la idea previamente mencionada del camino del descubrimiento personal; el crecimiento es conceptualizado como un camino, pero no uno recto y delimitado. Hay múltiples bifurcaciones en el camino, y recorrer las menos familiares puede resultar únicamente en el descubrimiento de las infinitas posibilidades que la realidad presenta. Las “relaciones” que menciona Thoreau son las conexiones con la naturaleza y la realidad del individuo, que solo se pueden encontrar al alcanzar un entendimiento del ser. Estas “relaciones” permiten al individuo descubrir su verdadero potencial, y lo que el mundo puede ofrecerle.

8. Conclusión

En las secciones previas del artículo, se ha establecido que el movimiento está presente en la mayoría de los aspectos de *Walden*. Ya sea una manifestación física del mismo o un movimiento mental del individuo, *Walden* representa un viaje para sus lectores en múltiples sentidos, hasta tal punto que incluso su lenguaje metafórico hace uso de términos asociados al acto de caminar. Al explorar factores tales como la

⁶⁷ M. LAUSTER, ‘Walter Benjamin's Myth of the “Flâneur”’, *The Modern Language Review*, vol. 102, 1 (2007), p. 155.

⁶⁸ Y. FURUI, ‘Networked Solitude: “Walden”, or Life in Modern Communications’. *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 58, 3 (2016), p. 331.

⁶⁹ THOREAU, *Walden*, *op. cit.*, p. 211.

frecuencia con la que dicho movimiento tiene lugar, su conexión con la naturaleza, o su relación con la vida interna del individuo, aparecen capas de significado más profundas, permitiendo a los lectores ganar un mayor entendimiento de la concepción del mundo de Thoreau. Como consecuencia de esto, *Walden* puede ser visto como una narrativa dedicada al acto de caminar, un elemento clave de la vida humana que ha sido relegado a un segundo plano en la actualidad debido a la aparición de medios de transporte más modernos y eficientes, pero que puede ser enormemente beneficioso tanto para la mente como para el cuerpo, como indica la obra de Thoreau. Es por ello que el mensaje de Thoreau es relevante a día de hoy, ya que el caminar sirve como una forma de resistencia contra la alienación entre el individuo y el mundo natural por la que la vida moderna se caracteriza, y contribuye al desarrollo del mundo interior del individuo, que ha sido dado de lado debido a la falta de tiempo para dedicar a la reflexión y el pensamiento por la que se define la ajetreada sociedad contemporánea, pero que puede ser recuperado con el simple acto de caminar.

BIBLIOGRAFÍA

- J. AMATO, *On Foot: A History of Walking*, New York University Press, Nueva York, 2004.
- J. L. ANDREWS, 'Swimming in Walden Pond: Thoreau's Way and Today', *The Thoreau Society Bulletin*, 274 (2011), pp. 1-3.
- C. BAUDELAIRE, *El Pintor de la Vida Moderna*, trad. de S. Acierno y J. Baquero, Langre, San Lorenzo de El Escorial, 2008.
- P. CONNERTON, *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- V.M. DE AGUIAR E SILVA, *Teoría de la Literatura*, Gredos, Barcelona, 1999.
- M. DE CERTEAU, *La Invención de lo Cotidiano I. Artes de Hacer*, trad. De A. Pescador, Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México D.F., 2000.
- R. W. EMERSON, *Ensayos*, trad. de J. Alcoriza, ed. De J. Alcoriza, Ediciones Cátedra, Madrid, 2014.
- Y. FURUI, 'Networked Solitude: "Walden", or Life in Modern Communications'. *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 58, 3 (2016), pp. 329-351.
- A. D. HODDER, "Ex Oriente Lux": Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts', *The Harvard Theological Review*, vol. 86, 4 (1993), pp.403-438.
- C. HOSFELD, 'Timeline of Thoreau's Travels', *Travels with Thoreau*, 2018, <http://www.travelswiththoreau.com/timeline.htm>
- M. LAUSTER, 'Walter Benjamin's Myth of the "Flâneur"', *The Modern Language Review*, vol. 102, 1 (2007), pp. 139 -156.
- E. MURAIL, "Du Croisement de leurs Innombrables Rapports": Baudelaire and De Quincey's Flâneurs', *Walking and the Aesthetics of Modernity*, Palgrave Macmillan US, Nueva York, 2016.
- L.M. ORTIZ AVILÉS, *El flâneur en el cine de José Luis Guerin: Mirada y Percepción del Espacio Urbano*, UCOPress, Córdoba, 2017, pp. 41-42.
- H. H. H. REMAK, 'Exoticism in Romanticism', *Comparative Literature Studies*, vol. 15, 1 (1978), pp. 53-65.
- R. J. SCHNEIDER, 'Thoreau's Life', *Thoreau society*, 2020, <https://www.thoreausociety.org/life-legacy>
- R. SOLNIT, *Wanderlust: A History of Walking*, trad. de A. Matus, Capitán Swing Libros, Madrid, 2015.
- M. STEFON, 'Manu-smriti', Encyclopaedia Britannica, 2015, <https://www.britannica.com/topic/Manu-smriti>
- W. THOMAS, 'Thoreau's Seven Principles for Living Deliberately', *The Thoreau Society Bulletin*, 272 (2010), pp. 4-6.
- H.D. THOREAU, *The Correspondence of Henry D. Thoreau: Volume 1: 1834 - 1848*, ed. de Robert N. Hudspeth, Princeton University Press, Princeton, 2013.
- H.D. THOREAU, *Walden*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.
- H. D. THOREAU, *Caminar*, trad. de F. Romero. Árdora Ediciones, Madrid, 1998.
- B. TSUI, 'What I Miss Most is Swimming', *The New York Times*, 2020, <https://www.nytimes.com/2020/04/10/opinion/sunday/swimming-covid.html>



PENSAR LA *POLIS*: ¿QUÉ SE ESPERA DE UN CIUDADANO VIRTUOSO?

CARLOS KOHN W.¹

Fecha de recepción: 3/08/2021

Fecha de aceptación: 21/09/2021

Resumen: El objetivo de este ensayo es apuntalar la argumentación existente de nuevos enfoques sobre el complejo tema de la deliberación democrática y de la participación política de los ciudadanos, en especial con relación a la elección de la representación política como alternativa a la ofrecida por la tradicional corriente democrático-liberal hegemónica en nuestros días. Me concentraré en algunas de las tesis más relevantes expuestas por Hannah Arendt, que considero paradigmáticas de una concepción alternativa, ya que enfatiza la educación de valores públicos como condición necesaria (aunque no suficiente) para que los ciudadanos defiendan sus derechos y asuman sus deberes, con la finalidad de llegar a los acuerdos pertinentes que denoten su voluntad de pertenecer e identificarse con una comunidad política y no con otra.

Abstract: *The purpose of this essay is to underline the existing argumentation of new approaches to the complex issue of democratic deliberation and political participation of citizens, especially with regard to the choice of political representation as an alternative to that offered by the traditional hegemonic democratic-liberal predominant in our days. I will focus on some of the most relevant thesis put forward by Hannah Arendt which I consider paradigmatic of alternative theories, as it emphasizes the education of public values as a necessary (but not sufficient) condition for citizens to fight for their rights and to assume their duties, in order to reach the relevant agreements that denote their willingness to belong to, and to identify with, one political community and not with another.*

Palabras clave: Filosofía política, Capacidad de pensar, Representación política, *Praxis* educativa, Arendt.

Keywords: *Political philosophy, Thinking, Political representation, Educative praxis, Arendt.*

La democracia no es algo en lo que uno crea o un lugar para colgar el sombrero. Pero es algo que haces. Tú participas. Si dejas de hacerlo, la democracia se derrumba.

ABBIE HOFFMAN

1. EXORDIO. La acción concertada de los ciudadanos en el *ágora* y un apropiado entorno ético-discursivo —arguye Aristóteles— “es un mecanismo indispensable

¹ Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Email: carloskohn59@gmail.com.

para el desarrollo de una vida buena; es un bien, o fin intrínseco, sin el cual la existencia humana quedaría imperfecta”. Casi veinticuatro siglos después, el rol de las virtudes —y *vicios públicos*— sigue ocupando un lugar de singular importancia en el ámbito de las preocupaciones de los ciudadanos, sobretudo, con relación a la *representación política*. Tanto en el nivel macro como en el micro, las sociedades multiculturales demandan, hoy más que nunca, la práctica de aquellos valores que han de inspirar el marco jurídico institucional y las reglas del comportamiento social de toda *polis* que desee guiarse por patrones cívico-democráticos. Empero, además de responder a una necesidad forjada por motivos de una coyuntura cultural o política, la defensa y promoción de virtudes públicas requiere de una nueva argumentación, toda vez que el edificio de la razón y sus presupuestos metafísicos, se han venido resquebrajando como consecuencia del así “mal-llamado” advenimiento del “Fin de las ideologías”.

Mi tesis es que, a pesar de que pareciera que los principios sólidos se han desvanecido, podemos recurrir a algunas perspectivas “subversivas” —como diría Marcuse— o “emancipatorias” (Habermas) que nos permitan invocar a la actividad del *pensar* dentro de la teoría política y la incardinación de valores cívicos como categorías nodales de la *praxis* ciudadana. Cito las excelsas e inmejorables palabras de Montesquieu:

En los Gobiernos despóticos, [el poder se sustenta por] el temor [que] nace por sí mismo de las amenazas y los castigos [a los súbditos]; [...] [el Gobierno republicano] se ve favorecido [...] por la virtud política [de los ciudadanos]. [...] Se puede definir esa virtud como el amor a las leyes y a la patria. Dicho amor requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual [...] Todo depende, pues, de instaurar ese amor en la República, y precisamente la educación debe atender a inspirarlo [...] [La República] solo se pierde cuando los hombres [...] se corrompen.²

En esta ocasión sólo me limitaré a bosquejar el aporte al tema que nos concierne, de quien, para muchos, fuera la filósofa política más prominente del siglo XX: Hannah Arendt.

En contraposición a las éticas monológicas instrumentalistas, esta autora enarbola la bandera de la crítica rotunda a la idea, que aún nos impregna, de que existen fundamentos últimos que rigen y le dan sentido a la acción humana; y, como corolario, ella niega, popperianamente, la posibilidad de que podamos conocer y enunciar verdades universalmente verosímiles para todo tiempo y lugar.³

Según nuestra autora, para comprender sucesos del mundo público y elucidar los significados más pertinentes de las acciones de los hombres, cuando “cristaliza” un nuevo fenómeno político se necesita,

el elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y por lo tanto las destruye —valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones— [...] Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio, [...] la más política de las capacidades mentales del hombre;⁴

² CH. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes (I)*. Libro IV, Cap. 5, Orbis, Barcelona, 1984. Citado en B. BARBER, *Strong Democracy*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 55.

³ Arendt sostiene que el conocimiento de la experiencia humana sólo puede ser alcanzado como resultado de la *aletheia*, es decir, de “develar lo que está oculto”, no por medio de un análisis científicista. Este aspecto de la “epistemología” arendtiana lo he analizado en C. KOHN, ‘El problema de la ‘verdad’ histórica: Una aproximación desde la hermenéutica arendtiana’, *Episteme NS*, Vol. 23, 2 (2003), pp. 59-93.

⁴ H. ARENDT, ‘El pensar y las reflexiones morales’, en ID., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona,

es decir, “pensar lo que hacemos”.⁵

En efecto, tanto la *Weltanschauung* antigua como la moderna compartieron, en general, la creencia de que era factible postular y validar certidumbres que fueran incólumes a la contingencia de nuestra experiencia. Así, mientras el mundo antiguo y medieval creyó que *la verdad* se puede fundamentar apelando a una explicación mitológica o religiosa (“la voluntad divina”), el mundo moderno lo “imitó”, partiendo de una interpretación subjetiva de la razón: el *Cogito*.

Los principales paradigmas del pensamiento ético y político moderno: el Iusnaturalismo, el Liberalismo, el Marxismo y el Funcionalismo compartieron, y siguen manteniendo, en lo esencial, el proyecto ilustrado sugestionado por la idea de que el desarrollo de la razón “científica” habría de descubrir los axiomas que configuran la experiencia humana, a lo cual, Richard Rorty efectúa una crítica similar a la de Arendt cuando insiste que “los individuos [son capaces de] reconocer que una de las virtudes de un Estado moderno democrático es que éste es inmune a las creencias filosóficas privadas”⁶. Es desde esta perspectiva que Rorty afirma que la democracia precede a la filosofía en el sentido de que ella no necesita de fundamentos metafísicos. Sólo la práctica de la democracia le puede proveer su propia justificación.

Coincido con los autores mencionados en que la cuestión ya no puede ser más, encontrar un principio rector o hilo conductor —sea éste el individualismo posesivo, la felicidad, la desigualdad o el progreso— que justifique y se convierta en la razón de ser de las *virtudes cívicas*;⁷ éstas, por el contrario, deben asumirse como una condición para la participación política de los ciudadanos. A este tenor, Hannah Arendt le confirió la primacía al *discurso* y a la *acción por encima de los procedimientos, lo cual significaba: no supeditar la representación política o el sufragio a instancias, como por ejemplo la voluntad de las élites, que pudieran perpetuar algún fraude o manipulación*.

Una buena síntesis de la posición arendtiana, en torno al modo de interpretar la democracia, la podemos encontrar en la siguiente definición de Benjamín Barber:

La democracia fuerte [...] descansa en la idea del autogobierno de una comunidad de ciudadanos que se encuentran unidos no tanto por intereses homogéneos como por una educación cívica que los capacita para asumir propósitos comunes y para ejercer la mutua acción, en virtud de sus actitudes cívicas y de las instituciones participativas, más que por su naturaleza buena.⁸

1995, pp. 136.

⁵ Arendt ensalza la mayéutica socrática como paradigma del *inicio del pensar* en especial por su apelativo al tábano, que agujonea con el fin de incitar a la reflexión y al examen crítico de los asuntos sobre los cuales los ciudadanos sienten curiosidad. (H. ARENDT, ‘El pensar y las reflexiones morales’, en ID., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 123).

⁶ R. RORTY, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, Vol. 1, 1991, p. 192.

⁷ Sobre esta idea clave, en el pensamiento sobre la democracia de Arendt, me he ocupado en numerosos de mis ensayos sobre la insigne autora. Véase, por ejemplo, ‘Educación y praxis comunicativa: La emergencia de lo *público* como fundamento de la democracia’, *Episteme NS*. Vol. 14-15, N° 1-3, 1994-1995, pp. 53-78. “Educación de valores y ciudadanía democrática. Hacia la reconstrucción de un nuevo republicanismo cívico”, *Iter-Humanitas*, N° 6, 2006, pp. 23-37. También puede consultarse la excelente obra de Cristina Sánchez M., *Hannah Arendt. El espacio público*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003; entre otros muchos autores que han hurgado la centralidad de esta categoría dentro del pensamiento arendtiano.

⁸ B. BARBER, *Strong Democracy*. Berkeley, University of California Press, 1984, p. 117.

Empero, esta perspectiva no fue asumida por la filósofa judeo-alemana sólo como un “deber ser”, es la acción que deben asignarse los ciudadanos virtuosos, para lo cual necesitan optimizar sus facultades como *el pensar* y la *capacidad de juicio*, y profesar determinados fines, como la libertad, la igualdad y la solidaridad que constituyen los valores cardinales de la democracia.

2. LA PROMESA DE LA POLÍTICA⁹. Afirma Hannah Arendt:

Si comprendemos lo político en el sentido de la polis, su objetivo o *raison d'être* sería el establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla [...] El valor [que intrínsecamente nos capacita para actuar libremente] es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo.¹⁰

La política, como señalo en otros escritos de mi autoría,¹¹ es asumida por ella como una actividad que empodera a cada ciudadano a construir su identidad por medio de sus discursos y sus acciones; y, más específicamente, la define: como “el espacio de aparición público” que posibilita al individuo a presentarse ante los otros en calidad de sujeto con una identidad propia, la cual es reconocida por los *otros*. El “reino público” es el ámbito donde los agentes, en su actuar y dialogar juntos, revelan quiénes son y qué mundo desean; es el lugar en el que se da el reconocimiento de unos y otros como ciudadanos iguales y diferenciados a la vez. El *ciudadano virtuoso*, entonces, es aquel que tiene el coraje para aparecer públicamente y armarse de la libertad necesaria para actuar. Empero, la autora de *On Human Condition* añade, a esa acción política, el juicio, el cual le proporciona al ciudadano no sólo la *voluntad para actuar*, sino también, la *capacidad de pensar* críticamente sobre los hechos relevantes acaecidos. El juicio político es el que atiende a las acciones y sus motivaciones, pondera las consecuencias de los acontecimientos, y los evalúa mediante una argumentación pública.

El resultado de esta “comprensión” conllevaría al acuerdo para promover experiencias educativas que desarrollaran la facultad de pensamiento de los ciudadanos y la disposición a participar concertadamente en la búsqueda de la libertad pública (es decir, del bien común). La “promesa mutua” conduce a decidir el curso de la acción, al *tikun olam* (enmendar el Mundo).

Arendt está convencida de que son este respeto a la *pluralidad humana* y la capacidad de llegar a acuerdos la sustancia del discurso y de la acción política, pero ello no implica que todos y cada uno de los involucrados terminen cediendo en aras de un consenso mínimamente aceptable, el cual, en realidad, deja siempre algún resabio de insatisfacción. Solo aquellos afectados, por las normas regidas por el asentimiento, consideran que sus *opiniones políticas*, deben tomarse en cuenta a la hora de lograr un entendimiento *ad hoc* en torno a sus necesidades y obligaciones como miembros

⁹ He “tomado prestado” este subtítulo del título que el editor y albacea le dio a una publicación póstuma de ensayos fragmentarios publicados e inéditos de Arendt sobre la comprensión de lo político. Véase, H. ARENDT, *La promesa de la política*, ed. de J. Kohn, Paidós, Barcelona, 2008.

¹⁰ H. ARENDT, ‘Qué es la libertad’, *Entre pasado y futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 167 y 169. En un pasaje análogo, escrito en otra obra, Arendt lo expresó de la siguiente manera: “la polis y toda la esfera política constituía un espacio construido por el hombre [...] en donde, [...] los hechos y las palabras [...] eran exhibidas ante el público, que daba testimonio de su realidad y juzgaba su valor”. (H. ARENDT, *Sobre la Revolución*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 112).

¹¹ Véase, entre otros, mi libro: *Poder Ciudadano y Democracia Radical*, Editorial Académica Española, Mauritius, 2018, esp. pp. 30-48.

de una *Polis*, porque han sido convencidos, por los argumentos aducidos, de que el rol de las normas ha de satisfacer intereses generalizables, aunque éstos siempre serán efímeros.¹²

Esta convicción común de la necesidad de llegar a acuerdos, incide en la aceptación tácita de obligaciones mutuas; y, por ende, el consentimiento así logrado es políticamente legítimo y no es consecuencia de una usurpación de la voluntad libre de los individuos por parte de una élite. Es este clamor por la “pluralidad” la que aleja a Arendt, de manera tajante, de toda concepción de consenso racional (“solapante”), universalmente válido, (por ejemplo, “el velo de la ignorancia” acuñado por John Rawls en su *Teoría de la Justicia*).

La filósofa judeo-alemana sostiene, que el “poder comunicativo”¹³ solo puede validarse en el debate público de opiniones y en los compromisos adquiridos. No basta con apelar a una “comunidad ideal de diálogo” (Habermas *dixit*) y, por lo tanto, es plural, eminentemente contingente, endeble, pero reconstruible, sin que sea necesario restringir el discurso a los parámetros impuestos por criterios de racionalidad formal; es decir, Arendt, al contrario que Habermas,¹⁴ no estaba dispuesta a prohibir la *formación de opiniones* motivadas por la estructura de nuestra personalidad; por la defensa de intereses políticos o ideológicos; por prejuicios; e, incluso, por ignorancia. A su juicio, no solo son legítimos los “actos de habla” que provienen de la gente “letrada” (los imbuidos de racionalidad), también lo son los emitidos por cualquier ciudadano “de a pie” que tenga interés en hacer respetar sus derechos; de modo que, al discurso democrático le compete, más que argumentar para lograr “consensos”, ocuparse en indicar, esclarecer y legitimar las diferencias.

En contraposición a la mayoría de las teorías políticas liberales, sean estas procedimentales o deliberativas de cuño normativista, las cuales coinciden en postular la necesidad de un consenso racional, fáctico o hipotético previo, que sirva de punto de partida para el establecimiento de una sociedad “bien ordenada”, Arendt sostuvo que *la representación política* no es un *factum* que antecede a la democracia sino que ésta se da como resultado del compromiso o *promesa mutua* para hacer frente, mancomunadamente, a las dificultades que se presentan en la resolución satisfactoria de las mismas. Por lo tanto, los ciudadanos deben estar preparados (pensar, asumir responsabilidades y participar en la esfera pública) para afrontar cualquier contingencia, lo cual, obviamente, implica el coraje cívico de asumir la responsabilidad de actuar en común con los otros y respetar la pluralidad de opiniones. *Ergo*: La condición de la política es la acción concertada entre los diferentes, hombres y mujeres. (*inter homines esse*).

En palabras de Arendt:

¹² H. ARENDT, ‘Qué es la libertad’, *Entre pasado y futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 163-165 y 177-184.

¹³ Sobre “la teoría del poder comunicativo” de Hannah Arendt: C. KOHN, *Poder Ciudadano y Democracia Radical*, Editorial Académica Española, Mauritius, 2018, pp. 19-23 y 49-70.

¹⁴ Según Habermas, la idea de una comunicación perfecta es innata en el hombre y, por tanto, no proporciona contenido alguno sobre los acuerdos que deben ser alcanzados; se trata más bien de un criterio que se limita a proponer un procedimiento cuyos requisitos han de ser respetados para garantizar la validez de los acuerdos. (J. HABERMAS, *Communication and the Evolution of Society*, The Chaucer Press, Suffolk, 1979, pp. 2-5). El problema no resuelto por Habermas radica en cómo lograr la buena disposición de actores, con ideas y creencias distintas para el diálogo, y cómo, en el supuesto que éste se dé, lograr los consensos requeridos para dirimir los conflictos.

La política trata de los diferentes en su estar juntos [...] los unos con los otros. Los hombres [y las mujeres] se organizan políticamente según determinados aspectos comunes que les son esenciales [...] desde un caos absoluto de las diferencias.¹⁵

La democracia y, por ende, la libertad política en clave arendtiana, no es una forma de gobierno, ni tampoco es un mecanismo o procedimiento para legitimar a la *representación partidista* que ganó unas elecciones, por manipulación, o no, de una mayoría de la voluntad popular; sino que es, ciertamente, la forma de vida de una sociedad que debe envalentonarse, que debe dirimir concertadamente sus perennes conflictos si no quiere degenerar en una dictadura totalitaria, etc. Esta concepción de la democracia no es un mero *desiderátum*, ya acontece allí donde los ciudadanos no aceptan que se les dé una identidad preestablecida, por funcionarios del Estado o ideólogos de movimientos sociales, al margen de sus vivencias. Los ciudadanos conscientes se hallan ya comprometidos en involucrarse como sujetos activos en la elaboración de la respuesta a la interrogante “¿quién soy?” y “¿qué espero (dar y recibir) de la comunidad política a la que pertenezco?”. Tal es el modelo sugerido por Hannah Arendt para *pensar la Polis* y la participación de sus ciudadanos en ella.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN. Al incorporar nuevas formas de abordaje en torno a la acción humana y crear un vocabulario nuevo, con conceptos metapolíticos tales como “espacio de aparición”, “promesas mutuas”, “reino público”, “banalidad del mal”, entre otros, Hannah Arendt da cuenta de la experiencia política desde una nueva y original perspectiva que la acercan al pensamiento postmoderno, aunque, con la diferencia de que proporciona argumentos “radicales” bajo la exigencia de que sean intersubjetivamente verosímiles. En este sentido, mostró por qué “lo político” es “novedoso”, “heroico”, “contingente”; enfatizando el carácter volitivo de la acción. Es a través de la “promesa de la política”, que tiene lugar el reconocimiento a las diferencias, el diálogo público, y la participación colectiva, siendo que el objetivo es el “resplandor” por *Amor Mundi*.

Para nuestra autora, *la capacidad humana de pensar* se constituye como una fase de un proceso dinámico que es de raíz gregario e interactivo. Así, no podemos explicar los actos humanos a partir de un axioma “metafísico” que existe con anterioridad al proceso de interacción social. No hay una identidad manifiesta previa al proceso por el que empezamos a cooperar con el otro; sino que, por el contrario, si tenemos conciencia e identidad se debe a que previamente hubo diálogo y participación, *inter homines esse*, en la esfera pública, en la que el discurso y la acción se desenvuelven.

Hannah Arendt afirma que se debe pensar “sin barrandillas” la democracia como proceso de cooperación y no como realización de un programa de gobierno pautado por una “autoridad”, por más legitimidad que ésta goce. Cito a Arendt: “Se debe pensar que tenemos ante nuestros ojos un mundo en común, que lo podemos ver de distintas maneras pero que nos pertenece y que nosotros le pertenecemos a él”¹⁶. Se debe *pensar*, añadido yo, en cómo lograr, sin acudir a dogmas o procedimientos establecidos, la adquisición de hábitos y valores compartidos por parte de los ciudadanos, que posibilite que el diálogo entre ellos sea siempre respetuoso con la pluralidad de ideas; es decir, que establezca los lineamientos para preparar al ciudadano hacia el ejercicio de su libertad en la *polis*, para que aprenda a moldear su propia identidad, en un proceso en el que *el pensar* adquiera la forma de juicio

¹⁵ H. ARENDT, *Diario filosófico 1950-1973*, Edit. Herder, Barcelona, 2006, p. 16.

¹⁶ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 60-66.

intersubjetivo, capaz de fundar un sentido de *Koinonía*, de amor por el mundo que tenemos en común. Desde luego, la deliberación no opera como su único antecedente, pero sí como la condición de la validez y facticidad de las prácticas políticas que configuran el espacio público democrático. A esta operación del pensar le corresponde, entonces, desempeñar el rol vital de facilitar la comunicación, consolidar la racionalidad intersubjetiva que le es inherente, examinar críticamente las *opiniones* conflictivas y evitar que sus conclusiones se transformen en dogmas.

Hoy surge la necesidad de construir un nuevo paradigma de la educación democrática, que sea capaz de articular críticamente los valores, discursos y prácticas sociales y culturales emergentes; que transforme radicalmente el modo tradicional de hacer política; que modifique el viejo esquema de relaciones entre los dirigentes y los dirigidos, entre los intelectuales y el pueblo, y que genere un nuevo proyecto político-pedagógico que haga posible la reivindicación de las *virtudes* ciudadanas en la búsqueda del bien común (de la *eudaimonia*), para vivir libre y dignamente.

Este *desideratum* no pretende otra cosa que el desglose de un proceso formativo de la voluntad humana —en modo alguno lineal o anticipable, sino diverso, ilimitado, conformado por múltiples mediaciones— orientado a fomentar el debate y la acción política entre los miembros de una *Polis*; de modo que conlleve al desarrollo de las *capacidades* morales de los ciudadanos, es decir, concientizarlos a que sean proactivos en defender sus derechos y que sean participantes comprometidos con la práctica de la democracia, asumida ésta como un proyecto de realización colectiva.



ALLÍ DONDE SE CREA LA MAGIA: APUNTES SOBRE EL MONTAJE CINEMATOGRAFICO

ENTREVISTA CON PABLO BLANCO

GUILLERMO LÓPEZ ALIAGA
Y
ANTONIO CRISTÓBAL GONZÁLEZ

G. López y A. Cristóbal: Nos encontramos ante una de las artes cinematográficas más apasionantes y desconocidas para los espectadores/as, después de una espectacular trayectoria que abarca más de cuatro décadas dedicadas profesionalmente a esta labor, ¿Cómo definirías el oficio del montaje?

P. Blanco: Pues mira, el oficio de montaje es verdad que es muy desconocido, especialmente para el gran público. En realidad, montaje, para que lo entienda alguien que no se dedique al cine, sería cómo enlazar, engarzar, todas esas tomas, todos esos planos que se hacen en un rodaje, en una película. Componer todo eso siempre, por supuesto, siguiendo un guion. Por lo menos, eso sí, en un primer montaje. Siguiendo el guion y haciendo de todo eso una continuidad. Y luego, una vez que ya se produce el milagro, que es cuando juntas diez, quince o veinte secuencias, no hace falta que lleves la película completa, y ves que la película va cogiendo un tono, un ritmo... Va cogiendo lo que es la continuidad. El milagro del montaje y, realmente, del cine es ese, que parece mentira que se rueden planitos, y luego, en montaje, todo eso, siempre y cuando sigamos esa partitura que es el guion, coge una continuidad. En un principio, casi es eso, selección de tomas, elegir la toma buena o la menos mala, en algunos casos. Hacer que todo eso se vaya enlazando y vaya cogiendo una continuidad. Porque luego, coger el ritmo es otra fase. En realidad, el montaje tiene diferentes fases. Entonces, explicar a alguien qué es el montaje. Pues sí, mira, el montaje, así a grosso modo podríamos decir que son diferentes tomas, planos, que rueda un director/a junto un equipo, y se monta de manera que tenga una continuidad. Pero luego, en realidad, es mucho más. Pero mucho más, porque una vez que tú ya has hecho esa continuidad y tienes una película, un primer montaje de dos horas y media o tres horas, algo, lógicamente, poco habitual, y te pones a trabajar, y empiezas a quitarle este plano, este otro, una elipsis por aquí, otra por allá... Luego empiezas a cambiar secuencias de orden, por qué cuando hacemos esto pasa esto otro y este personaje no lo sabe, pero entonces el otro sabrá. Empiezas a cambiar secuencias de sitio, a inventarte medias secuencias, secuencias que te duran siete u ocho minutos, las dejas en dos y dices, cuenta lo

mismo, pero en dos minutos. Hace que la película vaya cogiendo un ritmo, que se vaya creando la historia. Y eso realmente es el montaje. Lo que hace que la película sea realmente eso, una película. Los directores son los que más aprecian el trabajo de montaje porque son los que lo ven. Cuando ellos ruedan, no saben realmente, tienen en su cabeza, en su imaginación, qué es la película, pero solo cuando ven el montaje, una vez que ya se ve un primer montaje, un segundo, un tercero, y ven que se puede ir mejorando, cortando de aquí y de allí, realmente ese es el milagro del montaje y el milagro del cine, el ver que todo eso engancha. Y eso es, realmente, lo que es el montaje. Pero para llegar a ese punto final son necesarios varios meses de trabajo y bueno, pues mucha dedicación. Pero es verdad que con muchas alegrías más que penas.

G. López y A. Cristóbal: ¿Crees que se tiene conocimiento y se entiende el papel del montaje en el cine?

P. Blanco: Hombre, en líneas generales sí y dentro de la profesión por supuesto. Por eso te decía antes, yo creo que los directores son los que realmente más lo aprecian, y también los productores, porque van viendo la evolución. Van viendo cómo la película va cambiando, va cogiendo ritmo. Entonces, pues sí, yo creo que dentro de la profesión sí. Fuera de la profesión yo creo que no, pero bueno. Tú vas y le dices a alguien de la calle, que por mucho que le guste el cine, hombre, si le gusta mucho el cine y lo ha estudiado y tal, pero les preguntas por un operador o un director de fotografía, y no saben lo que es un operador o un director de fotografía. Les tienes que explicar la importancia y el valor de cada uno. O, por ejemplo, maquillaje. Pues sí, que le ponen unos polvitos ¿no? le pintan la cara y eso. Quiero decir que, dentro de lo que es el cine, hay muchos eslabones, unos más conocidos que otros. Y realmente no es fácil. Si te metes dentro de lo que es la profesión del cine la gente sólo ve al actor y al director, el resto de las materias, digamos, de las profesiones del cine, de todas sus ramificaciones, pues bueno, tampoco creo que sea necesario, entre tú y yo, creo que lo importante es que se sienten a ver la película y les guste. Y si alguien sale diciendo que le ha gustado la fotografía o el montaje, pues mira qué bien. Pero lo que importa es que vayan al cine y que puedan opinar sobre ello. Yo creo que lo que importa es que realmente la película le llegue. Y para que le llegue una película tiene que tener una buena música, un buen montaje, un buen maquillaje, un buen operador, es el conjunto de todo eso lo que hace que la película interese al espectador. Así que yo creo que, en apariencia sí se valora y conoce nuestro trabajo. Yo sé que, por ejemplo, el director de fotografía sí se interesa mucho por el montaje, porque de alguna manera nosotros, los montadores y montadoras, cuando llega a montaje, tenemos la suerte de tenerlo todo en nuestras manos. Entonces, si tú ves, por ejemplo, ves una actriz o un actor y dice, “anda el montador, la montadora”, porque un día vas al plató, cosa que yo procuro ir poco, no voy demasiado, pero si vas, entonces te vienen y te dicen, “Hola, ¿Qué tal?, Ay, que ganas de conocerte. ¡Qué bien!” Están encantados. Todos están encantados porque tú tienes su trabajo en tus manos. Es que es así. Yo, a veces me encuentro con muchas actrices o actores que te dicen, “Oye, que la segunda es la buena”. Y yo digo “bueno, ya veremos”. “No, no, mira, la segunda es la buena”. Digo, “que vale, que sí, pero que ya lo veremos con el director”. Eso ocurre mucho. Y el director de fotografía lo mismo. Muy interesado en decirte, “oye, no cojas esta, es que aquí pasó tal cosa” o el de sonido te dice, “esa toma se me fue, está mal, ¿la has visto? Si puedes...”, “bueno, sí, lo miraré”, lo apunto y digo, “vale, buscaré, si es buena de imagen ya el sonido intento coger de otra toma lo que no esté mal”. Montaje sí que es algo que dentro del resto de la profesión sí se valora mucho. Ellos saben que tenemos su trabajo en nuestras manos, que somos los cocineros de todo lo suyo. Todo su trabajo lo tenemos nosotros en montaje de alguna manera. ¡Vamos, digo yo! Y el director, sobre todo, que es el autor

y el que te puede decir, por mucho que tú quieras, lo que es bueno y lo que es malo. Ahora, sí que es verdad que el montador tiene mucho peso. Tiene mucho poder para poder decirle al director eso está mal y también posibilidades de poder cambiarlo, cosa que en rodaje no se puede hacer. Si se han rodado cuatro tomas y ya te has ido, has cerrado el set, cuando llega a montaje tienes la posibilidad de mejorarlo o intentar mejorarlo.

G. López y A. Cristóbal: ¿Qué es lo más importante para un montador?

P. Blanco: Seré breve (risas). Yo, aún me acuerdo una vez, me parece que fue en el segundo Goya que me dieron, que dije eso, “muchas gracias y adiós, que si no esto se hace larguísimo” (risas). No quería que la directora me echara y me quitaran el Goya por cansino, que me dijera, “vete, que no te lo mereces” (risas).

G. López y A. Cristóbal: ¿Cómo recuerdas tus inicios? ¿Hubo algún momento o momentos clave que te llevaron a la mesa de montaje?

P. Blanco: Bueno, yo entré en un estudio de cine que se llamaba Cinearte, que era un estudio muy importante en la época. Da la casualidad que un primo segundo mío era uno de los siete socios que tenía ese estudio. Yo tenía diecisiete años y había dejado los estudios. Un día mi primo segundo me dijo, ¿Quieres ir y probar a ver algo que te guste? Fue una oportunidad muy buena. Y me gustaba, claro que me gustaba. ¿A quién no le gusta entrar en una empresa de cine? Entré en el estudio y el director me dijo, “aquí tienes muchas posibilidades. Tú puedes elegir, está sonido, está producción, está montaje”. Aquel estudio tenía un plató chiquitito, por lo tanto, también se rodaban cosas de vez en cuando, se hacía publicidad... Y yo estuve un año y cuando acabé el año le dije, “ya se lo que quiero, quiero hacer montaje”. Y desde entonces, desde los dieciocho años, ahí estoy metido en salas de montaje. Empecé a hacer doblajes, a hacer de meritorio en películas, de auxiliar, ayudante... Bueno, era un escalafón, el escalafón que llamaban. El escalafón era el escalafón y hubo que hacerlo, había que ir pasando por los distintos puestos. Y bueno, para no hacértelo largo, cuando llegué a ayudante, ya era bueno, no es porque lo diga yo, de verdad que me veía muy suelto dentro de lo que era el montaje y muy bien. Trabajaba con buenos montadores que me llamaban, y para ser montador, el paso previo era hacer de montador de sonido. Así que estuve haciendo el montaje de sonido de varias películas, porque era necesario para darles a los productores la confianza de que ya llevaba muchos años y que podía hacer el montaje de imagen bien. Y todo esto, pues claro, habiendo hecho más de dos cientos cortos y un montón de películas y de documentales entre medias, de esos que no se gana nada, pero se aprende mucho. Así que fui viendo cómo funcionaba, porque estuve un año. Durante ese año yo entraba, salía, subía, bajaba y estaba ahí revisando, veía todo, me interesaba mucho. Y veía que era un trabajo muy bonito, me gustaba mucho lo que era el montaje.

G. López y A. Cristóbal: ¿Te fue fácil el proceso de adaptación a las nuevas tecnologías de edición que iban surgiendo? ¿Han facilitado el proceso de edición o quizás por haberlo informatizado el montaje ha de ser más fino y exigente?

