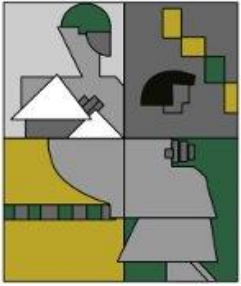


# LOS LÍMITES DE LO HUMANO



Revista de la  
Asociación de  
estudiantes de  
Filosofía

**TALES**

Número 6 – Año 2016

ISSN: 2172-2587

**TALES, REVISTA DE FILOSOFÍA**

Dirigida y coordinada por la  
Asociación de Estudiantes de Filosofía TALES

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense  
de Madrid, Ciudad Unviersitaria, 28040, Madrid

E-mail: [talesfilosofia@gmail.com](mailto:talesfilosofia@gmail.com)  
<https://asociaciontales.wordpress.com>

*Director*

Marcos Alonso Fernández  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

*Secretario de redacción*

Isaías Ramos Gil  
(Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

*Editores*

Marco Antonio Hernández Nieto  
(Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Omar García Temprano  
(Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Rodolfo Gutiérrez Simón  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

Sergio Quintero Martín  
(Universidad de Valladolid, España)

### *Comité científico*

Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia, España), David Díaz Soto (Universidad Complutense de Madrid, España), Daniel Lesmes González (Universidad Complutense de Madrid, España), Delia Manzanero (Universidad Rey Juan Carlos, España), Diego Fernández Peychaux (Academia Nacional de Ciencias-CONICET, Argentina), Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gonçalo Marcelo (Universidade Católica Portuguesa, Portugal), Juan Antonio Fernández Manzano (Universidad Complutense de Madrid, España), Patricio Mena Malet (Universidad de la Frontera, Chile), Tomás Domingo Moratalla (Universidad Complutense de Madrid, España).

### *Consejo Asesor*

Jaime Salas Ortueta (Universidad Complutense de Madrid, España), Javier Méndez Pérez (Universidad Autónoma de Madrid, España), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid, España), Jesús Conill Sancho (Universidad de Valencia, España), Juan José García Norro (Universidad Complutense de Madrid, España), Juan Manuel Forte Monge (Universidad Complutense de Madrid, España), Luis María Cifuentes Pérez (Sepfi, España), Lydia Feito Grande (Universidad Complutense de Madrid, España), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España), Patricia Lavalley (Fonds Ricoeur, Brasil), Rafael V. Orden Jiménez (Universidad Complutense de Madrid, España), Ruy J. Henríquez Garrido (Universidad Complutense de Madrid, España).

## **EDITORIAL**

La Asociación TALES de estudiantes de filosofía surge con la intención de permitir a las nuevas generaciones de filósofos compartir y dar a conocer sus investigaciones y trabajos. Desde hace 9 años, hemos venido realizando diferentes actividades como: seminarios, encuentros o conferencias. Nuestro buque insignia y mayor motivo de orgullo es el Congreso de jóvenes investigadores en filosofía, que año tras año ha conseguido reunir en la Universidad Complutense de Madrid a investigadores de todas partes de España y del extranjero. Con la presente revista, ese trabajo queda plasmado para que todos puedan disfrutarlo y aprovecharlo.

# ÍNDICE

<b>EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN Y EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA: DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA. EL QUICIO DE LA CRÍTICA EN MARX, LUKÁCS Y ADORNO</b>	
Lorena Acosta Iglesias.....	6-18
<b>CUIDADO, VIRTUD Y JUSTICIA</b>	
Daniela Alegría Fuentes.....	19-30
<b>INTERROGANTES PRIMEROS “PARA” UNA ONTOLOGÍA DE LA MÚSICA</b>	
Juan Ramón Búa Soneira.....	31-42
<b>REPENSAR LO HUMANO DESDE LA TEORÍA QUEER Y LOS NEW FEMINIST MATERIALISMS. UNA LECTURA DIFRACTIVA</b>	
Mónica Cano Abadía.....	43-50
<b>POLÍTICA EN LAS TABLAS: LA MANDRÁGORA COMO FORMA DE DIVULGACIÓN DEL PENSAMIENTO DE MAQUIAVELO. POLITCS IN THE TABLES: THE MANDRAKE AS A FORM OF DISCLOSURE OF MACHIAVELLI’S THOUGHT</b>	
Pietro Cea Anfossi.....	51-58
<b>WITTGENSTEIN, EL NECRONOMICON Y EL ANIME DEATHNOTE: HACIA UNA ÉTICA INHUMANA</b>	
Jorge Fernández Gonzalo.....	59-64
<b>FUNDAMENTOS Y DEBILIDADES DE NUESTRAS CREENCIAS ACERCA DE LA INTELIGENCIA BIOLÓGICA Y DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL</b>	
Francesco Consiglio.....	65-68
<b>ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA</b>	
Erik González-Ibarra.....	69-74
<b>EL ESTATUS ONTOLÓGICO DE LA DIFERENCIA</b>	
Jezabel Rodríguez Pérez.....	75-86
<b>REDEFINIENDO LO HUMANO. EL CASO DEL NAZISMO REDEFINING HUMAN. THE CASE OF NAZISM</b>	
Javier Leiva Bustos.....	87-98
<b>LA DISOLUCIÓN DE LA RESPONSABILIDAD EN IRIS MURDOCH</b>	
María Gila Moreno.....	99-110
<b>GILBERT SIMONDON Y EL PROBLEMA ONTOLÓGICO DE LA INDIVIDUACIÓN</b>	
Lucía Montes Sánchez.....	111-118

**TOTALIDAD QUEBRADA, ESPACIO SOCIAL Y CAMPO DE PODER MODERNO. UNA LECTURA  
CONJUNTA DE SCHOLZ Y BOURDIEU**

Clara Navarro Ruiz.....119-128

**LA NOCIÓN DE IDIOLECTO Y EL PROBLEMA DE LA COMUNICABILIDAD**

Irene Ortiz Gala.....129-138

**HAN BYUNG-CHUL Y SU CRÍTICA DE LA ACTUAL SOCIEDAD NEOLIBERAL DEL NARCISISMO, LA  
PORNOGRAFÍA Y EL CANSANCIO**

Andrés Penas Palmeiro.....139-150

**LOS LÍMITES DE LO HUMANO: TEORÍA QUEER, CIBERFEMINISMO Y ONTOLOGÍA CYBORG**

Daniel Peres Díaz.....151-162

**TRAUMA Y DUELO EN LA OBRA DE DOMINICK LACAPRA: ÉTICA, HISTORIA Y MEMORIA EN LA  
REPRESENTACIÓN DEL HOLOCAUSTO**

Rafael Pérez Baquero.....163-170

**¿PUEDE CONSIDERARSE EL ARTE CONTEMPORÁNEO COMO ARTE?**

Alicia Rodrigo Fernández.....171-176

**HABITAR LAS RUINAS. WALTER BENJAMIN: HACIA UNA POLÍTICA SOBRE ESPACIOS Y  
TIEMPOS EN LA CIUDAD**

Jaime Rodríguez Uriarte.....177-186

**DEMOCRACIA COSMOPOLITA Y ORDEN MUNDIAL EN JÜRGEN HABERMAS**

Javier Romero Muñoz.....187-194

**COMBATIENDO EL ESTIGMA: MORAL SEXUAL Y PROSTITUCIÓN**

Paula Sánchez Perera.....195-204

**NUEVAS TECNOLOGÍAS, FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN. DIMENSIONES Y LÍMITES**

Sergio Urueña López.....205-215

**LA ENVIDIA DE LOS DIOSES Y LOS LÍMITES DE LOS MORTALES**

Lucas Díaz López.....217-226

**LAS TIC EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES ELLUL. EXPLORANDO LA FRONTERA DE LO  
HUMANO**

Adrián Almazán Gómez.....228-233

**DEL MECANISMO EN LA *KRITIK DER URTEILSKRAFT* A LA CRÍTICA ROMÁNTICA DEL ESTADO-  
MÁQUINA**

Sylvia Susana Rodríguez Prieto.....234-241

# EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN Y EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA: DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA. EL QUICIO DE LA CRÍTICA EN MARX, LUKÁCS Y ADORNO.

## *THE PHENOMENON OF REIFICATION AND COMMODITY FETISHISM: TWO SIDES OF THE SAME COIN. THE POSSIBILITY OF CRITIQUE IN MARX, LUKÁCS AND ADORNO.*

---

Lorena ACOSTA IGLESIAS  
Universidad Complutense de Madrid

### **Resumen:**

El propósito de este artículo será intentar mostrar la progresiva complejidad que va adquiriendo el problema de la *fundamentación* del método de la crítica de manera correlativa al recrudecimiento del fetichismo de la mercancía a través de una discusión entre las figuras de Marx, Lukács y Adorno, correspondientes cada uno de ellos a distintas fases del capitalismo.

*Palabras clave:* Crítica, fetichismo de la mercancía, Marx, Lukács y Adorno.

### **Abstract:**

The goal of this article is try to explain the progressive complexity has become the foundation's method of critique correlatively to recrudescence of commodity fetishism in a discussion between the figures of Marx, Lukács and Adorno, each of them corresponding to different stages of the capitalism.

*Keywords:* Critique, commodity fetishism, Marx, Lukács and Adorno.

## Introducción

El propósito de esta intervención será mostrar la progresiva complejidad que va adquiriendo el problema de la *fundamentación* del método de la crítica de manera correlativa al recrudescimiento del fetichismo de la mercancía a través de la discusión de los hitos metodológicos escogidos, siendo éstos las figuras de Marx, Lukács y Adorno, correspondientes cada uno de ellos a distintas fases del capital.

Efectivamente, lo que intentaremos a través de dicho recorrido argumental, será mostrar en qué sentido el fetichismo no es una *representación* que acompañe a la realidad del trabajo abstracto y por lo tanto, tampoco se trataría de una *ideología espontánea* que mistifique el conflicto entre capitalistas y asalariados, velando así el mecanismo de la plusvalía y la lucha de clases mediante una ontologización del trabajo. De esta manera, el trabajo abstracto no podría ser una abstracción nominal ni una convención social que, aunque fuera de manera inconsciente, naciera en la esfera del intercambio: se trata, por el contrario, de una reducción efectiva de toda actividad a un simple gasto de energía. Su efectividad se basa en que sólo reconoce su ser social en tanto reducida a dicha abstracción.<sup>1</sup>

De esta manera, comenzaremos, en contra de cierto canon exegetico a la hora de abordar la obra marxiana, intentando recorrer cierta *continuidad epistemológica*, trabada en el concepto de alienación como prefiguración del concepto de fetichismo de la mercancía<sup>2</sup>, entre el joven Marx —típicamente tildado de *humanista*— de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 y el Marx maduro —el cual habría macerado un carácter más *cientificista*— de la introducción de 1857 a los *Grundrisse*, donde expone el método de la crítica de la economía política, así como su puesta en marcha fundamentalmente en el primer capítulo de *El capital*.