P. Blanco: Antes era un trabajo, la verdad, más artesanal de lo que es ahora realmente, porque trabajabas más con las manos. Cogías las bobinas de seiscientos, de doscientos, de trescientos metros, de ciento veinte metros, era mucho más manual. Las empalmadoras, los rodillos, era un tipo de trabajo muy distinto realmente a lo que es ahora, efectivamente, pero la única diferencia es la herramienta. Un buen artesano usa herramientas. Ahora, la herramienta que usamos son los ordenadores, pero en aquel entonces eran más las moviolas, las sincronizadoras, las empalmadoras, y yo me encontraba muy cómodo, la verdad, me encontraba muy bien en esto de ser artesano. Cuando cambiaron las herramientas, con el surgimiento de la informática, sí fue un

poco palo, especialmente para todos los que éramos clásicos. Digamos que nos costó un poco adaptarnos. Además, primero vinieron unos softwares que eran muy malos. Había uno que se llamaba Lightworks que era malísimo, hasta que ya vino el Avid, pero el Avid trabajaba a veinticinco fotogramas por segundo, no trabajaba a veinticuatro, y lo que ocurría es que desincronizaba. Además, los movimientos de la gente daban saltos, porque lo que tenía que hacer era multiplicar un fotograma cada veinticuatro para igualarlo. Bueno, era un lío tremendo. Pero poco a poco fueron ajustando todo eso. Si tuviera que volver a hacerlo en moviola, a mí me encantaría, pero no creo que nadie me dé esa oportunidad.

G. López y A. Cristóbal: ¿Dirías que te costó adaptarte al oficio? ¿Puedes mencionar a algunas personas que consideres importantes en tu evolución como montador?

P. Blanco: Yo empecé en el montaje de cine con Soledad López, que era la mujer de Luis Castro, un hombre que hacía efectos de sala de grandes películas. No sé, te podría decir de Orson Wells cuando rodaba aquí en España, por ejemplo. Luis Castro era un señor muy especial. Soledad y Luis se conocieron precisamente en eso. Soledad López venía de trabajar con los americanos, haciendo “Doctor Zhivago”. Trabajaban en películas de ese tipo, de todas las que en aquella época se hacían en los estudios Bronston, aquí en España. Y bueno, esta señora tenía una capacidad de trabajo asombrosa. Yo no he visto a nadie trabajar como ella. ¡Era alucinante! Yo le tenía una admiración tremenda. Luego estuve trabajando con Javier Morán. Era sobrino de Manolo Morán, el famoso Manolo Morán del cine español de los años cincuenta, que hacía de taxista o de alcalde. Pues su sobrino Javier era igual. Imaginaros un tipo muy parecido. Era una persona muy brillante en montaje. Yo trabajé con él haciendo películas de Mario Camus o trabajos con Pilar Miró. Y era un hombre que, curiosamente, a lo mejor por su condición física o por su forma, tenía una forma de trabajar como muy segura y con una mente muy clara. Era aquí y aquí, era aquí y aquí, era impresionante. Es que era perfecto en su trabajo. Lo conocía muy bien, montó “La cabina”. Era un gran montador, aprendí mucho y me ayudó mucho. Cuando yo di el paso a ayudante, yo era auxiliar con él de ayudante. Y luego trabajé con Carmen Frías, también durante siete años y fue fantástico. La verdad es que Carmen Frías, qué te voy a decir yo, tiene también dos Premios Goya. Murió hace poco la pobre. Hizo películas buenísimas como “El sueño del mono loco” o “Belle Époque”, cantidad de películas. Las últimas películas de Fernando Trueba también las montó ella. Y bueno, la verdad es que son tres montadores a los que tengo mucho cariño y mucha, mucha gratitud de verdad. Es más, cuando a mí me dieron el Goya por “Airbag”, fue lo que dije. Gracias a todos los que han tenido la paciencia de enseñarme y desde luego los tenía a ellos tres en mi cabeza, en mi mente, cuando lo decía.

G. López y A. Cristóbal: Ya como referente del montaje, ¿cómo fue tu relación con los grandes nombres de la industria? ¿Puedes hacer referencia a 3 o 4 personas y/o momentos que de algún modo te marcaron?

P. Blanco: Trabajar con Jeff Goldblum, porque yo hice el montaje de sonido de “El sueño del mono loco”, me impresionó mucho. También me impresionó mucho cuando me presentó a su mujer de entonces, Geena Davis. En ese momento estas cosas parecen tontas, no te das cuenta, pero luego lo piensas y cuando se lo cuentas a un amigo y te dice “ah, ¿sí?”, “pues sí”, oye, a mí no me parecía tanto, pero realmente ahora lo pienso y digo, “pues sí, claro” (risas). Y luego, personas que sí me han influido, por ejemplo, directores, como Juanma Bajo Ulloa, que le conocí en el Festival de cortos de Bilbao. Me acuerdo que yo llevaba tres cortos que había montado, como montaba muchos, pues el festival me invitó, pero ninguno era de Juanma, eran otros. Cuando

vimos toda la gente que estábamos allí, que todos los premios se los lleva él, hizo un corto de cuarenta minutos que era una película realmente, y todos allí con nuestro cortito de buenas intenciones, la verdad es que aquello me impresionó mucho. Y bueno, mira, hasta tal punto que luego me llamó para montar “Alas de mariposa”, que eso para mí sí fue un salto. Fue un verdadero salto en mi carrera, porque había montado ya otras cosas, pero esa fue mi primera película, digamos, potente, que monté. Y esa película fue la que luego me dio la oportunidad de hacer otras importantes, como “Acción Mutante”. Otra película que también permitió que los productores confiaran en mí y me llamaran para hacer más cosas. Porque esto va así.

G. López y A. Cristóbal: Imaginamos que dedicarte a esto, también te influyó como espectador, ¿te hizo ver el cine de otra manera? ¿Qué te llamaba más la atención de otros compañeros de profesión o de otras películas?

P. Blanco: Yo tengo, no sé si es una facilidad, no sé cómo llamarlo, pero cuando yo veo una película, da igual en el cine que en la televisión, en donde sea, veo la película, no soy capaz de ver el trabajo de los demás. Tiene que estar muy mal para que a mí me afecte. A ver, quiero decir, si veo algo que está muy mal, que está descaradamente mal, o luego, todo englobado, decir, “es que no me gusta cómo está esta película”, pero no suelo criticar los montajes ni las películas siquiera. Y si son películas españolas las miro con unos ojos muy buenos. No sé cómo decirte, lo perdono todo, y las veo e intento ver todas las que pueda, porque sé lo que cuesta hacer una película y sé también que hay mucha diferencia si tú coges un equipo de cien personas durante ocho semanas, un director que lo tiene claro, unos buenos guionistas, un buen músico... Claro, ¿Cómo va a salir una película mala?, es muy difícil, es muy complicado. Cuando se hace una película así, la película va a estar muy bien y va a tener cosas que te gusten más o menos, pero la película te va a gustar y te va a interesar. Ahora, a mí, las películas de tres o cuatro semanas y hechas con todo el amor y el corazón también me gustan. Lo que pasa que no las puedo poner al mismo nivel. Yo no puedo comparar, no puedo decirte, “le doy tres estrellas o le doy dos”, para mí todas son cinco estrellas, todo me parece, porque sé lo muchísimo que cuesta. Yo he sido productor y sé lo difícil y lo mucho que cuesta levantar cualquier proyecto. Cualquier proyecto, da igual que sea un corto que un documental, que un largo. Todo cuesta muchísimo.

G. López y A. Cristóbal: ¿Hay algún momento o alguna película de la que estés especialmente orgulloso?

P. Blanco: Pues sí, estaría mal decir un nombre, ya sabes, cuando tienes veinte hijos y dices, ¿A quién quiero más? Pero sí, claro que tengo dos películas que me tocan mucho el corazón, por cómo fueron hechas, con quién fueron hechas y por lo que han supuesto para mí. Una podría ser “Airbag”, porque es una película que fue muy sufrida, pero, a la vez, me ha dado mucho. El Goya es lo de menos, me ha dado muchas alegrías, sobre todo la del público. Como anécdota, me acuerdo de ir a un notario que me recitó los diálogos de tres secuencias seguidas (risas). Me decía, “no, no, es que la he visto miles de veces” y debía ser verdad, porque realmente ite juro que es verdad! se sabía los diálogos de memoria. Y luego, hay una película que estuve nueve meses montando, muy difícil, con materiales de todo el mundo, que era una sobre la muerte de Trotsky, llamada “Asaltar los cielos”. Una película documental que dirigieron Javier Rioyo y José Luis López Linares. Este título para mí también es muy especial, siento que formo parte de esa película porque, en gran medida, yo puse mucho en ella. Y cada vez que la veo, y la he visto además no hace mucho, todavía me sigue emocionando y recuerdo cada secuencia, cada momento, y es una película que recomiendo siempre a todo el mundo. Cuando alguien me dice ¿qué película recomendarías de las que has hecho? Yo siempre digo “Asaltar los cielos”, y dicen, “pero no me suena”, y digo, “es que es un documental”. Pero fíjate, estuvo en Madrid veinticinco semanas en una sala y en la

otra sala estaba “Rompiendo las olas”, un pelicolón. Sin embargo, “Asaltar los cielos”, a veces hacía más taquilla. Fue una película que gustó mucho en su momento y fue el cambio, en este país, del documental. Hasta la llegada de esa película, los documentales eran más reportajes televisivos, y a partir de ella, que fue un empeño de los dos directores, se convirtió en cine documental, pero en cine, para cine, para verlo de otra manera. Era una película, realmente, y luego era un documental.

G. López y A. Cristóbal. ¿Consideras que el trabajo de montaje tiene especial importancia en el campo del documental?

P. Blanco: Bueno, lo que pasa es que el guion de los documentales generalmente se escribe en montaje. Lo que se hace para venderlo, para que te den dinero y para poder hacerlo es como una declaración de intenciones de a quién quieres entrevistar, dónde vas a rodar... Pero en realidad, en el documental, el guion se crea en montaje, y debería en muchos casos de ponerse como guionista al montador o montadora de la película, porque es que se hace mucho en el montaje. Y claro, tú participas de una manera, te involucras mucho en él y esa es la diferencia del documental. Pero es lo mismo que os contaba antes. Yo creo que, en el cine, en el montaje, da igual que sea un corto que una película de terror, acción o amor. Muchas veces lo he comentado, cuando he dado alguna masterclass o impartido una conferencia sobre montaje, cuando me hacen la pregunta de qué montaje, qué tipos de montaje, digo, “no, no, si solo hay un tipo de montaje, el que puedes hacer con ese material o el que tú consideras que puedes hacer con ese material”, porque una película de acción tiene un ritmo y no es más difícil una película de acción porque vuelen cuchillos por el aire y haya tiros y haya espadas y peleas y puñetazos. Por ello, no es mejor montaje. Y, sin embargo, a lo mejor, cuando llegas a los Premios Oscar o a los Goya, siempre parece que en una película de acción tiene más valor el montaje, se ve más eso, pero yo creo que es un error. A mí me ha costado más montar películas de miradas, una secuencia de seis, siete personas alrededor de una mesa hablando, qué miran, dónde, cuándo metes este plano, cuándo miras a este cuando mira, cómo creas ese ambiente, esa cosa que tú quieres hacer dentro de esa secuencia. ¡Eso es muy difícil! Es mucho más difícil que una pelea que he montado hace poco de quinientos tíos a caballo y en camello por el desierto, dándose de espadas y tiros y lanzas. Pues eso es más fácil que montar una secuencia de una mesa con ocho personas y todos hablando y todos diciendo y todos mirando. Eso es mucho más complicado. Lo que pasa es que el público en general probablemente no lo aprecie, pero son muy difíciles de montar.

G. López y A. Cristóbal: ¿Qué importancia tiene el trabajo de montaje en la creación de los personajes del relato?

P. Blanco: ¿Cómo se crean los personajes? Es verdad que los tonos cambian mucho. A veces están hablando, yo qué sé, podría darte ejemplos, pero no quiero darte nombres, pero es verdad que cuando a un actor se le va el tono, cuando dice una cosa sin expresarla con emoción o a lo mejor pone demasiada emoción y no es así, hay que hacer trabajo de montaje. A veces ellos lo quieren dar todo, los actores lo quieren dar todo, pero bueno, no es lo que ellos tengan que dar, es lo que su personaje realmente merece o necesita. Es tan malo el exceso como el quedarse corto, entonces, hay que encontrar el punto medio ahí. Si se hacen seis, cinco, cuatro, siete tomas, vas eligiendo el trocito, vas poniendo el primero, cuando llegan y dicen “hola” de aquí, cuando dicen “nos podemos sentar” de otra toma y poco a poco vas poniendo todo en su sitio y se va construyendo el personaje. A lo mejor después de tener montada la secuencia dices, “esta frase no ha quedado muy bien”, y te vas, otra vez, a las tomas para buscar otra, y luego, al final, cuando lo ves todo seguido, pues sí, es verdad, lo que has creado es el personaje, le has ayudado al actor en su personaje. Sí, eso forma parte del trabajo del montador, claro.

G. López y A. Cristóbal: Las profesiones del cine, cada vez están más automatizadas ¿te consideras optimista de cara al futuro o eres escéptico con los avances?

P. Blanco: Hay un dato sobre eso muy claro. Las películas no se tardan menos ahora en montar. Curiosamente, cuando aparecieron los equipos informáticos, yo sé que más de un productor se frotaba las manos porque decía, “si antes tardaban cuatro meses, ahora van a tardar dos, porque claro, ya me contarás, ahora ya no usan celo, ahora ya es pim pam, pim pam, venga rápido”. Y no, se equivocaban, porque el montaje no es así, es más, había una teoría antes, cuando nosotros trabajábamos en moviola, sobre el momento de reflexión que te daba la propia pantalla de la moviola, que en cine no se tenía. Cuando tú estabas con un rollo en una moviola, eran rollos de trescientos metros, diez minutos de película aproximadamente, y a lo mejor te tirabas en ese rollo una jornada entera, revisándolo y cambiando un plano, otro, cuatro fotogramas de aquí... Estabas toda una mañana con ese rollo y mientras estabas trabajando en él reflexionabas sobre lo que hacías. Rebobinabas para adelante y para atrás, reflexionabas sobre lo anterior y lo que tenías a continuación. Además, nunca tenías el montaje anterior porque ese lo destruías, ibas trabajando sobre el mismo. Cuando llegó este sistema nuevo, la verdad es que no se tarda más, tienes muchos montajes, puedes hacer cuatro o cinco montajes de una misma secuencia, pero luego tienes que elegirlo y tienes que verlo, como tienes esa opción, antes no la tenías, antes solo tenías un copión. Al final no se gana tiempo, ni entonces, ni hace veinte años, ni ahora. En realidad, en el montaje tienes que ir trabajando, reflexionando y tienes la posibilidad de alargar o recortar los fotogramas y poder comprobar de qué forma está mejor, pero no se tarda menos en montar una película, se tarda igual, cuatro meses, tres o cuatro meses como mínimo, de ahí para arriba.

G. López y A. Cristóbal: Aparte de la tecnología y las herramientas utilizadas para realizar este trabajo, ¿sientes alguna diferencia en tu oficio entre hoy en día y cuando comenzaste?

P. Blanco: Sí, claro, ya te decía que antes era pura artesanía, todos los que hemos trabajado en aquella época lo sabemos. Los recortes de películas, los trozos que íbamos recortando del copión, se colocaban con mucho cuidado en un cesto o en cajas. Ponías una etiqueta, ¡pum! a la caja. Teníamos salas enormes con todos los recortes de la película, todo perfectamente etiquetado, todo. El proceso era muy artesanal, porque tenías allí la película en trocitos. Ahora la tienes en un ordenador, pero bueno, nos hemos ido acostumbrando. Antes del paso definitivo al sistema digital, montábamos en el ordenador y luego cogía nuestro ayudante de montaje o un auxiliar y cortaba la película igual que estaba. Igual que estaba en el digital lo hacía en treinta y cinco milímetros. Y replicaba el sonido en treinta y cinco también y se veía en una sala grande. Y ahí ya en esa sala se decía, “bueno, pues vamos a afinar aquí”. Afinábamos muchas veces en treinta y cinco, pero ya habíamos hecho un montaje previo. Era el mixto, lo que se llamaba un montaje mixto, eso poco a poco ya los directores dijeron “oye, mira que esto me cuestan dos millones de pesetas”, entonces pesetas, y se acabó, se acabó la broma. Ahora ya todo se hace en digital, pero bueno, ya nos hemos acostumbrado. Ahora las pantallas son estupendas, los monitores que usábamos por aquel entonces dejaban mucho que desear. Lo que nos pasaba antes es que veías un plano y lo cortabas, y luego, cuando lo veías en grande, decías, “lo he dejado corto”. Hemos tenido que adaptarnos también a este sistema de montaje y dejar los planos en su medida, a través de verlo en un monitor, porque al principio como que te pedía cortarlo antes y luego cuando lo veías decías no, no, no es posible. A mí me pasó en una película de Berlanga, la de “Todos a la cárcel”, que estaban haciendo los efectos de sala y ya estaba el montaje terminado y de repente, claro, vemos la película y digo, “¿y

esos dos que están en la escalera?” Estaban dos eléctricos en la escalera con unas banderas y se veía perfectamente en el plano, porque claro, el monitor nos cortaba y ya estaba así cortado el negativo, con los dos tíos ahí, con la escalera, con la bandera. ¡En una película de Berlanga! Fíjate lo que ha evolucionado, cuando se empezó, cuando llegaron los nuevos sistemas informáticos, el Lightworks, que era horrible, luego llegó Media 100, después ya por fin el Avid, que ya era mejor, pero le faltaba mucho, hasta que llegó todo eso fue duro. Fue duro porque había mucha presión por parte de los productores, dado que se pensaban que lo íbamos a hacer en un cuarto de hora y no es así.

G. López y A. Cristóbal: ¿Qué opinión te merece el nuevo panorama audiovisual? ¿Crees que las nuevas plataformas tipo Netflix, HBO, Amazon van a terminar definitivamente con el cine, tal y como lo conocemos?

P. Blanco: Bueno, hombre, hace tantos años que dicen que el cine está muerto, y no acaban de matarle. Es verdad que se está haciendo todo lo posible por acabar con él. Ya no hay salas de cine. En Madrid es una pena, vas por la Gran Vía y es difícil encontrar una sala de cine. Sólo quedan los mini cines en el extrarradio y eso es muy triste. Eso hace mucho daño al cine. Pero bueno, también hay otras formas de verlo. Antes, las películas, cuando las veías en casa los sábados por la tarde, en televisión, eran en blanco y negro y ahora ya son en color, en pantallas de setenta pulgadas. Así que bueno, es verdad que va cambiando las maneras de verlo. Desgraciadamente quedarán muy pocos cines y como quedan ahora ya no, yo no creo que el cine salga de nuevo a la luz en esas salas. Ver una película en una sala de mil personas era algo sensacional, era algo especial, y eso ya es difícil que vuelva. Pero, por otro lado, también se ven bien en pantallas un poco más pequeñas. Tenemos que adaptarnos a lo que hay, la economía manda en todos los campos, en el cine también. Y así va a ser. Aquí hay que adaptarse.

G. López y A. Cristóbal: Acabas de renovar tu participación como vocal, en la especialidad de montaje, en la Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas de España, ¿Qué papel juega esta institución en nuestro país y qué importancia tiene reconocimientos como los Premios Goya?

P. Blanco: Uno de los montadores con los que trabajé, que antes no lo he dicho y me arrepiento, que es José Antonio Rojo, fue uno de los fundadores de la Academia de Cine. Realmente yo estaba trabajando con él cuando dijo “hay que hacer una Academia de cine”. Y él movió los hilos, habló con todo el mundo, con Emiliano Piedra, que también fue uno de los fundadores, con todo el mundo para hacer una Academia de cine. Yo creo que es importante. ¿Qué era lo más importante dentro de una Academia de cine? Aparte de unirnos todos, realmente había que hacerlo de alguna manera, ¿Por qué? Porque en Estados Unidos tenían los Oscar, en Francia los César, y en España no teníamos nada. Salieron los Goya y la verdad es que han hecho mucho por el cine, pero, sobre todo, porque hace que las películas cobren más interés. Los premios son muy importantes. Cuando estás aprendiendo o cuando estás empezando a montar, te parece que es algo inalcanzable, luego, con trabajo duro van llegando.

G. López y A. Cristóbal: ¿Qué sentiste cuando recibiste tu primer Goya? ¿Qué importancia crees que tienen los premios en el funcionamiento de la industria?

P. Blanco: Realmente, la importancia que yo le doy a un premio es la alegría que le doy a la familia y a mis amigos. El premio está ahí en casa. De hecho, estuve a punto de donar uno, pero luego me lo devolvieron, pero yo lo doné para una ONG. Realmente creo que está bien tenerlos, es muy bonito, pero no hay que darle más importancia de la que tienen. Si has hecho una película es más importante que estés contento y

orgullosa de ella, y que cuando alguien te dice, lo del notario que os decía, ¿Qué tú has trabajado en esta película?, te hinchas un poco, te llenas de orgullo y dices, “tú eres el notario, pero yo soy el que ha montado “Airbag” (risas). Es así.

G. López y A. Cristóbal: ¿Qué te parece el cortometraje como formato? ¿Qué aprendizaje extrajiste de tu experiencia montando cortometrajes?

P. Blanco: Yo monté muchos, muchos cortos, debido a que en aquel entonces no había escuelas de cine. Lo que había realmente eran los cortos. Los cortos han sido la escuela de cine durante décadas en este país. Y eso era lo que hacía todo el mundo, lo hacían los directores, lo hacían los montadores, lo hacían los operadores... Amigos míos que eran ayudantes de cámara y eran operadores en los cortos. Y yo también montaba cortos. También les echaba una mano a los que los hacían, como supongo que el resto de los operadores o técnicos, porque no había dinero y se vendían muy poco y malamente, supongo que como ahora. Lo que hacía era dejarles el montaje donde yo estaba trabajando, se lo pedía al montador o montadora con la que estaba trabajando y le decía, “oye, que cuando te vayas yo me voy a quedar con fulanito, que lo sepas, que le voy a montar un corto”. Entonces yo, pues si se iba a las siete o las ocho, me quedaba hasta las doce, o la una, montando el corto. Y así un día, tras otro día monté muchos, muchos cortos. Mi labor también era hablar con el director del estudio y me acuerdo que, con la confianza que tenía por trabajar allí, le decía, “oye este chico tiene que mezclar, ¿le dejáis en un hueco cuando no estéis mezclando y le metéis la película y se la mezcláis en un momentito, por favor?”, y era lo que hacían, claro. Así les salía mucho más barato. Era una forma de ayudar, de colaborar, pero los cortos te servían a ti de alguna manera porque te estaban dando unas tablas fantásticas. Un director o directora, por ejemplo, si había hecho cinco, seis o siete cortos y conseguía, gracias a eso, que algún corto diera el campanazo, pues era lo que le valía como tarjeta de visita en cualquier productora para presentar un guion y que le pudiera producir un largo. Y para mí, eso significaba mucho, de hecho, los estuve montando durante mucho tiempo, hasta que llegó un punto, en que en que ya decía, “bueno, vamos a ver, yo llevo ya varias películas montadas”, había montado ya “Alas de mariposa”, “Acción mutante” y estaba montando “La madre muerta” y me vino Santiago Segura para decirme “joder, macho, móntame el corto”. Me acuerdo que le dije, “mira tío, es que estoy montando y tal. Podría hacértelo, pero...”, y me decía, “móntamelo tú, por favor”. Lo había conocido en “Acción Mutante”. Y entonces le dije, “mira, vamos a hacer una cosa, lo vas a montar en mi montaje, pero en vez de montártelo yo, te lo va a montar mi ayudante, que necesita montar cortos”. Es que es así, él también tenía que aprender, yo ya estaba cobrando y trabajando montando largos. “Deja que te lo haga él”, y así fue. Fidel Collados empezó a montar cortos y montó “Perturbado”, corto con el que luego dieron el Goya a Santiago, y ya siguió y siguió. Montó varias películas, entre ellas, las dos primeras de Santiago de “Torrente”. Por eso te digo que era como la escuela, como la tarjeta de visita, y lo necesitaban los directores para ganarse la confianza de los productores, pero también los montadores u operadores para pusieran en sus manos un largometraje. El haber hecho X cortos, esa era la función, esa era la idea.

G. López y A. Cristóbal: Hoy en día parece que todo el mundo tiene acceso a herramientas de edición y edita sus vídeos que luego se suben a plataformas archiconocidas. ¿Crees que supone una devaluación de la profesión?

P. Blanco: A mí no me parece que sea una competencia desleal para nada. Es más, leí en una entrevista a Scorsese que decía que la democracia del cine había llegado con esto, poder montar y rodar así. Claro, ten en cuenta que cuando yo montaba en moviola, en concreto, la Steinberg en la que yo montaba costaba siete millones de pesetas, que ahora resulta poco, pero en aquel entonces era mucho y no podías meter

una Steinberg en tu casa. No podías. Cinco metros de moviola. Entonces, era obligado, casi, tener que montarlo así. Ahora sí hay un software que te lo bajas gratuitamente para montar un corto en tu casa y coges una cámara, hay iPhone que te graba en 4K, que es muy bueno y ahí lo tienes. Bueno, yo he visto, a gente con cámaras de Sony de 1.500 € que montan cortos y lo hacen verdaderamente bien. A mí me parece cojonudo, me parece estupendo. Me acuerdo, en estos momentos, del boom de Robert Rodríguez cuando hizo aquella peli, ¿os acordáis? Toda la publicidad que montó de la película fue que la había hecho donando sangre, con 400 dólares que le dejó un amigo y una cámara. En realidad, ahí echó el resto. Y luego resultó que una productora dijo, “joder, este no está mal” e hizo la película ya bien. Pero la primera versión la hizo así. Pues puede salir un “figura” y que la haga así. A mí me parece fenomenal, ojalá salieran muchos así. Lo que pasa es que es verdad que no es fácil. La realidad es que un equipo profesional lo hace y lo ve de otra manera. Pero sí que se pueden hacer muchas cosas. Poco a poco, hacer cortos, documentales y muchas cosas con medios reducidos, porque no todo el mundo tiene acceso a esos medios. A mí me parece fenomenal. Y, además, yo estoy siempre apoyando y ya he hecho muchas cosas de este tipo, pero hasta hace bien poco no te creas, que si puedo ayudar a alguien le ayudo. Me parece que hay que ayudar a la gente, porque no sabemos lo que hay detrás de esto. Lo que hay, desde luego, es mucha ilusión y mucho corazón y cuando hay eso, las cosas no pueden salir mal.

G. López y A. Cristóbal: ¿Crees que el lenguaje propio de edición que han creado en estas comunidades que no surgen del mundo académico (youtubers, tiktokers, etc) puede afectar o transformar la profesión de montador?

P. Blanco: Sí, claro. Bueno, generalmente es lo que te digo, antes era una artesanía y ahora es otra cosa. Yo he estado dando clases con los chicos de ECAM en Madrid, eran de segundo año, y yo veía que esos chicos tenían una preparación, quizás semejante a la que tenía yo cuando llevaba ya tres películas. Son gente muy preparada y eso se ve en cuando ves series de televisión, que dices, “¿Este chico?” Y te dicen, “este chico salió hace tres años de la ECAM o de la Escuela de Barcelona”, “joder, ¿no?” Hay gente muy bien preparada. Los chavales de ahora son gente muy bien preparada, da gusto. Entonces teníamos que aprender a base de martillo y picar, a picar y pico. Y darle, pin, pin, pin, poco a poco, muchas horas, muchas horas. Te podría decir las horas que estaba en casa y las que he estado en un montaje. Gran diferencia, de verdad. A favor del montaje, claro.

G. López y A. Cristóbal: ¿Qué consejo le darías a las nuevas generaciones que se quieren dedicar al montaje?

P. Blanco: Pues mira, lo importante es estar muy seguro, porque una vez que entras ya no puedes salir. De alguna manera te atrapa, es así. Tienes que estar muy seguro de lo que vas a hacer y también saber, como si te quieres dedicar al fútbol, que puedes tener mucha ilusión, pero bueno, la verdad es que luego solo llegan cuatro. No es fácil, porque es verdad que ahora, además, con tantas escuelas, muchos se quedan fuera. Pero también es cierto que hoy hay muchas más posibilidades, muchas más de las que había antes. Antes en cine se hacían treinta, cuarenta, cincuenta películas al año en España como mucho. Ahora se hacen más de cien, ciento veinte, ciento treinta, pero es que además se hacen como trescientas series. A mí me llamaron para dos series la semana pasada. ¿Sabes qué quiere decir? ¡Que hay mucho trabajo! Y las series también son cine. Te pueden gustar más o menos, pero si te gusta el montaje, si tú le pones toda la dedicación y todo el cariño y todo el amor, vas a trabajar seguro. Este es un mundo que te atrapa y una vez que entras, es difícil salir de él. Difícil, muy difícil.



JACOB BURCKHARDT, *Sobre las crisis en la historia*, traducción de Enrique González Viven, Ediciones Sequitur, Madrid, 2021, 95 pp. ISBN: 978-84-15707-72-1.

La publicación de *Sobre las crisis en la historia* de Jacob Burckhardt, maestro de Nietzsche y fundador de la *Kulturgeschichte*, resulta una magnífica oportunidad para descubrir la historia de la cultura como una historia crítica que no oculta el punto de vista del presente, una perspectiva implícita de hecho en los propios procesos históricos a los que ampliamente está dedicada toda la obra de Burckhardt. Precisamente la distinción entre procesos históricos “paulatinos y duraderos” y procesos históricos “acelerados” mostraba que, a pesar de la existencia de una gran diversidad dentro de los procesos históricos, termina predominando frente a todos ellos una “extraña afinidad” que resulta de la síntesis de lo común del “elemento general humano”. Pero ¿por qué extraña? Aunque sutilmente, la respuesta parece hallarse en el contexto que inaugura el segundo ensayo del libro titulado ‘La crisis de nuestro tiempo’, consistiendo el primero en una ‘Fenomenología de las crisis históricas’. Allí Burckhardt establecía una oposición entre lo que llama el Estado de poder, consecuencia de la Revolución Francesa que sobre todo tiene el poder de determinar la cualidad de la igualdad, y el espíritu de los pueblos. Lo decisivo era que el espíritu crítico de los pueblos emanado de la aspiración ilustrada no había alcanzado la mayoría de edad y por tanto todavía era incapaz de identificar la “cuestión social” en el ambiente. De ahí que la pregunta que planteaba Burckhardt sobre cuánto iba a durar el período de paz con el sistema de 1815 fuera necesariamente obligada. Desde luego, Burckhardt, que se lamentaba en su correspondencia de su propia incapacidad para la filosofía especulativa y el pensamiento abstracto, ha puesto en evidencia con total integridad que el espíritu crítico de la Ilustración debería ser el espíritu ilustrado de la crítica. Sin embargo, cuando los procesos históricos se detienen –evolutivamente hablando–, tiene lugar un estado de “barbarie permanente” que pone de manifiesto la incapacidad de los pueblos “para desembocar en culturas más elevadas”. Siguiendo el caso paradigmático de las invasiones, la salvación a la barbarie solo es posible cuando se produce un “connubio” entre ambos pueblos, entre el conquistador y el conquistado, entre el vencedor y el vencido; en otras palabras, cuando ambos se reconocen mutuamente por una identidad común compartida, por un principio de igualdad social identitario que los mantiene unidos al ser, este es el requisito fundamental según Burckhardt, de la misma raza. Para Burckhardt la tipología de la barbarie se juega, en el fondo, en el terreno invertido de la psicología profunda. Si “las cualidades más elevadas permanecen latentes”, la barbarie es “sana” y, cuando sucede lo contrario, las barbaries son “puramente negativas y destructivas”.

Con crisis Burckhardt se refería por lo general a la guerra. La guerra le sirve al historiador suizo de diagnóstico, tanto a modo de apología como de acusación, y de puente, a saber: la guerra tiene que ver con la “crisis de los pueblos”, síntoma y al mismo tiempo remedio, en gran parte, contra la enfermedad, en gran parte porque

fundamentalmente señala “el momento necesario de un desarrollo más elevado”. Esto es, un diagnóstico y al mismo tiempo un puente para alcanzar un grado mayor de cultura, de civilización, resultando el principio “interno” de la guerra la pulsión de poder que solo puede ser desplegada con eficacia en el escenario internacional en que una nación es verdaderamente consciente de su fuerza y está en condiciones de elevar su autopercepción de conjunto, su cosmovisión de la “vida nacional”. En conjunto, la guerra aparece un ideal incluso en el hecho de que la guerra implica para Burckhardt la “paz futura” y representa de este modo la moral de significado equivalente a la “subordinación de toda vida y propiedad a un fin momentáneo”, una exaltación de la moral de la guerra que conduce a la “grandiosa visión de la subordinación general a un momento general”, en tanto que pone fin al egoísmo antagónico que deriva del individualismo extremo que al fin y al cabo constituye, aunque Burckhardt no lo exprese, la auténtica causa de las crisis, de la guerra. Sin embargo, el argumento de Burckhardt se contradice al afirmar que el fin de la guerra es obtener “una larga paz y seguridad” al mismo tiempo que sentencia que una paz larga es la causa de todos los males de una nación. Aunque, al estar implícita, como decía antes, la paz futura, da por descontado la consecución del resultado esperado, el estado de precariedad en que vive el ser humano conduce a “la degeneración de la sangre de la nación”. La idea principal es que la guerra en el corto plazo es solo el germen de una crisis general, de la crisis como tal, cuyo objetivo es la “renovación de la vida”, “algo nuevo verdaderamente vivo” que, esta vez sí, no implica que “toda destrucción encierra en sí un rejuvenecimiento futuro”.

Por tanto, la crisis general no se refiere sino a una gran crisis nacional que solo tiene lugar en la transición hacia “un gran Estado”, lo que significa “la determinación del curso de la historia por la dominación de las masas”, a diferencia, por ejemplo, de las antiguas polis griegas donde las crisis eran locales y de carácter cíclico según el orden monarquía, aristocracia, tiranía, democracia y despotismo; o, en la crisis sin precedentes además de irreplicable del Imperio Romano que se remonta a las invasiones de los bárbaros, como una incesante “metamorfosis espiritual” a lo largo del tiempo, en este caso la transformación del Estado en Iglesia. La decadencia del Imperio Romano resulta para Burckhardt equivalente a la expansión del Islam, a saber: el primero se mueve, o decae, por el “impulso de pueblos juveniles” que llevarían a cabo lo que Burckhardt llama una “compensación fisiológica” correspondiente en realidad a una especie de “fuerza ciega” por migrar a ciudades menos pobladas donde buscar prosperidad; y el segundo es motivado por la promesa del paraíso que se traduce literalmente en un sentido triunfalmente inmanente en el dominio de la tierra. No obstante, la crisis presupone en cualquier caso el intercambio de bienes a través de un “sistema de tráfico” ampliamente desarrollado en la larga distancia que es aquello que mantiene la economía. De esta manera, cuando el tráfico se interrumpe, la crisis es manifiesta. Desde el nunca tan lejano observatorio de la crisis, la afirmación del pasado en la voluntad de extirpar el pasado del momento presente atravesado históricamente por el futuro, vuelve el presente liberador. Precisamente por ello la “esperanza” depositada en las fuerzas del presente representa la conexión irrompible entre el presente y el futuro, y es que no hay lugar para el pasado entre el momento presente y el futuro debido a la ausencia de presencialidad material del tiempo pasado en algún presente. De ahí se deduce un principio de anticonservadurismo en la propia escritura de Burckhardt. Tanto pasado como futuro requieren una representación dentro del tiempo presente, mientras que el presente histórico supone la realización del tiempo concreto en la determinación de su inmediatez específica, por así decirlo. No obstante, todas las crisis tienen una sola causa y es la imperfección en el ser humano. De hecho, Burckhardt culpa a Rousseau, como se lee en la carta a Friedrich

von Preen en ‘La crisis de nuestro tiempo’, del sentimiento de “desdicha” que atraviesa el siglo XIX de principio a fin debido a la influencia de su doctrina de la bondad innata en la naturaleza humana traducida por la Ilustración en la creencia de una próxima edad áurea asumida tanto por el pueblo como por la alta cultura, cuando la verdad es que la doctrina de Rousseau llevaría a la cancelación del concepto de autoridad y por ello a la violencia. Solo las pequeñas élites de la inteligencia europea supieron transformar verdaderamente la bondad innata rousseauiana en la idea de progreso, es decir, el dinero y una vida cómoda acompañada de toques de filantropía para mayor seguridad que en realidad ejercen a todas luces de “narcótico para la conciencia”. He aquí el rastro del pesimismo de Schopenhauer en Burckhardt. Ahora nos ofrece su cota más alta. Los que provocan las crisis son aquellos que tienen “impulsos y aspiraciones elevadas”, aquellos que se guían íntimamente por el anhelo de lo mejor. Así, el escenario europeo estaba dominado por el carácter de lo inevitable, siendo lo inevitable aquello que revela la transitoriedad como la cualidad de la vida moderna. “El programa más completo en este sentido lo contiene el último discurso de Grant, en el cual se postula un Estado y un idioma como fin último y necesario de un mundo entregado exclusivamente a la actividad económica” (p.77). En Europa, prácticamente como un reflejo del *homo economicus* que ve el Estado como el garante de sus intereses representado en las instituciones que lo lleva a desconfiar de la libertad allí donde está, cubrir las necesidades básicas del ser humano se había vuelto cada vez más complicado durante un período de tránsito que se eterniza en el tiempo. Precisamente la democracia moderna, asimismo transitoria y elitista, había surgido para Burckhardt bajo la pretensión de evitar que se borraran las fronteras entre el Estado y la sociedad.