Por tanto, intentaremos recorrer y articular someramente, a partir de la crítica a la mistificación de la dialéctica hegeliana que Marx ofrece en los manuscritos del 44, la problematización del método de la crítica de la economía política, intentando leer en él la vigencia de aquella cita tan célebre del postfacio a la segunda edición de 1873 de *Das Kapital* que reza de la siguiente manera:

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre. [...] El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.<sup>3</sup>

Por lo que si hacemos caso a esta pista que ofrece Marx, podríamos aducir que, si apuntalamos la crítica a la mistificación de la dialéctica hegeliana, podríamos dar, por el

<sup>1</sup> Cfr. Jappe, Anselm. “De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él” en: Marx, Karl. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2014, p.19

<sup>2</sup> Prefiguración en tanto que: “La descripción de la alienación que Marx ofrece en los Manuscritos de 1844 no se presenta, pues, como una aproximación fundamentalmente diferente de la conceptualización del fetichismo, sino como un primer acercamiento, como una aproximación todavía insuficiente, que ya decía implícitamente, sin embargo, lo esencial: la desposesión del hombre por el trabajo que se ha convertido en el principio de síntesis social” Jappe, Anselm. (2014), *Ibid.*, p. 19.

<sup>3</sup> Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Vol. I*, México: FCE, 1973, pp. XXIII y XXIV.

contrario, con algunos de los puntos claves para poder comprender el método de la crítica de la economía política tal y como Marx lo abordará temáticamente en la introducción de 1857 de los *Grundrisse*. En un primer lugar, este será nuestro propósito.

Paralelamente, nos gustaría poder observar cómo el concepto de alienación en Hegel, enganchando concretamente en un pasaje de la Filosofía del Espíritu de Jena en lo que ha dado a llamar *Filosofía real*, en el fondo también es revertido de manera inversa en la apropiación que hará de este concepto Marx ya desde su etapa de juventud.

Seguidamente, observaremos cómo esta categoría, la cosificación, es central en el método de la economía política pero precisamente por su ausencia, es decir, por no poder formar parte del punto de partida para la crítica de la economía política, sino que sólo y exclusivamente se puede exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico a partir de los análisis de la mercancía tal y como ocurre en el primer capítulo de *El capital*, donde el sujeto precisamente brilla por su ausencia. De esta manera, expondremos brevemente las formas de proceder del método de la crítica de la economía política tal y como expone Marx en la introducción del 57 en los *Grundrisse*.

La segunda parte de esta intervención pretenderá problematizar las posibilidades para fundamentar dicha crítica de la economía política si se tiene en cuenta —tal y como hace Lukács en el fenómeno de la cosificación en *Historia y Consciencia de Clase*— la expansión del concepto de cosificación a todos los rincones de la consciencia del sujeto tal y como ha ocurrido en el capitalismo específicamente moderno. Éste estaría cifrado precisamente por la centralidad del fetichismo de la mercancía que se ha expandido a la vida entera de la sociedad debido a la progresiva instrumentalización y especialización del proceso productivo puesto en marcha, al menos conceptualmente, ya en la ciencia moderna, de tal manera que ha vuelto imposible resolver el problema de la crítica de la economía política o la anamnesis de la génesis del trabajo abstracto de un modo meramente cuantitativo, tal y como opera en los diagnósticos de Marx a ojos de Lukács. Por el contrario, éste último propone resolver dicho problema meramente desviando la crítica de la estructura objetiva de la sociedad hacia la conciencia de los sujetos, en concreto, la consciencia del proletariado, que proveerá de atalaya de conciencia objetiva para fundamentar epistemológicamente el concepto de crítica.

En último lugar, queremos profundizar en este problema de la *fundamentación* de la crítica de la economía política a partir de la inversión entre la autoconservación de todos los individuos y la organización social tal y como se opera en la fase del capitalismo fordista —guiándonos en este caso de Th. W. Adorno— en la que el individuo ya no se instala en el plano de satisfacción de necesidades a través de la incorporación del objeto al consumir el valor de uso del mismo, sino que éste pasa a ser desplazado por el consumo del propio valor de cambio en tanto que la ideología no puede suponer ya una mera regresión psicológica a nivel individual, sino que responde a un modo explícito de producción de objetividad que se ve reflejada simétricamente en los procesos de subjetivación abstracta, siendo éstos *completamente* asimilados por aquella. De esta manera, ya no puede estar detrás de esta tendencia a la hermeticidad del embrujo de la mercancía una cuestión meramente de razón instrumental, tal y como pretendía Lukács al señalar la ciencia moderna y los sistemas legaliformes que se desprendían de ella —ésta, es decir, la creciente instrumentalización, sólo sería el síntoma en este caso—, sino que estaría detrás la autonomización de la ley de intercambiabilidad general.

De esta manera, terminaremos concluyendo que el error del marxismo tradicional fue precisamente intentar buscar el antagonismo en una contradicción externa entre capital y trabajo. Esto es, la forma (valor) y el contenido (producción/trabajo) tendrían una relación externa y contingente, por lo que nuevas relaciones de producción permitirían una realización liberada del contenido. Precisamente ya no es posible postular un afuera (bien sea el valor de uso, trabajo o la clase del proletariado) al universo de obnubilación total



[*Verblendungs-zusammenhang*] —en la que la ideología es realidad social material y no meramente asunto de conciencia— que fundamente la mirada crítica, sino que es el capital el que en su desarrollo soporta y universaliza contradicciones en el que se pueden crear *dentro* una mirada crítica.<sup>4</sup> En este punto, pretendemos dar, a modo de conclusión, con las notas del concepto de industria cultural a la par que vamos vislumbrando las posibilidades, ya nunca más fundamentación, para esta crítica inmanente.

## 1. Método de la crítica de la economía política: puntos de fricción entre Hegel y Marx.

De esta manera, iremos trazando este hilo rojo que hemos pretendido esbozar empezando por el concepto de alienación en Hegel tal y como se prefigura ya en *Filosofía real*, siendo la piedra angular más tarde en su *Fenomenología del Espíritu*. De esta manera, Hegel parte en la filosofía del Espíritu de Jena de la identidad de uno consigo mismo con el cuerpo orgánico, conectado a su vez con realidades meramente individuales o atómicas a las que se enfrenta poniéndolas como objetos para, a partir de ahí, poder deducir el concepto de Espíritu en un nuevo nivel lógico en el que se reasume aquel nivel de realidad para dar paso a otro (así en un primer momento, el lenguaje supera la contingencia del cuerpo orgánico, reasumiéndose en la inteligencia). Mediante este método, ya enteramente dialéctico, llega Hegel hasta el reconocimiento a través de una construcción de un sistema de singularidades lógicamente inmanente a éstas. En realidad, ya en Jena realiza la misma operación que más tarde llevará a cabo en la *Phä*, pero aquí únicamente desde un punto de vista ontológico, no epistemológico todavía.

De esta manera, Hegel da un salto ontológico —una robinsonada dicho en lenguaje marxiano, producto a su vez de los límites a los que le postra su idealismo objetivo— desde la pura noche que es el individuo orgánico, donde todo es interior y naturalización, hasta la primera conceptualización mediante el lenguaje, que después se desarrollará hasta el trabajo, entendido éste como principal mediación social donde todas las capacidades del individuo están desarrolladas. Tal salto sólo puede ser producido a partir de un excedente de subjetividad idealista, ya que se da sin interacción social y por lo tanto, resulta independiente del proceso del trabajo. Sin embargo, sólo aquí se da la determinación del objeto como aniquilación finalística del mismo —el trabajo sólo puede tener lugar bajo el reconocimiento de las necesidades naturales, pero en el modo de su superación, esto es, a través del ardid de la herramienta—, en tanto que el trabajo no es sólo mera actividad, sino actividad reflexionada, esto es, producción que significa la mediación entre el Yo y la cosa. Por tanto, el trabajo y con él la producción son formas de la experiencia de uno mismo y de lo otro. En el trabajo se da la unidad del yo como cosa, es decir, se pone en juego, al mismo tiempo, la determinación del yo abandonando la inmediatez del impulso —el deseo se ve obstaculizado en su inmediatez pero al mismo tiempo se ve realizado como finalidad—, surgiendo así, a través del trabajo como mediación social, algo universal en el hombre.

Efectivamente, a través de una progresiva generalización de las necesidades en el proceso del trabajo —en un primer momento, concreto— Hegel vislumbra que la propia elaboración del objeto no es de suyo una satisfacción general de las necesidades más que como una elaboración de una multiplicidad: *el hacerse-cosa de la consciencia*. Esto es propiamente ya trabajo abstracto y esta elaboración de lo múltiple se traduce en una progresiva división del trabajo en la que éste rebasa propiamente su necesidad inicial: satisfaciendo las necesidades de muchos, y mediante la satisfacción de las muchas

---

<sup>4</sup> Cfr. Zamora, José Antonio. “Theodor W. Adorno: crítica inmanente del capitalismo” en: Muñoz, Jacobo. (ed.) *Melancolía y verdad. Una invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid: Biblioteca nueva, 2011, p. 88.

necesidades de otros en el trabajo de muchos más.<sup>5</sup> Aquí vemos de manera prefigurada lo que en los *Principios de la filosofía del derecho* será el sistema de necesidades, clave para comprender la reproducción de la sociedad civil como contradicción —cifrado en el problema del reconocimiento del derecho de propiedad, en donde sólo es real lo que ya tengo en tanto que es reconocido por otros— y la sutura jurídica que contendrá las disoluciones sociales a las que tiende la misma —dado que el derecho a la propiedad no consiste en ser idéntico ni al otro ni al objeto, sino en ser reconocido como *no-idéntico*—, intentando realizar la libertad política que promete la economía sólo en apariencia, pues el individuo, finalmente, sólo consigue desplazar su necesidad, no superarla, ya que su trabajo sólo disminuye para el todo social, tributo a ese universal que genera el trabajo abstracto como mediación social: el valor.<sup>6</sup>

Como podemos observar, dicho con las palabras de Marx,

Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia del hombre, que se prueba a sí misma; *él sólo ve el aspecto positivo del trabajo*, no su aspecto negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual<sup>7</sup>.