Sorprendentemente, la reacción contra las crisis no resulta el sentido del deber, que puede de sobra considerarse fundado en las costumbres de las gentes, anclado en un conservadurismo que pasa por ser moderado de manera oportuna, sino que la fuerza real reactiva contra las crisis proviene de las instituciones existentes, esto es, del derecho positivo vigente. Pero las crisis suponen, por decirlo así, una inversión de la realidad en el sentido de que justifican la voluntad de obrar mal expresada explícitamente a modo de terrorismo y con ello la destrucción total del enemigo. En otras palabras, durante la crisis, durante la suspensión del orden existente, el referente no se puede identificar, de ahí la confusión permanente respecto al rumbo a seguir. Así que la reacción a la crisis contribuye a la crisis del orden. Por tanto, a pesar de la fatiga, de la menor afinidad entre la masa y el movimiento revolucionario, de la renuncia al ideal por la posesión de bienes materiales, de la desaparición de los grandes protagonistas del momento y del egocentrismo de los supervivientes que buscan una falsa redención en la vida acomodada, las cautelas tienen que ser máximas, ya que “toda inserción en un orden, y toda obediencia, neutraliza el sentimiento de responsabilidad y la sensación de vértigo unida él” (p.34). De la elaboración teórica de Burckhardt se sigue que aquello que define las crisis es, digamos, una óptica pasiva, mientras que la revolución después de la crisis se caracteriza por mostrar una óptica activa que indispone o desestabiliza. La revolución sería, entonces, la continuación de la crisis por medios activos insostenibles que no son necesariamente eficaces, es decir, primero la suspensión, no la aniquilación total, del orden existente, luego la exaltación del vacío temporal a falta de un orden claro reconocible, y por último el esperado nuevo estado de todas las cosas. El espíritu de la crisis se reconoce en la pasión, una pasión extrañamente impulsiva pero a la vez ordenada, compulsiva pero a la vez equitativa, irreflexiva pero a la vez renovadora y sin duda tan eficiente como para reestablecer un mundo nuevo prácticamente de la nada. Desde la perspectiva de Burckhardt puede decirse que la pasión organiza de ese modo la evolución humana, ya que lo controvertido de este planteamiento no se comprende del todo bien hasta que se

entiende que las crisis constituyen para Burckhardt la permanente fase evolutiva de la historia sin las que el presente resultaría una amenaza para sí mismo.

Hay que recordar que, al mismo tiempo que Burckhardt proclamaba el optimismo emanado de la Revolución Francesa, se preguntaba por el optimismo pendiente de una economía adquisitiva emergente, así como del afán de poder correspondiente, en una época marcada por el pesimismo de Schopenhauer entendido como una “nueva modificación de las formas del pensamiento” (p.93). El siglo del gran filósofo alemán se caracterizaba para Burckhardt por una “negación total” en el estilo de vida, lo que implica que la desaparición del “suelo histórico”, supuestamente la tradición, era la condición de posibilidad de la reciente “conciencia objetiva” comprendida como el auténtico rasgo decisivo de una Ilustración europea que ha logrado dar el salto definitivo a la mayoría de edad al reconocer la imposibilidad de volver a vivir bajo tutela. Lo más interesante, en mi opinión, de la versión de Burckhardt es que solo el sujeto que posee una conciencia objetiva está en condiciones de contemplar “los estilos de todos los tiempos” históricos impelido, por paradójico que pueda parecer, por una especie de “idealismo inconsciente y caprichoso”. Da la impresión de que el gran historiador suizo no había tenido en cuenta que, desde el principio, la pura objetividad de la conciencia no encaja en el esquema de una inconsciencia guiada irreflexivamente por la pulsión de repetición. Para solventar esta condición irreconciliable, que podía perfectamente ser un síntoma claro del espíritu de la época, era necesario un nuevo comienzo en todos los sentidos más allá del reconocimiento explícito de que lo característico del siglo XIX es que comienza haciendo “una *tabula rasa* de todas las instituciones anteriores”, un tiempo incomparable durante la era moderna de gran experimentación e innovación, al menos filosóficamente, que sin embargo nunca dio señales precisas de haber aprendido las inconfundiblemente valiosas lecciones de la experiencia. De hecho, cualquiera que haya leído la conferencia de Max Weber de 1917 titulada ‘La ciencia como profesión’ sabe que el problema de acumular experiencia deliberadamente no solo empobrece la existencia, sino que fragmenta la interioridad, es decir, la vida interior de cada uno en juego para la subsistencia, hasta el punto de dejar de reconocerse en ella. La intuición final de Weber era muy clara, definitiva: retornar al *daimon* en el más sincero ejercicio de autoconciencia para el hombre o, si se quiere, de autoconocimiento y de autodescubrimiento, con la esperanza de cumplir el imperativo de la ética de la responsabilidad y con ello solucionar la hora. La paradoja que planteaba Burckhardt prácticamente medio siglo antes de Weber quedaba recogida en el lema *cogito, ergo regno*, donde, más allá de la relevancia creciente de los derechos universales del individuo, un *cogito* ahora distendido, amenizado, ambientado, un *cogito* en el fondo de carácter común y universal presente en cada uno, se mostraba indiferente ante su propio éxito o fracaso. Burckhardt podía ser el eminente historiador de la Ilustración tardía provisto de un optimismo rezagado que se consume en su anhelo de libertad. Ni, en sus palabras, agitador ni revolucionario, sabía bien que la revolución “solo está justificada si surge inconsciente y espontáneamente del seno de la tierra”. Con ello sencillamente quería decir que la revolución también tiene condiciones y esas condiciones pasan por “hacerse cada vez más abierto y más sincero” con tal de proteger el último refugio del hombre al que Burckhardt había aludido como la “vida interna”. Por tanto, existía siempre la posibilidad, lejos del pesimismo del estudioso y del escepticismo de la cultura, de que “el amor erija un nuevo imperio sobre las ruinas de los viejos Estados”. Lo que contradice una y otra vez el pronóstico de mal agüero del propio Burckhardt, completamente acertado y confirmado por el desarrollo de la historia, aunque en absoluto complicado, de que las peores crisis pertenecen al futuro.

El sentido profético de Burckhardt encerraba así el espíritu de la lamentación con razón: “Nuestro globo —escribía Burckhardt— es ya viejo quizás”, naturalmente, con la mirada puesta en la historia hecha por el hombre, no en la vida en general, tal vez.

Antonio Fernández Díez



THOMAS ELSAESSER, *Cine europeo y filosofía continental*, trad. de Ricardo Bonet, Editorial Universidad de Córdoba, Córdoba, 2021, 479 pp. ISBN 978-84-9927-615-1.

La extensa labor de Thomas Elsaesser (1943-2019) como estudioso del cine es difícil de resumir. Desde su primer libro sobre cine alemán, publicado hace tres décadas, ha escrito más de una docena de libros, a los que se suman numerosas publicaciones, conferencias, cursos y ediciones. Buena parte de su producción está dirigida a estudiar el cine alemán, que marcó especialmente sus primeras investigaciones. Después de un primer libro sobre cine contemporáneo, *New German Cinema: A History* (1989), publicó junto a Michael Wedel *A Second Life: German Cinema's First Decades* (1996), seguido de un monográfico sobre el director Rainer Werner Fassbinder (1996), una guía sobre cine alemán, de nuevo junto a Wendel, titulada *The BFI Companion to German Cinema* (1999), seguidos en el presente siglo por libros sobre cine en la época de Weimar (*Weimar Cinema and After: Germany's Historical Imaginary*, 2000), sobre la película *Metrópolis* de Fritz Lang (2001) y sobre el director Harun Farocki (2004).

Pero Elsaesser también ha destacado como estudioso del cine americano. Así puede constatarse en *Studying Contemporary American Film* (2002), escrito junto a Warren Buckland. La obra está especialmente dirigida a estudiantes de universidad, mostrando las posibilidades de las más recientes teorías y métodos de interpretación fílmica de entonces, analizando para ello varias películas estadounidenses. En este punto, resulta esencial su experiencia como profesor en la Universidad de Ámsterdam, donde fundó el Departamento de Estudios de Cine y Televisión, siendo también profesor invitado en varias universidades americanas. Esta doble perspectiva europeo-americana quedó plasmada en su siguiente libro: *European Cinema Face to Face with Hollywood* (2005), que anticipa algunos temas del presente libro, y en *The Persistence of Hollywood* (2012). Entre ambos, Elsaesser escribió otro libro sobre teoría fílmica, esta vez junto a Malte Hagener: *Film Theory: An Introduction Through the Senses* (2010, 2ª ed. revisada 2015), el único del autor traducido al español hasta ahora bajo el título *Introducción a la teoría del cine* (UAM, 2016).

Estos últimos libros nos ayudan a comprender el contexto en que se fraguó *Cine europeo y filosofía continental*. *El cine como experimento mental*, publicado originalmente en inglés en el año 2018 y traducido ahora por Ricardo Bonet. Se trata del penúltimo libro del autor, al que siguió *Film History as Media Archaeology: Tracking Digital Cinema* (2019). La escasez de traducciones de la obra de Elsaesser, junto a la relativa parquedad de publicaciones en torno a la filosofía del cine, es sin duda uno de los mayores atractivos de la presente edición, que pertenece a la Serie Cine y Filosofía de la Editorial de la Universidad de Córdoba (UCO Press), editada por Antonio Lastra, que en los últimos años ha publicado tres libros de referencia: *El mundo visto* (1971, trad. 2017) de Stanley Cavell, *Hitchcock filósofo* (2017, trad. 2018) de Robert B. Pippin y *Narración de luz* (1986, trad. 2019) de George M. Wilson, que

le han valido ser reconocida en 2021 como la mejor colección en los XXIV Premios Nacionales de Edición Universitaria. La serie, que cuenta en su consejo asesor con José Manuel Martins (Universidad de Évora), Pedro Mantas-España (Universidad de Córdoba) y el citado Pippin (Universidad de Chicago), consigue así llenar un vacío en los estudios de cine en el mundo hispano.

De hecho, las publicaciones sobre filosofía y cine son en general escasas y difíciles de adquirir, aunque el catálogo ha aumentado en las últimas décadas. Por ejemplo, contamos con traducciones de *La inteligencia de una máquina: una filosofía del cine* (1946, trad. 2010) de Jean Epstein; *La Filosofía del cine* (1987, trad. 2011) de Ian Jarvie; *La filosofía va al cine* (2002, trad. 2006) de Christopher Falzon, o los libros de Dominique Chateau, *Cine y filosofía* (2003, trad. 2010) y *Estética del cine* (2006, trad. 2010), por no citar las publicaciones de Gilles Deleuze. A ello podemos sumar algunos libros originales, como *Lo que Sócrates diría a Woody Allen: cine y filosofía* (2003) de Juan Antonio Rivera; *De cine. Aventuras y extravíos* (2013) de Eugenio Trías; *Cine, 100 años de filosofía: una introducción a la filosofía a través del análisis de películas* (2015) de Julio Cabrera; estudios comparativos de filósofos y cineastas como *Filosofía y cine: De Friedrich Nietzsche a David Lynch* (2018) de Carlos Fernando Alvarado Duque; o la colección de Cuadernos de Filosofía y Cine (2017-2020) de José Sanmartín Esplugues y José Alfredo Peris Cancio. Entre las recopilaciones, baste citar *La filosofía y el cine* (2010), editada por Antonio Lastra, y *Filosofía y cine* (2020), coordinada por Horacio Muñoz Fernández.

El presente libro tiene así un interés doble, tanto por lo que respecta al autor como a la filosofía del cine. Elsaesser nos cuenta que empezó a concebir la obra en 2010, cuando tomó la decisión de reunir algunas “charlas aisladas sobre películas y directores” (p. 10) en las que había utilizado conceptos similares, entre los cuales destaca la idea de un cine de *abyección* que le ocupó varios años. Que lo hiciera en plena crisis mundial, como veremos, no es un asunto marginal. Ocho años después, el resultado fueron doce capítulos, siete de ellos derivados de artículos que fue publicando entre 2010 y 2016. Elsaesser asegura en el libro que no tiene “formación de filósofo” y que no tiene la intención de convertirse en “un cine-filósofo” (p. 41), pero su principal presupuesto es que el cine no es un arte ni una forma de vida, sino precisamente “una forma de filosofía” (p. 404).

El primero de sus doce capítulos versa sobre el cine europeo en el siglo XXI y sirve para presentar el planteamiento del libro. Según Elsaesser, el cine europeo es cada vez más marginal en relación con el cine estadounidense, asiático e hispanoamericano. Esto se debe a que los estados de Europa han perdido la centralidad geopolítica de la que gozaron en el pasado. De hecho, Europa se ha vuelto “multinacional, multirreligiosa y multiétnica” (p. 28), perdiendo con ello su “narrativa heroico-colectiva” (p. 29), lo cual habría dado lugar a una suerte de “condición posnacional” y de “narrativas posheroicas” (capítulo 6). En el ámbito filosófico, esto se percibe en el rechazo generalizado de los valores ilustrados, universalistas, cristianos, nacionalistas, comunistas, etc., que sin embargo siguen siendo característicos de Europa, convirtiendo su revitalización en un asunto acuciante (pp. 30-31). Elsaesser interpreta esta marginalidad como una oportunidad, al dotar al cine de una libertad especial. El cine europeo no necesita definirse por su oposición al americano, como hizo durante décadas, ni responder “a los tipos de crítica a los que se somete habitualmente a las películas de Hollywood”. No se ve obligada a trabajar “en los traumas nacionales” ni a dar respuesta a “los desafíos de las nuevas tecnologías” (p. 26). Esto abre la puerta a otro objetivo: fortalecer las “aspiraciones democráticas” del continente (p. 54), lo cual significa, en última instancia, oponer los valores republicanos al capitalismo de los “mercados” (p. 346).

Los trastornos europeos, desde el Holocausto hasta los refugiados, pasando por la desconfianza en las instituciones, la precariedad laboral, el envejecimiento de la población, las brechas entre Norte y Sur, pero también entre generaciones y sexos, los peligros medioambientales, el multiculturalismo y la propia “muerte” del cine en la era digital, han marcado las películas de los últimos tiempos de un modo tan trágico como “liberador” (p. 35). Podemos resumir su postura afirmando que esta situación ha llevado al cine europeo a ser un cine filosófico. La crisis europea, que sería tanto una crisis de representación como de evidencia y de historia, se ha convertido en una oportunidad para poner a prueba valores como la igualdad, la libertad y la fraternidad. En el capítulo 4 aborda de un modo detallado hasta qué punto las películas han cuestionado la propia idea de Europa, haciendo un repaso por muchas de estas ideas a través de filósofos de las últimas décadas como Levinas, Derrida, Rancière, Žižek y Agamben, entre otros. Aquí encontramos una pequeña dificultad: ¿no rompe el caso de España y su conexión con el mundo hispanoamericano esta perspectiva *continental*? El carácter trasatlántico del cine hispano, ¿no ofrece planteamientos igualmente ricos en torno a las ideas de nación, etc.? El silencio de Elsaesser en torno a este punto quizá tenga algo que ver con la crisis Norte/Sur europea. Además, deberíamos preguntarnos por qué no puede atribuirse esta misma marginalidad liberadora a Hispanoamérica, cuya crisis y valores europeos no son menos evidentes. Elsaesser parece considerar que el avance insólito de los estados del bienestar en Europa, con desarrollos tan importantes como los servicios públicos de sanidad, educación, servicios sociales, cultura, etc., son una condición esencial para el desarrollo de este cine filosófico.

De este cuestionamiento de la situación actual deriva precisamente su idea de *abyección*, que tiene a la vez un sentido ético, político y estético: “se trata de la libertad de afirmar –y habitar– una posición de extrema marginalidad y exclusión” (p. 36). Como expone en el capítulo 5, el número de películas europeas de temas abyectos ha crecido a partir de los años noventa. Elsaesser se refiere a películas en las que pueden observarse “estados físicos y mentales normalmente considerados patologías o afecciones”, a menudo en películas de ciencia ficción, futuristas o de cine negro, bajo una apariencia de realismo en la que resultan más importantes las reflexiones ético-políticas que la idea de universos alternativos. El cine de Lars von Trier, especialmente, pero también de Haneke, los hermanos Dardenne, Almodóvar y Kieślowski, entre muchos otros, le sirven como ejemplo. Estos cineastas podrían ser calificados de filósofos, como afirma explícitamente sobre Trier en el capítulo 10. Se trataría de mostrar un mundo insostenible, pero no como superable, sino precisamente como “natural” (p. 183), enfrentándonos a una realidad en la que se han roto los lazos sociales.

Como afirma en el capítulo 6, el hecho de vivir en sociedades en que “la familia, la etnia, las creencias religiosas o el Estado nación ya no son capaces de articular y cohesionar las comunidades” (p. 225), nos obligaría a buscar en otro lugar “la trabazón de una humanidad en común”. Por sumar algún ejemplo al libro de Elsaesser, podríamos citar las dos películas de Carlos Vermut, *Magical Girl* (2014) y *Quién te cantará* (2018). Las películas abyectos nos muestran “protagonistas cuyas subjetividades están cerradas, cuyos objetivos son mínimos, cuya presencia es distinta y singular, incluso en el acto de reatamiento, pero que atestiguan por su propia separación de nosotros una humanidad común de soledad última” (p. 239). La idea de Elsaesser parece presuponer la idea de catarsis de Aristóteles: el cine europeo nos muestra la tragedia para, al mismo tiempo, obligarnos a concebir un mundo mejor. Aunque las películas abyectos no lo hagan explícito, está convencido de que existe en ellas un trasfondo ilustrado: “el cine europeo está trabajando en algo después de todo:

reelaborar el legado de los valores e ideales políticos universalistas de la Ilustración, aunque en una clave diferente” (p. 38). Para ello, la democracia, los derechos humanos, las ideas de tolerancia, libertad, igualdad y fraternidad deben ser llevadas al límite.

Esto conecta con el tema central del libro: la posibilidad de un cine que sirva como experimento mental. En el capítulo 2, Elsaesser hace un recorrido por lo que denomina “el giro filosófico de los estudios fílmicos”, marcado por figuras como Deleuze y Cavell. Lo interesante de muchas películas abyectas, según Elsaesser, es que utilizan “las estrategias retóricas de los *experimentos mentales*” (p. 41) y contribuyen a generar “un nuevo pensamiento”. Como afirma en el capítulo 3, “muchas películas realizadas en las últimas décadas en Europa son a la vez síntoma, respuesta y contribución a la crisis, y muchas lo son en forma de experimento mental” (p. 101). Este es el tipo de películas que analiza en diversos capítulos, como *Buen trabajo* (1999) de Claire Denis (capítulo 7), *Un hombre sin pasado* (2002) de Aki Kaurismäki, *Contra la pared* (2004) de Fatih Akin (capítulo 8), *Melancolía* (2011) de Lars von Trier (capítulo 10) y *Bárbara* (2012) de Christian Petzold (capítulo 11). Estas y otras películas abyectas plasmarían un tipo de pensamiento que “sólo el cine parece ser capaz de producir” (p. 42). De hecho, Elsaesser considera que son sobre todo estas películas europeas las que explican la centralidad de la filosofía del cine en el presente.

Ahora bien, ¿por qué limitar nuestros análisis a la Europa continental? Una película como *Parásitos* (2019) de Bong Joon-ho ha demostrado que el cine abyecto también puede venir de Oriente. ¿No existe en esta prioridad europea algún tipo de prejuicio sobre la superioridad moral del continente? Por lo demás, Elsaesser parece caer en una suerte de *Zeitgeist* europeo. ¿No hay películas de otras épocas que responden a las mismas preocupaciones? ¿Se trata sólo de una cuestión de cantidad? *El proceso* (1962) de Orson Welles, *El incinerador de cadáveres* (1969) de Juraj Herz, *Solaris* (1972) de Tarkovsky, *Saló* (1975) de Pasolini y *Tras el cristal* (1986) de Villarronga, por citar cinco películas producidas en cinco países distintos, ¿no encarnan ya muchas de las ideas planteadas por Elsaesser en torno a lo abyecto y los experimentos mentales? ¿Y qué decir del cine de Bergman? De hecho, hemos de cuestionarnos si no podemos aplicar estas mismas ideas al cine estadounidense. Películas como *Joker* (2019) de Todd Phillips, por ejemplo, ¿no demuestran que este cine también tiene cabida en las taquillas estadounidenses? No parece, de hecho, que las películas disponibles en las plataformas digitales, por muy sujetas que estén a las leyes del mercado, sean ajenas a la abyección. Baste como ejemplo la serie británica *Black Mirror* (2011), cuyo éxito en Netflix es conocido.

Elsaesser también comenta de pasada el hecho de que ciertos filósofos del cine no se centren en la “estética” (p. 48). Esto puede aplicarse a su propia obra, en la que ganan mayor peso las cuestiones ontológicas y políticas: el cine se entiende como una parte de “lo real”, “lo existente”, “lo vivo” (p. 50). Elsaesser cuestiona el valor de términos típicos de los estudios fílmicos y de la estética en general como “género”, “ficción” y “representación” (p. 53), dedicando el capítulo final del libro a criticar la idea de “autor”. Sobre la palabra “medio”, comúnmente aplicada al cine, llega a sostener que “puede algún día volverse tan obsoleta como le sucedió a la palabra ‘éter’ cuando se identificaron las ondas electromagnéticas” (p. 50). Ni siquiera la abyección pretende presentarse como un género o etiqueta “que los directores se propongan aplicar” (p. 207). Como contrapartida, Elsaesser propone realizar una ontología que utilice categorías “relevantes para la audiencia como seres humanos” (p. 53). Más allá de los aspectos técnicos, formales, simbólicos, etc., el cine es “un acontecimiento”, “una experiencia *del mundo*” y “*en el mundo*” (p. 54).

Pero Elsaesser no termina de liberarse de los esquemas estéticos. Por ejemplo, cuando afirma que esta profundidad ontológica es distintiva del cine frente a las demás artes. ¿Por qué no excluir también la noción de “arte”? En realidad, muchas de sus ideas se podrían aplicar a diversos fenómenos artísticos, aunque Elsaesser parezca considerar que son distintivas del cine. Esto le podría haber ayudado a evitar ciertos tópicos, como cuando identifica las religiones del libro con “la desconfianza en las imágenes”, hecho que también achaca al platonismo (p. 56). Bastaría mencionar un par de cúpulas católicas para desmentir este juicio; en cuanto a Platón, con una: la imagen de la Caverna. Las imágenes han sido siempre mucho más que arte y las religiones no sólo lo han aprovechado, sino que a menudo han sido sus principales impulsoras. Si algo se hecha en falta en la filosofía del cine es el problema religioso, que depende de típicas categorías esteticistas: ¿acaso la abyección es concebible en Europa sin el cristianismo? En última instancia, el intento de elevar lo abyecto a una categoría filosófica deriva de una inercia de la tradición estética. De hecho, como es sabido, la idea de abyección ocupa desde hace décadas los libros de estética. ¿Se trata entonces de añadir un vocablo más al catálogo de valores estéticos de lo bello, lo sublime, lo feo, lo siniestro, etc.? El problema es que las películas se atienen mal a una sola categoría, y que las involucraciones entre todas ellas son tantas que empeñarse en distinguirlas puede dar lugar a un trabajo casi cabalístico, en el que las obras acaban reducidas a un esquematismo empobrecedor. La diversidad de películas situadas bajo el paraguas de lo abyecto, de hecho, nos obliga a plantear hasta qué punto tiene una verdadera utilidad taxonómica. En este sentido, en la medida en que Elsaesser detenta una genuina preocupación política, echamos en falta un mayor escrutinio de las instituciones que hacen posible el cine a nivel mundial.

En todo caso, el abandono de la estética es obvio en muchos aspectos. Su interpretación del cine como una realidad crítica, marcada por los conflictos de Europa, nos hace virar de la estética a la política. De hecho, si le interesan las películas de experimentos mentales como “nueva vanguardia”, no es en un sentido artístico, sino precisamente por su conexión con el nuevo mundo de “la democracia neoliberal y el capitalismo global”. Se trata de películas útiles para entender las preocupaciones de una nueva época o, como dice en tono foucaultiano, de una *episteme* por llegar. En concreto, estas películas sirven para presentar simulaciones, pruebas, prototipos, etc., que parecen reales y que nos obligarían a proponer nuevas formas de pensamiento. Elsaesser no teme exagerar al aceptar que una película puede ser “una mente” y que “el cine piensa”, aunque aclare que se refiere a un tipo de “pensamiento colectivo”. Esto le hace confiar demasiado en la capacidad del cine para mejorar la política europea. En un momento dado, él mismo admite que acaso haya caído en la “consolación” (pp. 63-67).

La idea de una mente fílmica depende de un juicio explícitamente tomado de Deleuze: la percepción y la cognición serían, de hecho, “fundamentalmente cinemáticas” (p. 69). El automatismo que el cine comparte con la fotografía sería capaz de captar la realidad audiovisual de forma autónoma, sin cambiarla y sin que nosotros estemos presentes. Siguiendo a Cavell, Elsaesser conecta el cine con la alienación de nuestra época, que nos convierte en seres anónimos, distantes, contemplativos, y confía en que esto pueda curarnos “de la subjetividad, la interioridad, la individualidad y la intencionalidad” (p. 87), ayudándonos incluso a asimilar “nuestra mortalidad y finitud” al mostrarnos el mundo tal como es visto sin nosotros (p. 74), lo cual nos obligaría también a asimilar el sinsentido ontológico de la realidad. En un momento dado, Elsaesser apela a la categoría de “voyeur” (p. 104) para entender esta situación. Pero esto presenta nuevas dificultades: ¿no consiguen lo mismo la literatura, la pintura, la música? De hecho, ¿hacen falta las artes para esto? Cuando recordamos

algún episodio de la infancia, o cuando uno observa a su amada en manos de otro, ¿no se hace este mismo ejercicio, e incluso mejor?

Tampoco se comprende por qué las nuevas formas de pensar requieren “experimentar el mundo de manera diferente, desapasionada, kantianamente desinteresada”, sin tener que “actuar ni reaccionar” (p. 75). Ir al cine, *ver* una película, *llorar* cuando llega la tragedia (o la reconciliación) no parecen actos kantianos. Por supuesto, Elsaesser se refiere a que no podemos participar en la historia, pero entonces surge un problema mayor: todos sabemos que el voyeur hace mucho más que mirar. Siguiendo con los ejemplos anteriores, tampoco podemos besar a nuestra amada cuando está en manos de otro, ni volver a la infancia, como no podemos participar en nuestras novelas preferidas ni en los libros de historia. Esto mismo vale para las numerosas frases edificantes que encontramos a lo largo del libro sobre el poder del cine para emanciparnos. Si tiene ese poder, Elsaesser no consigue explicarnos por qué. Ciertamente, estudiar el cine como pensamiento en lugar de algo visual, representativo, etc., tiene la ventaja de alejarnos de las visiones formalistas, obligándonos a reflexionar sobre cuestiones éticas, geopolíticas, gnoseológicas, etc. Elsaesser tiene razón al considerar esto “el movimiento más trascendental en la transición de la teoría fílmica a la filosofía del cine” (p. 77), pero hemos de bajar un poco la intensidad de sus ideas para aprovecharlas.

Elsaesser profundiza en su idea del experimento mental en el capítulo 3. Como los experimentos mentales en filosofía, las películas servirían para presentar situaciones hipotéticas del tipo “¿y si...?”, que nos ayudarían a “hacer inferencias basadas en evidencias del mundo real”, a hallar contradicciones por reducción al absurdo y a desafiar nuestro pensamiento con casos contraintuitivos que, sin embargo, nos ayudan a comprender la realidad, como el gato de Schrödinger o el demonio de Maxwell en el ámbito de las ciencias (p. 92). Esto le sirve para incidir en la similitud entre cine y filosofía, salvo por el hecho de que el cine no se dedica a sacar conclusiones. Más bien, las películas-experimento sirven para sugerir nuevos pensamientos, al modo socrático, que en última instancia quedan en manos del público. Aunque Elsaesser niega a su obra cualquier carácter prescriptivo, a menudo parece buscar influir en el cine contemporáneo. La idea de experimento mental podría servir para hacer las películas “más experimentales y dispuestas a ‘juegos serios’” (p. 89), que en última instancia podrían “contribuir al experimento político del continente” (p. 90). En el capítulo 11, subraya la importancia de “examinar el estado y paradero actual de los objetivos políticos y de los valores éticos encarnados en la Ilustración” (p. 349).

Como explica el propio Elsaesser, este enfoque ha coincidido con un nuevo interés por la experiencia del espectador frente a las intenciones del autor. Elsaesser se hace una pregunta determinante: ¿interpretamos películas para aprender sobre cine o para aprender sobre nosotros mismos? De esta parece derivarse otra que Elsaesser no responde: “¿podría ser que como teóricos del cine sólo estuviéramos demostrando nuestra utilidad como mano de obra no remunerada para los departamentos de marketing de los estudios de Hollywood?” (p. 100). Quizá deberíamos tomarnos en serio esta irónica posibilidad. Pero Elsaesser está convencido de que el cine, precisamente por esa supuesta indiferencia a “las intenciones o metas humanas”, puede ofrecernos “el mundo como renacido, haciéndolo extraño y desconocido y renovando así una especie de fe o confianza en él, más allá de convenciones instauradas, de categorías fijas y de significados establecidos”. Resulta paradójico que esto se logre justamente porque el cine nos hace “participar y formar parte de mundos y vidas de los que no tenemos que responsabilizarnos”, como meros “testigos, sin

obligación ni capacidad de actuar, ayudar o intervenir” (p. 104). Pero ¿tenemos razones para confiar en esto?

Elsaesser es un heredero del esteticismo kantiano: cada película mostraría su realidad sin obligarnos a comprometernos, y justamente así aprenderíamos a pensar de un modo distinto. Esto afectaría a la propia trama de las películas. En *Melancolía*, por ejemplo, se asumiría que “nuestro mundo está llegando a su fin”, pero sin tomarlo como algo evitable, lo cual explicaría el tono “inquietantemente alegre y sereno” del apocalipsis de Trier (p. 309-310). Esto nos lleva al problema de todos los kantismos: vale para una cosa y su contraria. El propio Elsaesser afirma que los proyectos políticos son el objetivo para el que “el experimento mental sirve de apoyo ontológico” (p. 107). Pero entonces ¿qué garantías tenemos de que el cine nos vaya a llevar por el buen camino? La actual pandemia, por ejemplo, ha mostrado hasta qué punto el cine ha tenido poca incidencia: existían películas de pandemias mundiales similares a la actual, pero no por ello hemos actuado mejor *colectivamente* cuando ha llegado el virus. Quizá esto explique que, entre los numerosísimos pasajes sobre cine y filosofía contemporánea, sólo encontremos de pasada unas pocas citas a alguien tan pesimista respecto al cine como Adorno. Teniendo en cuenta la ingente cantidad de filósofos citados por Elsaesser, la ausencia resulta sorprendente. La dialéctica de la Ilustración, el enfoque sociológico, la tesis de fondo sobre un arte capaz de asumir el sufrimiento, e incluso el problema de la relación entre arte y verdad en la cultura de masas, tienen un precedente tan claro en el sociólogo de Frankfurt que resulta difícil pasarlo por alto.

Pero estos detalles no ensombrecen el valor del libro, especialmente por lo que se refiere a sus observaciones sobre el cine europeo, la situación de los estudios fílmicos o la sugerencia de múltiples interpretaciones sobre ideas clave de la tradición filosófica, que sin duda atraviesan el cine de parte a parte. Dada la actitud socrática del autor, quizá sea suficiente con haber planteado una serie de preguntas. En este punto, sólo observamos un problema práctico. Debido al carácter recopilatorio del libro, el autor repite numerosas ideas en los distintos capítulos, estableciendo cortes que a menudo sacan al lector de la tesis que se pretende mantener. Además, Elsaesser realiza numerosos excursos teóricos, a menudo doxográficos (sobre todo por lo que respecta a las reflexiones filosóficas), que también desvían la atención de sus ideas principales, aunque tengan un interés propio. Esto, unido a la gran extensión de la obra, puede ser un inconveniente a la hora de convertirlo en un manual de referencia. Habría sido más útil aclarar las ideas clave al principio, desarrollando después sus análisis sobre la filosofía europea y las películas escogidas. Ciertamente, esto también puede ser una virtud: uno puede consultar cualquier capítulo por separado sin necesidad de leer toda la obra. La bibliografía y la filmografía final, junto al cuidado índice alfabético (más de treinta y cinco páginas donde se incluyen multitud de temas, obras y autores), servirán a este propósito, siendo también una prueba de la riqueza del libro.

Daniel Martín Sáez



ANTONIO AGUILERA, *Paisajes benjaminianos*, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2021, 364 pp. ISBN: 978-84-122754-1-4.

El lector de *Paisajes benjaminianos* de Antonio Aguilera encontrará en su lectura lo que el título anuncia. Es decir, una vigorosa descripción, análisis y exposición de los temas prioritarios del pensamiento de Walter Benjamin. Paisaje, en este caso, equivale a lugar, topos y tópica de un pensador. Eso nunca es peyorativo y aún menos en el caso de Benjamin. En lo fundamental porque en su caso remite a los lugares fulgurantes que a modo de constelación articulan el paisaje del sentido y el espacio de su ausencia.

A todo ello habría que sumar la manera en que el autor comprende su propio título: como “una acumulación de catástrofes; nunca una suma de fragmentos gozosos, por mucho que la felicidad no deja de habitar tales espacios (...). Paisajes benjaminianos, paisajes de la catástrofe” (pp. 43-44). El paisaje es así asociado a la catástrofe, sin duda un concepto mayor en Benjamin. Pero no es sólo un asunto intelectual, también biográfico —a pesar de ser esto algo de lo que el autor pretende depurar a Benjamin. El paisaje de la catástrofe no es ajeno a la peripecia vital del propio Benjamin, humillado y fracasado. Esa humillación y fracaso traducen la falta de un mundo y unas circunstancias en las que su vida derrotada hubiera sido una existencia digna de tal nombre: una vida feliz. La derrota o el fracaso personal traicionan la promesa de felicidad que nos es entregada con la existencia. El tiempo de la existencia aloja la promesa que la vida gestiona. Esa promesa de felicidad debe prolongarse en la construcción de una sociedad que permita su cumplimiento: “todo el esfuerzo filosófico de Benjamin fue una lucha por la felicidad” (p. 41). Nada debería truncar las expectativas que abre el horizonte de la promesa. Cuando es incumplida, la redención del pasado de nuevo le concede la posibilidad que en su momento le fue negada. La memoria del pasado deviene así memoria del futuro y como si de una poderosa alquimia se tratara, Benjamin altera el lugar que convencionalmente concedemos al pasado y al futuro. Ni la catástrofe pertenece al pasado ni la esperanza remite al futuro. En rigor, el olvido y la catástrofe pertenecen al futuro. Si la catástrofe es la intensificación del presente que tediosamente se repite, en ese caso lo catastrófico es el olvido del futuro: ese “extranjero invisible” para el que cada vez parece haber menos espacio.

Debo volver al título del libro de A. Aguilera para apurar una última referencia: la visión que todo paisaje supone. En este caso se trata tanto de lo visto en la visión — el conjunto de temas y cuestiones expuestos—, como de la visión misma, es decir, la visión del autor. Visión deviene así sinónimo de lectura, lectura de Walter Benjamin. En el caso que nos ocupa es la visión y lectura entusiasta y entregada, interiorizada en la forma de la experiencia. Tiene algo de contagioso que casi como al modo de un virus —la actualidad manda— pretende inocular en el lector la pasión por Benjamin y la pasión que es Benjamin. Sin duda será así, dado el tesón del autor en el empeño.

Por ello me gustaría reparar en los supuestos de esa lectura, visión e invitación a Walter Benjamin que es el libro de A. Aguilera. Esos supuestos son desgranados a

modo de “dificultades”: “Cinco son las dificultades para acceder al pensamiento de Benjamin, cual cinco capas en las que quisiera excavar con los lectores para mostrar algunas de las promesas de ese pensamiento, para intentar actualizarlo” (p. 14). No me referiré a todas ellas, simplemente indicaré que ahí se anuncia una lectura que excava y así recuerda. Benjamin nos ha mostrado la afinidad entre ambas operaciones. Aquí se recuerda para liberar a Benjamin de todas las capas de ocultación que ha propiciado su recepción, nombrada como “falsa fama” (pp. 15 ss.).