De esta manera, podemos decir que el hombre para Hegel es esencialmente espíritu y, desde la óptica marxiana, esto quiere decir fundamentalmente subjetividad idealista. Esto es, la superación de la objetividad en el proceso de trabajo sólo ocurre como confirmación por parte de la autoconciencia de su propio acto de poner el objeto en su enajenación. Este acto de poner, sin embargo, radica únicamente en la coseidad, es decir, en el hacerse-cosa-de-sí-misma en tanto que abstracta, y por ello posteriormente puede ser reapropiada por el sujeto. Esta reapropiación es posible, cual cima idealista, puesto que el hacerse cosa del sujeto, su enajenación, no es independiente del acto de confirmación de su propio ponerse a sí misma como coseidad. En cambio Marx entenderá la alienación, al menos todavía en los *Manuscritos* del 44, como un acto de poner que implica la subjetividad misma, ya no como mera autoconciencia, sino como fuerzas esenciales objetivas cuya acción, por ello, también es objetiva en tanto que se trata de un ser objetivo que también está sujeto a su ser social, esto es, la interrelación entre naturaleza y la historia.

De esta manera, se podría decir que el joven Marx, adquiere como positivos los siguientes aspectos de la dialéctica hegeliana: el trabajo como acto autogenerador del hombre, como un relacionarse consigo mismo como un ser extrañado, y la recopilación de todas las abstracciones del pensar como movimiento precisamente de enajenación y por lo tanto independiente, en tanto que ideológico, de la naturaleza e historia, siendo así *válidas* para cualquier de las formas en las que se presenten éstos. Estos dos aspectos formales, al menos, actúan en el propio método de la crítica economía política tal y como expone Marx en la introducción del 57 en los *Grundrisse* bajo un sentido configurador nuevo.

Efectivamente, lo que está a la base de ese movimiento de enajenación ya no es el pensamiento, esto es, la lógica del ser, sino la historia misma como condición de posibilidad

<sup>5</sup> Cfr. Lukács, György. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo, 1970, p. 327 ss.

<sup>6</sup> “La cosa abstracta explana en el cambio lo que es ella, a saber, esta transformación, la vuelta al yo en la coseidad y, más precisamente, una coseidad que consistía en ser posesión de otro. Cada uno renuncia él mismo a su posesión, supera su existencia, a la vez que disfruta de reconocimiento al hacerlo, y el otro lo recibe con permiso del primero. Disfrutan de reconocimiento, cada uno recibe del otro la posesión del otro, de modo que sólo recibe en tanto en cuanto el otro mismo es lo negativo de sí mismo, o la propiedad es por mediación. [...] Y el interior de la cosa, representado por esa igualdad en ella, es su VALOR, que tiene plenamente mi consentimiento y la apropiación del otro: se trata del mío positivo y asimismo del ser, la unidad de mi voluntad y la suya. Y la mía vale como real, existente, el estado de reconocimiento es la existencia. Con esto mi voluntad vale, poseo, la posesión se ha transformado en propiedad”. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía Real*, Madrid: FCE, 2006, p. 185

<sup>7</sup> Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza, 2010, p. 188.

para poder concebir, por otro lado, el punto de partida de la crítica de la economía política a partir de las categorías simples que ella misma, esto es, la historia ha producido —siendo, por tanto, resultados históricos, aun cuando en el modo de su presentación devengan categorías simples, esto es, naturales—. Y es que parecería como si las robinsonadas de la economía política clásica que comparte con la cima idealista hegeliana, dicho con palabras de Marx, “hubieran pasado no de la realidad a los libros de texto, sino de los libros de texto a la realidad, ¡como si aquí se tratara de una combinación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales!”<sup>8</sup>

Las categorías que nacen en la sociedad en la que los productos del trabajo asumen la forma mercantil, como por ejemplo dinero, trabajo o mercancía, “tienen apariencia fenoménica concreta y sin embargo, el que debería ser el elemento primario, lo concreto, se convierte en un derivado de lo debería ser el derivado de lo concreto: lo abstracto.”<sup>9</sup> En esta inversión real consiste el fetichismo de la mercancía, es decir, en una inversión entre lo concreto y lo abstracto que en ningún sentido constituye un presupuesto neutral tal como operaban los economistas clásicos, sino que mediante el método de la crítica de la economía política se hace emerger su negatividad en el análisis mismo. En este viaje de ida y vuelta entre lo concreto y lo abstracto podría resumirse el método de la crítica de la economía política:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y también de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.<sup>10</sup>

De esta manera, podría entenderse la crítica de la economía política como anamnesis de la génesis en tanto que toda cosificación es un olvido. Efectivamente, por tomar un ejemplo esclarecedor que el propio Marx utiliza en la introducción del 57 de los *Grundrisse*, así ocurre con el concepto de trabajo abstracto. Podríamos decir que Adam Smith inauguró el concepto de trabajo abstracto en tanto que universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, y con él se da, al mismo tiempo, la universalidad del objeto (del producto) determinado como riqueza, que no puede ser más que trabajo pasado, objetivado, medido en unidades de tiempo. Para que se pudiera llamar a Smith padre de la economía política clásica a través de esta inauguración del concepto de trabajo abstracto, en el cual hay una indiferencia frente al objeto de trabajo producido —respecto al contenido, como ocurriría, por el contrario, en los gremios—, se ha de haber desarrollado una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Las abstracciones más generales sólo surgen donde existe un desarrollo concreto más rico, entonces allí puede predominar un elemento común a todo el desarrollo, por el que se pueda dejar de pensar únicamente a partir de una forma particular.

<sup>8</sup> Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-58*, Madrid: S.XXI, 1972, p. 10.

<sup>9</sup> Jappe, Anselm. (2014), *Op. Cit.*, p. 17

<sup>10</sup> Marx, Karl. (1972), *Ibid.*, pp. 21 y 22.

De esta manera, se advierte que efectivamente, la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Por ello, las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de la organización permiten comprender al mismo tiempo las formas históricas en las que ésta se ha ido desarrollando en formas de sociedades pasadas. De ahí, la célebre frase marxiana que explica sucintamente el método de la crítica de la economía política: “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono”<sup>11</sup>. Ciertamente, eso no debe suponer cancelar las diferencias históricas para conseguir ver con ello la forma burguesa en todas las formas de sociedad pasadas, sino que permite ver en el seno de la sociedad burguesa misma las propias contradicciones a la que está sometida y que, debido a su grado de abstracción y desarrollo, aparecen de forma atrofiada y natural, esto es, ideológica. Sin embargo, si ha llegado a ser así, puede ser de otra manera. Este podría ser el imperativo en el que descansa la crítica marxiana de la economía política.

Sin embargo, ciertamente, cuando las categorías de la sociedad burguesa “son formas de ser y determinaciones de la existencia”<sup>12</sup>, y por ello mismo, quedan cristalizadas en la forma cosificada del sujeto, la crítica debe tomar su punto de partida eludiendo de alguna manera este problema del fenómeno de la cosificación, abordando la crítica desde un punto de vista científico, esto es, centrada en los análisis de la mercancía que, como “éter particular es capaz de determinar el peso específico de todas las formas de existencia que allí, [en la sociedad burguesa], toman relieve”<sup>13</sup>, tal y como comienza Marx en el primer capítulo de *El capital* donde en esta fase inicial de su análisis, no puede tener en cuenta cómo los sujetos perciben las categorías básicas y cómo reaccionan ante ellas: sólo lastraría a estadios más cosificados un proceso que, como hemos intentado mostrar, no se desarrolla en el plano de la conciencia, sino que es un proceso de abstracción real. De ahí que Marx llame al valor el sujeto automático del capitalismo, mientras que los propios capitalistas no sean más que suboficiales del capital. De esta manera, adoptando ya la óptica lukácsiana, podría decirse que Marx cae en una suerte de *mesianismo crítico*.

## **2. El fenómeno de la cosificación en Lukács: del sujeto como herida abierta del método de la crítica de la economía política al problema de la fundamentación de la crítica al todo social.**

Efectivamente, ya de mano de Lukács en *HCC*, podremos profundizar en el problema que supone la expansión del fenómeno de la cosificación para poder fundamentar, evitando ese *mesianismo crítico* en el que caería Marx, la función de la crítica de la economía política. Ciertamente, Lukács reconoce que Marx tuvo todavía ese margen para evitar arrancar de comportamientos *subjetivos* en el mercado, y sí hacerlo, por el contrario, a partir de las leyes objetivas que determinan el mercado mismo y los tipos de comportamientos *subjetivos* que se dan en él. Esto tendría su razón en que, si Marx arrancara desde los procesos subjetivos en los que se cristaliza el capital, simplemente se limitaría a desplazar los problemas a zonas cada vez más derivativas y cosificadas, sin superar por ello el carácter formal del método, su eliminación de principio del material concreto<sup>14</sup>. Sin embargo, después de la sustitución del paradigma fisiocrático por la irrupción del taylorismo, en el que el trabajo abstracto ha sufrido una instrumentalización y una especialización brutal, parece ser que el problema del fenómeno de la cosificación ya es un problema insoslayable a la hora de fundamentar la crítica de la economía política, en tanto que ésta ha de tener por objeto la propia totalidad social.

---

<sup>11</sup> Marx, Karl. (1972), *Ibid.*, p. 26.

<sup>12</sup> Marx, Karl. (1972), *Ibid.*, p. 27.

<sup>13</sup> Marx, Karl. (1972), *Ibid.*, p. 28.

<sup>14</sup> Cfr. Lukács, György. *Historia y conciencia de clase Vol. II*, Barcelona: Orbis, 1985, p. 30.

El fenómeno del fetichismo de la mercancía “se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una *objetividad fantasmal* que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres”.<sup>15</sup> Por lo tanto, el fetichismo de la mercancía implica tanto una forma específica de objetividad que, al mismo tiempo, se correlaciona con un comportamiento subjetivo determinado. El cambio que introduce Lukács, el cual presupone el análisis económico de Marx, radica principalmente en que la condición de posibilidad de dicho fenómeno del fetichismo de la mercancía, que conlleva una forma específica de objetividad y a su vez una constitución alienada de la subjetividad, no se cifra en la medida —tomada ésta únicamente de manera *cuantitativa*— en la que el tráfico mercantil se convierte en la forma dominante de intercambio, sino que radica en percatarse que esta forma de objetividad que pretende ser únicamente cuantitativa, en el fondo, es ella misma una forma *cualitativa* de objetividad que pretende presentarse únicamente como cuantitativa, pero ya en su forma cosificada.

Por tanto, el proceso por el cual el trabajo cualitativo del gremio deviene trabajo humano indiferenciado, y por ello a su vez, con el intercambio de mercancías, el valor de uso deviene valor de cambio, en tanto que la naturaleza de las cosas deviene a su vez segunda naturaleza —esto es, el proceso por el cual una abstracción del trabajo humano se objetiva cósicamente en el objeto mercancía—, no se trata de un proceso que esté posibilitado unilateralmente por su posibilidad histórica material, como pensaba Marx, sino que a su vez ésta está condicionada por la ejecución real de ese proceso de abstracción. Esto quiere decir que las cosas sólo han podido devenir mercancía, y por lo tanto, estar igualadas en tanto que valor de cambio respecto de un principio de igualdad formal, sólo a través de su consideración como productos del trabajo humano abstracto o indiferenciado que, como tal, es el común denominador al que se sustraen los objetos en el intercambio de mercancías.

La novedad radica en que Lukács se percata de que el modo por el cual el trabajo ha devenido abstracto no es sólo un proceso cuantitativo, en el que en un primer momento se presenta como casual —al tratarse, en el plano del ser, de un proceso histórico— y que por persistencia de dicho intercambio deviene natural —en tanto que el modo de su presentación, en el plano del conocimiento, deviene abstracto y elimina ese aspecto casual que caracteriza el modo de su génesis histórica, esto es, deviene ideología—, sino que para Lukács, este conocimiento abstracto constituyente de la realidad en tanto que segunda naturaleza, está a su vez posibilitado, dialécticamente, en relación a una imagen del mundo en el plano del concepto, y no sólo en el plano material, lo que hace que se tenga en cuenta ese aspecto cualitativo —y no meramente cuantitativo— de la condición de posibilidad del trabajo humano indiferenciado, en tanto que posibilitador a su vez, del intercambio de mercancías.

Esta imagen del mundo a la que se refiere Lukács como condición de posibilidad del trabajo humano indiferenciado es, precisamente, la que hace referencia a la revolución perceptual que irrumpe en la estética transcendental de Kant en su *Crítica de la razón pura*. Efectivamente, para poder entender el trabajo humano como indiferenciado, esto es, que no esté subordinado al producto que realiza —como ocurre en el trabajo cualificado del gremio— ha tenido que operar ya la revolución copernicana para poder entender el tiempo como no subordinado a las cosas que pasaban en él, sino como posibilitador él mismo de que las cosas ocurran como tal en un momento determinado. Es decir, sólo porque el tiempo ha devenido pura línea recta abstracta, entendida como indiferenciada de su propio contenido —pues en el fondo es posibilitador de cualquier diversidad empírica, pero también conlleva una diversidad pura—, ha sido posible entender el trabajo humano como

---

<sup>15</sup> Lukács, György. (1985), *Ibid.*, pp. 7 y 8.

abstracto, medido en unidades de tiempo, que posibilitan el intercambio mercantil a través del valor de cambio. La modernidad ha sido la que ha puesto las bases conceptuales para entender el infierno en el que se ha convertido el modo de producción capitalista.

La operación de racionalización del mundo que opera en la modernidad, en el que éste deviene, a través de la revolución científica, en un sistema de leyes generales que implica el desprecio material en que se basa su propia legalidad —esto es, si es universal ha de poder valer para todo objeto *posible*— se ratifica en la economía capitalista como incoherencia en la transición de los sistemas de leyes parciales, en los que se establece el trabajo como especialización, en los momentos de crisis. En ese momento, el sujeto, que percibe la realidad como imagen eterna —hecha de una sola pieza, monolíticamente— en tanto que fetiche —debido a la alienación que efectúa sobre él en tanto que se objetiva en su producto— se rompe en mil pedazos: este sujeto, que ha devenido a la vez objeto, se percató de que, si el orden social ha llegado a ser así, también puede ser de otra manera.

Profundizando de nuevo en la cuestión del método de la crítica de la economía política en Marx se podría decir que, al igual que con Aristóteles, el *ordo cognoscendi* es inverso al *ordo essendi*. Esto quiere decir que, aunque en el modo del conocer se presente como punto de partida la categoría abstracta a partir de la cual se aborda críticamente su génesis histórica, ésta es la que, en el plano del ser se da primeramente, resultando la categoría abstracta resultado histórico que, ideológicamente, pretende presentarse como natural. De esta manera, la anamnesis de la génesis para Marx consiste en sacar a la luz cómo ha devenido la producción de objetos en conceptos abstractos y aducir que, al tratarse éstos de resultados históricos que conforman la sociedad capitalista con apariencia de naturaleza, ésta podría llegar a ser de otra manera, es decir, a estar económicamente organizada de otra forma que no implique el reverso tenebroso de la condena del ser humano atado contemplativamente a su propia acción objetivada en la cadena de montaje.

Sin embargo, como hemos comentado, parece ser que Marx no se preocupó demasiado de la constitución performativa de la subjetividad tal y como hace Lukács respecto del mencionado problema del fenómeno de la cosificación.<sup>16</sup> Por el contrario, de la misma manera, pareciera que Lukács se equivocó al intentar neutralizar el fenómeno del fetichismo de la mercancía a través de un intento de fundamentación de la crítica desde un punto de vista externo a su embrujo. Este punto de vista es precisamente el proletariado como sujeto/objeto al que anteriormente hemos hecho referencia de manera imprecisa. El punto de vista del proletariado se equipara a una atalaya desde la que poder, al menos, indicar el diagnóstico del fetichismo de la mercancía, para lo cual ya ha tenido que hacer falta una ruptura de su embrujo en tanto que el proletariado se sitúa en la única posición social en la que actúa a la vez de sujeto —como productor de la mercancía— y a la vez como objeto —alienado en los productos realizados en tanto que sujeto a relaciones de dominación—.

### **3. Capitalismo fordista y crítica inmanente: Th. W. Adorno ante el *Verblendungszusammenhang*.**

---

<sup>16</sup> Encontramos esta idea en una cita de Adorno en una carta a Horkheimer en 1956: “Marx fue demasiado ingenio, probablemente creyó que los hombres son y permanecen siempre esencialmente idénticos a sí mismos. Y que por eso conviene arrancarles su segunda naturaleza. Él no se preocupó de la subjetividad, este tema no le interesó demasiado. Que hasta en lo más profundo de su ser los hombres son el producto de la sociedad, esta afirmación la habría rechazado como un reduccionismo medioambiental. El primero que expresó esta idea fue Lenin.” Claussen, Detlev. *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, PUV, 2006, pp. 258 y 259. A veces pareciera que Marx se limita a hipostasiar la noción aristotélica de hombre como ζῷον πολιτικόν —respecto a este punto, *tal vez* se podría decir que Marx queda por debajo de cierta lectura de Hegel en la línea del discurso de Horkheimer por la toma de posesión del puesto de director del Instituto de investigación de Frankfurt de 1931—

A partir del cambio de fase al capitalismo fordista, que cifraremos de la mano de Th. W. Adorno, esto ya no pudo entenderse más de esta manera: el embrujo comenzó a hacerse total, no existe ninguna atalaya posible. Efectivamente, tal y como hemos comentado al principio de este artículo de manera somera a través de Hegel, en la inversión entre la autoconservación de todos los individuos y la organización social se está desplazando la finalidad originaria a la que respondía ese espacio civil moderno, esto es, la de garantizar la satisfacción de las necesidades de los individuos en su interrelación mutua; sin embargo, con el cambio de fase del capitalismo, esta finalidad ha sido postrada en pos de la asociación de individuos a través del moho ideológico que se sustenta en la única mediación social en condiciones de capitalismo monopolista: la autonomización de la ley de intercambiabilidad general. De esta manera, se produce a su vez una inversión entre medio y fin que se evidencia en la transmutación de la función social del trabajo. Éste operaba *naturalmente* como medio para el fin de satisfacción de necesidades, sin embargo éstas, producidas artificialmente por mor de la perpetuación del mecanismo productivo capitalista, han conseguido devenir segunda naturaleza, supeditadas por tanto, a la reproducción del capital, lo cual revierte en el individuo como esclavización al trabajo, en tanto que toma como fin la maximización del beneficio.

Efectivamente, en esta inversión se está llevando a cabo una dialéctica entre el valor de uso y valor de cambio, por la cual el individuo ya no se instala en el plano de satisfacción de necesidades a través de la incorporación del objeto al consumir el valor de uso del mismo, sino que éste pasa a ser desplazado por el consumo del propio valor de cambio en tanto que la ideología no supone ya una mera regresión psicológica a nivel individual, sino que responde a un modo explícito de producción de objetividad que se ve reflejada simétricamente en los procesos de subjetivación, siendo éstos completamente asimilados por aquella, tal y como hemos comentado anteriormente. De esta manera, no se puede postular una atalaya objetiva, un afuera del universo de obnubilación total (*Verblendungs-zusammenhang*) que permita la *fundamentación de la crítica* con el fin de que ésta no devenga reproducción del *status quo* en la proliferación de la falsa conciencia —siendo éste el problema, como hemos visto, al que se enfrentaba György Lukács en *HCC*—, ya que debido al cambio de fase del capitalismo ya no resulta posible desenmascarar la apariencia objetiva a través de la autoconciencia del proletariado en su condición antagonista específica dentro de la sociedad, en tanto sujeto de las relaciones de producción y objeto de las formas de dominación insertas en los medios de producción.

Para poder comprender dicha relación dialéctica entre valor de uso y valor de cambio, aduciremos un ejemplo en el cual se articula de manera diáfana esta relación: se trata de la compra-venta de un coche. Si bien es cierto que la satisfacción de la necesidad por la cual se produce la compra de un vehículo es la disposición para un desplazamiento rápido y eficaz, el individuo no elegiría el tipo de vehículo que va a comprar en función de dicho criterio, sino de la posición social que le otorgue conducirlo. De esta manera, un joven compraría el vehículo que le otorga una determinada *personality* (por ejemplo, si se trata de un deportivo, consumirá riesgo, éxito, acción, popularidad entre las mujeres...etc.), de manera que “quien presume de su superioridad se siente al mismo tiempo como uno más del equipo”<sup>17</sup> Por lo tanto, el individuo no consume el objeto propiamente dicho, sino su propia individualidad se consume en el modo de su realización.

A esta dialéctica responde, por su parte, el concepto de Industria Cultural del que hablan por primera vez Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Efectivamente, Industria cultural no responde a ningún diagnóstico supeditado a la proliferación de la cultura de masas —a la que respondían más acertadamente los planteamientos de Baudelaire o Flaubert— sino que más bien se trata de descifrar en esa propagación de la objetividad social tendiente a su cierre hermético un tipo de *ontología*, en la cual opera una

<sup>17</sup> Adorno, Theodor Wiesengrund. *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid: Akal, 2008, p. 10.

*asimilación completa* del objeto cultural a la forma mercancía, mientras que en la cultura de masas se trataba de una mera *ampliación*.