Todo ello tiene un marcado carácter casero, pues fundamentalmente se trata de la recepción entre nosotros y de un reproche: “la recepción de su obra [de Benjamin] no ha servido para ampliar los límites de nuestra cultura por la introducción de algo ajeno que los cuestiona” (p. 15). La verdad es que lo mismo podría decirse de casi no importa qué filósofo. No creo que el caso de Benjamin tenga mucho de especial en este punto. Algo de ello parece advertir el autor cuando de inmediato se remonta muy atrás, invoca la condición judía de Benjamin y acude al léxico último de la justicia y la reparación: “Habría sido realmente un prodigioso acto de justicia que, tras la vergonzosa expulsión de los judíos por los Reyes Católicos, un pensador tan ajeno a la filosofía escolástica que predominó en España hasta después de los años sesenta, hubiera tenido la acogida que se merece, él que tan a gusto se sentía en Barcelona e Ibiza, que dijo algunas cosas valiosas de Calderón y Cervantes, del Barroco español, que finalmente parece tratar de reposar en Portbou” (p. 15). Con esa comprensión del autor como huésped —una peculiar forma de recepción, sin duda, ya que “tan a gusto se sentía en Barcelona e Ibiza”— y con esos antecedentes, lo verdaderamente prodigioso, como se reconoce, es que hubiera ocurrido lo contrario.

Sin embargo, en ese clima hostil creo que ha habido una recepción digna de la obra de Benjamin. Una recepción que no veo por qué tiene que caer antes del lado latinoamericano que de la tradición europea de la que se nos aparta, sin que se nos explique qué significa aquí “latinoamericano”, ni de qué lado sitúa el autor su propia obra. Así, se afirma que “la recepción predominante de Benjamin en España lo ha instrumentalizado según la lógica de la mercancía o de los grupos de intelectuales afincados en la península” (p. 15). No se acaba de entender ese victimismo tan hispano que siempre reserva para sí lo peor, como si los demás fueran ajenos a la instrumentalización o la lógica de la mercancía. Al menos se salvan los insulares, pues se trata de “los grupos de intelectuales afincados en la península”, quizás al modo en que lo hicieron los primeros pobladores.

Por lo demás, eso no es una exclusiva de Benjamin, ni tampoco lo es que “en general, se ha forzado y domesticado el pensamiento de Benjamin para que entre sin cambiar apenas nada de nuestra cultura ni de los hábitos políticos” (p. 15). Ese trabajo de “urbanización” es muy propio de la filosofía académica y también vale para otros muchos. Pero desconozco alguna nación en la que la recepción de Benjamin haya desembocado en una transformación severa de su “cultura” y “hábitos políticos”. Ni siquiera Benjamin fue capaz de hacer esto último en vida más allá de su juventud, quizá porque pronto supo que no era esa su tarea.

En resumidas cuentas, “la vieja filosofía académica”, la “pretendidamente antiacadémica, estructuralista y luego postmoderna” y “cierto marxismo dogmático” parecen haberse confabulado en nuestro país para “eludir lo que el pensamiento de Benjamin trae como exigencia” (pp. 15-16). Una ceguera tan persistente en los lectores hispanos hubiera necesitado de una indicación de los lugares concretos en lo que eso acontece y del modo en que el autor del libro que nos ocupa alcanza una conclusión tan radical. Hacerse cargo de todo lo hasta aquí tan tozudamente eludido y corresponder a la exigencia presente en Benjamin, constituye el objetivo del libro:

“Intentaré en la medida de mis posibilidades salvar la promesa contenida en el pensamiento de Benjamin, más allá de las modas y de la biografía, para agradecer la recepción que cada lector procura” (p. 16).

Ahora bien, “salvar la promesa contenida en el pensamiento de Benjamin” es un camino de ascesis y renuncia a las modas y a la biografía, de la misma manera que ya antes se había renunciado a la “vieja filosofía académica”, “antiacadémica”, “postmoderna”, etc. El punto de llegada, pues, sólo puede ser una reducción a sí mismo que expulsa cuanto desde el exterior pudiera distraerle de la atención que merece todo lo que hasta aquí han eludido los lectores hispanos de Benjamin. Al límite, pues, “tal vez bastaría con ponerse ante esos textos benjaminianos y leerlos sin juicios previos para comprobar lo que todavía pueden decirnos” (p. 18). Añadiré algo.

Por una parte, la ausencia de prejuicios impide cualquier forma de visión, lectura, comprensión o hermenéutica, un ejercicio siempre situado en una tradición, un contexto o una circunstancia que no cabe eludir. Serán, pues, otros prejuicios, pero no su ausencia. La ausencia de prejuicios no es nunca condición de posibilidad de la lectura, sino el privilegio ya olvidado de la primera mirada infantil sobre las cosas, confundidas con su aparecer. Un tema muy benjaminiano. El ideal intelectual de la ausencia de prejuicios es el prejuicio naíf de la transparencia sin obstáculo o el mito del aparecer sin velos que nos revela la verdad desnuda de las cosas.

Por otra parte, se rechazan los prejuicios que pudieran provenir bien de las lecturas hispanas, bien de la filosofía académica. Pero no parece ocurrir lo mismo cuando se trata de otras lecturas “muy exigentes en su esfuerzo por hacer accesible una filosofía esotérica” —nada que ver, pues, con las relajadas y vagas lecturas hispanas— y donde “algunas cosas de Benjamin se ponen ante nuestra mirada”, aunque no por ello sean menos nacionales ni menos académicas: “Lecturas como las de Adorno o Scholem, como la de Rolf Tiedemann, la de Susan Buck-Morss, la de David Frisby y tantas otras podrían ayudar al lector que finalmente se atreva a enfrentarse a los textos de Benjamin” (p. 23). El adanismo que renuncia a “las interpretaciones, la bibliografía secundaria en su conjunto”, pues “no ayuda a la comprensión” ya que “mucho de lo publicado sobre Benjamin es mal ensayismo” (p. 21) parece así prolongarse en el culto a lo foráneo ajeno al cosmopolitismo, aunque se reconozca que Benjamin nos ha hecho ver “la urgencia política para actualizar un modo de vida ya cosmopolita” (p. 47).

Por eso tampoco acaba de comprenderse muy bien que todo sea finalmente reducido a dos “falsas alternativas de interpretación” (p. 22). Con seguridad que deben ser añadidas al descarte ya efectuado de casi toda la bibliografía. La primera “falsa alternativa” es la que asimila Benjamin a Heidegger. La segunda hace de Benjamin un literato, un crítico literario, etc. No se sabe por qué todo es reducido a un dilema entre opciones tan heterogéneas. La primera alternativa ni me parece representativa de la historia efectual de Benjamin, ni creo que pueda saldarse apelando a que “Benjamin ya tenía una concepción del tiempo histórico antes que Heidegger” (p. 22). La segunda alternativa en modo alguno es “falsa”, pues Benjamin también fue un teórico de la literatura, un literato y un crítico literario. Por eso no se acaba de entender, a falta de notas aclaratorias, quien puede haber tomado a Benjamin como practicante del “mero ensayismo esteticista” (p. 22). Tampoco se comprende que, además, esa faceta literaria de Benjamin deba ser puesta en función de una “exigencia filosófica” (p. 22), cuando en muchas ocasiones era su única manera de ganarse la vida.

“A falta de notas aclaratorias” acabo de decir. No debe verse en ello un defecto o una carencia. Simplemente es que habría sido de gran utilidad para el lector haber recibido en forma de nota a pie de página la documentación e información que avala determinadas afirmaciones y desarrollos. Son las convenciones del género. Por eso

Pasajes benjaminianos se ve afectado de una oscilación, una dualidad en la que conviene reparar.

Participa de las reglas, convenciones y modos de proceder propios del trabajo académico. Un formato, dicho sea de paso, en el que el autor parece encontrarse manifiestamente incómodo. Pero junto a ello se advierte una llamémosla “pereza”, por ejemplo, a la hora de cumplir con las convenciones académicas y bibliográficas. Quizá sea esa misma pereza nombrada un poco más adelante: “La pereza en la que nos sumerge un mundo guiado por la economía, por el trabajo, por una diversión a la sombra del trabajo e industrializada” (p. 40). Es la pereza, pues, que la propia academia segrega en tanto no es ajena a una comprensión de su propio trabajo guiado por el rendimiento o la eficacia. Esa pereza, se nos dice, es “la máxima dificultad” a la hora de entender a Benjamin. Esa pereza que el autor ha vencido respecto de Benjamin, no parece haberse prolongado en la victoria sobre las convenciones propias del género. Quizás el contenido del libro exige otro compromiso con la forma, otro género y otra escritura, al modo en que, como se destaca, hizo Benjamin. Esa también sería una forma de “actualizar” (pp. 41 ss.) a Benjamin al actualizar el modo en que la lectura se relaciona con lo leído.

El problema es, pues, la forma que debe tener una lectura de los textos de Benjamin. El comentario, la glosa, la paráfrasis, el resumen, la tesis o el artículo académico son algunas opciones posibles. La radicalidad con la que el autor se desembara de las lecturas de Benjamin debería haber venido acompañada de la no menos radical ruptura con los modos practicados de leer a Benjamin y así ensayar formas de exposición más acordes con la singularidad que se quiere poner de manifiesto.

Máxime si como con tanta razón se reconoce, la especificidad de la escritura de Benjamin es el hecho de que en él “la forma y el contenido se unen de manera chocante para la filosofía tradicional” (p. 24), que “en Benjamin todo está resuelto en sí mismo, no se pueden separar los principios de los filosofemas” (p. 25), que “hay textos que requieren una lectura lentísima” (p. 26) o se reconoce que “la lógica de la prosa de Benjamin se entrega a la cosa y sigue la unidad que en ella se despliega a la contra de la misma logicidad del texto filosófico” (p. 27), etc. Nada de ello debería dejar intacta la forma habitual de hablar o escribir sobre un texto filosófico, al menos si es el de Benjamin y se quiere exponer lo sistemáticamente eludido en sus lecturas.

En Benjamin van tan al unísono lo que se dice y cómo se dice, exige tanta atención al detalle, el modo y el momento, que resulta digno de mención que aun habiendo reconocido todo eso, sin embargo, el modo de exposición elegido haga caso omiso de ello. Por eso resulta difícil de entender que toda la obra de Walter Benjamin sea reducida a “Benjamin”. Escasean las referencias a textos concretos —tan atento como fue Benjamin a lo concreto y a los textos—, textos leídos, citados o dados a leer al lector. Escasean en la misma proporción con que se multiplican los “Benjamin dice”, “Benjamin afirma”, “Para Benjamin”, “el objetivo de Benjamin”, etc. Pero, ¿dónde?, ¿cuándo? y, sobre todo, ¿de qué forma está escrito eso? Es así como el texto de Benjamin desaparece y es sustituido por un “Benjamin” del que lo menos que cabe decir es que resulta un tanto abstracto. Tanto más cuanto se lo priva de su singular modo de expresar y decir las cosas, de su biografía (“el biografismo más preocupado por los amores de Benjamin” p. 22) y nos hurta la forma en que Benjamin es leído de una manera concreta en textos concretos. Sólo así el comentario exterior de la lectura queda anclado, digámoslo así, al texto leído. Privados de eso, quedamos ayunos de referencias y en la medida en que el texto desaparece, el autor leído es ventrilocalizado por su lector.

Es mérito del libro de A. Aguilera habernos recordado eso y muchas más cosas que nos devuelven un Benjamin personal, resultado de una intensa lectura que no sólo se esfuerza por adentrarse en un paisaje plural, en ocasiones gozoso y en ocasiones dramático, sino que también “constituye una ampliación de la perspectiva de Benjamin” (p. 45). Todo ello debe ser entendido como una forma de agradecimiento, pues se trata de “agradecer la recepción que cada lector procura”.

Manuel E. Vázquez



GEORGE ELIOT, *Silas Marner*, trad. de José Luis López Muñoz, Alianza Editorial, Madrid, 2014, 360 pp. ISBN: 978-84-206838-5-0.

Las mentes obtusas, cuando forjan por sí mismas
una deducción que halaga sus deseos, rara vez se detienen
a analizar si es cierta la primera impresión original de sus conclusiones.
GEORGE ELIOT

Un aura de misterio envuelve inmerecidamente la vida de Silas Marner que, a pesar del desprecio y del rechazo de la comunidad, trasluce una figura mayestática. Una paradoja que clama por la quintaesencia del hombre común. Entonces el enigma sigue a la superstición y, conforme a lo esperado, la vida se convierte en símbolo. Como seres extraños y diminutos del bosque, así era el alma intensa de Silas Marner, terriblemente sencilla pero precisamente por ello “condenada a perpetua y absoluta soledad” (16). Impasible, e inmerso en la rutina, *Silas Marner* revela en el fondo el hombre moderno promedio, individualista, solitario, egoísta, viviendo conscientemente desarraigado de la civilización, abandonado a su suerte, transformado someramente en automatismo por la técnica. Solo que se trata de la misma técnica que configura la existencia del hombre y deja indefinidamente en suspenso la naturaleza del mundo, anclada irremediabilmente en la fe, en la creencia, en la voluntad de creer en sí mismo hasta el último aliento, si es necesario, adscrito a la negación, aferrado a la nada.

El abandono de la antigua fe como consecuencia de la decepción humana (por la traición de la amistad), una fe que precisamente se dice a sí misma perfecta por conocimiento de causa, reduce a Silas Marner a un exilio perpetuo sin fin, trágicamente la suspensión del recuerdo. Y es que Silas Marner, muerto en vida, como un alma en pena, ha olvidado casi por completo su pasado voluntariamente. Llevado de este modo por la decepción, en apariencia insuperable, que produce el engaño, encuentra refugio en una especie de avaricia que implica una específica concepción material del tiempo que se concreta en dinero. Efectivamente, el tiempo es dinero. Pero, sin embargo, el dinero no siempre es tiempo. Sino que el dinero es la prueba material del efecto del tiempo sobre el hombre, una comprensión profundamente materialista del tiempo que tiene su raíz en el momento presente carente de historia verdadera, rechaza brutalmente el pasado y confirma el futuro bajo la expectativa del cambio nuevo. Incluso las guineas de oro acumuladas con gran esfuerzo y trabajo durante toda una vida no colman la expectativa del avaro Silas Marner que nunca desteje el telar a la espera de recuperar el tiempo perdido.

No sin determinar magníficamente la conciencia reflexiva del lector que se desvía del camino de la letra hacia el carisma del espíritu, esta aura de misterio confirma, así, la trascendencia de la vida que va más allá de la forma, fusionando el sentimiento a la forma de una manera conmovedora, paradójicamente, libre de prejuicios. Una “fe ciega” que resulta compatible con determinada “filosofía de la vida” a la que corresponde por puro “convencimiento” (25, 170-171).

La filosofía de la vida es, en este contexto, la expresión de la voluntad de verdad de la mujer completamente desprovista de piedad y de conmiseración. La nobleza y la cruel sinceridad de Priscilla, su ilimitada y aguda franqueza, no discrimina a la hora de reconocer que, como buena mujer, solo sabe tratar con la verdad, con aquellas personas que única y exclusivamente gustan de “oír la verdad”. Efectivamente, libre de prejuicios, su verdad resulta encomiable. Pero, asombrosamente, esa cualidad feminista incipiente, que no debe confundirse con la femineidad, y que subyace a la manifestación de la verdad de Priscilla, representante de la vieja aristocracia inglesa tanto como de una nueva aristocracia femenina que no deja indiferente, anticipa con creces la deriva del mundo contemporáneo, y supone el contrapunto para Silas Marner infinitamente más romántico y cabal ulteriormente: “Los hombres deben quedar para las que no tienen hogar ni otro medio de agenciárselo más que por el matrimonio”. Lo más importante: “Para mí, no hay mejor marido que mi santa voluntad, y este es el único a quien me avendré a obedecer” (170). Lo que Priscilla no sabe es que la obediencia a la voluntad es imposible sin la autoconciencia de los límites de la voluntad, que la voluntad está determinada y fuertemente condicionada por su propia representación del mundo, y que la voluntad constituye realmente la ausencia de voluntad ante el mundo. En otras palabras, la reivindicación de la figura de lo femenino natural como una especie de diosa doméstica inexpugnable no deja de ser un efecto de la tiranía de la voluntad, una voluntad tiránica que se muestra a sí misma tal cual es. La autoafirmación de la voluntad, la obediencia a sí misma y el rechazo del matrimonio amoroso, son, en definitiva, todos ellos expresión de la aspiración moderna de la mujer a su independencia del hombre, resaltando el sentido del honor, la tolerancia y el gusto por la tradición.

No obstante, no existe un tiempo sin accidentes para el ser humano que, sin embargo, vuelve a recordarle en toda su contradicción que “la seguridad nace del hábito más que del convencimiento” (73). Filosóficamente hablando, la fundamentación de las costumbres es en principio incompatible con la racionalización moral.

Una puerta abierta olvidada es, de hecho, la extraordinaria clave que desencadena la trama, si bien está justificado por el hecho de que el hábito, anunciado por Eliot como lo opuesto a la convicción, le vuelve a Silas Marner demasiado confiado. Éticamente a priori el carácter del hombre deriva de una serie de hábitos que a menudo no ha elegido. Es más, el hecho de que el hábito suponga un impedimento para la elección racional tiene un significado doble: primero, evidentemente, la razón es la facultad humana que se encarga de seleccionar hábitos más educados y, segundo, a priori significa con anterioridad a dicha elección, evitando de este modo que el hábito constituya un grave error

estructural en la existencia del hombre, una barrera que pueda obstaculizar el desarrollo y la evolución del individuo. Precisamente *Silas Marner* representa la naturaleza del hábito en el sentido de que el hábito conlleva un exceso de confianza por defecto y, cuando la capacidad de pensar se halla atrofiada por la duda (31), la confianza excesiva conduce con frecuencia al error o fracaso.

Resulta fascinante comprobar, en el caso de *Silas Marner*, el modo tan fluido y tan nítido en que, de acuerdo con los caracteres de la literatura inglesa, de la que George Eliot es uno de sus mejores representantes, el paisaje o fondo de la novela deja entrever perfectamente cada pequeño detalle, por irrelevante que sea en apariencia, respecto a la irrupción de la novedad. Así, la catalepsia que caracteriza de manera un tanto forzosa a *Silas Marner* lo convierte en la figura hiperbólica más representativa de todas las novelas de Eliot, y contribuye a configurar la conocida indiferencia del hilandero —su indudable invulnerabilidad como consecuencia de su aparente insensibilidad, paradójicamente— desde el punto de vista del reposo, siempre acompañado de la soledad, en que a menudo surgen las ideas y el pensamiento se vuelve verdaderamente productivo, excepcionalmente rico.

Al contrario de lo sucedido, con el tiempo “el exceso de sensibilidad hace intolerable todo estímulo exterior” (282) y entonces la intensidad, la vitalidad y la determinación van en aumento por comparación. Consecuentemente, atormentado por el dolor por un delito que no había cometido, en la segunda parte del libro claramente, sospechosamente, a la vista del lector —podría hablarse, de hecho, de un segundo libro que no existe dentro de la novela, y que no deja nada a la imaginación—, el giro radical que se produce en el argumento da lugar a la salvación, fruto del azar, de *Silas Marner* mediante la transformación del hombre en padre, del viejo hilandero avariento que toma la decisión imposible de adoptar a una criatura recién llegada al mundo que ha sido abandonada frente a su casa junto al cadáver de su madre en el símbolo preciso de la paternidad incondicional, en cierto modo inquebrantable, sin ataduras. Hay, en este sentido, una transfiguración alquímica del oro en el objeto de la infancia, el amor puro verdadero; un proceso alquímico que abarca la unidad incomparable de la sucesión y de la sustitución, la continuidad o la evolución de cada cosa contenida en el ser de todas las cosas, algo que va más allá del significado inmanente de la tierra en la mayoría de las ocasiones equivalente a la poderosa manifestación vital de fenómenos conocidos, y que implica la existencia potencial del padre orgulloso de su libre decisión ulterior empeñada conscientemente en la fuerza de voluntad. Efectivamente, “el oro se había convertido en niña” (218). Lejos de toda muestra de compasión que en el fondo se traduce en autocompasión, se trata, a mi modo de ver, del verdadero amor puro incondicional, sin más: “Quiero hacérselo todo yo mismo [a su hija Eppie], no sea que luego quiera a otros más que a mí” (217). Lo que realmente subyace a la feliz relación con su hija adoptiva es la impresión de lo real como el hecho de que todo aquello que estaba en juego para *Silas* pasa por buscar a través de la memoria una especie de solución de continuidad respecto a la necesidad de “unir el pasado con el presente”, resultando Eppie la viva imagen de un futuro inmediato notablemente inalterable (247).

Algo que aparece identificado sin rencor, y de buena voluntad, que es lo verdaderamente importante, en el que resulta, en mi opinión, el pasaje más representativo de la novela:

Había sido el oro objeto cuya adoración requería el aislamiento, la ausencia de la luz, del sol, de los ruidos todos más armónicos de la tierra, cuales son la voz del hombre y el cantar de los pájaros. Eppie —su nueva obsesión— vibraba, por el contrario, toda en nacientes inquietudes que le obligaban a salir a la luz, a perseguir los sonidos, a ejercer el movimiento continuo propio de todo ser viviente. La vida y la alegría de la nena engendraban en cuantos la contemplaban sentimientos de benevolencia y de amor. La adoración de su oro había aprisionado el pensamiento de Silas dentro de los límites de un círculo vicioso, sin horizontes; su cariño por Eppie, muy al contrario, iba acompañado de preocupaciones diversas, de temores, de esperanzas. El cariño que por la pequeña sentía el hilandero, impulsaba el sentir de este hasta hacerle traspasar los estrechos confines del pasado, y, franqueando el espacio desconocido de los años futuros, le anticipaba el porvenir, un porvenir en que la niña, hecha mujer, lograría comprender toda la extensión del cariño que le profesaba su padre adoptivo. Silas buscaba la corroboración a tales ilusiones en el ejemplo que le ofrecían las vidas de sus vecinos, llenas de afecto familiar. El oro le había exigido nuevas horas de trabajo y el alejamiento de todo cuanto no se relacionaba con su labor. Eppie, en cambio, le obligaba continuamente a suspender sus tareas, reanimaba sus sentidos y le infundía una vida y una alegría que ella misma atesoraba (p. 222).

Lo más extraordinario por lo inusual que resulta es, naturalmente, la evolución de una hija y de un padre paralelamente —estando muy presente de fondo el eco de Wordsworth—, de la inteligencia mutua compartida en que la hija reconoce el mundo por primera vez y el padre recupera el conocimiento y la fe, cuyo significado real solo se descubre, como es habitual, estipulado en su verdad última, que, sometidos al escrutinio público, había perdido al abandonar su tierra natal.

El duro aprendizaje de la paternidad —suspender las tareas y reavivar los sentimientos— unido a la maravillosa afirmación de la infancia —recibir una vida nueva—, sin embargo, resulta verificado íntegramente por la experiencia, potenciando así la autoconciencia del hombre que había permanecido somnolienta sin saberlo (Wordsworth de nuevo): “En tanto que la vida de la niña se desarrollaba y acometía mayores empeños, el alma del hilandero iba librándose poco a poco de las ligaduras que largo tiempo le tuvieron prisionero, logrando así una mayor plenitud de conciencia” (224-225). En cualquier caso, Silas Marner se encontraba solo ante el ineludible desafío, tarde o temprano, de todo padre que se precie de “compaginar el amor con el deber” a través de la inescrutable inmensidad de la paciencia, a través del temor a perder el cariño por el castigo impuesto, a través del principio de contradicción revivido ahora de manera absolutamente plena como la inevitable suspensión del principio de autoridad. “Siempre que un hombre de corazón afectuoso se deja dominar por el cariño de un ser débil, hasta el punto de creer que el contrariarle puede mermar el afecto que por él siente, pierde en absoluto la superioridad de su fuerza” (226). La fidelidad del amor, impulsada y corroborada por el placer de la convicción, ha de transformarse felizmente en el cuidado del otro. He aquí la clave. De donde proviene que la unión hace la confianza, no la fuerza. Al disponer, sinceramente, el bien inmaterial de la felicidad, el sentimiento resulta indisociable de la forma, asegurando la vida como auténtico estímulo para la

existencia del hombre en la medida en que la propia vida exige más vida para resistir, para continuar. “Yo no podría gozar —afirma Eppie— si me viera obligada a separarme de mi padre, si supiera que le dejaba solo y pensaba con tristeza en mí. ...Él me ha cuidado y me ha querido desde un principio, y yo no le abandonaré mientras viva, ni dejaré que nadie se interponga entre nosotros” (294). Para terminar: “No creo que pueda haber nadie más feliz que nosotros [Silas Marner y su hija Eppie]” (310).

Si de todo lo dicho hasta el momento hay una sola expresión que merece la pena recuperar, no se puede comentar aquí. Solo se quería poner de manifiesto, contra todo pronóstico, y para todo el mundo de lectores, que lo que Eliot llama “la desesperante certeza de la realidad”, cuando es recibida sin falta, deja paso a la pasión, afortunadamente. Pero, se preguntará algún lector, ¿qué es la pasión? La pasión es el fruto —¡ojalá infinito!— del deseo, de la esperanza, de la imaginación, en permanente lucha con el mundo exterior, en definitiva de lo imposible. Sin esta viva ilusión, no se puede hablar de literatura.

Antonio Fernández Díez



HANS-GEORG GADAMER, *Nietzsche*, trad. de Pola Mejía Reiss, *Me cayó el veinte*, México, 2021, 95 pp. ISBN: 978-607-7694-08-3.

En el ensayo titulado ‘Nietzsche, el antípoda’ (1984), que precede a ‘La muerte como pregunta’ (1975) y a ‘La experiencia de la muerte’ (1983), Gadamer muestra la recepción parcial y más significativa de la obra de Nietzsche, después de ambas guerras, a través de un breve recorrido por *Así habló Zaratustra*, que el fundador de la hermenéutica moderna coloca en el centro del pensamiento de Nietzsche. De este modo, se asume que, al identificar el núcleo fuerte del pensamiento del filósofo alemán, se revelará automáticamente cómo leer a Nietzsche. La cuestión no es sencilla. Cómo leer a Nietzsche querría decir desde el principio cómo afrontar el desafío nietzscheano de interpretar lo que seguramente no es susceptible de ser interpretado, teniendo en cuenta precisamente la justificación nietzscheana de la infinitud de interpretaciones. Lo que paradójicamente implica que, si hay un significado, no está a la vista sino como símbolo. Desde este punto de vista estético, el propio Gadamer señala que la falta de pesadez del estilo de Nietzsche lo sitúa en la constelación de Goethe y de Heine, en la tradición de los grandes estilistas alemanes.

Biográficamente, el hecho de no haber pasado por una fase Nietzsche le ayudaría a Gadamer, en sus propias palabras, para aproximarse al estudio de Nietzsche completamente libre de prejuicios. He aquí la pretensión del texto gadameriano. Se trata de comprender a Nietzsche exento de la influencia de la obra en la vida personal, privada. Lo que constituye en sí mismo un principio en absoluto nietzscheano y antinatural. El recorrido que traza Gadamer es breve pero conciso. Ni la invención del nuevo Nietzsche de Heidegger ni, por Hartmann bajo la influencia de Scheler, la versión doméstica de un Nietzsche que supuestamente despliega su potencia en una fenomenología de los valores, resultan argumentos convincentes para el hermeneuta a la hora de aproximarse a la comprensión del pensamiento nietzscheano. De hecho, el vínculo estrecho entre Nietzsche y Wagner alejaría más aún a Gadamer de la figura de Nietzsche durante la juventud enormemente crítica con la “educación burguesa”. En realidad, Gadamer solo daría el salto a la lectura atenta de Nietzsche coincidiendo con la manipulación de la obra de Nietzsche por el nazismo promovida por Elisabeth Förster-Nietzsche.

La escritura de ‘Nietzsche, el antípoda’ tiene, entonces, su justificación en relación con el repunte de Nietzsche en la segunda mitad del siglo XX, un “renacimiento” que le obliga a Gadamer a considerar el contexto no solo de Nietzsche como la preocupación vital que acompaña a su lectura en un “continuo desafío” por esclarecer las posibles perspectivas a la hora de abordar la obra de Nietzsche bajo tres aspectos específicos que pueden explicarse sin más: en primer lugar, Nietzsche reside en los extremos, algo que ejemplifica la referencia de Nietzsche al filósofo del futuro como el “tentador” impelido por su atrevimiento, lo que para Gadamer dificulta enormemente el lugar de Nietzsche en la historia de la filosofía; en segundo lugar, el uso de la alusión que se sigue de la parodia habitual del estilo de Nietzsche, y que

desfigura el texto lejos de todo intento de comprensión inmediata; y, por último, la profunda psicología oculta de Nietzsche latente en “una fascinación que se anima a sí misma” de la que mucho tendría que decir Freud.

La recepción de Nietzsche tras la Primera Guerra Mundial por Karl Löwith, discípulo de Edmund Husserl y de Heidegger, puso de manifiesto la incompatibilidad entre la voluntad de poder y el mito del eterno retorno de lo mismo, a un tiempo que, de la mano del libro de Alfred Baeumler de 1931, se difundía una visión romántica de la voluntad de poder como exaltación de la vida, del cuerpo y del mito radical, ideologizados por la propaganda nazi. Jaspers, en cambio, llevó a cabo una apropiación existencialista de Nietzsche que no desmerecía su capacidad expositiva. Para Gadamer, sin embargo, la tarea de Nietzsche consiste en poner fin, precisamente, al carácter incompatible del eterno retorno con la voluntad de poder, tal como revelaba en su opinión Heidegger, quien sin duda había descubierto la “verdad problemática” de Nietzsche dando “claridad”, lo que resulta muy extraño viniendo de Heidegger, a la sustancialmente deudora interpretación gadameriana. En mi modesta opinión, si Nietzsche hubiera asignado verdaderamente a la voluntad de poder la categoría y el uso de la interpretación infinita, se habrían evitado muchas catástrofes. Tanto para el propio Nietzsche como para la recepción póstuma de su obra. Esto es demasiado importante.

Heidegger pensaba que el anillo del retorno, que revela ciertamente “todo el querer” (“*alles Wollen*”), y la voluntad de poder, “voluntad de voluntad” (“*Wille zum Willen*”) que solo se quiere a sí misma, constituyen “dos aspectos de lo mismo” que convergen en la pregunta por el ser. Desde el punto de vista de la interpretación de Heidegger, Gadamer afirmaba con rotundidad que “el pensamiento de la subjetividad y su finalización en la voluntad de poder aparece a partir de aquí [a partir de Heidegger] como la catastrófica disposición de nuestra civilización determinada por la técnica”. Pero ¿cómo había puesto Nietzsche fin al sujeto, cancelando por competo la subjetividad, y clausurando de este modo el camino del sujeto en la búsqueda de su realidad misma? ¿Cuál era verdaderamente el primer paso del sujeto, su primera aparición en el mundo, su huella empírica de la que extraer la clave interpretativa de su existencia?

La crítica a Heidegger de Deleuze y de Derrida no se haría esperar, a saber: Heidegger cae una vez más en el logocentrismo, ya que, al preguntar por el sentido del ser, cree en “un sentido predeterminado”, es decir, el sentido está implícito en la pregunta tal como señalaba el propio Heidegger solo que condicionado por la propia pregunta sin posibilidad de dar respuesta, cuando la verdad es que la interpretación supone para Nietzsche un trabajo de “alojamiento de sentido”, de “transformación creativa”, en definitiva de voluntad de poder, no un “descubrimiento de sentido” al más puro estilo heideggeriano. No obstante, Gadamer no explica el significado último de la *poiesis* nietzscheana incompatible quizás con lo que está por venir. Una cosa es que la infinitud de interpretaciones diera lugar a la voluntad de poder y otra cosa muy distinta es que la voluntad de poder sea la voluntad de interpretar. Se trata de una diferencia notable que debería estar siempre bien presente. La cuestión es, en última instancia, si la interpretación infinita constituye realmente el núcleo fuerte de la voluntad de poder.

Gadamer tenía muy presente que la edición reciente de las obras completas de Nietzsche a cargo de Colli y de Montinari mostraba que la voluntad de poder no existía como obra nietzscheana definitiva o final, de manera que *Así habló Zaratustra* pasaría a ser la obra central de la filosofía de Nietzsche desplazando la voluntad de sistema implícita en la voluntad de poder desde el extraordinariamente autoexigente planteamiento nietzscheano.

Gadamer se vio obligado a distinguir en un primer acercamiento al problema de *Zaratustra* entre el texto filosófico y la obra literaria, entre el discurso conceptual y el discurso poético, haciendo gala de la función hermenéutica a la hora de establecer la dialéctica en el *Zaratustra* de Nietzsche, justificando así al mismo tiempo la decisión de no identificar a Nietzsche con el personaje Zaratustra bajo ningún concepto. Jung, en las antípodas de Heidegger, aduciría lo contrario. No solo era el contexto de Nietzsche, sino que la ligazón permanente entre la obra y la vida de Nietzsche resultaría, al ser indisociables entre sí, el principio del fin, el acontecimiento irreversible de la tragedia personal del filósofo. Concretamente, Gadamer quería decir en clave estrictamente hermenéutica que es necesario diferenciar entre los “discursos y los dichos por una parte, y la narración de los pasajes” de *Zaratustra* por otra: como los discursos aparecen incluidos en la narración, existen dos perspectivas distintas, la “perspectiva dialéctica”, con la que se dirige a una audiencia específica entre diferentes audiencias y no a sí mismo, y la narración como ejemplo de una “autenticidad preponderante” que contradice abiertamente al valor poético de ficción de la obra. En otras palabras, aunque la narración de *Zaratustra* se contrapone a los viejos valores cristianos, hay que tener sobre todo en cuenta según Gadamer el drama y el acontecimiento relatado.

Por eso, lo que hace Gadamer es limitarse a lanzar la propuesta de “cuestionar el significado de este acontecimiento”. Así, presta toda su atención a la “totalidad” de la obra, no a la retórica de Zaratustra, ya que para él se trata del “producto genial de un pensador” más que de una “obra poética soberbia”. Es decir, Gadamer se dispone a destacar la individualidad (de Zaratustra, ino de Nietzsche!) en la totalidad (de *Así habló Zaratustra*), considerando sin embargo el extraordinario individualismo extremo de Nietzsche de manera sintomática como la clave para la “hipersensibilidad” de Nietzsche que explica su elevado sentido de la vergüenza implícito en ella. Para Gadamer el acontecimiento Zaratustra está concentrado en el capítulo ‘De las tres transformaciones’ en que Nietzsche organiza su fenomenología del espíritu orientada hacia una inmediatez restaurada, conciliada en la figura inocente del niño, parafraseando a Gadamer, como la herencia trágica del idealismo alemán. Pero la hermenéutica tiene su propia división del trabajo de un modo u otro. En este sentido, Gadamer recuerda que el cuarto libro de *Así habló Zaratustra* no estaba planeado por Nietzsche, sino que los tres primeros forman un todo cuyo desarrollo se ofrece esencialmente de la siguiente manera: la despedida de Zaratustra a sus discípulos al final del primer libro no es definitiva, sino que responde a la necesidad de eliminar el principio de autoridad que se traduce en el mensaje de Zaratustra de que los discípulos deben liberarse del maestro, un espíritu de reserva en ambas direcciones; a continuación, como se muestra en el capítulo ‘De la redención’, el jorobado le pregunta a Zaratustra por qué no habla a sus discípulos como hace consigo mismo, aunque el momento más dramático aparece en el capítulo ‘La más silenciosa de todas las horas’ en que se advierte que Zaratustra no está preparado para recoger el fruto de su propia sabiduría; finalmente, la opresión que ejerce el eterno retorno de lo mismo sobre Zaratustra en el tercer libro central le hace avergonzarse definitivamente de su enseñanza. Es precisamente en este tercer libro donde se ofrece según Gadamer la clave de interpretación de la filosofía de Nietzsche en relación con el contexto de la escritura de *Así habló Zaratustra*. Esto resulta imprescindible.

Aunque se trata de “una prédica que no quiere terminar”, los discursos de *Zaratustra* ponen de relevancia la estructura obsoleta de un pensamiento poético que pertenece al pasado de la segunda mitad del siglo XIX, característico de la grandilocuencia y del historicismo de los años de fundación del nuevo Reich alemán (1850-1871) bajo la impronta de un falso cristianismo de retorno al Viejo Testamento

y a Lutero. Así, paralelamente, después del colapso, de la liberación y de la expectación del gran mediodía, llega ‘El convaleciente’, la larga convalecencia en que los animales, al cantar el eterno retorno de lo mismo, y anticiparse de este modo a Zaratustra, lo reaniman y de ahí nace ‘La canción Sí y Amén’ a propósito ‘Del gran anhelo’ cuyo salvador, en un diálogo incesante entre la vida y Zaratustra, es Dionisio en última instancia. Aunque para Gadamer la conclusión inevitable de *Así habló Zaratustra* es la “escisión indisoluble” entre la sabiduría de Zaratustra o el alma, que habla consigo misma, y la vida, Zaratustra ama de hecho la vida en la medida en que la vida le ama a él, solo que su amor por ella depende de que pueda conservar su sabiduría hasta tal punto de que en esto “se concentra todo el problema de Nietzsche y su Zaratustra”. Acusado de infidelidad a la vida por la propia vida, Zaratustra se identifica con la vida al reconocer en el eterno retorno de lo mismo su propia ignorancia respecto al futuro, desconocimiento que aproxima ambas posiciones y contribuye efectivamente a que quiera la vida más que antes. Pero Zaratustra no deja de pensar en el paso del tiempo, por lo que esa aproximación que representa el llanto mutuo entre Zaratustra y la vida resulta en el fondo su confesión del miedo a morir, de que si aquello que nos espera es sin duda la muerte, lo mejor sería abandonar la vida lo antes posible. Al final Zaratustra hace el mayor esfuerzo por tratar de sellar su sabiduría, encerrando su alma en sí mismo bajo llave, en el anhelo de la bendición, del sí y el amén, de la afirmación de la vida, del eterno retorno. De ahí que el cuarto y último libro de *Así hablo Zaratustra* no planeado por Nietzsche no haga sino corroborar el final anterior a la hora de mostrar la “autosuficiencia” de la sabiduría de Zaratustra, una contradicción implícita en la afirmación del no-ser, de “la envoltura trágica de la figura valerosa que lucha por su propia verdad”, con ecos latentes del Quijote, que solo puede ser redimida por la supuesta necesidad sistemática de *La voluntad de poder*, supuestamente la “autodisolución” premeditada de la empresa teórica de Nietzsche. Tal es así que en el último momento Nietzsche tuvo la intención de estudiar ciencias naturales en Leipzig con la esperanza de probar el eterno retorno, pero, asegura Gadamer, al final comprendió que la ciencia está al servicio de la vida. Lo cierto es que el sufriente Zaratustra representa el espíritu del moralista Nietzsche respecto a la afirmación incondicional del todo cuya aceptación, no sin una fuerte dosis de resignación, queda resuelta en el *amor fati*.