El tipo de ontología que rige la industria cultural funciona a través del principio unívoco de integración y asimilación de los productos culturales por parte de los monopolios como parte del proceso de concentración del capital y control estatal en la administración de las grandes corporaciones, consiguiendo así, como efecto general a través de la administración total de la burocracia estatal, únicamente la perpetuación del *status quo*. Sin embargo, no sólo consigue este efecto a través de la mera producción de objetos, sino que en ésta, se lleva a cabo como correlato una reproducción de subjetividad abstracta, es decir, las masas son también, de hecho, su objeto, y así se comportan a través de la pérdida de autoconsciencia y autodeterminación mediante la funcionalización de la individualidad.

El modo de objetividad de la producción social de objetos a través de la división social de trabajo se ha convertido en *esquematismo*, al más puro estilo kantiano, tal como un a priori de la experiencia, que relega al individuo al imperativo de la mera adaptación a lo ya existente como modo de autoconservación, siendo ésta una pervivencia de la individualidad como claudicación. Efectivamente, “para el consumidor no hay nada por clasificar que no venga ya anticipado en el esquematismo de la producción”<sup>18</sup>. Por tanto, la libertad subjetiva se ve relegada a la mera elección formal entre objetos reproducidos por el mecanismo de la industria cultural. Éste produce sus objetos únicamente respondiendo a la forma mercancía, multiplicándose su producción únicamente por mor de un tiempo cíclico que retorna deviniendo en apariencia como nuevo aquello que sólo aparece como lo último, mientras que en esencia la forma mercancía tiene como máxima evacuar todo contenido en pos de invocar al tótem de la intercambiabilidad general, cuyo efecto consiste en relegar todo objeto a lo siempre igual.

Teniendo en cuenta el estado de la cuestión, pareciera obvio que la única *posibilidad* para la crítica en este momento es comportarse de manera *inmanente*. Esto significaría ser capaz de acreditarse siguiendo el movimiento de su objeto y a su vez, en este movimiento, comprender la posición que mantiene el objeto en relación con el todo social que, tal como una fuerza oscura, le conforma en tanto que objeto y a la vez, le sostiene en tanto que jeroglífico, esto es, en tanto que fetiche.

La crítica inmanente erradica la necesidad lukasiana de postular una exterioridad al propio encantamiento del fetichismo que sirva para fundamentar la crítica en el intento de romper su hechizo. La crítica inmanente no puede replegarse unilateralmente en un fundamento estanco (ontológico) que asegure su supervivencia en relación con el objeto, sino que ésta siempre se juega su legitimación acreditándose inmanentemente según su propio objeto, de manera que sea capaz de romper con ello la fuerza oscura que le mantiene encantado poniéndolo en relación con su génesis respecto de su propia conformación objetiva en el seno del todo social, a través de la cual, éste deviene totalidad social en tanto que proceso —de esta manera, la proposición adorniana por la que se denuncia que “el todo es lo no verdadero”<sup>19</sup> no sería ella misma una proposición de carácter ontológico, sino que denuncia lo ideológico del proceso social—.

*La crítica de la cultura comparte con su objeto su ofuscación.* No es capaz de conocer su propia caducidad, que se deriva de la escisión. Ninguna sociedad que contradiga a su propio concepto, al concepto de humanidad, puede tener la consciencia plena de sí misma. Para sabotear a ésta no hace falta que intervenga la ideología subjetiva, aunque en tiempos de cambio histórico ésta suele reforzar la ofuscación objetiva. Pero el hecho de que las diversas formas de represión, según el estado de la técnica, fueran precisas para conservar la sociedad en conjunto y que la sociedad, tal como es, reproduzca su vida en la situación dada pese a toda absurdidad crea

<sup>18</sup> Adorno, Theodor Wiesengrund y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal, 2007, p. 139.

<sup>19</sup> Adorno, Theodor Wiesengrund. *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal., 2006, p. 55.



objetivamente la apariencia de su legitimación. La cultura, entendida como el *súmmum* de la autoconsciencia de una sociedad antagonista, no puede despojarse de esa apariencia, como tampoco esta crítica de la cultura que compara la cultura con su propio ideal. *La apariencia se ha vuelto total* en una fase en la que la irracionalidad y la falsedad objetiva se esconden tras la racionalidad y la necesidad objetiva. Sin embargo, gracias a su fuerza real los antagonismos también se imponen en la consciencia. Precisamente porque la cultura afirma válido el principio de armonía en la sociedad antagonista para transfigurarla, no puede evitar la confrontación de la sociedad con su propio concepto de armonía, y se tropieza así con la desarmonía. *La ideología que confirma la vida entra en contradicción con la vida mediante el impulso inmanente del ideal. El espíritu que ve que la realidad no es igual a él en todo, sino que está sometida a una dinámica inconsciente y funesta, es impulsado más allá de la apología contra su voluntad.*<sup>20</sup>

En este movimiento dialéctico respecto del objeto, la crítica realmente no puede hipostasiar los criterios ideológicos de la cultura, sino que en oposición a ella, es capaz de seguir al objeto en su movimiento, no porque reproduzca lo existente, sino porque es capaz de comprender su posición en el todo. Esto implica una consciencia que va más allá de la inmanencia de lo propiamente dado como lo único existente y posible —es decir, en tanto que necesario—. Este más allá podría implicar, al menos, siquiera poder pensar la utopía, esto es, la posibilidad del cambio social en la reconciliación, y en resumen, atenerse a aquella cita de Adorno en la que se nos recuerda

si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende [...] Propio de ella sería [...] crear asilo para la libertad. No porque se pudiese esperar que sea capaz de romper las tendencias políticas que en el mundo entero estrangulan la libertad por dentro y por fuera y cuya fuerza penetra hondamente hasta los complejos de la argumentación filosófica. [...] sino [porque con ello] se anuncia un rastro de esperanza de que la falta de libertad y la represión, el mal, que tampoco necesita una prueba filosófica de que es mal y de que existe, no será quien tenga la última palabra.<sup>21</sup>

Creemos, de esta manera, que a partir de este recorrido argumental se podría arrojar una nueva luz al problema del fetichismo de la mercancía —que tanto tiene que ver con *los límites de lo humano* a los que nos postra el Capital como sujeto automático— que nos permitiera acentuar la verdadera contradicción fundamental del capitalismo: la acumulación del capital socava inevitablemente sus propias bases, esto es, sin trabajo vivo no se crea propiamente valor. De esta manera, podríamos reconsiderar la crítica radical de las categorías fetichistas todavía hoy como *conditio sine qua non* para cualquier *proyecto emancipatorio* y podríamos evitar, al mismo tiempo, caer en la ontologización del trabajo propio de los planteamientos marxistas clásicos que vislumbran el mecanismo del capitalismo en el conflicto entre capitalistas y asalariados, siendo éste un conflicto meramente inmanente al sistema.<sup>22</sup>

<sup>20</sup>Adorno, Theodor Wiesengrund. (2008), *Op. Cit.*, p. 18. [Énfasis nuestro]

<sup>21</sup> Adorno, Theodor Wiesengrund. “Justificación de la filosofía” en: *Filosofía y superstición*, Madrid: Taurus, 1972, pp. 15 y 16.

<sup>22</sup> Cfr. Jappe, Anselm. (2014), *Op. Cit.*, p. 25 y 26.

*El fenómeno de la cosificación y el fetichismo de la mercancía...*

# CUIDADO, VIRTUD Y JUSTICIA

## CARE, VIRTUE AND JUSTICE

**DANIELA ALEGRÍA FUENTES**

Pontificia Universidad Católica de Chile

Universidad Complutense de Madrid

### **Resumen:**

El objetivo de este artículo es mostrar que la ética del cuidado presenta importantes elementos que debe tener una teoría moral completa. Para ilustrar este asunto compararé la ética del cuidado con la ética de la justicia a través del ejemplo de si es moralmente permisible mentir. Finalmente, expondré que si bien tienen puntos de convergencia la ética del cuidado no es equivalente a la contemporánea reformulación de la ética de la virtud.

*Palabras clave:* Ética del cuidado, ética de la justicia, ética de la virtud, feminismo, mentira.

### **Abstract:**

The aim of this article is to show that the ethics of care has important items that should be a complete moral theory. To illustrate this point I compare the ethics of care and ethics of justice by example whether it is morally permissible to lie. Finally, I will argue that although points of convergence with the ethics of care is not equivalent to the contemporary reformulation of virtue ethics.

*Keywords:* Ethics of care, ethics of justice, virtue ethics, feminism, lie.

## Introducción

Pensadoras feministas se han preocupado de rescatar algunos elementos olvidados por las teorías morales dominantes de la modernidad (*i.e.*, deontología y utilitarismo) reflejando lo que hoy recibe por nombre ética del cuidado [*ethics of care*]. El enfoque de la ética del cuidado consiste en articular una crítica a las teorías morales que se basan únicamente en nociones de justicia, imparcialidad y derechos (*i.e.*, las llamadas éticas de la justicia). Una de las premisas más importantes de la ética del cuidado consiste en afirmar que no podemos realizar juicios morales que apunten a ser justos sin tomar en cuenta el tipo de relación que existe entre las partes. La ética del cuidado es una ética que reflexiona más allá de la mera razón para realizar un juicio moral, asimismo supone los sentimientos, la confianza, la responsabilidad por el otro, el amor, etc. La ética del cuidado no se concentra en los principios rígidos y abstractos de las teorías morales dominantes. Mi hipótesis en el presente artículo es la siguiente: la ética del cuidado hoy en día se posiciona como una importante alternativa a las éticas modernas dominantes (las denominadas éticas de la justicia) así como también a la ética de la virtud. Sin embargo, si bien es cierto que la ética del cuidado ha sido atribuida únicamente a las mujeres, en este trabajo quisiera mostrar que es un error concebir un tipo de ética como femenina o masculina. En la primera sección caracterizaré brevemente la ética del cuidado, ética atribuida a las mujeres por su condición histórica de pertenecer al ámbito de la vida privada: el hogar. En la segunda sección se compararán la ética del cuidado con la ética de la justicia (o éticas de principios), en particular, pondré de ejemplo la mentira. Por último, parecería ser que la ética del cuidado incoa ciertas ideas de la ética de la virtud. Mostrar que si bien es cierto que convergen en ciertos puntos, la ética del cuidado no es equivalente a la contemporánea reformulación de la ética de la virtud.

### 1. La ética del cuidado como exclusivamente femenina

Generalmente se ha pensado que las mujeres son deficientes en “la escala moral”. Se dice, por ejemplo, que “las mujeres son incapaces de razonar, de actuar por principios; son emocionales, intuitivas, demasiado personales”<sup>1</sup>. Se han considerado que estas afirmaciones parten de un simple estereotipo causado por el papel que las mujeres han cumplido en la vida privada (relacionado con el hogar y la familia); y suele rechazarse cualquier tipo de esencialismo que sostenga que por el hecho de ser mujer se razona de distinta manera. Sin embargo, recientemente pensadoras feministas han repensado este asunto concluyendo que si habría una diferencia entre el pensar moral masculino y el pensar moral femenino. Han añadido que esta “voz diferente” de las mujeres no es inferior, es una “voz no escuchada” por la tradición dominante masculina. Virginia Held resume la idea feminista de la siguiente manera: “La atención, la empatía, el sentir con otros, el ser sensible a los sentimientos con otros pueden ser mejores guías a lo que la moral exige en contextos reales de lo que pueden ser las reglas abstractas de la razón o el cálculo racional, o por lo menos pueden ser componentes necesarios de una moral adecuada”<sup>2</sup>.

Carol Gilligan en *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982) sostiene que las mujeres efectivamente no se posicionan en el nivel más alto pero esto no supone inferioridad o deficiencia en su razonamiento. Se trata, más bien, de una forma

---

<sup>1</sup> Grimshaw (2010: 658).

<sup>2</sup> Held (2013: 260).

diferente de resolver los problemas morales, y que podría ser la consecuencia de la experiencia crucial de la maternidad.

El enfoque de la ética del cuidado está en un razonamiento basado en la confianza, el cuidado, en la capacidad de responder a las necesidades concretas del otro y en la responsabilidad por él. Annette Baier, una destacada filósofa feminista, considera que esta investigación sugiere que mientras que la ética masculina tradicional se centra en la obligación, la ética femenina se centra en el amor. De acuerdo con Baier las mujeres parecen no desear ni requerir teorías morales si se entiende como teoría moral las teorías morales masculinas del deber.

A lo largo de la historia las mujeres han sido las que han estado a cargo de brindar cuidados ya sea atendiendo a los hijos, a los enfermos, a los ancianos y a cualquiera quien necesite de cuidado. Como señala Nel Noddings,

En casi todas las culturas, las mujeres, al parecer, desarrollan la capacidad de cuidado más que los hombres. La mayoría de los teóricos del cuidado no creen que esto se deba a una cualidad innata o esencial de las mujeres. Creemos que es así porque se espera que las niñas se interesen por los demás y los cuiden, lo cual es raro que ocurra en el caso de los varones.<sup>3</sup>

La historia de las mujeres ha estado vinculada en el ámbito del hogar, por ende, también lo ha sido la historia del cuidado. Sara Ruddick (1989) ha afirmado que el hogar es el lugar donde las madres cuidan de sus hijos, donde los niños reciben cuidados y aprenden ellos mismos a cuidar. Noddings afirma que si nos preguntamos quién se hace cargo del cuidado en nuestros días la respuesta es: las mujeres. No obstante, todas estas las virtudes asociadas a la vida privada como lo es la compasión, la sensibilidad, entre otros, han sido consideradas como debilidades en la vida pública.

Lawrence Kohlberg, maestro de Carol Gilligan, identificó seis etapas en el desarrollo moral. Por ejemplo, en unos de los dilemas propuestos se le pide a dos niños “Amy” y “Jake” de once años cada uno que solucionen el siguiente conflicto: un hombre, Heinz, tiene a su esposa enferma a punto de morir pero no tiene el dinero necesario para comprar la medicina, la pregunta es: ¿debería robar?. Amy contesta el dilema señalando que Heinz debe ir a conversar con el farmacéutico y ver si pueden encontrar alguna solución; Jake, por el contrario, está operando en los niveles cuatro o cinco, de acuerdo con Kohlberg, al considerar que una vida humana vale más que el dinero, por tanto, considera que hay que robar la medicina.<sup>4</sup> Pensar que Jake alcanza un nivel más alto de desarrollo moral que Amy supone, como lo hace Kohlberg, “que una ética de los principios es superior a una ética que subraya la intimidad, la atención a la persona y las relaciones personales. Pero, ¿por qué debemos hacer tal suposición?”.<sup>5</sup>

Los partidarios de la ética del cuidado discrepan de los kohlbergianos en: *i*) no ven ninguna razón por la cual las personas deban, en todos lados, pensar exactamente lo mismo acerca del cuidado o manifestarlo en forma idéntica y *ii*) no se basan en la razón. La

---

<sup>3</sup> Noddings (2009: 50).

<sup>4</sup> Amy responde: “Creo que puede haber otra manera, además de robar, como pedir prestado el dinero u obtener un préstamo o algo así, pero realmente no debiera robar el medicamento... pero tampoco su mujer debe morir... Si robara la medicina, salvaría entonces a su esposa, pero también podría ir a la cárcel, y entonces su esposa tal vez volviera a enfermar, y él ya no podría conseguir más medicina, y eso no estaría bien. Así, realmente deben hablar del asunto, y encontrar otra manera de conseguir el dinero” (Gilligan citado de Rachels 2013: 257).

<sup>5</sup> Rachels (2013: 259).

importancia no radica en el nivel de la escala moral, sino en los efectos concretos y reales. En efecto, no es el desarrollo individual de los agentes morales donde los partidarios de la ética del cuidado ponen su atención sino en las relaciones morales.<sup>6</sup>

## **2. Diferencias entre la ética del cuidado femenina y la ética de la justicia masculina: obligación y universalidad**

Gilligan opone la ética del cuidado a la ética masculina de la justicia (o de principios), es decir, las éticas que predominaron en la modernidad: deontología y utilitarismo. Estas éticas de la justicia apelan a principios universales que ponen en práctica normas y derechos aplicados “imparcialmente”. La ética de la justicia valida sus respuestas con los principios dejando a un lado a los detalles concretos específicos.<sup>7</sup> En *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984) Noddings afirma:

He dejado de lado el ‘preocuparse’ y creo que ha sido lo apropiado. Es demasiado fácil. Puedo ‘preocuparme’ por los niños hambrientos de Comboyá, enviar cinco dólares para aliviar el hambre y sentirme satisfecha. No sé si mi dinero fue usado para comprar comida, armas o un Cadillac nuevo para algún político. La ‘preocupación’ es una prima lejana del cuidado. “Preocuparse” implica siempre una desidia benigna. Uno se ocupa, pero hasta cierto punto. Uno asienta, pero con un entusiasmo no menos limitado. Uno reconoce, confirma, contribuye con cinco dólares y pasa a ocuparse de otra cosa.<sup>8</sup>

La preocupación para Noddings es el fundamento de la justicia. En algunos momentos de la vida la única forma de cuidado que disponemos es el “preocuparse”. De acuerdo con la autora el preocuparse establece las condiciones mínimas en las cuales puede florecer el cuidado.

Pues bien, en ambos tipos de ética (la ética del cuidado como en la ética de principios: deontología y consecuencialismo) se hablan de obligaciones. Como se mencionó anteriormente, en la ética deontológica de Kant las acciones que se hacen con independencia de las inclinaciones son realizadas por deber. Sólo las acciones realizadas por deber tienen valor moral. Por otro lado, en la ética del cuidado existe también el impulso del *sentimiento* del deber. De acuerdo con Noddings a veces asistimos y respondemos porque deseamos hacerlo (esto ocurre cuando amamos a las personas que nos están solicitando algo o sentimos simpatía por ellos, o a veces la solicitud del otro no crea ningún conflicto porque está en concordancia con mi vida. Asimismo, dice Noddings, las personas que reciben este cuidado suelen no saber que lo recibieron. Cuando sucede todo esto la relación es de «cuidado natural». Así, “el «yo debo» expresa un deseo o una inclinación, no un reconocimiento del deber”.<sup>9</sup> Por otro lado, la perfección moral para Kant es una tarea individual, en cambio, en la ética del cuidado cada una de las partes que se relacionan son responsables.

En otras ocasiones el «yo debo» señala Noddings “tropieza con una resistencia interna”.<sup>10</sup> Esto ocurre cuando alguien solicita a un otro cuidado pero hay resistencia por alguna razón (por ejemplo, por antipatía, fatiga, la necesidad de cuidado es demasiada grande,

---

<sup>6</sup> Noddings (2009); Belenky et al. (1986); Gilligan (1982).

<sup>7</sup> Cfr. Badinter 2011: 77

<sup>8</sup> Noddings (1984: 112).

<sup>9</sup> Noddings (2009: 39).

<sup>10</sup> Noddings (2009: 40).

etc.). Cuando sucede esto Noddings señala que hay que apelar al «cuidado ético». En este tipo de cuidado el cuidador debe actuar como si el otro fuera una persona amada, como si no existiera cansancio o como si la necesidad realmente no fuera tan grande. Al recurrir al cuidado ético se recuerdan los momentos en donde han cuidado de nosotros y, de esta manera, se puede sostener el «yo debo» original.<sup>11</sup>

Desde la ética del cuidado se debe reconocer la obligación de cuidado. No obstante esta obligación no proviene de la razón, como en la teoría moral Kant. En la ética del cuidado aceptamos nuestra obligación porque se valora la relación del «cuidado natural». En el cuidado ético, de acuerdo con Noddings, existe la respuesta libre de querer hacerlo que se establece, restaura o mejora la relación de cuidado. Así, la razón es necesaria porque ayuda a guiar la conducta, no obstante, para la ética del cuidado la motivación no proviene de ella.<sup>12</sup>

La ética del cuidado contiene el elemento de universalidad, entendiendo que todos universalmente deseamos recibir cuidados. Esta universalidad no implica que todos deban ser cuidados de la misma manera o al mismo tiempo. La ética del cuidado es consciente de que las manifestaciones de cuidado difieren a través del tiempo, las culturas y las propias personas a veces necesitan un tipo de cuidado y luego uno distinto. De todas formas, para los defensores de la ética del cuidado la falta de universalidad (al estilo de las éticas de principios) no es un problema. Los detractores de las éticas modernas consideran la insistencia en modelos universales es una “arrogancia cultural”<sup>13</sup>. El problema de las éticas modernas de principios es que hacen demasiado hincapié en los agentes morales individuales razonan en completo aislamiento tratando de resolver los problemas morales de manera netamente lógica.