En conclusión, la interpretación que sostiene, con Heidegger, la culminación de la voluntad de poder en el eterno retorno de lo mismo resulta sin embargo incompleta incluso como “herencia de la metafísica” que, en el caso de Nietzsche, derivaría en “la dominación de todo ser”, en “el imperio de la técnica”. Resulta evidente que, a ojos de Heidegger, Nietzsche era un tecnócrata de gran provecho para el futuro. Algo que Gadamer no trata de desmentir aquí. Pero, a diferencia de la pulsión manifiesta de Heidegger, una lectura atenta de *Así habló Zaratustra* invita a reparar en la evocación del canto que festeja la vida por la subsistencia de la propia vida. La vida sobrevive así a la propia vida, en que el sufrimiento de la voluntad que siempre quiere, y del deber que siempre ordena, es superado por la ingenua autoafirmación inocente del yo, en el fondo o bien un desvarío humano o bien un reflejo de la divinidad. Ya que la inocencia del niño “no puede quererse o deberse”. En pocas palabras, si el eterno retorno de lo mismo tiene lugar dentro del tiempo, la atemporalidad en el niño contradice el curso del tiempo histórico excepto si se mantiene el recurso a la inocencia, a la ingenuidad, al significado de la vida como juego que hay que aceptar sin remedio. Así, el canto de Zaratustra simboliza, parafraseando a Gadamer, el ser-ahí heideggeriano que pone de manifiesto la preferencia por la vida, un punto de vista desde el que todo parece encajar. Vista a la luz de la vida, la afirmación pura de la vida misma representa de manera inolvidable para Gadamer “el duelo de la tarde fresca”, especialmente “la

ternura ante la próxima despedida”, cuando la sabiduría y la vida, tal como recuerda un Gadamer sintomáticamente conmovido, lloran juntas.

Sobretudo el filósofo que no tiene alumnos debería preguntarse si en el fondo lo que intenta Nietzsche es subrayar la ausencia de significado de la sabiduría, de la búsqueda filosófica del conocimiento o la sabiduría, en el sentido de que si realmente la sabiduría resulta incompatible con la vida, la voluntad de poder elige siempre la vida de un modo u otro, y la voluntad de poder no es sino la voluntad de vivir de acuerdo con la estructura de la vida misma por la que la propia vida se mantiene. Sin embargo, Gadamer no aclara, ni siquiera en las numerosas alusiones a Heidegger, si *Así habló Zaratustra* resulta un drama épico o, sin duda, un viaje iniciático o, tal vez, un ideal imposible que suena literalmente muy bien precisamente porque pone en juego la existencia, lejos del espejo inevitable de la autoconciencia, desde el incuestionable despliegue de la vida volcada en la voluntad de autenticidad.

Antonio Fernández Díez



INGRID SIMSON Y GUILLERMO ZERMEÑO PADILLA (EDS.), *La historiografía en tiempos globales*, Edition tranvía-Verlag Walter Frey, Berlín, 2020, 322 pp. ISBN: 978-3-946327-24-0.

Quizás no sea descabellado pensar que ante la historia solo hay dos posiciones posibles: de un lado, la de quienes al mirar al pasado perciben una unidad que les enlaza de forma inexorable con todos los seres humanos que en el mundo han sido; y, de otro, la de quienes, al mirar atrás, observan una cesura ineludible entre lo ocurrido en el mundo antes y después de 1789. Entre los exponentes de la primera posición en el último siglo, ningún representante más singular que Gilbert Keith Chesterton (*Breve historia de Inglaterra*, 1917; *Santo Tomás de Aquino*, 1933). Respecto a la segunda, sería difícil encontrar alguien más popular que Michel Foucault.

No está claro que el situarse en una u otra posición dependa de la voluntad. Quizás derive de algo así como una sensación o una creencia (racional o no). Lo que sí es posible observar con nitidez es que este posicionamiento implica, necesariamente, una serie de consecuencias no menores en cuanto al modo de entender la historiografía (es decir, la escritura de la historia), tanto en el establecimiento de sus fines como en los medios elegidos para alcanzarlos.

Como disciplina académica, la historia sigue sin resolver una crisis de identidad que —surgida de la Ilustración— atravesó una de sus últimas agudizaciones al término de la Segunda Guerra Mundial. Bajo las sombras de los horrores del siglo XX —véase el interesante y bellamente ilustrado trabajo de François Hartog recogido en las páginas 55-71 de esta obra—, la pregunta por el sentido de la Historia volvió a convertirse, una vez más, en la pregunta por el sentido de la historia. Desde entonces hasta hoy son incontables los intentos que han tenido lugar para justificar la continuidad de los estudios historiográficos en las instituciones educativas superiores o, lo que es lo mismo, para responder a la pregunta: ¿para qué todavía la Historia?

La historiografía en tiempos globales es uno más de esos intentos. Fruto del encuentro académico de un grupo de historiadores latinoamericanistas, reunidos con la intención de reflexionar sobre la historiografía y la globalización —dentro del contexto más general del XVII Congreso de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, celebrado en Berlín en 2014—, el libro está compuesto en su mayor parte por las versiones revisadas de las ponencias expuestas en dicho congreso.

Si hubiera contenido solo estos textos —agrupados en varias secciones temáticas—, el libro hubiera podido ser leído como una prospección transversal del pensamiento historiográfico en el año 2014. Una muestra puntual de reflexión histórica ante la que cabría haberse preguntado, entre otras cuestiones, por las razones que sustentan el mapa que dibuja el origen geográfico de los diez autores de las contribuciones incluidas: ocho de ellos provenientes del espacio latinoamericano

(cuatro de Brasil, tres de México y uno de Uruguay) y dos del europeo (ambos de Alemania).

Pero las ponencias mencionadas no están solas. En los seis años que transcurren desde la celebración del encuentro (2014) a la publicación del libro (2020) ocurre algo interesante: justo después de la introducción y antes de los textos de las ponencias, aparecen cuatro escritos de otros tantos autores a los que los editores, pero también los autores de las ponencias, consideran autoridades en la materia tratada. Se trata de Reinhart Koselleck, François Hartog, Karl Schlögel y Hans Ulrich Gumbrecht. La obra culmina con las contribuciones particulares de los dos editores: en penúltimo lugar la de Ingrid Simson y al cierre la de Guillermo Zermeño. La estructura del libro muestra así —incluso antes de comenzar la lectura— el protagonismo de los editores en su composición final y apunta a su toma de posición ante la cuestión planteada anteriormente: qué hay que decir sobre la escritura de la historia hoy y, más en concreto, al enfrentarla al fenómeno de la globalización.

La introducción de esas cuatro aportaciones aparentemente asíncronas respecto al congreso (hay indicaciones precisas sobre la publicación original de los textos de Koselleck, en 1971 y de Schlögel en 2011, pero no queda claro para el lector si las contribuciones de Hartog y Gumbrecht fueron redactadas a propósito para su inclusión en este libro) es la clave de interpretación de *La historiografía en tiempos globales*. Lo es porque permite apreciar cómo la mirada que recoge sobre la historiografía y la globalización, apuntando de forma expresa hacia América Latina, utiliza una lente bruñida por el reciente pensamiento histórico alemán, sobre todo el de Koselleck —es significativa en este sentido la permanente citación de este autor a lo largo del texto, pudiendo encontrarse su nombre, referencias a sus obras, o ambas cosas, en nueve de los quince textos que componen el libro—. A esta influencia alemana predominante se suma la de algunos representantes de la historiografía francesa, como se puede apreciar en la inclusión del texto de Hartog, pero también en las menciones explícitas a la obra de Michel de Certeau, cuya presencia —aunque discreta— es notable en algunas de las contribuciones.

Por su ausencia, llama la atención el vacío de aportaciones hechas desde países anglosajones o desde España. En este sentido, un detalle curioso. El libro termina —solo a falta de las reseñas biográficas de los autores participantes— con la referencia a un trabajo de José Luis Villacañas incluido en 2017 un libro mexicano sobre epistemología histórica. Casi veinte años antes, en su ‘Introducción’ a la recopilación de escritos breves de Kant *En defensa de la Ilustración* (Alba, 1999) —en la que se incluye, entre otros, el texto de 1784, ‘Idea de una historia universal con propósito cosmopolita’ (pp. 73-92)—, el profesor español discutía con Foucault y Koselleck, entre otros, en torno a las propuestas kantianas sobre el tiempo y el espacio (“El tiempo no es una representación necesaria por sí misma, sino derivada de la condición de que el hombre es un ser espacial.”, p. 55) y se hacía una pregunta similar a la que presentan aquí Simson y Zermeño: “¿qué son entonces las ciencias humanas y a quién sirven?” (p. 24).

El párrafo anterior es solo una muestra de la amplitud de la percepción de la relación entre tiempo y espacio como problema fundamental de esta época. Y, al mismo tiempo, del impacto que han tenido en todo el mundo las aportaciones de Koselleck y la historiografía francesa en torno a la cuestión. Partiendo de estas dos premisas, *La historiografía en tiempos globales* aparece ante el mundo de lectores como el testigo de un largo proceso de trabajo colectivo y, a la vez, como el resultado de un esfuerzo intelectual consciente por incorporar al punto de vista historiográfico latinoamericano sobre Latinoamérica lo más valioso del pensamiento alemán y francés. Con toda certeza, puede ser para sus lectores una oportunidad para aclarar su

propia posición ante la historia y percibir en qué medida el año 1789 es para cada uno de ellos un punto de inflexión.

Juan D. González-Sanz
COIDESO (Centro de Investigación en
Pensamiento Contemporáneo e Innovación para el Desarrollo Social)
Universidad de Huelva
orcid.org/0000-0002-4344-8353



PETER BROWN, *El mundo de la antigüedad tardía*, traducción de J. A. Piñero, Taurus, Barcelona, 2021, 278 pp. ISBN: 978-84-306-2340-2.

A diferencia de lo establecido por el historiador de la antigüedad tardía, no hay *de facto* una relación lógica de oposición entre cambio y continuidad (19), tensión que, extrapolada al mundo mediterráneo como lo característico de la cultura griega en el origen de la civilización occidental, recoge el sentido obvio de comprender por cambio una ruptura resultando la continuidad algo parecido al efecto de consolidación de una tradición determinada. Por consiguiente, todo cambio introduce una connotación nueva en la historia de los acontecimientos del pasado que denota el significado específico que aspira a mostrar. Con esta perspectiva, la tesis principal de Brown de la existencia de una postantigüedad, o antigüedad tardía, en continuidad con el mundo antiguo hace referencia de manera implícita, tal vez sin la complicidad del historiador, a la clásica oposición de los contrarios que representa la estructura del pensamiento antiguo con anterioridad a la irrupción del pensamiento crítico, de la filosofía, de Sócrates. La pregunta es: ¿Supuso verdaderamente la enseñanza de Sócrates una ruptura sin solución de continuidad con respecto a la génesis presocrática del pensamiento antiguo? La oposición de los contrarios, que no se refiere en el fondo sino a la exposición originaria de la metafísica del ser a la corriente de la temporalidad, mostraba la dualidad de la realidad histórica en que vive el hombre concreto bajo la apariencia de un mundo desconocido cuyo fenomenismo, cuyas radicales manifestaciones potenciales, solo se dejaba entrever en la teoría. En el mundo teórico la irrupción del cambio paradójicamente tiene que ver con el primado de la dimensión de la percepción sensible como elemento eminentemente práctico. El carácter sutil que presentaba la visión directa de las cosas implicaba sin embargo la naturaleza de cada cosa, de cada objeto, la existencia del todo y por tanto de la nada. Sorprendentemente, y a pesar de numerosos intentos extraordinariamente sinceros por tomar distancia respecto a esta *physis* autodeterminada críticamente en pie de igualdad con el cosmos, en la actualidad estamos todavía pendientes de esa extrañamente longeva tradición intelectual que ha organizado tanto nuestro mundo filosófico como nuestro mundo de la vida.

Consecuentemente, un principio de continuidad ha de reconocer originalmente el modo inevitable de la convergencia histórica entre cambio y continuidad, no como dos caras de una sola moneda, sino específicamente ante el carácter divergente del mundo reflexivo, subjetivo, entregado conscientemente a la pasión. En este sentido, solo desde la perspectiva del hombre antiguo, solo desde la perspectiva del hombre de la antigüedad tardía, dedicado a la complicada tarea de sobrellevar una existencia objetiva al mismo tiempo que no tiene otro remedio que atender con todos los sentidos a la urgencia de adaptarse al ritmo de los tiempos, preso “entre la triste contemplación de vetustas ruinas y la calurosa aclamación de un nuevo nacimiento”, resultaría legítimo hablar de una tensión específica entre cambio y continuidad que, desde la

perspectiva del historiador contemporáneo o moderno que estudia la antigüedad tardía con el fin de comprenderse a sí mismo dentro de su propio presente que característicamente ha identificado por su carácter irrevocable, se disuelve impulsada por la afirmación de la dimensión de universalidad de los valores y por la autonomía del sujeto moderno que hace historia como investigación de la verdad. De esta manera, la tesis de la existencia de lo que Brown llama la antigüedad tardía, que implica la continuación de la antigüedad por otros medios, solo puede corroborarse si se elude la incompatibilidad con la teoría de la modernidad como un proceso de carácter revolucionario profundamente intelectual sin parangón que pone en juego la categoría moderna de progreso; en otras palabras, la antigüedad tardía existe si y solo si se puede hablar de una modernidad permanentemente en ciernes. La modernidad entendida en el fondo como un proceso infinito que comienza a vislumbrarse con anterioridad al surgimiento del mundo moderno, no específicamente en una época concreta. Esto es sumamente importante. ¿Ha señalado Brown entonces el *Zeitgeist*, el espíritu del tiempo, por oposición al espíritu de la época, o de la crisis de época, a fin de determinar o establecer la comprensión del sentido histórico, la auténtica inespecificidad de la temporalidad respecto a la específica evolución del tiempo en un espacio cualquiera?

Con independencia de las tautologías que están demasiado presentes en el Prólogo del autor, y es que a más de doscientos años de distancia no es difícil imaginar que algunas cosas han de desaparecer de la faz de la tierra, una lectura exotérica del libro es la que hará posible responder a la pregunta, si no es otra potente arma de doble filo, de “por qué Europa se hizo cristiana y Oriente Próximo, musulmán” (19). Sin embargo, se dice que de lo que el historiador de la antigüedad tardía se dispone a hablar es la “vida”. Por lo que la clave para comprender el trasunto de la antigüedad tardía, la formación de Europa y la pervivencia del mundo antiguo, es conocer la vida cotidiana de sus gentes. Se trata, pues, del trascurso de la vida en la antigüedad tardía como el núcleo o antecedente de la realidad que constituye esa vida misma. Es decir, la premisa de que la vida es la estructura de la realidad, de que la vida humana configura la realidad histórica y, como cualquier otro período de la historia, la antigüedad tardía debe ser reconocida como “realidad histórica”. El gran error del libro es que presupone, por una intuición de especulación filosófica más que en referencia a una contextualización precisa, que tanto el hombre antiguo como el moderno, en el sentido de que el hombre antiguo habría vivido aquello que el hombre moderno solo ha podido encontrar en la lectura de la historia antigua, han de elegir entre ser “extremadamente conservadores” e “históricamente radicales”, cuando la verdad es que la autoconservación de la vida no se debe precisamente a una estructura extrema, de extremos, sino que, todo lo contrario, la vida se fija una estructura de equilibrio autosostenible que no permite la identificación con los extremos salvo por la riqueza de la mediación. El bien y el mal son absolutos, pero no están al alcance el uno sin el otro para el ser humano. Indudablemente, todo esto no se aprecia desde el siglo II o VI de nuestra era. Para la teoría de la modernidad la vida se ha organizado, por ejemplo, desde el observatorio de Darwin o de Freud. Tal vez incluso en fructífero diálogo con la pasión dinámica de Pascal. De ahí la necesidad para el historiador de recurrir al argumento de la filosofía en busca del elemento de mediación tomada como necesidad y como extrañamiento al mismo tiempo: el historiador de la antigüedad tardía tendría que averiguar “cómo basarse en un gran pasado sin ahogar el cambio, cómo innovar sin perder las propias raíces y, sobre todo, qué hacer con el extraño que está en medio” (20).

El extraño que quiere hacer las veces de intermediario es literalmente el hombre común que no encaja en el esquema tremendamente paradójico que lleva del conservadurismo al radicalismo, de la necesidad al sorprendente extrañamiento ante

la necesidad. Por decirlo así, la disposición por igual a la conservación y a la radicalidad de la historia, tanto de la historia antigua en general como de la antigüedad tardía en particular, está condenada a ver la ruptura a raíz del cambio como el fin último de la historia que ordena la secuencia temporal. La historia es entonces la historia de los cambios en cada presente. Pero el cambio histórico no es lo mismo que la aspiración a la continuidad implícita en cada supuesto del comportamiento del hombre. Ningún cambio despliega una totalidad mucho menos de manera inmediata. Para que el cambio pueda surgir de la expectativa a conquistar la continuidad, la totalidad de lo real, la realidad histórica en que se produce y que lo determina, la fuente del cambio no puede ser sino la experiencia particular. Esto es lo decisivo, siempre y cuando se entienda bien que, aunque la experiencia es un registro elemental de la vida cotidiana, la vida cotidiana no solo se compone de una serie concreta de experiencias personales. Nada más lejos del sentido histórico. Es Brown el que ha explicitado que el interés del historiador de la antigüedad tardía reside en “el modo en cómo los contemporáneos [del cambio] afrontaron el problema del cambio”, esto es, como decía, el espíritu de la época. Se trata de ver el mundo antiguo desde el punto de vista del hombre del mundo antiguo como condición inmanente de la interpretación histórica que implica tanto la imposibilidad de una crisis o de un gran cambio, contrariamente a la teoría de la decadencia del imperio romano de Gibbon, como la subsunción del cambio en la continuidad entre épocas, entre generaciones, incluso entre individuos. En última instancia, el historiador, dice Brown, debería reconocer el cambio en la pluralidad e, irremediamente, la pluralidad del cambio es un síntoma claro de la transformación radical del tiempo histórico presente, un tiempo presente que en mi opinión no explica la relación que está a la base de la pluralidad del cambio y que, sin embargo, se atreve a afirmar involuntariamente el elemento de azar al haber negado de entrada la causalidad. Como si la pluralidad y la causalidad pudieran representar la figura de la *enantiodromia*, de la oposición de los contrarios, envuelta en la falsa objetividad del azar que no deja lugar a la duda debido sobre todo a que la duda es ahora la capacidad de reacción ante el cambio, el momento de la decisión moral, no una duda radical, sino más bien el cuestionamiento implícito de la función del hombre como síntesis o mediación entre el mundo del pasado y el presente, entre lo que ha sido y lo que es, entre el conocimiento objetivo y la adaptación normal a la vida. Sería muy difícil, resulta de hecho casi imposible, mantener el punto de vista del presente, sin la objetividad debida que confiere el paso del tiempo, como la pauta para mantener unido el presente desde el que se piensa al pasado que es pensado. Este es el fallo de la propuesta de Brown. Yo creo que, en la aspiración manifiesta a cancelar el paradigma clásico de estudio de la historia de la antigüedad negando la decadencia del imperio romano, esta interpretación del mundo y de la historia de la antigüedad tardía se vuelve condescendiente y se muestra hasta cierto punto sintomática del presente del lector contemporáneo al invitar a pensar la relación entre los diversos cambios en la época antigua desde el punto de vista del hombre antiguo por una especie de afinidad electiva que no escapa, contradictoriamente, a nuestro presente.

Antonio Fernández Díez



BÉLA HAMVAS, *La obra de una vida*, selección y traducción de Adan Kovacsics, Ediciones del subsuelo, Barcelona, 2022, 237 pp. ISBN 978-84-122754-4-5.

El mundo de lectores en español no le agradecerá nunca lo suficiente a Adan Kovacsics que, en tres cuidadosas entregas (*La filosofía del vino*, Acantilado, Barcelona, 2014; *La melancolía de las obras tardías*, Ediciones del subsuelo, Barcelona, 2017, y la que ahora comentamos), le haya dado a conocer al escritor húngaro Béla Hamvas (1897-1968), uniéndolo así a la *traditio* de lectores en inglés, francés, alemán, italiano o serbio, hasta donde he podido seguir el rastro de las transfiguraciones de su obra. (“Transfiguración” es una de sus palabras.) Sea lo que fuere la tradición en la que Hamvas quiso incluirse, es en el mundo de lectores donde podemos encontrarla y donde se conserva su aportación. Al reseñar en su momento *La melancolía de las obras tardías* advertí, sin embargo, que Hamvas podía ser leído a contrapelo de Georg (o György) Lukács, responsable, en última instancia, de la censura y el ostracismo a los que Hamvas fue sometido en Hungría al instaurarse el régimen comunista. En la medida en que, como Hamvas señala, “la verdadera obra es póstuma”, la censura y el ostracismo no parecen haber servido de nada —ni siquiera en el terreno estrictamente personal— y es natural que ahora podamos elegir entre la ontología general de Lukács y la *anthologia humana* de Hamvas, entre la dialéctica de “reconstruir el marxismo, recuperar el socialismo”, como defiende el último comentarista de Lukács —para quien esa restauración era una cuestión de vida o muerte—,¹ y adentrarnos, más allá de la literatura, en el bosque de los libros sagrados de la obra absoluta. Confieso que la ontología general no me resulta menos fantástica, aunque sea infinitamente menos imaginativa, que la revelación a la que alude Hamvas, pero admiro profundamente la seriedad con la que tanto Lukács como Hamvas extremaron sus posiciones, despejando así el terreno para una lectura que, en ambos casos, tiene mucho de *désœuvrement*, por emplear el término que Hamvas usa para referirse a la necesidad de deshacer (o deshacerse de) la obra de una vida. Lo que Lukács habría denunciado como un nuevo asalto a la razón puede serlo, de hecho, con la perspectiva misma de Hamvas y nos obliga a elevarnos por encima del género literario que habría podido unirlos —la moderada escritura de ensayo de Montaigne, a quien el joven Lukács de *El alma y las formas* habría querido imitar y al que Hamvas dedicaría en 1933 un homenaje del que probablemente se iría desdiciendo con los años y que Kovacsics ha incluido en su tercera entrega— hasta encontrarnos, si eso es posible, con una exigencia mucho mayor de expresión en busca de una autoridad que evite la vulgarización o simplemente del silencio: en ambos casos hay una totalización que no creo que el lector común esté en condiciones de compartir. Hamvas, intérprete musical en un doble sentido (véanse ‘La sonata *Waldstein*’ y ‘La *Séptima sinfonía* y la metafísica de la música’ en *La melancolía de las obras tardías* o los capítulos sumarios

¹ Véase VENANCIO ANDREU BALDÓ, *La ontología general del último Lukács. Reconstruir el marxismo, recuperar el socialismo*, Áperion ediciones, Madrid, 2020.

sobre Schumann, Liszt y Bartók en *La obra de una vida*), buscaba el *silentium*. Lo que la censura y el ostracismo no impidieron —que dejara de escribir— era lo que Hamvas mismo perseguía, y no se trata de la única paradoja a la que el lector ha de enfrentarse. Hamvas no dejó nunca de escribir. Lukács no tenía derecho, por supuesto, a censurar a Hamvas ni había justificación alguna para condenarlo al ostracismo, pero el lector tiene derecho a precaverse de quien habla de “quemar la obra” cuando quien lo hace es el propio autor. No es difícil asociar el capítulo que lleva ese título en *La obra de una vida* con el publicado con el título de ‘Árboles’ en *La melancolía de las obras tardías*. En muchos aspectos, la imagen del incendio de un bosque podría sobreponerse al gozo de la lectura, el silencio al canto de los pájaros. Sigo usando las palabras de Hamvas.

Tanto *La melancolía de las obras tardías* como *La obra de una vida* se componen de textos escogidos de Hamvas. A diferencia de la primera selección, en *La obra de una vida* figura la fecha de composición de cada uno de ellos. Es un detalle de cierta importancia en una obra que ha empezado a conocerse tras la muerte del autor. El traductor no parece haber seguido, en ninguna de las dos ediciones, otro criterio que el de su propio gusto para fijar el orden de lectura y, en lo esencial, es un criterio más que fiable. La obra de Hamvas es vasta —veintiocho volúmenes en la edición en curso—, pero se presenta siempre, con la salvedad de su novela *Karnevál* (Carnaval, escrita entre 1948 y 1951 y publicada póstumamente en 1985 y que no he leído), como algo breve y casi efímero —la quintaesencia misma de una escritura de ensayo que tiende al aforismo—, lo que de por sí es una invitación al gusto, y Kovacsics tiene tanto el gusto como el conocimiento necesarios, más allá de la lengua húngara, para escoger los textos como crea conveniente. Pero la inclusión de las fechas en *La obra de una vida* me ha llevado, con cierta inquietud, a leer dos veces el libro: primero en el orden que el traductor propone, según el cual el corazón del libro se encuentra entre el ensayo ‘Jazmín y olivo’, de 1948 (donde Hamvas menciona “el año de la perdición” —en referencia a la censura y el ostracismo—, “el año de Job [que] hizo que recuperara la cordura y me desentendiera de la obra”) y ‘El platonismo de la escritura’, de 1935, dos ensayos de ánimo muy distinto; en una segunda lectura, después, de acuerdo con la cronología, de manera que el corazón del libro pasaría a estar entonces entre el ensayo sobre ‘El templo de Afaya’, de 1936 (el único tomado del volumen *Arkhai*, un ensayo a la altura de toda la *interpretatio graeca* de Nietzsche o Heidegger, pero sin su patetismo, y el que más he apreciado de todos, si puedo aducir mi propio gusto), y el ensayo sobre ‘Wordsworth o la filosofía de lo verde’, de 1942. Con esta perspectiva, creo que ‘Días dorados’ y ‘El huerto’, escritos entre 1932 y 1942, son, a pesar del tiempo transcurrido entre la primera y la última fecha —la fecha de la “filosofía de lo verde” que podría caracterizar la filosofía del último Hamvas—, de naturaleza temprana y no del todo comparables con el breve y resignado ‘La cama’, de 1942. El capítulo ya mencionado sobre Montaigne, de 1933 (una fecha aciaga), aún es inequívocamente europeo y, de nuevo, no del todo comparable, por ejemplo, con el testamentario *Montaigne* de Stefan Zweig: la “frontera” que el escritor húngaro señalaba como “el lugar montaigneano del espíritu humano” se había cerrado definitivamente para el escritor austríaco, en el umbral del suicidio, e interrumpido los juegos de lenguaje de la literatura comparada.² Entre ‘Arlequín’, de 1946, y ‘Orfeo’, de 1960, que en una segunda lectura solo están separados por el ensayo sobre Bartók, también de 1946 y donde se esboza que “solo una creencia errónea proveniente de la forma clásica ha

² No creo que hasta la edición revisada en 1993 de *Montaigne en mouvement* de Jean Starobinski pueda hablarse de una recepción más apropiada del autor de los *Essais*.

generado la idea de que existe la obra concluida de una vida”, hay seguramente una armonía o una continuidad de fondo que un oído educado como el de Hamvas podía captar plenamente, pero un oído profano como el mío al húngaro y a la música solo percibe en el intervalo una disonancia, una pérdida de lo que Hamvas consideraba “el milagro más grande del mundo” —la alegría— y “el saber más elevado de Arlequín”.

Que Hamvas hubiera querido formar parte de la tradición órfica, “una de las tradiciones más antiguas y profundas de la humanidad [...] con esoterismo, metafísica, doctrina de la salvación, cosmogonía, antropología, mito, teoría social, aritmología”, solo podía despertar la suspicacia de quienes creyeron ver en el marxismo una “ciencia” y una manifestación de la razón. El antagonismo era inevitable. Para un lector actual, que lee a Hamvas, en la mayoría de los casos, en la *lingua franca* de la traducción, esa tradición, cuya ambigüedad política era inocultable, no es más importante que las descripciones naturales: el mirlo no empieza a cantar ni florecen el jazmín y el olivo en las mismas fechas en las orillas del lago Balaton y en el campo del Turia. Esa diferencia, crucial, es tanto más redentora cuanto insalvable. Es mucho más fructífero, y no menos espiritual, leer a Hamvas devolviendo lo sobrenatural a la naturaleza y agradeciendo, como una bendición, que no quemara su obra y que, traducida, no se pierda ni una iota.

Antonio Lastra



ANTONIO LABRIOLA, *Conversando de socialismo y filosofía. Cartas a G. Sorel*, El Viejo Topo, prólogo y traducción de Fernando Zamorano, 2020, 235 pp. ISBN 978-84-18550-13-3.

[...] no se llega jamás demasiado tarde al mundo para cumplir con su deber. Y aún en este caso, no llegamos con retraso, ya que como Engels me escribía algunas semanas antes de morir: ¡todavía estamos en los comienzos!

A. LABRIOLA, *Conversando de socialismo y filosofía*, Carta II

1. ANTONIO LABRIOLA: UN MARXISTA TRANQUILO. Antonio Labriola es una figura marxista, si bien muy conocida y mencionada, tal vez no tan leída. Hemos de agradecer por lo tanto esta cuidada publicación de su tercer ensayo marxista, *Conversando de socialismo y filosofía*, por parte de El Viejo Topo. Se trata, como indica el subtítulo, de una serie de cartas dirigidas por Labriola a G. Sorel entre los años 1895 y 1897, cuya unidad temática motivó al primero, muy acertadamente, a publicarlas en forma de libro. El presente texto de El Viejo Topo viene precedido por una detallada y útil introducción a cargo de Fernando Zamorano, quien es también el traductor del texto. Reseñemos ahora algunos breves momentos de la biografía intelectual del marxista italiano.

Labriola es un pesador plenamente académico. Original de Cassino —nacido en 1843—, se trasladó a Nápoles en 1861 para cursar estudios de filosofía. Allí entró en contacto con un Círculo cultural —decisivo para la cultura italiana del siglo XX—, en torno al filósofo Bertrando Spaventa. A este grupo —cuyos referentes filosóficos esenciales eran Vico, Darwin y Hegel— pertenecieron, junto a otros eruditos hoy menos conocidos, figuras posteriormente muy célebres como B. Croce y el *a posteriori* fascista G. Gentile, con los que Labriola trabó amistad y sostuvo debate filosófico, incluso una vez que sus cosmovisiones se hubieran separado considerablemente. En este contexto escribió Labriola *Origen y naturaleza de las pasiones según la ética de Spinoza* —a quien consideraba el filósofo más importante tras Aristóteles y Hegel— y *La doctrina de Sócrates según Jenofonte, Platón y Aristóteles*. En 1871 se habilitó como profesor de filosofía en la Universidad de Nápoles y a partir de 1874 ejerció como profesor en la Universidad de Roma hasta su muerte.

El marxismo de Labriola es relativamente tardío y llegó al mismo por motivos teóricos y morales —“el disgusto con el actual orden social”—, no fruto de una militancia política. Según su propio testimonio en carta a Engels, es alrededor de los años 1879-1880 cuando “me había convertido casi plenamente a la concepción socialista, pero más por la concepción general de la historia que por el impulso interno de una posible convicción personal”. Como activista político, Labriola colaboró con F. Turati —entonces dirigente de la *Liga socialista de Milán*— para conformar un partido socialista italiano. Sin embargo, cuando este se creó en 1892

bajo el nombre de *Partito dei Lavotatori italiani*, Labriola no formó parte del mismo por discrepancias teórico-estratégicas. Un hecho muy revelador de su interés por profundizar en la cosmovisión marxista es, por otro lado, el contacto epistolar que mantuvo con gran parte de los intelectuales socialistas más relevantes del momento: con G. Sorel, como es obvio, pero también con V. Adler, W. Ellenbogen, W. Liebnecht, K. Kautsky, E. Bernstein y con el propio Engels hasta la muerte de este.

Durante su etapa marxista A. Labriola escribió dos ensayos —*En Memoria del manifiesto de los comunistas*, de 1895, y *Acerca del materialismo histórico. Dilucidación preliminar*, de 1896— previos a este tercero de 1897. También resulta de interés una conferencia de 1889 pronunciada en el *Circolo operario romano di studi sociali*, con el título *Del socialismo*. Murió en 1904, cuando estaba componiendo un cuarto ensayo —*De un siglo al otro*— que quedó así inconcluso. Pese a provenir de la academia, su marxismo no es sistemático —afirma en las *Cartas* que le “hasta la filosofía sistemática”— y su estilo no es academicista. Como consecuencia su obra se caracteriza por una gran variedad temática y por la claridad expositiva, rasgos propios de alguien que escribe sin otras aspiraciones que las de comprender el pensamiento de Marx y Engels y ayudar a su difusión. Tal vez por esta razón sus obras tuvieron una acogida bastante favorable entre marxistas tan importantes como Plejanov, Lenin y Trotski, si bien este último lo acusó en *Mi vida* de cierto “diletantismo”, señalando probablemente con esta expresión tanto la ausencia de sistematicidad como el tono en ocasiones coloquial de sus escritos, algo especialmente visible en estas cartas.

Pasemos ahora al fondo de la cuestión, esto es, al marxismo de Labriola tal como se nos ofrece en su correspondencia con Sorel. Tres son, a nuestro juicio, las temáticas claves, y actuales, que aborda el marxista italiano bajo la influencia directa de Engels. Vamos a tratar de dilucidar en ellas tanto aquellos momentos que consideramos válidos para el marxismo de hoy en día como aquellos otros que nos resultan problemáticos.

2. LA AUTOSUFICIENCIA DEL MARXISMO. Una primera tesis de Labriola es el marxismo como cosmovisión autosuficiente, como “doctrina [que] lleva en sí misma las condiciones y modos de su propia filosofía, y que es, tanto en su origen como en su sustancia, íntimamente internacional”. Por esta razón considera como una de las tareas teóricas más urgentes para los marxistas del momento el traducir los escritos de Marx y Engels a las diferentes lenguas europeas. La tesis de la autosuficiencia no responde a una fatuidad de intelectual marxista —vicio del que Labriola huye como de la peste— sino que es un *factum* teórico —el materialismo dialéctico es una cosmovisión totalizadora— al tiempo que un requisito práctico: el socialismo solo es posible sobre la base de una cosmovisión tan global como correcta, el materialismo dialéctico, y no desde una simbiosis más o menos arbitraria de ocurrencias teóricas. No en vano, A. Gramsci, pese a ser crítico en ocasiones con Labriola en sus *Cuadernos de la cárcel*, le alaba esta gran aportación:

En realidad, Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es independiente de cualquier otra corriente filosófica, que es autosuficiente, es el único que trató de construir científicamente la filosofía de la praxis.¹

La tesis de la autosuficiencia surge asimismo en respuesta a los eclecticismos que ya había “sufrido” el marxismo pese a su corta existencia. En vida de Marx —

¹ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, trad. de A. M. Palos, Ediciones Era, México, 1986, pp. 348-49.

cuando por ende no es posible hablar todavía de “marxismo” *stricto sensu*— ya F. Lasalle había tratado de compaginar el socialismo con Hegel, postulando que el Estado burgués —entendido este a la manera idealista hegeliana, esto es, como Estado aclasista y ético— era la herramienta apropiada para la emancipación del proletariado. La plasmación teórica más poderosa del sincretismo de Hegel y Marx se daría, con todo, ya muerto Labriola, en la obra de 1923 *Historia y consciencia de clase*. En este texto, G. Lukács entiende la realidad social como una dialéctica histórica de sujeto y objeto. El primer momento sería, como en Hegel, el predominante, de modo que toda la realidad —tanto la social como la natural— sería, en última instancia, creación humana. La conclusión política de este joven Lukács ya no es el reformismo de Lasalle, sino el postulado ultraizquierdista según el cual la revolución y la instauración del socialismo dependen esencialmente de la voluntad de la clase obrera, al margen de cualquier contexto objetual. Sin embargo, pocos años después —a principios de los años treinta, cuando inicia su giro filosófico hacia la objetividad del ser y bajo la influencia de su amigo y colaborador M. Lifschitz—, Lukács hace de la autosuficiencia del marxismo uno de sus postulados básicos que ya no abandonará a lo largo de su trayectoria. En realidad, su obra de madurez —en gran parte un desarrollo teórico-ontológico del ser social y de sus diferentes parcelas tales como estética, ética, política, religión, etc., a partir del pensamiento de Marx— solo es concebible desde tal asunción de la autosuficiencia del marxismo.