De acuerdo con Noddings:

Hay pruebas de que los alumnos que son expuestos a un enfoque cognitivo terminan creyendo que prácticamente cualquier decisión puede ser justificada, que lo que cuenta es la solidez de sus argumentos (...) Los teóricos del cuidado coincidimos a menudo con los consecuencialistas. Al tratar de deducir qué está bien, tenemos que descubrir qué es bueno para las personas involucradas, pero esto no nos convierte en utilitaristas.<sup>14</sup>

No obstante, no se trata de que la ética del cuidado promulgue la idea un bien universal, estable y abstracto, ni tratan de crearlo para todas las personas. Lo que busca la ética del cuidado es intentar determinar qué es bueno para una o varias personas en una situación dada, y cómo la acción que proponen afectará a todos los que forman parte del sistema de cuidado. Para dicha tarea la ética del cuidado se basa en el diálogo entre “quien cuida” y la “persona cuidada” ya que por medio de la conversación quien cuida sabe que es lo que el otro espera de él y es también el medio por el que se puede controlar las consecuencias de los actos. De acuerdo con Noddings debemos preguntarnos: ¿Qué te está pasando?. Tal pregunta debe ser formulada antes, durante y después de actuar.<sup>15</sup> Así, lo que parece correcto es el énfasis que Simone Weil puso en la atención como cuestión central de vida moral. Weil señala:

---

<sup>11</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>12</sup> Señala Noddings: “Kant subordinaba el sentimiento a la razón. Insistía en que sólo tienen valor moral los actos que realizamos obedeciendo a un principio sobre el que hemos reflexionado cuidadosamente. Según Kant, no se puede confiar en el amor, el sentimiento ni la inclinación. La ética del cuidado invierte estas prioridades. El estado preferido es el cuidado natural; el cuidado ético se invoca para restaurar el cuidado natural. Esta inversión de las prioridades establece una importante diferencia entre la ética kantiana y la ética del cuidado” (Noddings 2009: 41).

<sup>13</sup> *Cfr. Noddings (2009: 55).*

<sup>14</sup> Noddings (2009: 50).

<sup>15</sup> *Cfr. Noddings (2009: 50).*

El amor al prójimo, en su forma más acabada, significa sencillamente ser capaz de decirle: “¿Qué te está pasando?”. Significa reconocer que quien sufre no existe sólo como parte de una serie, o como un espécimen de la categoría social llamada “desafortunada”, sino como persona, igual que nosotros (...) Esta manera de ver es, ante todo, atenta. El alma se vacía de todos sus contenidos para recibir dentro de sí al ser al cual está mirando, tal como este es, en toda su verdad.

Sólo quien es capaz de prestar atención puede hacer esto.<sup>16</sup>

Formular la pregunta ¿qué te está pasando? “fija nuestra atención en otro ser vivo, y no en un conjunto de principios o en nuestra propia rectitud”.<sup>17</sup> De acuerdo con Noddings al tener presente dicha pregunta no podemos hacer daño a otras personas. Si la conducta es guiada por la pregunta ¿qué te está pasando? es muy probable que, por ejemplo, en algunas situaciones se pueda mentir (sin dejar a un lado la importancia de la sinceridad) desde la ética del cuidado.

## **2.1. ¿Es moralmente permisible mentir?: El caso de Maria von Herbert**

Kant, señala Noddings, no nos permitiría decir ni una sola mentira. De acuerdo con Noddings, no obstante, en algunas situaciones hasta nos hemos de sentir obligados moralmente a mentir.

En la correspondencia de Kant encontramos las cartas que se envió con Maria von Herbert. Herbert escribe a Kant en agosto de 1791 angustiada porque le ha mentido a un amigo. El hogar de Maria von Herbert era un lugar de encuentro para estudiosos de la filosofía kantiana, por tanto, Herbert recurre al propio Kant cuando no encuentra respuestas en los libros del filósofo ni en los estudiosos. Maria von Herbert escribe: “Grandísimo Kant: a ti imploro, como el creyente a su Dios en busca de ayuda (...) He leído la *Metafísica de las costumbres*, además del imperativo categórico, pero no me ha ayudado en nada. Mi razón me abandona cuando más la necesito”.<sup>18</sup> Herbert ha mentido a un amigo y Kant en su respuesta le explica la distinción entre la falta de franqueza y la falta de sinceridad. Escribe:

Lo que dice la persona sincera pero reservada (no franca) es verdad, sólo que no es toda la verdad. Por contra, el insincero dice algo de cuya falsedad es consciente. Una afirmación de este último tipo se llama en la doctrina de la virtud *mentira*. Esta, a su vez, puede ser completamente inofensiva, pero no por ello es inocente; más bien es una grave vulneración del deber hacia uno mismo, y ciertamente un deber por completo imprescindible, porque su transgresión echa por tierra la dignidad de la humanidad en nuestra propia persona y ataca la raíz del modo de pensar, pues el engaño hace que todo sea dudoso y sospechoso, y despoja a la virtud de toda confianza, si hemos de juzgarla desde fuera.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Weil (1977: 51).

<sup>17</sup> Noddings (2009: 85).

<sup>18</sup> Langton (1992: 482).

<sup>19</sup> Véase Langton (1992: 483). Por ejemplo, ¿acaso no resulta lícito, cuando me hallo en un aprieto, hacer una promesa con el propósito de no mantenerla? Es algo completamente distinto el ser veraz por deber que serlo por la preocupación de unas consecuencias perjudiciales. Con todo, dice Kant, el modo más rápido e infalible de aleccionarme para resolver este problema sobre si una promesa mendaz resulta conforme al deber es preguntarme a mí mismo: ¿acaso me contentaría que mi máxima (librarme de un apuro gracias a una promesa ficticia) debiera valer como una ley universal (tanto para mí como para los demás), diciéndome algo así como: “Cualquiera puede hacer una promesa hipócrita, si se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo”. En seguida me percató de que, si bien podría querer la mentira, no podría querer en modo alguno una ley universal del mentir; pues con



Herbert tiene su corazón destrozado y piensa en morir.<sup>20</sup> La filosofía kantiana no le ha sido de ayuda. Kant le señala que ha perdido el amor merecidamente y, desde el punto de vista moral, lo que importa es si mintió o si no dijo la verdad, como dice Rae Langton, la diferencia “entre decir ‘no p’ y no decir ‘p’”. Herbert reveló a su amigo algo que había ocultado “en aras de la amistad”. Luego, Herbert señala que aunque se cumplieran todos sus posibles deseos, esto no le proporcionaría ninguna satisfacción. Herbert se siente aburrida al punto en que encuentra su vida insostenible. Le señala a Kant:

No me considere soberbia si le digo que las tareas de la moral me resultan poca cosa, pues haría incluso el doble con el mayor celo, ya que la moral sólo mantiene su consideración debido a la excitación del pecado, y a mí no me supone casi ningún esfuerzo librarme de ésta. Por eso me parece que quien haya visto con claridad lo que es el deber, ya no es libre para infringirlo, pues si yo tuviera que actuar contra el deber heriría mi propio sentido del pecado: de tal manera me es instintivo, que ciertamente no tengo ningún mérito en ser moral.<sup>21</sup>

El problema en que se encuentra Herbert es que la moralidad para ella se vuelve un tormento, no porque sea demasiado difícil sino porque es demasiado fácil porque no tiene el contrapeso de una inclinación opuesta. Kant en la GMS señala el ejemplo de un desdichado que perdió por completo el gusto por la vida y desea la muerte, no obstante, “conserva su vida sin amarla, no por inclinación o por miedo, sino por deber, entonces alberga su máxima un contenido moral”.<sup>22</sup> Herbert no tiene pasiones, “la lucha está ganada simple y tediosamente de antemano, ¿y qué mérito puede haber en ello? El imperativo categórico exige de nosotros no tratar nunca a las personas como meros medios para nuestros propios fines. Pero si uno no tiene ningún fin, si uno al fin está vacío, ¿qué podría ser más sencillo que obedecer?”.<sup>23</sup> Langton sostiene que Herbert consideraba que vivir para ella carecía de valor moral, señala: “Una acción moralmente digna es “la del hombre desgraciado... [para quien] los engaños y la miseria desesperanzada le han quitado todo el gusto por la vida, y anhela morir” pero que, a pesar de eso, conserva su vida”. Herbert no tiene inclinaciones por vencer.

Kant escribe en 1793 a Elisabeth Motherby refiriéndose a las cartas de Herbert: “Las cartas que aquí tengo el honor de enviarle las he numerado tal como me fueron llegando. La *pequeña visionaria* no pensó en fecharlas. La tercera carta, de otra mano, la adjunto únicamente porque en un pasaje arroja alguna luz sobre su extraordinario trastorno mental” (la cursiva es mía)<sup>24</sup>. Kant se apoya en un amigo para decir que Herbert tendría “histeria femenina”. Como señala Langton, Kant en la primera carta trata a Herbert como una “querida amiga”, la trata como una persona, luego pasa a ser la *pequeña visionaria* (*die kleine Schwärmerin*); “la chica exaltada que sufre de un “extraordinario trastorno mental”, que está perdida en los “extravíos de una fantasía sublimada”, y que no piensa, sobre todo en cosas importantes como fechar las cartas”. Herbert es mujer y en aquella época (más que hoy en día) las mujeres viven en una situación de

---

arreglo de una ley tal no se daría propiamente ninguna promesa, porque resultaría ocioso fingir mi voluntad con respecto a mis futuras acciones ante otros, puesto éstos no creerían ese simulacro o, si por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda, con lo cual mi máxima, tan pronto como se convirtiera en ley universal, tendría que autodestruirse. Véase AA 04 54.

<sup>20</sup> Para Kant es obligación conservar la vida. Véase, por ejemplo, AA 04 397.

<sup>21</sup> Langton (1992: 494).

<sup>22</sup> AA 04 422

<sup>23</sup> Langton (1992: 494).

<sup>24</sup> Langton (1992: 499).

desigualdad.

Herbert, en tanto mujer, es alguien inferior para Kant.<sup>25</sup> Herbert interpela al filósofo a que le cuente su historia personal, señala: “Me gustaría saber a qué tipo de vida le ha llevado su philosophie [en francés en el original], y si tampoco le mereció la pena el esfuerzo de buscarse una mujer, de entregarse a alguien de pleno corazón, o de perpetuar su semilla”. Herbert quiere que Kant trate su caso de manera particular y no general porque esto último ya lo ha encontrado en sus obras. Sin embargo, la filosofía de Kant en el plano moral no toma los hechos aislados de manera particular, tampoco los sentimientos que tiene Herbert.

Desde la perspectiva kantiana Herbert se equivocó en engañar a su amigo. No obstante, Langton considera que Kant razona el engaño de una manera demasiado simple. De acuerdo con Langton en algunas circunstancias será permisible, e incluso exigible, actuar de manera estratégica por mor del reino de los fines, es decir, tener la posibilidad de mentir. El mal de acuerdo con Kant es que se reduzcan las personas al rango de cosas. Herbert se da cuenta de que si dice la verdad se verá como una cosa. De acuerdo con Langton Herbert debería mentir por mor del reino de los fines ya que “le está permitido hacer de la amistad una meta a buscar y conservar”. Desde la ética del cuidado, al importar la relación no podemos pensar dos veces si una mentira salvaría una vida, para no herir los sentimientos de alguien, en tanto que al hacerlo no causaríamos un daño mayor.