El eclecticismo más poderoso vino de lado del kantismo. Un antecedente fue el llamado “socialismo verdadero” —denunciado por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*—, presente asimismo en el materialismo vulgar de Feuerbach, como recoge Labriola en sus *Cartas*. Pero el kantismo también brotó en el seno del propio marxismo, a finales del XIX y principios del XX, primero con Eduard Bernstein, en su célebre *Premisas del socialismo y las tareas de la Socialdemocracia*,² y poco después con los austromarxistas. Destaca entre estos últimos una obra de 1911 de Karl Vorländer, cuyo título no deja lugar a dudas: *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Este segundo eclecticismo suponía, en el plano teórico, despojar el marxismo de su condición de cosmovisión filosófica compleja, reduciéndolo a una sociologismo empirista o positivista. En el terreno de la praxis, el socialismo se confundía con una ética del deber ser, con una exigencia del imperativo categórico, en definitiva, con un mero *desideratum* moral. Su conclusión y/o premisa política, como es sabido, fue un reformismo antirrevolucionario que confiaba en una evolución pacífica hacia el socialismo y para el que, por otro lado, y en términos de Bernstein, lo importante no era la meta final sino el movimiento. Labriola, desde su irónica *humanitas* horaciana, describe a tales reformistas kantianos como “socialistas sentimentales”, “socialistas simplemente razonadores” y “declamadores radicales”, “gente honesta que hay entre los reformadores [que] quisiera eliminar [las injusticias] con honestos razonamientos legales”.

La reducción del marxismo a empirismo y moral kantianos fue una constante en los partidos socialdemócratas posteriores a la Segunda Guerra Mundial —y en movimientos políticos afines como el eurocomunismo—, los cuales terminaron finalmente, en la década de los ochenta del siglo pasado, por renunciar a Marx también *expressis verbis*, asumiendo en la praxis un “reformismo sin reformas”, un

² En el capítulo final su obra de 1899 *Premisas del socialismo y las tareas de la Socialdemocracia*, Bernstein rechaza explícitamente la tesis marxiana según la cual “la clase obrera no tiene ideales algunos que realizar”, al tiempo que apela al espíritu de Kant “o gran filósofo de Königsberg” frente al “cant” o embuste de la influencia hegeliana en el marxismo. E. BERNSTEIN, *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Verlag von J. H. W. Dietz Nachf, Stuttgart, 1902, p. 187.

“social-liberalismo” bautizado eufemísticamente por Tony Blair como “tercera vía”. Por lo demás, la síntesis de kantismo y marxismo no solo empobrece a este último, obstaculizando un conocimiento profundo, esencial, de la realidad social en general, y del capitalismo en concreto, sino que históricamente se ha revelado asimismo tan inoperante en las reformas como utópico en su postulado de una supuesta evolución, paulatina y pacífica, desde el capitalismo hacia el socialismo. Engels decía a este respecto que el “imperativo categórico” de Kant “es impotente porque pide lo imposible y por lo tanto nunca llega a traducirse en algo real”.³ En otros términos, una evolución paulatina al socialismo es imposible en el seno de una sociedad, la capitalista, que imposibilita que los sujetos, tanto dominados como dominantes, se conformen mayoritariamente como personalidades éticas.

Hegel y Kant no han sido los únicos compañeros de viaje teóricos del marxismo. Célebre y duradera es su confluencia con el psicoanálisis, presente en parte de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, entre los que destacan W. Reich y H. Marcuse, y todavía sostenida hoy por autores como S. Zizek. Pero, de manera todavía más increíble, también se ha forzado el marxismo para hacerlo confluir con pensamientos irracionales y abiertamente reaccionarios: con Nietzsche en el caso de Th. Adorno y del postestructuralista M. Foucault, con el existencialismo, en el caso del segundo Sartre, o con Heidegger, por parte de G. Vattimo y S. Zabala en su libro de 2007 *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*. Se trata de un enorme absurdo teórico con conclusiones especialmente perversas en la praxis, pues una subsunción en el irracionalismo desvincula al marxismo de toda pretensión de emancipación proletaria y humana. Con todo, el absurdo no es ninguna sorpresa si tenemos en cuenta que, como recoge Gramsci, ya el austromarxista O. Bauer, en el colmo del eclecticismo, consideraba que el marxismo “puede ser sostenido e integrado por cualquier filosofía, por lo tanto, también por el tomismo”.⁴

3. LA ESCLEROTIZACIÓN LOGICISTA DEL MARXISMO Y LOS UNIVERSALES CONCRETOS. Un segundo momento teórico clave, y complementario, en las cartas de Labriola es su rechazo del “vicio metafísico”, esto es, de la conversión del marxismo en una “hiperfilosofía”, en una metafísica escolástica, en una nueva “*Vulgata*” o conjunto de “preceptos para la interpretación de la historia en todo tiempo y lugar” —preceptos ahora ya no espirituales-ideales sino materialistas y economicistas—. En otros términos, Labriola abjura de un marxismo entendido como “esquema universal de todas las cosas”, pretensión que a su juicio respondería, subjetualmente, a la arrogancia de intelectuales ansiosos por colmar su *ego* con una nueva verdad pura y definitiva. Tal escolástica marxista iría acompañada de determinismo —que Labriola critica, en concreto, en el intento del socialista italiano Enrico Ferri de subsumir a Marx en Darwin, haciendo del primero un trasunto de H. Spencer—, y de fatalismo o creencia en el gran derrumbe del capitalismo que daría paso al socialismo: “*die grosse Kladderastssh*” o “el gran catacrack”, un término de A. Bebel que Labriola hace suyo críticamente.

Este temor a una vulgarización escolasticista del marxismo no estaba, por lo demás, infundado. Más allá de las fronteras italianas, donde el marxismo se encontraba apenas *in nuce*, el entonces dirigente de la gran socialdemocracia

³ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Editor Ricardo Aguilera, Madrid, 1969, p. 38.

⁴ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., p. 349.

alemana, K. Kautsky, enfrentó el reformismo de Bernstein⁵ con un economicismo que situaba la producción como determinación exclusiva y necesarista del ser social,⁶ con un determinismo según el cual la historia evoluciona de acuerdo con leyes universales y necesarias,⁷ y con un fatalismo o creencia en el inevitable triunfo del socialismo.⁸ Sin embargo, la mayor vulgarización escolasticista del marxismo todavía estaba por llegar; nos referimos a N. Bujarin y su *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, obra de 1921 criticada agriamente por Gramsci en sus *Cuadernos* bajo los términos de *Ensayo popular* o *Manual popular*. En el texto de Bujarin, la historia aparece ya como una sucesión necesaria de fases — “la sociedad humana, por lo tanto, pasa a través de diferentes etapas, de diferentes formas de evolución o decadencia”—⁹ al tiempo que todo hecho social queda determinado exclusivamente por el momento más objetual de la producción: el nivel tecnológico de cada fase histórica respectiva; este materialismo tecnocrático reaparecerá, por cierto, tras la Segunda Guerra Mundial con el “marxismo analítico” de Gerald Cohen.

El economicismo-determinismo-fatalismo no era, por lo demás, solo una vulgarización teórica del marxismo, amén de una deformación de la realidad, sino, asimismo, en contraste con la fraseología aparentemente radical, un pensamiento completamente conservador en la praxis: todo discurso que minusvalora la importancia del sujeto sucumbe inevitablemente al *statu quo*. Así Kautsky, en momentos decisivos como fueran el estallido de la Primera Guerra Mundial y posteriormente la Revolución bolchevique, adoptará posiciones políticas abiertamente reformistas que se confundían con las de Bernstein. Por otro lado, el estalinismo que lo asesinó no tuvo el menor problema teórico para integrar a Bujarin en esa suprema vulgarización economicista y determinista que fue el Diamat. Una última figura relevante en esta triste historia del escolasticismo marxista será L. Althusser, cuya “cientificación” del pensamiento de Marx —a su juicio un fundador de una ciencia, comparable a Galileo o Lavoisier— desalojaba por completo al sujeto ético-político de la realidad social, aniquilando *ipso facto* el marxismo como praxis emancipadora.

La amenaza de la esclerotización escolasticista del marxismo ya había sido percibida por el último Engels, quien la combatió en sus tres célebres cartas de principios de los años noventa —mencionadas aquí por Labriola— a J. Bloch, K. Schmidt y W. Borgius, respectivamente. En ellas, Engels subraya, como momento antideterminista, la complejidad del ser en su estructura y desarrollo. Así en el ser social la producción, siendo la esfera predominante, lo es solo “en última instancia”, de modo que también las restantes esferas generan cambios esenciales, afectando incluso a la propia producción. Asimismo señala Engels, también en relación con el ser social, la importancia de la acción libre de los sujetos, cuya eficacia causal, lejos de ser epifenoménica, sería esencial. Labriola, por su parte, hace suya la complejidad no determinista propugnada por Engels y enfatiza al tiempo, como otro momento no determinista, la procesualidad o historicidad esencial del ser, tanto natural como

⁵ La obra en la que Kautsky respondió a Bernstein, en el mismo 1899, lleva por título *Bernstein und das Sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik*, aunque en español es conocida más comúnmente bajo el título de *La doctrina socialista*.

⁶ K. KAUTSKY, *La doctrina socialista*, trad. de P. Iglesias y J. A. Mella, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1966, pp. 25 y 26.

⁷ K. KAUTSKY, *La doctrina socialista*, ed. cit., p. 24.

⁸ K. KAUTSKY, *La doctrina socialista*, ed. cit., p. 70.

⁹ N. BUJARIN, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 162.

social —tesis, por lo demás, también engelsiana, subrayada especialmente en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* como “gran idea cardinal” aportada entre otros por Hegel—. ¹⁰ La historia no es un eterno repetir de lo mismo, o despliegue fenoménico de universales preexistentes, sino que en el ser aparecen novedades esenciales tanto en la evolución de un mismo ente —“génesis interna” en términos de Labriola— como en el surgimiento de uno nuevo —“génesis externa”—. Uno de los méritos de Marx habría sido, precisamente, el haber mostrado tanto la génesis interna, o autoreproducción, como la génesis externa, o creación, del capitalismo —en los capítulos 1 y 24 del primer volumen de *El capital*, respectivamente—, mostrando de esta manera su naturaleza de *novum* histórico que además se reproduce continuamente adoptando formas nuevas. Estas dos determinaciones del ser —complejidad y procesualidad esenciales y no deterministas—, las cuales conforman en gran parte el núcleo del materialismo dialéctico, son las que, a nuestro juicio, tiene Labriola en mente cuando acuña, para referirse al marxismo, el exitoso término, popularizado después por Gramsci, de “filosofía de la praxis”.

En el combate de Labriola —siguiendo a Engels— contra la vulgarización escolasticista del marxismo detectamos, junto a estos méritos, un déficit teórico importante: su incompreensión de lo universal concreto. Tanto en el ser en general como en el ser social se dan, amén de novedades, momentos universales o cuasi-universales esenciales: sensibles y abstractos, de contenido y relacionales, incluidas leyes y tendencias históricas. Así la materialidad inorgánica es, en gran parte, universal, pues universales o cuasi-universales son por ejemplo las relaciones de atracción expresadas por la ley de la gravitación. Universales, desde la existencia del ser orgánico, son asimismo los “organismos” y sus relaciones de adaptación al entorno. Universal es el trabajo, desde que existe el ser social, y cuasi-universales son las clases sociales, una vez desaparecido el comunismo primitivo. Ahora bien, a su vez tales universales o cuasi-universales existen siempre de manera concreta, esto es, de forma peculiar en cada *hic et nunc* diferente. No existe en la realidad, por ende, “la ley de la gravitación universal” —salvo como útil abstracción mental humana— sino relaciones gravitacionales, conformadas por momentos comunes junto con otros peculiares, en cada momento espacial-temporal concreto; no existe la “lucha de clases” —salvo, de nuevo, como útil abstracción mental— sino múltiples y diferentes enfrentamientos de clases, cada uno conformado por momentos comunes junto con otros peculiares, en cada contexto socio-histórico, y así sucesivamente. La concreción de toda realidad implica más allá la desaparición histórica de algunos universales y la aparición de otros nuevos —hablamos de cuasi-universales—, de modo que lo universal concreto y lo *novum* histórico se dan en una dialéctica permanente de continuidad-discontinuidad.

Paralelamente, en el plano epistemológico, solo desde esta dialéctica de continuidad-discontinuidad es posible el reflejo correcto de las diferentes realidades naturales y sociales. Paradigmático es, de nuevo, *El capital*. Retomando la alusión de Labriola, cuando Marx describe la génesis interna —capítulo 1 del primer volumen de *El capital*— y la génesis externa —capítulo 24—, del capitalismo no solo tiene en cuenta la aparición de novedades fenoménicas y esenciales, sensibles y abstractas —las diferentes metamorfosis del valor o cantidad de tiempo de trabajo abstracto en su proceso de autoreproducción, para la génesis interna, y la acumulación de capital monetario fruto del mercantilismo y del colonialismo, la expropiación de los campesinos, etc., para la génesis externa— sino también la persistencia —concreta,

¹⁰ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. cit., p. 57.

peculiar— de universales o cuasi-universales en dichas génesis: cantidad de tiempo de trabajo abstracto a lo largo de todas las metamorfosis del valor, para la génesis interna, y entes preexistentes en formas sociales previas —valores de uso, valor de cambio, mercancías, dinero, comercio, usura, clases sociales, etc.— para la génesis externa.

Postular la existencia de universales o cuasi-universales concretos —en dialéctica permanente con la novedad también esencial—, postular, en definitiva, una dialéctica concreta de continuidad-discontinuidad en el ser, no esclerotiza el marxismo. Antes bien, es un momento ontológico clave del mismo que hace de él un verdadero “materialismo dialéctico”, deslindado tanto de todo materialismo vulgar como de toda filosofía escolástica, sea espiritualista o materialista. Así lo sostendrá el Lukács maduro en sus *Ontologías*, y, sin que este lo supiera, así lo había afirmado ya Gramsci en sus *Cuadernos*:

No es exacto que en la filosofía de la praxis la “idea” hegeliana haya sido sustituida por el “concepto” de estructura, como afirma Croce. La “idea” hegeliana es resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras y todo el modo de concebir la filosofía ha sido “historizado”, o sea, que se ha iniciado el nacimiento de un nuevo modo de filosofar más concreto e histórico que el precedente.¹¹

La esclerotización del marxismo solo tiene lugar si, como hace Hegel en última instancia, se logiciza los universales, es decir, si se los cosifica o reifica como realidades abstractas, no complejas y no procesuales —puras, simples y eternas—, reduciendo las novedades a meros epifenómenos. Sin duda, el logicismo esquematizador, como muestran los casos de Kautsky, Bujarin y el Diamat, etc., que hemos referido, son una amenaza real para el marxismo. Ahora bien, la alternativa a tal esclerotización no puede ser la renuncia a los universales, sucumbiendo a otra vulgarización teórica y a otra deformación de la realidad: el empirismo-positivismo. Precisamente estas dos deformaciones, logicismo y empirismo, se complementan, pues, a la postre, el esquema abstracto no puede darse sin datos empíricos y el dato empírico conduce inevitablemente a generalizaciones abstractas. Decía Gramsci, de forma paradigmática, respecto al *Manual popular* de Bujarin:

Si el “idealismo especulativo” es la ciencia de las categorías y de la síntesis *a priori* del espíritu, o sea, una forma de abstracción antihistoricista, la filosofía implícita en el *Ensayo popular* es un idealismo al revés, en el sentido de que conceptos y clasificaciones empíricas sustituyen a las categorías especulativas, tan abstractas y antihistóricas como éstas.¹²

Así pues, frente a estas dos deformaciones complementarias, solo el difícil pero imprescindible equilibrio de la dialéctica, esencial y concreta, de continuidad-discontinuidad, solo el *tertium datur* del materialismo dialéctico puede salvar una concepción real del ser en su complejidad.

La confusión entre universales concretos y universales lógico-esquemáticos se halla, por otro lado, en el origen de una gran paradoja en Labriola, a saber, que después de haber visto en la escolastización la gran amenaza para el marxismo, él mismo la deje entrar por la puerta de atrás. Nos referimos, concretamente, al hecho de que Labriola dirija la atención del lector, precisamente como paradigma de un marxismo no escolasticista, hacia uno de los textos más esquematizadores de la historia del marxismo. Se trata del capítulo del *Anti-Dühring* que lleva por título la

¹¹ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., p. 280.

¹² A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., pp. 266-67.

“negación de la negación”,¹³ donde Engels no solo hace suyo sino que incluso radicaliza y vulgariza el logicismo de Hegel —el marxista español M. Sacristán califica muy agudamente a este Engels logicista como un “hegeliano que nunca hubiera leído la *Fenomenología* sino solo la *Lógica*, o la *Enciclopedia* todo lo más”—.¹⁴ Pues, ¿qué puede haber más esquematizador, más abstracto y deformador de la compleja realidad material, que esta tesis?: “¿Qué es, pues, la negación de la negación? Una ley muy general y muy importante que rige todo el proceso de la naturaleza, de la historia y del pensamiento; una ley que, como hemos visto, se encuentra en el mundo animal y vegetal, en la geología, en las matemáticas, en la historia y en la filosofía”.¹⁵ Frente a un Labriola más incauto, un Gramsci mejor pertrechado teóricamente sí percibe con claridad el esquematismo vulgar del *Anti-Dühring*, al punto de señalar su conexión con el *Ensayo Popular* de Bujarin:

Es cierto que en Engels (*Anti-Dühring*) se encuentran muchas ideas que pueden conducir a las desviaciones del *Ensayo*. Se olvida que Engels, no obstante haber trabajado largo tiempo, dejó muy pocos materiales sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis.¹⁶

4. FILOSOFÍA Y SOCIALISMO. Un tercer momento clave en las *Cartas* a Sorel —conectado con el anterior y también influido por Engels— es la tesis según la cual el marxismo debería romper no solo con toda filosofía previa sino incluso con la filosofía como esfera humana *per se*. El discurso filosófico, tal como el mismo se ha dado *de facto* históricamente —esto es, o bien un reflejo “invertido”, espiritualista-idealista, de la realidad, o bien su simplificación materialista vulgar— habría contribuido, por lo general, más negativa que positivamente al progreso cognitivo y ético-político de la humanidad. Pero además hoy en día sería un pseudo-saber especialmente inútil. Pues, por un lado, para la interpretación de la realidad natural bastaría en la actualidad con aquello aportado por los saberes positivos de unas ciencias ya suficientemente maduras; “la ciencia llegada a su perfección es ya una filosofía reabsorbida”, afirma Labriola, y “cualquier intento de resucitarla no sería solamente superfluo: sería un retroceso”, había sostenido Engels.¹⁷ Por otro lado, en el ámbito de los saberes sociales —de la política, ética, historia, etc.—, sería suficiente con la presencia del marxismo. Ahora bien, por el mismo no entiende Labriola un saber doctrinal —“utilizo esta palabra con mucha aprehensión, porque temo ser malinterpretado”, dice Labriola en relación con la filosofía— sino un método dialéctico de investigación o herramienta de análisis del ser social, tanto presente como pasado. Tal método había sido propuesto por Marx en los *Grundrisse* y aplicado después en *El capital*. Nosotros lo entendemos, siguiendo al Sartre marxista, como un *progressus-regressus* intelectual continuo que parte de lo empírico —las diferentes mercancías en el caso del capitalismo— y de su generalización mental: la categoría de mercancía. Ahora bien, esta categoría mental aparentemente concreta es en realidad “abstracta”, esto es, logicista y transhistórica,

¹³ En la edición francesa de 1898 de *Filosofía y Socialismo* aparece incluido como Apéndice I este texto de Engels. La edición que ha presentado El viejo Topo no recoge dicho apéndice, si bien sí recoge el Post-scriptum a dicha edición francesa. Nos parece un pequeño lunar en esta edición de El viejo Topo, por lo demás excepcional.

¹⁴ M. SACRISTÁN, *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, El Viejo Topo, Novagràfik SA, 2004, p. 312.

¹⁵ F. ENGELS, *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2014, p. 209.

¹⁶ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., p. 303.

¹⁷ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. cit., pp. 60-1.

y, por ende, ha de ser analizada a fin de desentrañar sus determinaciones concretas —tanto sensibles como abstractas-reales, empírico-concretas o abstracto-concretas— en el modo de producción capitalista: valor de uso, valor de cambio, dinero, valor *stricto sensu*, trabajo concreto, trabajo abstracto, etc. De esta manera, el método dialéctico arriba, finalmente, a una realidad más concreta —con momentos universales y peculiares— del capitalismo: la ley del valor, una síntesis estructurada de determinaciones al tiempo empírico-concretas y abstracto-concretas —una de las cuales es la mercancía— que son metamorfosis del trabajo abstracto.

El rechazo de la filosofía tuvo éxito tanto en los pensadores de la II como de la III Internacional. De nuevo es paradigmático el caso de Bujarin, recogido por Gramsci:

En el *Ensayo popular* se juzga el pasado como “irracional” y “monstruoso” y la historia de la filosofía se conviene en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un punto de vista metafísico. (Y, por el contrario, en el *Manifiesto* se contiene el más alto elogio del mundo perecedero).¹⁸

Por su parte, el joven Karl Korsch, en su *Marxismo y filosofía* de 1923, señala acertadamente cómo no solo el repudio de la filosofía —“no solo [de] toda filosofía idealista burguesa, sino al mismo tiempo [de] toda filosofía en general” —¹⁹ sino también la reducción del marxismo a “principio heurístico de investigación teórica especializada”²⁰ iban unidos en los marxistas “ortodoxos” al empirismo y logicismo teóricos, así como al reformismo práctico, esto es, a “una serie de anhelos reformistas que en un principio no transgreden el terreno de la sociedad burguesa y su Estado”.²¹ Ciertamente, tales reduccionismos afectaron también a marxistas subjetualmente revolucionarios. Así, para el joven Lukács de *Historia y consciencia de clase* lo verdaderamente importante del marxismo era el “método”, mientras el marxista soviético Alexei B. Potiomkin —en su libro de 1973 *La especificidad del conocimiento filosófico*— rechazó la filosofía como “ontología” o “ciencia de ciencias”, y defendió el marxismo como “método”, precisamente desde su oposición revolucionaria a la vulgarización del Diamat y a la burocracia estalinista.²²

Ahora bien, los grandes marxistas —sin dejar de hacer suyo el método dialéctico y sin dejar de utilizarlo en sus propios análisis socio-históricos— supieron apreciar la importancia de la filosofía como esfera humana, pese a sus deformaciones históricas, y entendieron a su vez la necesidad de que el marxismo se conformara también como discurso filosófico en una relación de continuidad-discontinuidad con las filosofías previas. Tal es el caso de Lenin, Trotski y Gramsci. Este último postula, por un lado, la filosofía como un saber anclado en la propia “naturaleza” humana —todo hombre en la vida cotidiana “es un ‘filósofo’, un artista, un hombre de gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea de conducta moral consciente”—,²³ al tiempo que defiende una filosofía marxista como saber “integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento en cuanto que supera (y al superar incluye en sí los elementos vitales) tanto el idealismo como el materialismo, expresiones tradicionales de las viejas sociedades”.²⁴ En esta misma línea quisiéramos mencionar también una figura no

¹⁸ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., p. 278.

¹⁹ K. KORSCH, *Marxismo y filosofía*, trad. de Elizabeth Beniers, Ediciones Era, México, 1971, p. 15.

²⁰ K. KORSCH, *Marxismo y filosofía*, ed. cit., p. 32.

²¹ K. KORSCH, *Marxismo y filosofía*, ed. cit., p. 33.

²² Para este autor, véase el excelente texto del filósofo marxista cubano ZARDOYA LOUREDA, R., *La filosofía burguesa postclásica*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.

²³ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 12 (XXIX), 1932, ed. cit., p. 382.

²⁴ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932-33, ed. cit., p. 284.

excesivamente reconocida pese a su gran peso teórico —el soviético Évald Iliénkov— quien, haciendo frente al estalinismo y a la zafiedad antifilosófica del Diamat, reivindicó el marxismo como ontología heredera de la mejor tradición filosófica occidental. Pero, sin duda, el gran “filósofo” marxista es el Lukács maduro. Este último no solo apreció la importancia de la tradición filosófica —de la mayor parte de ella— como memoria histórica de los esfuerzos humanos en aras a su dignidad, sino que sobre todo compendió la necesidad imperiosa de construir una ontología marxista, tanto del ser en general como del ser social, que tuviera en cuenta continuidades y rupturas del marxismo con las filosofías previas. Tal tarea se le presentó, por un lado, como una necesidad teórica. Al embarcarse en los años sesenta del siglo pasado en el enorme proyecto de su *Estética* marxista, ya se vio entonces obligado a introducir de soslayo categorías ontológicas. Y cuando inmediatamente después se dispuso a componer una *Ética* marxista, no tuvo más remedio que posponerla para abordar la gestación de una Ontología basada en el pensamiento de Marx, y complementariamente de Engels y Lenin. Pero sobre todo la tarea ontológica respondía a una necesidad práctica. Lukács entendió, acertadamente, que la enorme gravedad de su presente —la degeneración estalinista, material y espiritual, en el Este, y la decadencia también teórica y práctica del movimiento obrero en el Occidente del consumismo generalizado— solo podía ser enfrentada *a positivo*, es decir, desde una lucha política que estuviera sustentada no sobre devaneos teóricos sino sobre una ontología marxista rigurosa al tiempo que popular.

El énfasis en el marxismo como método o “caja de herramientas” ha tenido y tiene sus implicaciones positivas. Por un lado, señala un hecho indudable: la naturaleza mayoritariamente metafísica, idealista y sobre todo logicista de la filosofía tradicional, desde Platón hasta Hegel. Tras este último, la filosofía burguesa se adentró además en un periodo de vulgarización —en paralelo con la vulgarización de su economía, sociología e historiografía— cuyo último eslabón ha sido la más que “débil” posmodernidad. Por otro lado, la aplicación del método marxista ha dado lugar a una gran tradición de economistas e historiadores —especialmente en la Unión Soviética y Gran Bretaña— y antropólogos marxistas —permítasenos destacar entre estos últimos la figura imponente de M. Godelier—; ya el propio Labriola había puesto en práctica el método dialéctico en sus estudios sobre la religión cristiana y, en concreto, sobre la secta de los “dulcinistas”. Sin embargo, la reducción a “mero método” es un absurdo que desemboca en la vulgarización teórica del marxismo y en su bancarrota práctica. Por un lado, es imposible un método sin contenido; no hay metodología dialéctica sin ontología dialéctica. M. Sacristán decía, acertadamente, a este respecto: “El llamado método dialéctico no es un método. Es algo mucho más importante que un método, es una visión del mundo”.²⁵ El propio Engels, Labriola y todos los verdaderos teóricos sociales marxistas se han servido inevitablemente de categorías en sus respectivos trabajos. Pero, además, cuando la ontología dialéctica no es explícita, el “método” se deja completar fácilmente con falsos contenidos o bien meramente empírico-positivistas, o bien esquemático-logicistas, o bien de ambos tipos. Por último, empirismo y esquematismo logicista —que, como hemos dicho, se exigen mutuamente—, se traducen finalmente en un marxismo conservador, reformista. No es, de esta manera, el exceso de ontología —una ontología materialista dialéctica— lo que vulgariza teóricamente y anula en la praxis el marxismo, sino la supuesta “libertad” teórica que renuncia a todo sistema. Este fenómeno se percibe con mucha claridad en la actualidad, cuando un marxismo “posmoderno”

²⁵ M. SACRISTÁN, *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, ed. cit., p. 323.

asistemático —extendido tanto entre pensadores como organizaciones— aborda problemas reales del capitalismo —como racismo, sexismo, homofobia, imperialismo, destrucción de la naturaleza— haciendo suyo el análisis de cosmovisiones “progresistas”, empiristas y logicistas —feminismo radical, ecologismo a lo Greta Thunberg, etc.— que ni dilucidan en la teoría las causas profundas de tales problemáticas —el capitalismo decadente— ni ofrecen en la praxis una solución real para las mismas.

La reducción del marxismo a mero método es un error especialmente grave hoy en día. Pues en estos inicios del siglo XXI, más todavía que en la época del último Lukács, resulta imprescindible una ontología marxista, una vuelta teórica a Marx que ofrezca una comprensión universalizante —ni empirista ni esquematizadora-logicista— del ser social: de su continuidad y discontinuidad con el ser natural, de sus diferentes esferas estructurales y de sus tendencias históricas. Es una condición de posibilidad para cualquier análisis crítico y riguroso —y al tiempo popular— de los enormes extrañamientos sociales del capitalismo actual y es condición *sine qua non* para una lucha por la hegemonía cultural y mundial del proletariado, en sentido gramsciano, que haga posible, a la postre, la construcción del socialismo. ¿Pero cuál es este presente extrañado que clama por una ontología marxista, rigurosa y al mismo tiempo popular? Es el presente de un capitalismo decadente que solo crea riqueza sobre crisis, que solo supera crisis sobre la precarización laboral y la supresión de conquistas sociales, que expolia mediante el imperialismo económico y militar, que destruye el medio ambiente, que genera vidas sin sentido, que desideologiza y vulgariza la cultura, que resucita la extrema derecha. Es también el presente de la derrota en toda línea de la clase obrera, de la desaparición del comunismo como fuerza real, de un academicismo marxista preocupado exclusivamente por su “libro” —como criticara ya muy lúcidamente Labriola mucho antes que P. Anderson—, de una ultraizquierda afilosófica y de confusos neoutopismos a la manera de M. Onfray, A. Negri o J. Holloway, que dejan huérfanos de programa a los movimientos populares. Un marxismo incipiente, vigoroso, expectante, como el de Engels y Labriola, bien podía permitirse el considerar las ciencias naturales y el marxismo metodológico como fulcros teóricos suficientes para dar el paso al socialismo. En otros términos, tan solo un cierto optimismo evolutivo justificaba tal inocencia teórica. Ahora bien, el duro presente no admite tal optimismo “evolutivo”, por leve que el mismo sea. De esta manera, quienes aspiramos a la emancipación humana, y la consideramos posible, deberíamos tener vedado el enfrentar nuestro *hic et nunc* desde discursos inconexos que compitan en el mercado de la posmodernidad con otros discursos igualmente deslavazados de la clase dominante. Por el contrario, cabría aspirar a una reconstrucción filosófica del marxismo que hiciera de él un saber “eficiente y fecundo”, en la línea de lo sugerido por Gramsci:

Una ciencia nueva alcanza la prueba de su eficiencia y vitalidad fecunda cuando demuestra saber afrontar a los grandes campeones de tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios las cuestiones vitales que aquellos han planteado o demuestra perentoriamente que tales cuestiones son falsos problemas.²⁶

Venancio Andreu Baldó

²⁶ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., pp. 282-83.



MARY BEARD, *Doce césares: la representación del poder desde el mundo antiguo hasta la actualidad*, Editorial Planeta-crítica, Barcelona, 2021, 456 pp., ISBN: 9788491993391.

Puede que el denominado *imperio romano* dejara de existir como tal en el año 395 d.C., con la separación que el emperador Teodosio hizo de él en dos partes. Sin embargo, sus ruinas, así como los recuerdos de aquellos que ostentaron el imperio, han estado presentes en toda la historia del mundo occidental, y así sigue siendo hoy en día. Esta es la idea que Mary Beard explora en *Doce Césares*, el último de sus ensayos, traducido al castellano en octubre del 2021. En él, se estudian las diferentes representaciones de los emperadores romanos a lo largo de la historia del arte, sobre todo europea, desde la misma antigüedad clásica hasta nuestros días. Con ello, se pretende ofrecer una visión general de grandes y pequeños artistas que han hecho su aportación a cómo han sido consideradas las figuras de poder romanas en las diferentes épocas artísticas e históricas, y de cómo estos han influido en la representación del poder que se ha hecho a lo largo de la historia y todavía se hace en nuestros días.

Beard nació en Much Wenlock (Reino Unido) en 1955. Catedrática de la Universidad de Cambridge y doctora *Honoris causa* por las universidades españolas Carlos III de Madrid y Oberta de Catalunya, ha hecho grandes aportaciones al estudio de la historiografía como académica universitaria desde que iniciara su carrera investigadora en 1977. Estas le han valido ser galardonada con numerosos reconocimientos académicos en diferentes universidades del Reino Unido, y el Premio Princesa de Asturias de las Ciencias Sociales en 2016. Además de clasicista y profesora universitaria, es una de las caras más reconocibles de la divulgación histórico-cultural, sobre todo en lo que atañe al mundo antiguo y, en concreto, al mundo romano. Es conocida por varias publicaciones en las que aborda este período histórico, como *SPQR*, *Pompeya* o *Mujeres y poder*, con la que se consolidó como una importante activista feminista a nivel internacional. Ha participado asimismo en varios documentales y *docuseries* de gran repercusión que tienen siempre el foco en aspectos culturales o históricos de la vida romana, entre los que se pueden citar *Un imperio sin límites* o *Cómo vivían los romanos*.

Siempre con un enfoque cotidiano y contextualizado, aseguró en una entrevista publicada digitalmente en el periódico *El país* en julio de 2020 que “no hay que idealizar el mundo antiguo [...]. Cada historiador mantiene un diálogo diferente con el mundo clásico y lo reinterpreta”. Gracias a su particular interpretación, o *reinterpretación*, la autora ha conseguido durante años acercar el mundo clásico al gran público, tratando temas de importancia histórica desde varias perspectivas. Con esta nueva publicación, Mary Beard se inserta de lleno en el mundo del arte y logra hacer un viaje por distintos soportes plásticos, artistas, épocas y movimientos, con la mirada siempre puesta, como suele hacer, en el mundo romano.

Formalmente, la obra consta de un cuerpo central y un amplio catálogo de apéndices. Por un lado, en el cuerpo central del libro, la autora realiza un recorrido por las diferentes representaciones de los emperadores romanos a lo largo de la historia. El título es una clara reminiscencia de la obra del autor romano Suetonio *Vida de los doce césares* (o *De vita caesarum*, en latín), publicada en el siglo II. Mediante este *juego*, Beard muestra su interés por centrar la redacción en la lista de emperadores recogidos por el autor latino. Este catálogo incluye emperadores romanos entre Julio César y Domiciano (si se permite el anacronismo, pues Julio César, el personaje que inicia esta línea, no es plenamente un emperador al uso, sino una importante figura político-militar de la república romana, época anterior a la existencia de los emperadores tal como se presentan hoy en día en el imaginario colectivo).

Pero esta obra, a diferencia de la de Suetonio, no es una exposición de vidas y obras de las figuras históricas, así como tampoco una enumeración de las representaciones artísticas que los tienen como protagonistas: es una explicación de las diferentes valoraciones de las figuras a lo largo de la historia, un recorrido por las circunstancias que han llevado a la consideración de una figura de una manera u otra y una representación de cómo el arte ha sido reflejo de la transmisión cultural durante siglos. Es una reflexión sobre la influencia del mundo antiguo a través de los tiempos, un viaje que nos permite entender el porqué de la visión del pasado y cómo esta afecta al presente. Una historia de los devenires del arte clásico o de referencia clásica.

Porque la autora, a través del libro, no solamente habla de arte: habla de historia antigua y moderna, de cultura. Así, la obra se inserta en una larga tradición de escritos divulgativos y científicos que tienen como base el mundo clásico y pretenden acercar el mundo grecolatino al estadio moderno de la historia, poniendo de relevancia la gran importancia, ya conocida, que la influencia griega y romana han tenido para la configuración nuestra cultura, modo de vida y forma de entender el muchos de los hechos que nos rodean.

Es especialmente sorprendente que, pese a tomar como ejemplo, de alguna manera, a los protagonistas de la obra de Suetonio, este escrito no se ciña a obras que presenten únicamente a los doce emperadores mencionados, como se podría esperar. Por el contrario, se insertan otros para contextualizar su momento histórico, se incluyen mujeres, hijos y todas las figuras relevantes que se han considerado oportunas. Esto da a la autora mucha más libertad a la hora de tratar los temas, y es un reflejo de su técnica de redacción y divulgativa: toma una base amplia sobre la que trabaja distintos temas. Además, de nuevo con la libertad que mediante este tipo de obra se concede Beard, no solamente se tratan representaciones artísticas canónicas y por todos conocidas, sino que también se describe el arte secundario, piezas de conocimiento menos extendido e incluso falsificaciones. Así, se encuentran descritas en el volumen desde la más conocida de las pinturas de temática imperial romana de Tiziano hasta pequeñas monedas de dudosa acuñación. Esto aporta una visión mucho más amplia que la que se podía esperar con estudio de las obras canónicas únicamente.

Los apéndices y los complementos al texto, por otro lado, aportan al lector la información necesaria para poder disfrutar por completo de la obra. Es especialmente llamativo el apéndice dedicado a las inscripciones en la base de los grabados del artista Sadeler, por encontrarse en latín y en traducción castellana, o las varias tablas y árboles genealógicos que se presentan a lo largo de toda la obra. La autora pretende y consigue, mediante la inserción de estos en su redacción, que el lector tenga en cada una de sus páginas la información necesaria para entender los temas tratados, sin llegar a componer un libro de historia o cultura romanas.

Asimismo, la continua presentación de imágenes que ilustran el objeto artístico del que se habla en cada momento permiten al lector no perder nunca de vista la

referencia visual, y hacen de la lectura de este libro algo muy interesante y dinámico, incluso para aquellos que no tengan mucha información previa sobre temas de arte. Así, no se limita únicamente a la descripción, sino que hace una muestra del material del que se habla en cada momento. La impresión del volumen en papel satinado ayuda mucho, además, al disfrute íntegro de dichas imágenes. También son un gran apoyo las innumerables notas que la autora ha incluido al final de la redacción. Sin embargo, si bien es cierto que la información que muchas aportan es importante e interesante como complemento a la lectura, la aparición de todas ellas juntas al final hace que sean pesadas, en ocasiones, la búsqueda y lectura de dichas notas.

En cuanto al estilo, se puede decir que cada capítulo tiene un aire diferenciado: estos se construyen en torno a una historia o anécdota presentada al principio de cada uno, que se desarrolla y enlaza con las ideas de la sección. Sin embargo, los capítulos no se organizan de manera cronológica, como se podría esperar, sino que se construyen cada uno con un tema distinto: la influencia imperial, los descubrimientos artísticos de importancia, la numismática de protagonistas imperiales, las falsificaciones artísticas... Esta obra, sin embargo, no pretende contar nada que ya sea ampliamente sabido, sino que la autora se dedica a temas menos conocidos por el gran público, pero, al mismo tiempo, muy representativos de lo que ha sido la historia del arte desde la época imperial romana hasta nuestros días.

Por poner un ejemplo ilustrativo, el libro empieza y acaba con la historia del sarcófago del emperador Alejandro Severo (en el poder entre los años 222 y 235 d. C.), y los siguientes capítulos se inician con descubrimientos artísticos que tienen como protagonistas a César o Nerón. Otros toman como base historias de representaciones artísticas menos conocidas, como las llamadas *Tazas Aldobrandidi* o las decoraciones de la llamada *Escalera del rey*, en el palacio de Hampton Court. A partir de esa idea inicial, el capítulo se desarrolla alrededor de un hecho artístico distinto en cada ocasión. Sin embargo, los capítulos no constituyen ideas aisladas, sino que se entrelazan entre ellos. Esto le da a cada sección mucha unidad temática, si bien puede parecer, en ciertos momentos, algo caótico y desconcertante para quien pretende leer con una visión histórica de las representaciones.

Uno de los hechos más curiosos de esta obra es la constante oposición de la que la autora se sirve entre los distintos tonos de redacción. Por una parte, la continua y precisa inserción de datos, todos bien documentados, citados y explicados, da a la obra un aire erudito e informativo. Sin embargo, la repetida presencia de anécdotas, historias, detalles e incluso el uso esporádico de la primera persona del singular como voz del relato dotan al conjunto de un estilo desenfadado en ocasiones. Y por ello, aunque algunas de las partes que manejan datos concretos pueden hacerse algo pesadas, estas partes más ligeras ayudan a equilibrar la balanza para lograr una lectura en todo momento fluida. Este es un estilo muy propio de la autora, que mezcla el más puro rigor científico con la divulgación.

En el conjunto de la obra, es muy valorable la contextualización histórica que la autora logra a la hora de presentar cada detalle, haciendo un panorama general de historia, datos biográficos de personajes protagonistas, espacios a tener en cuenta, etcétera. No se dedica tampoco a describir obras artísticas, sino que realiza una historia de las más destacadas, contando su descubrimiento, las peripecias que han pasado para llegar hasta nuestros días, la importancia de dicha pieza para la historia del arte y la cultura y cómo se relaciona con otras obras. Se puede decir, por tanto, que más que una Historia (con mayúsculas) del arte o los emperadores romanos, es un conjunto de pequeñas historias que permiten al lector hacerse una idea general de varios temas que tienen como centro común la representación de las figuras de poder imperiales en el arte europeo antiguo y moderno. Se logra una gran contextualización,

no solamente de la realidad artística y las diferentes visiones que se han tendido del poder imperial a lo largo de los siglos, sino de la historia y los personajes que participaron de este tan importante momento para la historia de Europa.

La principal aportación de Mary Beard mediante este ensayo, y aquello que lo hace original, es el enfoque que toma con respecto al tema. La autora pretende, como suele hacer, unir el mundo clásico con la historia, la tradición cultural europea y, en última instancia, con el mundo moderno. Se muestra, así, la importancia que han tenido y siguen teniendo las representaciones artísticas que se tratan en la historia y la configuración del imaginario popular del poder europeo. En la obra, se muestra de manera constante la naturaleza y evolución de las representaciones de poder y cómo estas se relacionan con la concepción moderna. El estilo de redacción y tono de la obra, como ya se ha mencionado, es también uno de los grandes hechos originales que posee este, como todos los escritos divulgativos de Mary Beard. *Doce césares* no es un ensayo científico, y así se manifiesta a lo largo de toda la composición, pero logra instruir al lector sobre temas muy variados relacionados con el arte y la historia gracias al gran rigor investigador que presenta, combinado con un estilo de redacción mucho más libre y ligero.

Asimismo, el hecho de que se tome el arte como centro de la exposición también supone un hecho distintivo con relación a otras obras de la autora y, en general, en los escritos divulgativos sobre el mundo clásico. Beard, por supuesto, no es la primera en hablar de arte; pero, mediante *Doce césares*, rompe de alguna manera la tendencia a hacer divulgación a través de la historia más pura, y toma como base esta otra disciplina humanística. Esto supone una aproximación distinta aquella que el lector podría esperar desde un principio, y le da a la obra un punto llamativo para el lector que busque una visión distinta de la historia.

Por lo tanto, este libro permite al lector adentrarse, incluso si no está muy iniciado en cuestiones de historia o arte, en el universo de la pintura, la escultura e incluso la numismática para descubrir cómo ha evolucionado la representación del poder romano y posterior a lo largo de los siglos. No es, como ya se ha mencionado, una historia del arte, una historia de Roma o un comentario de obras puramente artístico. Es algo intermedio, una pequeña colección que contiene historias de representaciones artísticas de césares romanos y su influencia en la historia del arte. Una buena lectura para quien busca entretenerse durante un tiempo con arte de todas las épocas manteniendo el foco siempre puesto en la antigüedad romana, aunque no recomendado para quien busque un recorrido exhaustivo por la historia del arte o la historia romana.

Ariadna Calero Riesco



S. ŽIŽEK y A. BADIOU, *Filosofía y Actualidad. El debate*, Amorrortu, trad. de Silvina Rotemberg, Buenos Aires, 2011, 96 pp. ISBN: 978-8461090426.

La conjunción de la filosofía y de la actualidad que refleja literalmente el título del libro no resulta casual, sino que presupone la posibilidad del diálogo de la filosofía con el presente, especialmente si por filosofía entendemos la expresión adecuada de la voluntad de inmediatez, es decir, si la filosofía puede resultar un estímulo para la comprensión de los hechos actuales, ordinarios o no. Con este propósito surge la conversación filosófica entre Slavoj Žižek y Alain Badiou como un registro del conocido debate entre ambos que tuvo lugar en Viena en 2004. La clave de lectura de aquel debate público entre Žižek y Badiou se encuentra ya en el prólogo de Peter Engelmann al sugerir, en resumidas cuentas, para sorpresa del filósofo en general y del auditorio en particular, la posibilidad de que la filosofía no contemple el diálogo. Lo más llamativo y recalitrante de todo, es que, para justificar la imposibilidad o inexistencia del diálogo filosófico, hay que pensar el acontecimiento previamente, como es de esperar, desde Žižek y Badiou.

El hecho de pensar el acontecimiento lleva inexorablemente a considerar la filosofía una situación específica. Pero, aunque la “situación filosófica” representa un carácter excepcional en tanto que muestra (“aclara”) el valor de la filosofía como acontecimiento, la filosofía piensa en “una relación paradójica”, aquello que no es como es. Badiou recurre a la premisa, indemostrable, de que el filósofo no puede hablar de todas las cosas a fin de extraer la conclusión de que la filosofía, incapaz de responder a todos los viejos problemas, consiste en la invención de problemas nuevos. Lo que queda representado en el paso filosófico de la opinión a la situación filosófica, la versión de Badiou del mito de la caverna en que ahora el conocimiento de la idea del bien se reconoce imposible. De esta manera, la filosofía resulta una “intromisión” en el presente actual inmediato, no una provocación o una muestra de curiosidad o incluso de sentido común refinado. La filosofía sería algo así como un producto de la imaginación que no se distingue realmente del mito, y que consiste en “narrar una historia”, es decir, en la “escenificación de la relación imposible”. Y aquí estamos sumidos de nuevo, incluso inconscientemente, en el relato excesivo de la posmodernidad que seguramente se muestra impasible en tanto que ineficaz. Sin embargo, dice Žižek, “la filosofía posmoderna ofrece la apariencia de pensamiento para desacreditar de antemano todo acontecimiento” (54).

Pero la necesidad de determinar las condiciones para lo que Badiou ha llamado una situación filosófica contradice abiertamente el carácter inconmensurable del acontecimiento, de lo real: un momento de elección entre las ideas y la vida o la conducta de la vida, entre el pensamiento y el ser-ahí; la distancia entre el poder y la(s) verdad(es) o el pensamiento creativo; y la

excepcionalidad del acontecimiento como resistencia al “conservadurismo social”. Dicho de manera mucho más desconcertante si cabe, el filósofo se define como extranjero, y es que convoca lo extraño del pensamiento nuevo (una expresión profundamente emersoniana) y, al hacerlo, apela al sentido universal de toda la humanidad por pura convicción. Hay, por tanto, una dialéctica de lo universal en la manifestación de lo local, donde se muestra el sujeto, y de lo global, donde se produce un proceso infinito, de tal modo que lo universal surge en el acontecimiento para hacer posible el revisionismo sustrayéndose de las particularidades, mientras que lo universal es al mismo tiempo lo singular en tanto que se trata de aquello que actúa como proceso en una situación determinada. Pese a todo, Badiou y Žižek coinciden en una filosofía afirmativa que reivindica la dimensión trascendental humana, lo que Badiou llama “lo humano excesivo” y Žižek experimenta como un “espacio de redefinición”, provisto de dosis de terror, propio de lo inhumano.

Por otra parte, el diálogo, definido como lugar común, aparece un motivo de disputa entre filósofos que revela la falta de comprensión mutua, una perspectiva diametralmente opuesta a la desigualdad de los diálogos platónicos entre Sócrates y el resto de los interlocutores. Con esta perspectiva, el filósofo, comparable al psicoanalista, sería quien evita el diálogo, en lugar de producirlo, y se dirige a la “opinión pública europea”, su paciente predilecto. Por lo que tiene que ejercer un trabajo de arbitraje y de moderación que consiste en encargarse de “modificar los conceptos del debate” identificando especialmente las falsas alternativas, lo que Deleuze ha llamado la “síntesis disyuntiva”, evitando hacer una elección radical. Aquí resulta conveniente esclarecer los términos del debate en relación con la presentación de la filosofía por Žižek como sucedáneo de la revolución, bajo el paradigma del idealismo alemán, en el sentido de que la ausencia de revolución es la condición de posibilidad de la filosofía. Ambos, Žižek y Badiou, piensan que la filosofía representa la anormalidad, solo factible en estrecho vínculo con el arte y el amor, resistencias potenciales ante la muerte, y la ciencia y la política; una literal “dislocación” inicial que resulta el efecto de la extrañeza respecto a la cultura, y que Žižek convierte en una apología de la kantiana *Weltbürgergesellschaft*, sociedad ilustrada de ciudadanos del mundo, en que lo singular, el uso privado de la razón, participa directamente de lo universal, el uso público de la razón, lejos de la intuición, de la “rareza”. Pero ¿acaso no es el acontecimiento sino la vieja intuición que explica históricamente la difícil relación de la filosofía con el presente?

Antonio Fernández Díez



ALAIN BADIOU y FABIEN TARBY, *La filosofía y el acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013, 208 pp. ISBN: 978-8461090433

Badiou ha afirmado abiertamente su epicureísmo en conexión con la filosofía del acontecimiento, entendido como el elemento o aspecto de la realidad que introduce y representa lo aleatorio, lo azaroso en tanto que “no se deja organizar por aquello de lo que proviene” (165). En relación con la composición del mundo, el acontecimiento supone la posibilidad (del mundo, léase entre líneas), aunque, aclara Badiou, “no hay acontecimiento del mundo. Hay acontecimientos en el mundo” (166). Sintomáticamente, la filosofía es entonces un mero “ejercicio de transmisión” de algo incomunicable, casi inefable. De manera que la filosofía no es un problema, sino que lo excepcional es la verdad. La filosofía del acontecimiento es, por tanto, materialista en un sentido concreto. Entendida como una meditación sobre la negación, no sobre el nihilismo, la filosofía de Badiou se traduce en una dialéctica entre un sujeto y una verdad específicos como condición de posibilidad del cambio, a diferencia de la dialéctica hegeliana “implacablemente determinista”. No obstante, el azar es equivalente al subjetivismo. Así que la filosofía es la “elevación de la confusión a elevación”, lo que sirve como diagnóstico de la época, lejos de toda trascendencia, en que existe una verdad que puede ser demostrada y realizada por el sujeto que la incorpora. De hecho, conceptualmente, la verdad sería una creación o construcción que corresponde a una específica experiencia existencial de la que habla como la “verdadera vida”. El nuevo materialismo de Badiou, aunque indeterminista, guiado por el azar, es el que declara, refrendado por lo que puede llamarse la verdad matemática, que la ciencia es el único acceso al ser. La tesis principal de la filosofía del acontecimiento de Badiou es que el ser es la infinitud de las multiplicidades; luego no se trata de un ser; y las multiplicidades es todo lo que es, descompuesto en tantas otras multiplicidades, y así sucesivamente, hasta llegar al vacío. Por tanto, las multiplicidades representan el vacío de tal modo que todo aquello que puede realmente concebirse es un compuesto de conjuntos y de elementos a su vez descomponibles. La aspiración de Badiou a la fundamentación de un materialismo, en palabras de Fabien Tarby, “irreductiblemente humano” implica así la aparición de lo humano como el momento de la alteración, el acontecimiento humano, por así decirlo, entendido como la alteración de la situación, donde la situación es la estructura presente de lo real y el acontecimiento es el vacío que subyace a la situación. Por supuesto, el problema es que la estructura omnipotente de la realidad “reprime” la existencia del acontecimiento. En este sentido, el planteamiento de Badiou puede considerarse, en mi opinión, una respuesta a Nietzsche, como posible solución al nihilismo. El sujeto, por encima de todo, fiel al acontecimiento, se vuelve creador, potencia exponencialmente el pensamiento creativo, lejos de seguir siendo un “animal insensato” (187). Así, la filosofía del acontecimiento es el acontecimiento de la filosofía. No se trata de metalingüística. La afirmación de la verdad como hipótesis, la reacción

activa a la situación local como evitación del nihilismo, la desincorporación del ego como acontecimiento existencial vital, el reconocimiento del sujeto como superación del yo sin correspondencia, la reivindicación de un comunismo genérico en respuesta al capitalismo, en definitiva, la síntesis de materialismo e idealismo bajo la aspiración permanente al cambio como ley superior por encima de las leyes, convierten el acontecimiento inmanente en la filosofía de lo trascendente, es decir, de lo posible.

Al partir de aquello que se sabe, del conocimiento de la realidad, la política — que, solapada con la religión, junto al amor, al arte y a la ciencia, configura las dimensiones interdependientes de expresión de la filosofía— consiste en aclarar la “índole de las contradicciones”, culpable de introducir de este modo la idea de enemigo entendido como una visión inaceptable del mundo. Sin embargo, el problema es que no se identifica fácilmente al enemigo, vinculado siempre con el exterior. Llevado al extremo, resulta en la división entre civilización y barbarie, lo que hace imposible la política y por ello el compromiso. Precisamente el engaño reside en que la política distingue entre lo posible y lo imposible, de ahí que el acontecimiento, imprevisible por naturaleza, transforma lo imposible en posible, de acuerdo con “la convicción de que puede surgir una posibilidad distinta de aquello que hay” (26), lo que Badiou llama la idea o el acontecimiento. Ahora bien, de manera contradictoria “la filosofía es el modo propio según el cual la Idea puede gobernar la subjetividad” (79). Da la impresión de que no hay nada significativo en los términos descritos, sino más bien difuso. Todo es cuestión de procedimiento para Badiou. Incluso la filosofía. Hasta tal punto que el acontecimiento se despliega como posibilidad de un “procedimiento de verdad” por oposición a la situación de carácter inevitable. Por tanto, el sujeto político, aislado en el poder, totalmente funcional en su disponibilidad, se encuentra entre el acontecimiento pasado y el acontecimiento futuro, altamente cuestionado en su fidelidad. En un lenguaje concreto actual, la tendencia de la derecha a permanecer homogéneamente en el poder se debe a su capacidad de gestión siempre que la izquierda, que supone una ruptura en busca de la verdad, se enfrenta a problemas irresolubles para ella.

Con esta perspectiva, Badiou ha llamado a la religión la tradición como lo opuesto a la mercancía moderna, y es que el enmascaramiento de la descomposición política por parte de la religión lo lleva directamente a la propuesta de una mancomunidad de Francia y de Alemania como una especie de estado binacional hegemónico europeo a semejanza del caso de Israel y de Palestina. Idealmente, igual que la política apunta a la desintegración del Estado, el amor apunta a la desintegración de la familia: lo que está en peligro es la conservación de lo colectivo y de la especie respectivamente, es decir, la ausencia de amor familiar conduce a un narcisismo colectivo que convierte a la familia en una unidad de consumo en que supuestamente se confunden la gestión de los bienes, el Estado y la familia. Desde el punto de vista de la derecha, el matrimonio sería un “arreglo social”, mientras que para la izquierda es “una fusión trascendente que lo cambia todo pero que conduce a la muerte”. En ambos casos, se trata de un punto de encuentro que, como acontecimiento, conduce a una disyunción, a diferencia de la amistad en que, al carecer de origen, todo es solo encuentro y, por tanto, resulta episódica. Respecto a la presencia del arte, se muestra en la multiplicidad de las artes que niega la universalidad del arte, una de las raíces del relativismo contemporáneo. La paradoja elemental es que el artista, como sujeto puramente empírico, está ausente de la obra porque es un producto de la obra de arte que se caracteriza por la creación de nuevas formas (97), una subjetividad nueva que organiza la autonomía del arte en que, por contraposición a la democratización del arte en la experiencia del arte popular, no se necesita conocer la personalidad del autor para conocer su obra como postulado de la

transformación afirmativa del arte en crítica de la crítica, casi paralelamente a la comprensión de la ciencia, del progreso científico, técnico, como la “posibilidad de expandirse como especie” bajo la amenaza constante del beneficio inmediato que pone en peligro la denominada verdad científica. En conclusión, resulta evidente que en la ontología de lo múltiple de Badiou el otro no significa un problema, sino que la ausencia de relación en el plano del ser, no del aparecer, implica lo que hay “en común” y, por tanto, niega la alteridad.

Antonio Fernández Díez



JUAN JOSÉ TEJERO, *Las piedras de mis ruinas*, Valparaíso Ediciones, Granada, 2021, 63 pp. ISBN: 978-84-18694-19-6.

Juan José Tejero (Lebrija, 1978) es un hombre agradecido y, por eso, escribe poemas. O, mejor dicho, por eso los publica, para hacerse entender, para “estar con nosotros” cuando los leemos. Han pasado más de diez años desde que, en 2009, publicara su primer libro: *Cuaderno de extravíos. Un viaje a Grecia*. Y, en estos años, donde la vida ganó el pulso a la literatura, según el autor admite en el ‘Proemio’, le han ocurrido algunas cosas importantes. A diferencia del joven autor del *Cuaderno*, “hoy soy marido y padre de dos hijos. Acaso sea esta suma de papeles la esencia de este segundo libro innecesario”. Un libro *innecesario* que, sin embargo, no es un libro a destiempo. Y, en apariencia, tampoco un libro para recuperar esa edad de la primera juventud con su ímpetu y ambiciones, cuando “publicaciones, reconocimiento, premios...” eran la gran hazaña hacia la que aventurarse.

Sencillamente, en *Las piedras de mis ruinas*, Juanjo Tejero escribe como “el hombre que ha fundado una familia, / asumido los miedos y el misterio / [...] reescribiendo / la casa del pasado hecha presente”. Así se muestra en ‘Este libro’, el primer poema de la obra, que funciona como introducción o presentación para el lector. En este sentido, se podría decir que, en el libro, su autor escribe como hijo y como padre, encarnando ahora esa trinidad que supone el sentido generacional de la vida humana, las tensiones y distensiones entre aquello que somos nosotros mismos y lo que son para nosotros –y somos para ellos–, los que habremos de ver morir, por un lado, y los que hemos visto nacer, por otro. “Las ramas nuevas que” –como escribe el poeta– “han brotado en mí y me alzan dolorosamente por encima de mí mismo”. Por eso, la voz de fondo en este libro es la que rescata en ‘Escribir’ a través de la imagen de Eneas, Anquises y Ascanio, es decir, a través de esta trinidad del hombre que camina con su padre al hombro y sus hijos aferrados a las rodillas. Como Eneas –pero no el héroe, sino el refugiado–, el autor de *Las piedras de mis ruinas* es el fundador de una familia, aunque no lo ha hecho solo, sino junto a su compañera.

La mujer de una de las composiciones más hermosas del libro, ‘Yo contigo’, “la mujer que me mira al otro lado de mis ojos, mujer en cuyos ojos se encierra todo el firmamento”, mujer que se describe entre la ternura y el erotismo contenido, con la calidez de un cuerpo adormecido que encontramos en la mañana junto a nosotros. Es la mujer que acompaña al autor cuando vuelve a su tierra natal en esa especie de *nostos*, la que imaginamos a su lado en la plaza del pueblo mientras los niños juegan; o la que camina junto a él por la ribera del río Turia mientras piensa que ese momento, ese momento de ahora, “es la cumbre de mi vida”. Compañera de vida, esposa, amante, madre de sus hijos, amiga, familia; es, a la postre, una de las piedras angulares que sustentan el libro, implícita y explícitamente.

Sin embargo, como se ha sugerido en las líneas anteriores al mencionar ese *nostos*, ese viaje de vuelta a la tierra natal del héroe, se revela algo trascendental que constituye, sin duda, el gran tema del libro. Si la fundación de una familia es el gran

hito en la madurez del autor, el dónde no es menos importante. Porque hay personas que continúan su vida adulta entre las mismas calles y personas que las vieron crecer, y otras que lo hacen en un espacio diferente, aunque por lo general cercano: tal vez la ciudad próxima, otro barrio o el pueblo vecino. Pero Juanjo Tejero vive lejos. Muy lejos de esa tierra de la infancia que es la pequeña ciudad de Lebrija, próxima al río Guadalquivir. Este es, sin duda, el gran tema del libro y la gran tensión. La gesta del héroe Eneas en busca de una tierra donde criar a sus hijos y la forma de integrar esta nueva familia en una estirpe ya existente que vive en la memoria del escritor. Y, al contrario, los regresos estacionales, durante años solo y ahora junto a su mujer e hijos. Regresos tan dolorosos como llenos de felicidad. Regresos para recordar que uno ha cambiado casi tanto como el lugar al que regresa, con media vida ya fuera.

Como el propio autor declara al final de sus páginas, en los ‘Agradecimientos y dedicatorias’, en el trasfondo de cada prosa o poema encontramos “el pueblo de Lebrija, y a quienes allí habitan junto al recuerdo del que fui: mis padres, mi hermana, los amigos. Llevo tan adentro sus voces...” Un pueblo que se desdibuja en la mente del autor, que se cae a cachos como la casa de la infancia, unas calles que rejuvenecen “mientras yo envejezco”. ¿Pero qué hacer con esa memoria y ese anhelo en cada vuelta, esa nostalgia de un lugar que ya no es? Porque la realidad se impone. Y se impone para revelar los entresijos de esta tensión intergeneracional vertebrada por la memoria y la identidad, aquello que uno puede o no ser, aquello que uno lleva consigo dentro, hondamente atravesado. De esta manera, en ‘Casa paterna’, una de las prosas más potentes del libro, escribe:

La casa de mi infancia es una casa más para mis hijos. No tiene nada de especial para ellos. [...] A qué volver a una casa vieja que sólo en mi cabeza sigue en pie. [...] Y de todas formas, en el umbral ya de mi antigua puerta, qué es lo que quiero mostrar a mis hijos, me pregunto más que ninguna otra cosa. ¿Una casa vacía? ¿Y para qué? Yo ya no estoy ahí.

Al comprender esto, el hecho de que, de manera evidente y natural, “la casa de mi infancia es una casa más para mis hijos”, sin ningún tipo de significado ni emoción para ellos, muestra hasta qué punto cada generación nace apátrida. Cada generación emprende ese viaje hacia tierras más o menos conocidas, más o menos inhóspitas. Las casas se deshabetan, otras se construyen, y las memorias familiares se diluyen y se conforman nuevas. Lebrija solo es un pueblo más para sus hijos. No tiene nada de especial para ellos. Tal vez entonces, una deuda más fuerte que con los que nos dieron vida, la tenemos con los que a nosotros se la hemos dado. Pero, aun así, qué legado dejar a sus hijos, se pregunta el padre-poeta. Qué hacer con esta existencia que es un poco ya vivir en sus propios hijos y cuya última forma de *estar* será en los recuerdos que ellos tendrán cuando él ya esté muerto. “Ahora que estoy a tiempo de pensar qué legarles no me explico ni siquiera qué clase de recuerdo represento para ellos, yo el absorto, que pertenezco a un mundo que se desbarata a cada paso, el exiliado de sí mismo que arrastra las cadenas de su propia e intransferible experiencia”, escribe en ‘Mi legado’. Qué dejarles para poder transitar por esta vida. Cualquier cosa o nada, menos “el germen de mi tristeza”.

Si el autor de *Las piedras de mis ruinas* desnuda su intimidad y nos pone a contraluz los tabiques y pilares que conforman su cotidianidad, entre las páginas del libro encontramos un lugar para los juegos de máscaras, dando voz a otros *yoes*, como en ‘Soliloquio de un esclavo griego en Emérita Augusta’ o ‘Desvelo de un *pater familias*’, que no son sino otra forma de expresión del autor, e incluso de los *yoes* posibles que conviven dentro uno mismo, pues en realidad comparten sus mismas preocupaciones e inquietudes. Pero estas son, además, máscaras que funcionan con

una falsilla real, puesto que el libro revela algo tan cotidiano como la *condición* de su autor. Juanjo Tejero es filólogo clásico. Es traductor y profesor. De esta manera, yacimientos de época romana como Munigua, Baelo Claudia, Itálica o la desaparecida ciudad bajo las aguas del Atlántico, Salmedina, están presentes. Todos emplazados entre las provincias de Cádiz y Sevilla, de manera que se crea un paralelismo entre los restos romanos y la propia Lebrija, convirtiéndola también en una especie de yacimiento, aunque sea reducida a su mundo interior.

De hecho, en *Las piedras de mis ruinas*, el autor, el ser humano que recuerda, imagina y escribe, es el que termina también convirtiéndose en una especie de yacimiento. Un yacimiento que, paradójicamente, se construye al tiempo que se deshace, quedando un hombre hecho de sedimentos entretejidos con “las piedras de mis ruinas”, algunas informes como cantos rodados y otras, “las más cuadradas y mejores”. El hombre yacimiento, el hombre hecho de ruinas que van rehaciéndose, el hombre semienterrado, escribe:

Soy como esa ciudad que es Estambul
y fue Constantinopla y fue Bizancio
la suma de las ruinas de mí mismo.

Iván Civera Martínez



MARA VAN DER LUGT. *Dark Matters. Pessimism and the problem of suffering*. Princeton University Press, Princeton, 2021, 472 pp. ISBN: 9780691206622.

¿MERECE LA PENA ESTAR VIVO? PERVIVENCIA DEL DEBATE ENTRE BAYLE Y LEIBNIZ

Quiere ser esta nota un aviso. Una llamada de atención, casi urgente, para que no pase desapercibida entre nosotros la publicación de un texto del máximo interés. Abrirla y cerrarla con palabras de Ortega es una invocación para recuperar esa manera ágil que él tuviera de hacerse cargo de lo que estaba pasando en cada uno de sus “ahora”. Y en este que es el nuestro, es dudoso que tengamos entre manos algo más relevante que el sufrimiento.

Proliferan por todas partes multitud de términos a los que, como si fuera una prótesis, se les añade —¿para actualizarlos?— el prefijo *bio-*. Una partícula que Ortega señalara en su día como el elemento griego que dirige nuestro pensamiento hacia la vida humana como conducta, y que solo por accidente ha quedado encadenado a un entendimiento reducido de la vida como acontecimiento orgánico. Hablaba Ortega en 1951 de la necesidad de hacer

[...] una teoría general de la vida —cuyo nombre más natural debía ser “Biología” si Lamarck no lo hubiera inventado y acotado para lo que, en rigor, debiera llamarse “Zoología” (no sabía griego e ignoraba que *bios* no es, como *zoe*, vida orgánica, sino *conducta* del ser viviente, por tanto, digamos *biografía*)— [...]¹

Podría ser procedente pues acometer una pequeña amputación en todos los términos que, mal que bien, hemos “biologizado”. Al hacerlo se expandirá al pasado la historia de cada una de esas palabras. La moderna bioética, reducida, remitirá al examen sobre la conducta ante el tribunal de la propia conciencia y el bioderecho, tras la poda, conducirá al mismo examen ante el tribunal de la ciudad. Expuestos al abuso cotidiano del prospectivismo, este recorte orteguiano invita a una mirada retrospectiva y sitúa nuestra conversación en el trance de dialogar sobre *cómo debemos vivir*, la gran pregunta socrática sobre la que la cultura europea ha puesto su base y que alcanza su formulación más hermosa y completa en la *República* de Platón. A partir de ahí muchos grandes libros han ido ofreciendo retazos del debate sobre este asunto entre

¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. ‘Pasado y porvenir para el hombre actual’, p. 782, en *Obras completas. Tomo VI (1941-1955)*. Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, Barcelona, 2006 [1951], pp. 778-794.

las grandes mentes del pasado. No hay más tarea filosófica que actualizar, ejercitar en persona su misma búsqueda. Humildemente. Sin olvidar que es difícil encontrar entre nosotros a un verdadero sabio en estas lides. Pero tampoco la importancia de cada uno de esos personajes menores que habitan las páginas de la *República*, y de tantos otros *Diálogos* platónicos, y que, más allá del acierto o el error de sus intervenciones, mantienen viva la conversación.

SÓC.—No seas duro con nosotros, Trasímaco, pues tanto Polemarco como yo, si erramos en el examen de estas cuestiones, has de saber que erramos sin quererlo. Pues si estuviéramos buscando oro, no creas que querríamos hacernos cumplidos el uno al otro en la búsqueda, echando a perder su hallazgo; menos aún, buscando la justicia, cosa de mucho mayor valor que el oro, nos haríamos concesiones el uno al otro, insensatamente, sin esforzarnos al máximo en hacerla aparecer. Créeme, amigo. Lo que sucede es que no somos capaces de hacerla aparecer. Así es mucho más probable que seamos compadecidos por vosotros, los hábiles, en lugar de ser maltratados.²

I. Mas la pregunta socrática da por sentado, al menos a primera vista, que debemos vivir. Algo que no todo el mundo acepta. De hecho, hay quien se atreve a lanzar una pregunta previa, ¿es que debemos vivir? ¿Por qué no tendríamos más bien que usar nuestra posibilidad de dejar de vivir? O dicho de otra manera, ¿merece la pena estar vivo?

La cuestión toma su cuerpo primigenio en varios textos de raíces extraordinariamente antiguas, condensados con especial acierto en el libro de Job, el libro del justo que sufre.

Entonces Job abrió la boca y maldijo su día diciendo: ¡Muera el día que nací, la noche que dije: Han concebido un varón! Que ese día se vuelva tinieblas [...] ¿Por qué al salir del vientre no morí o perecí al salir de las entrañas? [...] Ahora reposaría tranquilo y dormiría en paz [...]»³

Atravesando los siglos con afilada soltura, paso a paso, como sin esfuerzo, aquella pregunta que fue caldea, egipcia y judía, se hace de nuevo presente ante nosotros con la publicación en 2006 del libro del profesor de la Universidad de Cape Town (Sudáfrica) David Benatar: *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*.⁴ Su respuesta, provocadora, reabre un asunto cuya persistencia y particular capacidad de atracción, seguramente por lo radical de su planteamiento, pone entre paréntesis los esfuerzos de quienes, dando por sentado que debemos vivir, se han centrado en cómo hacerlo. El pensamiento de Benatar ha ido desplegándose después en otros escritos, que van mostrando las consecuencias de su negativa a dar por bueno que merezca la pena vivir. Uno de los más interesantes es su propuesta de revisión del afán reproductivo de la especie humana: ‘Anti-natalism’.⁵

A pesar de su dureza, los argumentos de Benatar fuerzan una mirada prospectiva. Obligan a mirar al futuro y encararse con la posibilidad de que las reflexiones —por ejemplo, de la bioética y el bioderecho— lleguen un día a la conclusión de que no merece la pena estar vivo y que, por tanto, la reproducción humana es un error moral y jurídico. La perspectiva no estimula menos que inquieta.

² PLATÓN. ‘República’, 336e en *Diálogos IV*. Traducción de Carlos García Gual. Biblioteca Gredos/RBA, Barcelona, 2007.

³ JOB 3, 1-13. *La Biblia de nuestro pueblo*. Edición de Luis Alonso Schökel. Mensajero, Bilbao, 2009.

⁴ DAVID BENATAR. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford University Press, Oxford, 2006.

⁵ DAVID BENATAR. ‘Anti-natalism’ en DAVID BENATAR Y DAVID WASSERMAN. *Debating Procreation. Is It Wrong to Reproduce?* Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 11-132.

De ahí el interés de la obra de alguien que se muestra interesada en tomarse en serio estos retos en los próximos años. Alguien especialmente preparada para participar con provecho de esta discusión: Mara van der Lugt, profesora de la Universidad St. Andrews, en Reino Unido.

II. Es precisamente el modo en que ha sabido mirar al pasado lo que permite albergar grandes esperanzas sobre la profundidad de los pasos futuros que van der Lugt habrá de andar —si se mantiene en sus trece— para dar cumplida cuenta de su promesa de dedicarse a dilucidar si merece la pena estar vivo. Me refiero al estilo con el que ha escrito su último libro: *Dark Matters. Pessimism and the Problem of Suffering*, al que están dedicadas estas páginas.

Pocos autores permiten que sus textos muestren con claridad el carácter provisional que tiene toda escritura. Lo itinerante del proceso de su composición y la inestabilidad de un resultado que habrá de ser modificado, sin remedio, por la interpretación, tanto propia como ajena. Infectados por el prurito, tan científico, de intentar decir algo que pueda ser considerado verdadero, aunque sea por un pequeño intervalo de tiempo —al menos hasta que el próximo estudio o experimento invalide la conclusión temporalmente aceptada—, proliferan, en el campo de las humanidades, escritos llenos de afirmaciones taxativas y pretensiones de descubrimiento.

No es el caso de *Dark Matters*. Aunque la obra tiene todos los méritos necesarios para considerarla un texto valioso y maduro, no oculta tras la fachada del rigor formal, o tras el prestigio de las prensas de Princeton, ni las parcialidades de la voluntad que la ha hecho nacer, ni las insuficiencias que padece. Sincero, bien iluminado, y atento a las sutilezas que el tema exige, el escrito de van der Lugt ofrece una lectura amena y seria sobre una de las cuestiones más antiguas y difíciles a las que se enfrenta el ser humano: el problema del mal.

Solo por esto el libro tiene un gran valor. Como actualización de la historia de la teodicea y como ejercicio de conexión que salva la fractura entre el punto final de esa historia —en los últimos años del siglo XVIII— y los modos nuevos en que la preocupación por el mal está rebrotando en estas primeras décadas del siglo XXI. Mas este no es su único mérito, especialmente para quienes sientan que Ortega no andaba muy desencaminado en aquello de la importancia de las generaciones. La obra no solo aporta una multitud de detalles filosóficos, excelentemente trabados por una mano adiestrada en ese gesto de aprecio real por la historia que es el uso de una cronología ceñida. También brinda *Dark Matters* la posibilidad de contemplar, de forma casi sincrónica, la evolución de una autora joven y capaz —que está entrando en el tiempo de su mayor influencia social—, al permitir sus páginas identificar tanto el punto de partida de su itinerario intelectual como la próxima estación hacia la que apunta.

III. Ese punto de partida está en el proyecto de recuperación de la figura y la obra de Pierre Bayle (1647-1706), que van der Lugt emprendió con la publicación de *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*,⁶ basado en su tesis doctoral. Si entonces se atenía a escribir un detallado estudio histórico sobre el proceso de creación del *Dictionnaire*,⁷ este nuevo texto supone un ejercicio de rastreo de la continuidad de los postulados de Bayle durante los siglos que le separan de nosotros. El trazado resultante dibuja los contornos de un estilo de pensamiento, el pesimismo, al que van

⁶ MARA VAN DER LUGT. *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*. Oxford University Press, Oxford, 2016.

⁷ PIERRE BAYLE. *Diccionario histórico y crítico: selección*. Traducción de Jordi Bayod. Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

der Lugt insiste en considerar una “tradición”. Es de justicia reconocer a van der Lugt que su adscripción decidida a la tradición pesimista no le impide mostrar los matices⁸ con los que pueden ser identificados con posiciones optimistas o pesimistas muchos de los autores a los que estudia —véanse los casos de Rousseau o del mismo Leibniz⁹.

Nacido en 1647, no sería muy aventurado afirmar que la vida entera de Bayle está condicionada por la coyuntura histórica que alcanzará su cenit en el año 1685, con la firma de la revocación del Edicto de Nantes por parte de Luis XIV. Un hecho que supone el final de la tolerancia religiosa en Francia. En el clima político y espiritual que culmina en esta decisión, la evolución de sus posiciones religiosas (conversión del calvinismo al catolicismo y posterior abandono de este) había llevado a Bayle a huir de la persecución en Francia, asentándose en los Países Bajos. Será allí donde, a partir de la filosofía cartesiana, desarrollará su gran obra: el *Dictionnaire*, un texto peculiar donde los haya que apareció por primera vez en 1696. Su estilo y contenido hacen de él una obra única, que aún hoy suscita intensas disputas sobre su interpretación, como ocurre con otros muchos textos de los siglos XVII y XVIII concernientes a la filosofía y la religión. No es este el lugar de entrar en detalles sobre sus posibles lecturas, pero baste decir —con van der Lugt— que el *Dictionnaire* es un “laberinto de palabras”.

This strangest of books, spanning six million words and four folio volumes by the time Bayle died “pen in hand”, is the main reason why Bayle became one of the household names of the Enlightenment, read avidly by Hume, Voltaire, and the philosophes, who all plucked many ideas from its pages (as was surely Bayle’s intention). It is also why Bayle found himself at the centre of one of the most divided hermeneutical debates in the history of philosophy, a debate that is still ongoing.

[...]

But he does like to lead his readers in different directions, leaving banana peels for you to slip on in the very passages that seem most straightforward, putting up signposts that may be the clue to what you’re looking for, but may also lead you further astray, and scattering breadcrumbs that tempt you onwards until you find yourself tangled in a dark wood of footnotes and cross-references, where you may have the most exciting, confusing, and exhausting time of your reading life. It’s not a real dictionary at all, you see: it’s more like a labyrinth of words.¹⁰

Fallecido en 1706, la posteridad de Bayle tiene mucho que ver con su diccionario. No solo por la lectura directa del mismo, sino por la controversia que a los pocos años de su muerte mantendrá con sus argumentos otro gran pensador del momento: Gottfried Wilhelm Leibniz, que hará aparecer en 1710 un libro construido como una respuesta extraordinariamente pormenorizada a las posiciones contenidas en los textos de Bayle. Se trata de los *Ensayos de teodicea*, que llevaban por subtítulo *Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*.¹¹ La creación leibniziana del neologismo “teodicea” —a partir de los términos griegos “theos” (Dios) y “diké” (justicia)—, tendrá un gran éxito durante el siglo XVIII y servirá para situar

⁸ Tiene la autora una hermosa tendencia a buscar “latent tendencies” (p. 189) en las obras de los autores que estudia —más allá de los detalles técnicos habituales en la erudición filosófica actual—, lo que le permite, en este caso, soslayar el riesgo de valorar los textos de la tradición pesimista desde una reducción a las biografías depresivas de sus autores.

⁹ Sería del mayor interés que van der Lugt —y otros que consideran que el “optimismo” es reaccionario (*Dark Matters*, p. 70)— contrastase sus observaciones sobre el autor de los *Ensayos de teodicea* con las palabras de Ortega sobre su optimismo/pesimismo. JOSÉ ORTEGA Y GASSET. ‘Del optimismo en Leibniz’ en *Obras completas. Tomo VI (1941-1955)*. Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, Barcelona, 2006, pp. 509-532 [1948].

¹⁰ VAN DER LUGT. *Dark Matters*, pp. 43-44.

¹¹ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ. *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Traducción anotada de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Sígueme, Salamanca, 2013 [1710].

eficazmente los intentos de responder a una pregunta que era entonces de gran importancia.

Queda, pues, esta cuestión de teología natural: ¿cómo un principio único, enteramente bueno, enteramente sabio y todopoderoso ha podido admitir el mal y, sobre todo, cómo ha podido decidirse a volver a menudo felices a los malos e infelices a los buenos?¹²

One of the most defining problems of the history of philosophy is the problem of evil: the question of how an all-good, all-knowing, and all-powerful God could permit the existence of evil in the world.¹³

No obstante, ni en el caso de Bayle ni en el de Leibniz, la cuestión se ciñe al mal visto de manera aislada. Como aparece explícitamente en la cita anterior, y bien indicaba el subtítulo de los *Ensayos*, el problema del mal, para ambos autores, está íntimamente conectado con los atributos de Dios —y por tanto, en último término, con la posibilidad de su existencia—, pero también con la naturaleza del ser humano. Es decir, que abordarlo implica el desarrollo de lo que podríamos llamar, si no fuera una redundancia, una filosofía total. La parcelación del estudio, que ha venido acentuándose sin pausa desde entonces, va a ir dispersando en diferentes disciplinas —desde la metafísica a la sociología, la psicología o, más recientemente, la antropología filosófica— aspectos que en el diálogo entre Bayle y Leibniz todavía estaban estrechamente conectados.

Muy resumidamente, podríamos decir que Bayle sostiene con fuerza algunas ideas poco frecuentes sobre el mal, como que lo verdaderamente relevante para el filósofo es tomar en cuenta no solo el mal objetivo sino el subjetivo, el que cada persona siente como tal. Se trata de una reivindicación del sufrimiento. Esta reducción del problema del mal a una dimensión humana, dejando fuera del foco de interés sus aspectos más claramente metafísicos y morales —que habían sido el centro de la reflexión filosófica y teológica hasta entonces— inserta a Bayle en una corriente que, a partir de la recepción de la filosofía de Descartes hecha por Spinoza, estaba decidida a transformar el modo tradicional de entender a Dios y, por ende, el conjunto completo de la realidad. Bayle será —o al menos así lo ve van der Lugt— el introductor del sufrimiento como elemento básico en el discurso sobre el mal, el iniciador de la apuesta por la experiencia humana contra la doctrina del pecado de San Agustín y las sutilezas metafísicas de la escolástica tardía. Así, Bayle hará posible plantearse la pregunta acerca de si merece la pena estar vivo sin introducir elementos de juicio que sobrepasen o anulen la situación particular de cada persona.

Como ocurre en tantas ocasiones, una gran audacia no solo aporta todo lo nuevo que permite ver al alcanzar un posadero más alto. También es valiosa por las respuestas que suscita. Es el caso de Bayle y su *Dictionnaire*, estímulos claros —aunque no únicos— de la publicación de los *Ensayos de teodicea* de Leibniz. Si Bayle, como hemos indicado, da una relevancia desconocida hasta entonces al sentimiento y la experiencia ante el mal, Leibniz llevará a su culmen el uso de la razón para intentar salir de sus garras.

Poseedor de un intelecto inigualable y de una formación vastísima en todos los campos del saber —tanto en ciencias como en letras—, Leibniz desarrolla a lo largo de su vida un sistema filosófico con el que pretende dar cuenta de la totalidad de lo real. Conceptos suyos como el de “armonía preestablecida” o el de “mónada”, que están en la base de su metafísica, forman parte por derecho propio de la historia de la filosofía. Pero otras muchas contribuciones suyas han perdurado: matemáticas, lógicas,

¹² LEIBNIZ. *Ensayos de teodicea*, p. 69.

¹³ VAN DER LUGT. *Dark Matters*, p. 28.

diplomáticas o jurídicas —fue uno de los principales impulsores de la codificación del Derecho que actualizaría algo más tarde las compilaciones de Justiniano—. Casi al final de su vida —morirá diez años después de Bayle, en 1716— acometería el intento de dar una respuesta lógica al problema del mal. La misma creación de la palabra “teodicea” — de intensa aunque corta vida durante el siglo XVIII— es una prueba de la relevancia de su aportación.

La idea central de su propuesta de solución es que un Dios bueno, sabio, justo, santo y todopoderoso no puede menos que haber creado el mejor de los mundos posibles. Sin renunciar a ninguno de los elementos de la ecuación: Dios-mal-libertad-razón, Leibniz justificará en sus *Ensayos* la presencia del mal en el mundo como un hecho que, sin ser deseado por Dios en sí mismo, resulta ineludible si tiene que haber una posibilidad de que este mundo —este mundo en concreto, que incluye seres libres— exista. Muy lejos de la posición de Bayle, Leibniz sitúa a sus lectores ante la contemplación de un universo diseñado y gobernado conforme al mejor plan de los posibles, por lo que, si asumen esta perspectiva cósmica,¹⁴ la pregunta sobre si merece la pena estar vivo perderá fuerza, reducida su importancia ante el desenvolvimiento del mundo en su completud.

IV. En el debate posterior sobre este asunto, las verdaderas ideas de Bayle y Leibniz quedaron a menudo ocultas tras la opacidad de las etiquetas con que se jibarizaron sus cabezas: optimismo y pesimismo. Uno de los mayores méritos de *Dark Matters* es, precisamente, que clarifica muy bien el significado de ambos términos, describiendo no solo a qué podían apuntar en los albores del siglo XVIII, sino la evolución que han sufrido después y la forma en que han llegado hasta nosotros. En este sentido, una de las premisas centrales del libro es que en la actualidad la orientación de ambas corrientes apunta más hacia el futuro (si el mundo irá a mejor o a peor) de lo que lo hizo en la época de Bayle, cuando lo más relevante era valorar si en el mundo preponderaban los bienes o los males. La intensidad de la polémica a favor o en contra del “optimismo” de Leibniz —denominación construida a partir de una deformación de la calificación de este mundo como el “óptimo”, es decir, el mejor de los posibles— fue notable durante todo el siglo XVIII. Mencionemos solo dos de sus hitos principales: la risa de Voltaire y la parca contundencia de Kant.

Cuatro años después del terremoto de Lisboa, en 1759, Voltaire, el “ilustrado” por antonomasia, lanza al mundo un relato llamado a cosechar un enorme éxito: *Cándido o el optimismo*.¹⁵ Construido como una parodia de la doctrina del mejor de los mundos posibles, sus páginas recogen —con un nivel de detalle no muy usual para aquellos tiempos— todos los tipos de desgracias y desventuras imaginables, que le suceden al protagonista, descriptivamente llamado Cándido, o a quienes le rodean — como el profesor Pangloss, trasunto de Leibniz—. Y entre unas y otras, descripciones explícitas de algunas de las ideas centrales de la tradición optimista y menciones directas a quienes Voltaire consideraba sus representantes.

—Y bien, amado Pangloss —le dijo Cándido—, cuando os colgaban, disecaban, os molían a palos y remabais en galeras, ¿pensabais todavía que en el mundo todo iba de la mejor manera?

—Pues yo sigo en mis trece —respondió Pangloss—, que en las últimas soy filósofo; no me conviene desdecirme, pues no es posible que Leibniz esté equivocado, y la armonía

¹⁴ Según van der Lugt, el cambio de la perspectiva cósmica a la individual es la clave del giro teodiceico de Bayle.

¹⁵ VOLTAIRE. ‘Cándido o el optimismo’ en *Cándido y otros cuentos*. Edición de Guillermo Graño Ferrer. Alianza, Madrid, 2020 [1759].

preestablecida es la cosa más bella del mundo, tanto como lo son el lleno y la materia sutil.¹⁶

Como en otras ocasiones, el estilo es esencial. Igual que unos años antes Alexander Pope había difundido sus premisas sobre el mismo asunto entre los versos de su *Ensayo sobre el hombre*,¹⁷ Voltaire encuentra una baza para su crítica del optimismo en el giro dramático que imprime a su cuento, que goza del aplauso del público y la crítica. *Nihil novum sub sole*. Una vez que se sabe que algo funciona, solo es cuestión de tiempo que alguien lo use. El mismo Leibniz, como si hubiera podido prever lo que pasaría tras su muerte, ya había expresado sus preferencias sobre estos distintos registros de la escritura.

[...] vale más escribir de una manera que no tenga necesidad de ser disculpada. Aunque confieso que a menudo las expresiones exageradas, y por así decir poéticas, tienen más fuerza para conmover y para persuadir que lo que se dice con regularidad.¹⁸

La poética animadversión de Voltaire ante la doctrina del mejor de los mundos posibles¹⁹ dejará espacio, unos años más tarde, a la desapasionada prosa de Kant, desnuda de artificios literarios pero no menos contundente en su oposición. En 1791, el ya maduro autor de las tres críticas dedicará uno de sus opúsculos polémicos a dar por cerrada la propuesta teodiceica de Leibniz. El texto se tituló *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, y en él sentenciará sin piedad:

El resultado de este litigio ante el tribunal de la filosofía es que toda la teodicea que ha habido hasta el momento no cumple lo que prometía [...]
[...]

Toda teodicea debe ser propiamente *exposición* de la naturaleza, en tanto que Dios, mediante la naturaleza, da noticia del propósito de su voluntad.
[...]

El mundo, como una obra de Dios, puede ser considerado por nosotros también como una proclamación de los *propósitos* de su voluntad. Sin embargo, de esta manera, el mundo es para nosotros *con frecuencia* un libro cerrado [...]²⁰

Los rápidos y profundos movimientos históricos que irían dando lugar al romanticismo en las décadas siguientes dejarían pronto atrás la memoria del siglo de los hijos de Bayle y Leibniz. Al empezar el XIX, la teodicea —entendida como el intento de dar razón de la relación entre la existencia del mal y la de un Dios poderoso y bueno— quedará en dique seco. Los destinos de Bayle y Leibniz parecerán entonces hermanarse en un olvido común. Pero, al menos en el caso del francés, se tratará de una desaparición solo aparente.

De hecho, van der Lugt hace un magnífico ejercicio de rastreo de la continuidad de los postulados de Bayle durante los dos últimos siglos. David Hume y Jean-Jacques

¹⁶ VOLTAIRE. ‘Cándido o el optimismo’, p. 162.

¹⁷ ALEXANDER POPE. ‘Ensayo sobre el hombre’ en *Ensayo sobre el hombre y otros escritos*. Edición de Antonio Lastra. Cátedra (Letras Universales), Madrid, 2017 [1733]. Van der Lugt muestra una imagen de Pope como autor ambiguo —cuya fuerza radica en el poder intuitivo de la poesía y que habría sabido aprovechar la oportunidad que le brindaba la sensibilidad del momento— que deja descontento a los dos bandos de la polémica (*Dark Matters*, p. 116).

¹⁸ LEIBNIZ. *Ensayos de teodicea*, p. 49.

¹⁹ Van der Lugt aporta los suficientes elementos de juicio como para concluir que la objeción volteriana a la verdadera doctrina de Leibniz puede no haber sido más que un enorme error de lectura (*Dark Matters*, p. 138 n. 97).

²⁰ IMMANUEL KANT. ‘Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en teodicea’, pp. 227-229, en *En defensa de la Ilustración*. Edición de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Alba minus, Barcelona, 2017, pp. 217-238.

Rousseau son, junto a los ya mencionados Voltaire y Kant, algunos de los elementos intermedios de una serie de capítulos que comienza en el propio Bayle y termina con Arthur Schopenhauer. Sin dedicarles secciones expresas, el cuerpo del texto de *Dark Matters* —y las más que significativas notas a pie de página— incluye, no obstante, referencias a una multitud de autores contemporáneos, lo que permite colegir que dedicar el último capítulo del libro al autor de *El mundo como voluntad y representación*, no es, en absoluto, la afirmación de un cierre. Antes al contrario, Schopenhauer destaca en la obra como el heredero más importante, de entre los grandes, de los argumentos de Bayle (una idea que puede apoyarse en muchas afirmaciones, pero también en el hecho de que este capítulo sea el más extenso del libro).

Tras Schopenhauer, y a través de otros autores como Nietzsche,²¹ la cuestión del sufrimiento como personalización no metafísica del problema del mal entra en el siglo XX y conecta con una situación cultural que es ya, con algunas precisiones necesarias, la nuestra. Las reflexiones sobre el suicidio²² de Albert Camus son paso obligado para llegar desde la herencia de Bayle en Schopenhauer hasta los textos de David Benatar que abren la puerta a una actualización exigente de la pregunta: ¿merece la pena estar vivo?

Far from being the innocent, or even noble, activity that it is often taken to be, procreation is an inherently problematic practice. In creating a child, one is creating a new center of consciousness, a new subject of desire.

[...]

Every birth is a future death. Between the birth and the death there is bound to be plenty of unpleasantness.

[...]

Inflicting serious harm —or even the risk of it— on one person, without his or her consent, in order to benefit others, is presumptively wrong. The misanthropic argument for anti-fatalism deepens the presumption against procreation. None of the reasons for procreating are sufficiently strong to defeat this presumption.²³

A lo largo del libro, partiendo de la centralidad de Agustín de Hipona²⁴ en la evolución del discursar occidental sobre el mal, es posible ir viendo un tránsito de la mayor relevancia: el que lleva de la teodicea a la antropología filosófica.²⁵ Y al observarlo aparece con claridad la estación de destino a la que apunta van der Lugt, que ya estaba presente en el título de su obra. Y es que, además de su valor como contribución a un estudio de la historia de la filosofía más atento a las circunstancias, *Dark matters* resulta un texto de interés y provecho por la posibilidad que ofrece al

²¹ VAN DER LUGT. *Dark Matters*, p. 65 n. 96.

²² Este es uno de los ejes temáticos de *Dark Matters*, junto con la depresión que parece antecederle en tantos casos y que autores como Byung C. Han están considerando un rasgo constitutivo de la actual “sociedad del cansancio”. El hecho de que la filosofía nazca del contra-suicidio —y del buen ánimo— de Sócrates hace muy prometedora cualquier discusión que pretenda tomarse en serio filosóficamente la opción por quitarse la vida.

²³ BENATAR. ‘Anti-natalism’, pp. 130-131.

²⁴ La insistencia con que tanto Bayle como van der Lugt vuelven una y otra vez hacia el obispo de Hipona destaca la relevancia del momento histórico en que la Iglesia está en condiciones de intentar tomar el relevo del Imperio como *glutinium* de Europa. En 1696, la imposibilidad de cerrar la grieta abierta por la reforma protestante urge a identificar con premura un nuevo aglutinante (ciencia, razón, técnica) (*Dark Matters*, p. 63 n. 87).

²⁵ O el intento de responder a la pregunta: ¿qué diferencia al ser humano del animal? Todo lo concerniente al sufrimiento de los animales está presente en *Dark Matters* como un hilo sutil, pero permanente, que va hilvanando notas a pie de página y comentarios menores. No cabe duda de que es una de las preocupaciones centrales de van der Lugt, aunque en esta obra no la haya afrontado sistemáticamente (*Dark Matters*, pp. 101, 115).

lector de enfrentarse al problema, no tanto del mal, como del sufrimiento. La modificación conceptual que va del uno al otro está en la médula de la situación en la que hoy podemos hacernos preguntas presentes en los grandes libros y que ahora — en una perspectiva más íntima y sentimental que en otras épocas— han ido acrisolándose cada vez más en la cuestión acerca de si merece la pena estar vivo.

Is life worth living for all of us, for any of us? [...] *Is it better never to have been?* The various ways in which these questions have been answered through the centuries have created the competing philosophical traditions known as optimism and pessimism.²⁶

Las discusiones actuales en torno a este asunto, desde el antinatalismo a la eutanasia, encuentran su enraizamiento en la perenne necesidad humana de hacer una valoración del mundo. No solo en el sentido descriptivo, sino en cuanto al ejercicio de contraste de la realidad con un patrón que permita utilizar apropiadamente palabras como mejor o peor, bueno o malo, justo o injusto. Al recuperar la historia de la teodicea, aunque sea para dejarla atrás, *Dark matters* ayuda a entender que todo lo relacionado con Dios, a pesar de su actual desaparición, ha desempeñado durante siglos esa función de elemento de referencia necesaria para poder valorar. Es precisamente en este sentido que no es posible soslayar el que aparece como el mayor problema del libro: la ausencia de Spinoza, sin quien es dudoso que pueda darse cuenta de la posición de Bayle ni de la ninguno de los autores mencionados hasta aquí. Su nombre, sin embargo, solo aparece en algunas menciones menores en notas al pie. Este eclipse coincide con la igualmente sorprendente falta de mención a la escuela straussiana de interpretación de textos escritos en épocas de persecución²⁷. Y ambas ausencias —junto a las de Lessing, Freud y Boecio²⁸— son aún más sorprendentes para cualquier lector del libro anterior de van der Lugt, donde es posible comprobar que no es el desconocimiento de sus obras el motivo de que la autora no los trate en *Dark Matters*.

Salvada esta oquedad —sobre la que quizá podamos saber algo más en el futuro—, la lectura de *Dark matters* será de gran provecho para quienes estén intentando hacerse cargo del ser histórico de la humanidad en su conjunto. Porque su mirada retrospectiva prepara la vista para orientarse al futuro. Un tiempo ante el que Van der Lugt decide acoger el reto que supone esta concentración antropológica de la reflexión sobre el mal, indicando que sobre ello desea escribir su nuevo libro. La lectura de este libro hace pensar que es una publicación ante la que habrá que estar atentos.

V. Como hemos visto, el asunto sobre el que debatieran Bayle y Leibniz es esencial y no puede permanecer demasiado tiempo oculto sin que reaparezca por las esquinas. Las dudas actuales sobre la conveniencia de la vida humana son una clara prueba de ello y estamos todos invitados a participar de la discusión. Una buena mirada retrospectiva, como la que Mara van der Lugt comparte en *Dark Matters*, permite recuperar como fuente de reflexión moral para esta conversación las ideas de Pierre Bayle y, en conjunto, las de la tradición pesimista. Esto es algo por lo que estar agradecido.

²⁶ VAN DER LUGT. *Dark Matters*, p. 20.

²⁷ En Bayle, como en Descartes o en Leibniz, el nudo está saber hasta qué punto son sinceros en su confesión de fe (*Dark Matters*, p. 59). Los escritos de Strauss son una ayuda esencial para cortar este nudo.

²⁸ Resulta extraño que no se les nombre en un texto que describe con tanto cuidado el periodo clave en la recepción del spinozismo, la psicologización de la vida y el consuelo que puede prestar la filosofía ante el sufrimiento.

Aprendiendo de su esfuerzo, y llegado ya el final de esta nota crítica, parece oportuno apelar a un inolvidable texto de Ortega, que apunta a la necesidad de recuperar también los argumentos que vienen del otro lado de la disputa. Ahora que vuelve a sonar el ruido de la guerra en Europa, quizás sea más sencillo ponerse en la piel del filósofo madrileño cuando escribía —en 1947— ‘Del optimismo en Leibniz’²⁹, un texto de homenaje al autor de los *Ensayos de teodicea* con el que abría una pequeña grieta en el sarcófago de hormigón en que con tanto mimo lo habían ido enterrando los seguidores de Kant y Voltaire. Si van der Lugt ha roto con entusiasmo una lanza en favor de la tradición pesimista, no con menor brío lo hizo Ortega respecto del pensamiento leibniziano, cuyo optimismo identifica con "el optimismo perenne de la filosofía».

Al releerlo, conviene no olvidar que el tiempo en que se pensó y redactó ‘Del optimismo en Leibniz’ es el mismo en que, tras los juicios de Nuremberg, empezaron su andadura disciplinas como la bioética y el bioderecho.

Juan Diego González Sanz
Universidad de Huelva
orcid.org/0000-0002-4344-8353

²⁹ Además de aparecer en las *Obras Completas* citadas con anterioridad el texto ha sido publicado en la reciente compilación de escritos orteguianos sobre Leibniz: JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*. Edición de Javier Echeverría. Editorial CSIC/Fundación Ortega-Marañón, Madrid, 2020.



KATARZYNA KREMPLEWSKA, *Life as Insinuation: George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self*, SUNY Press, Albany, 2019, 269 pp. ISBN 9781438473932 (hardcover: alk. paper); ISBN 9781438473956 (ebook).

Que la filosofía de George Santayana atrae la atención de estudiosos que provienen de áreas geográficas, convenciones culturales y tradiciones filosóficas distintas solo testimonia su mensaje fecundo y universal. La doctora Katarzyna Krempleska, una estudiosa de Polonia (Academia Polaca de las Ciencias de Varsovia), ha ampliado el conocimiento sobre Santayana a un diálogo con la filosofía continental (hermenéutica, existencialismo, fenomenología) y sus principales representantes: Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Paul Ricoeur. El contexto que ha escogido es la idea santayana del sí mismo (*Self*): “El sí mismo que es tanto un agente consciente, centro de un mundo dramático, como el sujeto de la vida espiritual, de la *vita contemplativa*, donde las esencias, como apariencias, disfrutan de la dignidad de convertirse en fines en sí” (p. xv). Krempleska recurre a lo *indecible* de Derrida para mostrarnos que el *sí mismo* en la filosofía de Santayana es ese *indecible*; esto es, aunque Santayana no dedicara demasiada atención a esa categoría, el *sí mismo* parece ser, silenciosamente, uno de los temas principales de su obra. En este libro no encontramos otro análisis más del problema antropológico del *sí mismo*. Krempleska lo entrelaza con las categorías estéticas de *máscaras*, o “unidades significativas que cubren y descubren simultáneamente el mundo para nosotros” (p. 76), y de *teatro*, para presentar el *sí mismo* con la perspectiva de lo *trágico* y del *drama* de la vida. Aún más, nos ofrece reflexiones sobre cultura y política para presentarnos su reconstrucción de la idea santayana del *sí mismo* en todo su alcance y complejidad.

Esta abundancia de temas que se solapan, de referencias a numerosas figuras e ideas, además del lenguaje más bien denso de la autora, no hace que este libro de 270 páginas le resulte fácil de leer al lector ajeno al círculo de expertos en Santayana. Hay un problema metodológico de partida: ¿cuáles son el método, las categorías y el lenguaje que han de usarse para reconstruir a Santayana? ¿Los de Santayana, los de la hermenéutica de Krempleska o ambos? Por ejemplo, tomemos el título del libro. Dos términos clave (“insinuación”, “hermenéutica”) no son de Santayana y el tercero (“sí mismo”) tiene un significado distinto del que podemos encontrar en la principal obra de Santayana al respecto, *Escepticismo y fe animal*, al que volveré luego. En consecuencia, podemos preguntarnos si el Santayana que Krempleska reconstruye es el Santayana real que expresa su pensamiento con su argot propio (“santayanesco”), sobre todo por haber escrito él mismo que “hay que estudiar el santayanesco como un lenguaje especial” (*Letters, Critical Edition*, vol. 3, MIT Press, Cambridge, Mass., 2002, pp. 118-119). No debemos criticar a Krempleska por ello; al fin y al cabo, Santayana mismo, en una extensión mucho mayor, impuso sus interpretaciones a figuras

históricas y, por ejemplo, podríamos preguntarnos si aprendemos algo del verdadero Platón y del verdadero Kant con los comentarios de Santayana al respecto o si, por el contrario, aprendemos más del modo santayaniano de observarlos.

Sin embargo, el libro está lleno de fuentes e inspiraciones. Kremplewska estudia cuidadosamente las notas de Santayana al margen de su ejemplar de *Sein und Zeit* de Heidegger y sugiere que hay muchos parecidos entre ellos: “Las simpatías antisubjetivistas de ambos pensadores no sirven para disolver el *sí mismo*, sino más bien para fortalecerlo, redefiniendo y exorcizando los demonios de un *ego* aislado” (p. xviii). No solo esto; Kremplewska analiza detalladamente el *Dasein* de Heidegger y detecta una fuerte afinidad con el *sí mismo* de Santayana; por ejemplo, en ambos el significado surge en cada proceso de (auto-)proyección y (auto-)interpretación, sin el cual el mundo como tal podría parecernos vacío, en una especie de revelación negativa de su ausencia de sentido. Volveré luego a Heidegger.

El primer capítulo, titulado ‘Disfraces del *sí mismo*’, presenta una discusión sobre la subjetividad en la tradición filosófica y cultural de occidente, dos áreas que no pueden separarse. Al fin y al cabo, según Kremplewska, la busca del *sí mismo* en Aristóteles, en los estoicos y en muchas otras figuras era una parte integral de la busca de una relación estable con el mundo (exterior) y de la liberación de la contingencia. No solo esto; Kremplewska remite continuamente a Charles Taylor, quien, entre otros, nos muestra las relaciones entre el individualismo y el poder político o entre nuestra libertad personal y la política, de donde vienen los continuos intentos de Kremplewska por vincular el problema del *sí mismo* con la cultura y la política. Mejor dicho, Kremplewska muestra que resultaría artificioso aislar la discusión sobre el *sí mismo*, la identidad y la autenticidad pasando por alto lo exterior, las relaciones de poder en primer lugar. La estructura socio-política de poder constituye en última instancia diversas formas de cultura en diversos niveles de su desarrollo y no podríamos entender ni el *sí mismo* ni la cultura sin entender esas relaciones.

El segundo capítulo, ‘La concepción del *sí mismo* y algunos conceptos básicos de la filosofía de Santayana’, se centra más en Santayana y, de manera más específica, en su filosofía de la mente. Esto incluye, entre otras, categorías bien establecidas en el sistema de Santayana como *psyque* (principio organizador de un individuo vivo), *espíritu* (aspecto consciente de un individuo vivo) y *sí mismo*, que Santayana define en *Escepticismo y fe animal* como “ser sustancial que precede a todas las vicisitudes de la experiencia”. Cito esta definición (que, de paso, no he visto en el libro de Kremplewska) porque la autora dice que esta categoría no está tan bien establecida en Santayana, razón por la cual la reconstruye. Como resultado de esta reconstrucción, obtenemos algo así: el *sí mismo* propone o proyecta su interactividad dinámica en el entorno y, de ese modo, ejecuta su agencia imitativa e inventiva, aunque esa proyección no tenga un fundamento racional. Como sabemos por *Escepticismo y fe animal*, la incitación básica de la vida es irracional y no somos capaces de trascender, por decirlo así, el escepticismo respecto a la verdad del momento presente ni de vindicar intelectual o racionalmente su lógica, lo que significa que caemos en el solipsismo y en una fe, no un conocimiento fáctico, sobre una lógica externa del momento presente. Esa es la razón, entre otras cosas, de que el libro use “insinuación” en su título: insinuamos que sabemos al creer en las cosas que suceden alrededor. “Por *insinuación* quiero decir —en referencia a las raíces antiguas del término— presentar lo que es falso como verdadero o lo que está ausente como si estuviera presente para conseguir un propósito oculto” (pp. 73-4). El *sí mismo* de Santayana, según Kremplewska, es un “pasaje entre la dinámica de la existencia y la continuidad de la experiencia consciente” (p. 33), con los “deícticos”, tan usados en la ontología de

Santayana, esto es: “aquí”, “ahora”, “allí”, como “señales básicas de encontrarse uno mismo localizado en el marco pictórico-sentimental” (p. 37).

En el tercer capítulo, ‘Hermenéutica del *sí mismo* humano’, aprendemos, entre muchos otros temas, cuál es el mecanismo del *sí mismo* o, mejor, cómo funciona según los esfuerzos reconstructivos de la autora: “El *sí mismo* más profundo activa a su *ego* representativo y, en el espacio virtual, mediante las esencias, recibe, gracias a la facultad de la imaginación, la imagen de sí mismo en el mundo fenoménico, que representa simbólicamente la realidad material. Así, la *psyque* se dota de un *ego que actúa* por su cuenta en el mundo fenoménico y *descubre* el escenario de la acción” (p. 63). Esta anatomía de la operación puede traducirse también al lenguaje del vocabulario teatral y artístico que, de hecho, Santayana usa con mucha frecuencia: “Un *sí mismo* psíquico más profundo es un actor, un *personaje* (que desempeña su papel), que un *ego* enmascarado y, en última instancia, el espíritu como *espectador* o testigo auto-reflexivo representa en cada momento” (pp. 77-8). El análisis de Kremplewska de lo que supone ser un actor, un ego enmascarado y un espectador al mismo tiempo amplía el área de solapamiento de las dos áreas: estética y ética (según la famosa crítica de Santayana de la vinculación artificial de ambas en las convenciones académicas). Aún más importante, Kremplewska nos muestra la visión multidimensional, casi caleidoscópica, de la vida humana, que puede verse inseparablemente con gafas éticas y estéticas y aún más: sociales y políticas. Digo sociales y políticas porque Kremplewska trata también de reivindicar de manera convincente la exigencia de que “la metáfora de las máscaras es parte de la reflexión de Santayana sobre la libertad vital y la autonomía individual” (p. 81). Privar a la vida de una cualquiera de esas dimensiones supone no reconocer sus modos y tergiversar su sentido.

Los capítulos cuarto y quinto tienen un carácter más comparativo/confrontativo o, mejor dicho, dialógico. El primero de ellos, ‘Vida como insinuación’, analiza muchos aspectos del término “insinuación” definido más arriba, aunque en confrontación con la filosofía de la vida de Bergson. Kremplewska dispone un diálogo entre ambos porque está convencida de que la categoría de “insinuación”, tomada de Bergson y desarrollada en su interpretación de Santayana tan profundamente que incluso la usa en el título de su libro, vincula a ambos filósofos en una aproximación vitalista, dinámica y naturalista al *sí mismo*. El capítulo quinto, ‘Apañarse con la finitud: Santayana lee a Heidegger’, confronta a Santayana y Heidegger y, además de lo que he mencionado antes sobre la relación entre ambos, Kremplewska ofrece una sólida intuición de su afinidad que, de nuevo, acerca a Santayana al pensamiento continental. Recomiendo este capítulo de casi cuarenta páginas a todos los que se interesen por la relación intelectual de Santayana y Heidegger: es un estudio detallado, penetrante y, a pesar de su argot técnico, inspirador.

El capítulo sexto, ‘El aspecto trágico de la existencia’, discute el problema del *sí mismo* en el contexto de lo trágico. Tras discutir lo trágico como una categoría importante en la historia de la filosofía, especialmente en la moderna tradición alemana, Kremplewska dedica especial atención a Nietzsche. En esta ocasión, pone a dialogar a Santayana con Nietzsche y una de sus numerosas sugerencias dice: “Mientras que Nietzsche ridiculizó la vida de la especulación y los ideales contemplativos, a Santayana le preocupaba su desafortunado colapso” (p. 172).

El último capítulo, ‘Más allá del *sí mismo* (en el reino de la política): la negatividad esencial del ser humano y el (auto-)gobierno racional’, transporta al lector al área del pensamiento político. Sin embargo, el pensamiento político está necesariamente vinculado al *sí mismo* y a la existencia humana (aquí política no significa en modo alguno una lucha de partidos políticos por alcanzar el poder). Como

ya se ha dicho, vincular el problema del *sí mismo* con el mundo exterior, incluyendo la estructura de poder y las relaciones sociales de poder, mantiene la coherencia del capítulo con la principal trayectoria del libro. En este último capítulo, al profundo análisis de la principal obra de Santayana sobre filosofía política, *Dominaciones y poderes*, lo acompañan proposiciones más inspiradoras que provocativas, como esta: “La existencia de todos y cada uno de los seres humanos supone lo que hemos llamado en este libro *la esfera de la indefensión*. Santayana considera que este hecho es absolutamente crucial para entender la política” (p. 197). Agradezco en especial los comentarios de Kremplewska sobre la profética afirmación de Santayana, o más bien su advertencia, sobre la cultura occidental contemporánea: “Lo que Santayana llama el vicio adquisitivo (y nosotros consumismo) es una atenuación del diseño militante en el que la voluntad tiende a *monopolizar la luz del espíritu*. El dominio de la voluntad sobre el espíritu y de los medios sobre los fines, la avaricia, el miedo y la pobre memoria se convierten fácilmente en aliados de los escenarios totalitarios, advierte el pensador. Fuerzas desnudas, equipadas con herramientas globales de persuasión y tecnología moderna, suponen una amenaza de totalitarismo, tal vez un totalitarismo de un tipo nuevo, desconocido” (p. 205).

Para resumir: no todo el libro está dedicado a Santayana y presenta una investigación muy buena sobre la historia de la filosofía, en el contexto de los temas discutidos. Quiero decir que Kremplewska no solo es una profunda experta en Santayana, sino también una experta y una hábil intérprete de la historia de la filosofía occidental. Las figuras filosóficas enumeradas, y muchas otras, no solo están mencionadas: están analizadas en profundidad y reinterpretadas según su trayectoria principal, que es el problema del *sí mismo*. Aquí, sin duda, uno de los puntos destacados del libro es una habilidosa y renovadora inclusión de Santayana en el tipo continental de debate filosófico y aún más: haber hecho de Santayana una voz original en el debate. Kremplewska pone a Santayana en una perspectiva mucho más amplia que la de los estudiosos americanos, que lo estudian en el contexto del pragmatismo y la filosofía americana, y de la mayoría de los estudiosos españoles, muchos de los cuales lo quieren incorporar a la filosofía española. Aunque algunos estudiosos, como yo mismo, hayan caracterizado a Santayana como un filósofo español y americano, tras haber leído el libro de Kremplewska podrán concluir que esa caracterización parece un poco más estrecha y no manifiesta el potencial más universal del pensamiento de Santayana. Evocar ese enorme potencial del pensamiento de Santayana es el mayor logro de Kremplewska.

Krzysztof Piotr Skowroński
Traducción de Antonio Lastra