En suma, los defensores del cuidado no abogan por cumplir principios y decisiones adoptadas en abstracto típicas de las éticas de principios. Al actuar bajo principios establecidos con anterioridad no se presta atención a lo que verdaderamente le sucede a los demás.

### **3. La ética de la virtud como crítica a la ética de la justicia**

Una de las primeras y más influyentes críticas a la concepción moderna dominante fue el ensayo de G. E. M. Anscombe titulado “Moral Modern Philosophy” de 1958. En él, Anscombe critica la concepción legal de la ética.<sup>26</sup> Tanto la obra de Anscombe como la de Alasdair MacIntyre han renovado el interés por la ética de la virtud, dejando a un lado las teorías morales modernas. Anscombe afirma que las nociones históricas del deber y la obligación moral son hoy en día ininteligibles, por tanto

debemos prescindir de los conceptos de obligación y deber –entiéndase obligación *moral* y deber *moral*–, de lo que es moralmente correcto e incorrecto y del sentido moral de “debe” si esto es psicológicamente posible; porque son sobrevivientes, o derivados de sobrevivientes, de una concepción anterior de la ética que en general ya no sobrevive, y sin ella sólo hacen daño.<sup>27</sup>

El problema de las teorías morales modernas es que descansan en la idea de ley sin un legislador. Como señala Greg Pence: “Algunos filósofos morales han empezado a sentirse frustrados por la forma estrecha e impersonal de las teorías morales hasta ahora dominantes

---

<sup>25</sup> “La bellísima consigna ilustrada kantiana del “Atrévete a saber!”, su famoso ‘Sapere aude!’, no parece estar dirigida a las mujeres, ya que este mismo filósofo escribe sin ambages que ‘una mujer letrada (...) tendría además que tener barba’. Es decir, tendría que ser un hombre”. Véase Luisa Posada (2015: 14).

<sup>26</sup> Por otro lado, Bernard Williams señala que si bien puede ser defendible la concepción legal de la ética (que Anscombe critica) esta concepción es viciosa y represora (Véase Jamieson 2010: 641).

<sup>27</sup> Anscombe (1958: 1).

del utilitarismo y el kantismo y han recuperado la olvidada tradición de la «teoría de la virtud»<sup>28</sup>.

Por otro lado, como señala James Rachels, cualquier teoría que subraye el requisito de imparcialidad en la moral tiene dificultades para explicar cómo comportarse con la familia y amigos.<sup>29</sup> En cambio, una teoría moral que subraye las virtudes puede dar cuenta de esto sin dificultades.<sup>30</sup> Estas críticas a la exigencia de imparcialidad han surgido también en la filosofía profesional de sensibilidad feminista en los años setenta. En estas críticas se subraya de igual manera el papel del carácter y la motivación (más que las consecuencias y obligaciones).<sup>31</sup>

La ética no puede estar conformada solamente de principios: consiste también en actitudes y hábitos porque, de acuerdo con la ética de la virtud, debe formar el carácter y las virtudes ayudan a esto. Si entendemos la virtud como el término medio entre el exceso y el defecto, un término medio no puede ser el mismo para distintas situaciones: ser virtuoso implica prestar atención a la situación concreta y no sólo a la principios abstractos. Gran parte de la crítica feminista a las teorías morales dominantes han insistido en este aspecto bajo lo que se conoce como ética del cuidado.

### 3.1. ¿Es la ética del cuidado una forma de la ética de la virtud?

Como sostiene Nel Noddings, algunos autores han clasificado la ética del cuidado como una forma de la ética de la virtud porque ambas éticas “rechaza(n) tanto la ética kantiana basada en principios como las formas utilitaristas del consecuencialismo”.<sup>32</sup> Los defensores de la ética del cuidado y los defensores de la ética de la virtud concuerdan en que

para que el mundo mejore, lo que se requiere son mejores personas, y no mejores principios (...) la historia nos enseña que la aplicación preceptiva de principios no es eficaz. No es común que las personas morales se atengan a principios abstractos cuando actúan moralmente. Tanto los educadores del carácter como los teóricos del cuidado creen que la motivación moral surge dentro del agente o dentro de las interacciones.<sup>33</sup>

De acuerdo con Rachels “el veredicto acerca de la ética del cuidado dependerá, en última instancia, de la viabilidad de la ética de la virtud”.<sup>34</sup> No obstante, de acuerdo con Noddings – posición a la cual adhiero– la ética del cuidado no es una forma de la ética de la virtud.<sup>35</sup> La ética del cuidado se centra más en la relación que en el agente, y se ocupa más de la relación de cuidado que del cuidado como virtud.<sup>36</sup> Así, si bien es cierto que algunas cualidades

---

<sup>28</sup> Pence (2010: 347).

<sup>29</sup> Esto porque la comprensión moderna de la imparcialidad lleva a conclusiones que pueden parecer contraintuitivas e injustificadas. Actualmente se la acusa de reprimir las diferencias, ser excesivamente exigente, psicológicamente insostenible, inviable, incompatible con la integridad humana, véase Alegría (2015a). Por otro lado, el requisito de imparcialidad concibe que todos somos iguales y que necesitamos lo mismo, por tanto borra las diferencias que existen entre personas, véase Alegría (2015b).

<sup>30</sup> Cfr. Rachels (2013: 293).

<sup>31</sup> Cfr. Jamieson (2010: 640).

<sup>32</sup> Noddings (2009: 16).

<sup>33</sup> Noddings (2009: 19).

<sup>34</sup> Rachels (2013: 272).

<sup>35</sup> Véase Noddings (2000) y Slote (2000).

<sup>36</sup> Noddings 2009: 20. Señala Noddings: “Es poco probable que los teóricos del cuidado identifiquen siete u ocho virtudes específicas con la finalidad de inculcarlas sin más, prescindiendo del contexto” (2009: 21) Por ejemplo,

consideradas como virtudes son moralmente buenas (la sinceridad, por ejemplo), en algunos casos tal vez no es lo más apropiado y se debe dar paso a la compasión.<sup>37</sup>

La ética del cuidado, basada en la perspectiva feminista, es una ética relacional. Es la relación, sostiene Noddings, a lo que apuntamos cuando usamos la palabra cuidado. Así, la relación del cuidado no considera solamente a los agentes morales, sino también y fundamentalmente a los receptores del cuidado, dando una importancia a las condiciones en que ambas partes se relacionan.

## **Conclusión**

La ética del cuidado se presenta hoy en día como una importante alternativa a las éticas dominantes de la modernidad. Sin embargo, considerar que la ética del cuidado sea exclusiva de hombres y la(s) ética(s) de la justicia exclusiva de hombres trae consigo problemas. El *determinismo biológico* de la mujer en las tareas del cuidado ha suscitado un malestar dentro del propio feminismo. Esto sucede porque uniforma a las mujeres. De acuerdo con la ética del cuidado (subrayada por Gilligan, Held y Noddings en mayor o menor medida) las mujeres presentan un modo de razonar que las hace diferentes a los hombres: las mujeres al estar gran parte del tiempo en el hogar han desarrollado más la capacidad de cuidar de los demás. Por tanto, según la ética del cuidado las mujeres presentan herramientas distintas a la hora de juzgar moralmente. Así, el trabajo de Carol Gilligan (y otras feministas como Nancy Chodorow en *The Reproduction of Mothering* de 1978) ejemplifica las diferencias entre hombres y mujeres que se dan por las propias diferencias biológicas. Pues bien, algunas de las críticas a la ética del cuidado (que conciben a esta ética únicamente como una ética propia de mujeres) es que al calificar las diferencias que tiene la mujer respecto al hombre, se está estableciendo que todas las mujeres son de una manera determinada. Inevitablemente el problema de caracterizar la “naturaleza” o la “esencia” de las mujeres es que tiende a reflejar la perspectiva de quien realiza esa caracterización, es decir, Carol Gilligan, por ejemplo, está caracterizando a las mujeres como cuidadoras (lo que según ella no es una desventaja sino todo lo contrario). No obstante, no todas las mujeres de hoy en día ni en la historia de la humanidad se han dedicado a cuidar de los demás. Críticos de la ética del cuidado sostienen que esta descripción de una ética femenina es una generalización falaz del ser femenino y solo toma en cuenta a las mujeres blancas, profesionales y heterosexuales pero ¿qué pasa con las mujeres que no identifican con el amor, el cuidado, la confianza, responsabilizarse por los otros, etc.?<sup>38</sup>

En suma, la ética del cuidado muestra importantes elementos que debe tener una teoría moral completa, sin embargo, no debe ser considerada una ética exclusivamente de las mujeres. La(s) ética(s) de la justicia y la ética de la virtud, sin duda, muestran relevantes elementos para la teoría moral. No obstante, cabe esperar que la forma en la que desde la ética del cuidado se abordan los problemas morales contribuya en los debates éticos contemporáneos que ya no encuentran respuestas en los sistemas morales dominantes.

---

“aunque tal vez todos estemos de acuerdo en que la sinceridad es una virtud, muchos (probablemente, la mayoría) de nosotros creemos que hay momentos en que la sinceridad debe ceder el lugar a la compasión”

<sup>37</sup> Noddings (2009: 28).

<sup>38</sup> Cfr. Nicholson (2003: 67).

## Bibliografía

- Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy" *Philosophy*, 33. 124 (1958): pp. 1-19. Print.
- Alegría, Daniela. "Kant y Mill. El problema de la imparcialidad en la modernidad", *Kant y el Criticismo: pasado, presente, ¿futuro?*, Paula Órdenes y Daniela Alegría (Eds.) Porto Alegre, RS: Editora Fi, pp. 208-220. Web. 29 Dic. 2015.
- Alegría, Daniela. "El aporte de la ética del cuidado al debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas". *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, N°7, pp. 183-201. Web. 29 Dic. 2015.
- Badinter, Elisabeth. *La mujer y la madre: un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. La Esfera de los Libros, Madrid, 2011. Impreso.
- Baier, Annette, "What do Women want in a Moral Theory". *Noûs*, Vol. 19, No. 1, (1985), pp. 53-63. Print.
- Belenky, M. F., Clinchy, B. M., Goldberger, N. R. Y Tarule, J. M. *Women's ways of knowing*, Nueva York: Basic Books, 1986. Print.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, 1982. Print.
- Grimshaw, Jean. "La idea de una ética femenina" en Singer, Peter (ed.) *Compendio de Ética*. Alianza Editorial, 2010. pp. 347-359. Impreso.
- Held, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York, 2006. Print.
- Jamieson, Dale. El método y la teoría moral. en Singer, Peter (ed.) *Compendio de Ética*. Alianza Editorial, 2010. pp. 347-359. Impreso.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS). Herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schonecker, Hamburg 1999. Print. [Traducción: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2011. Impreso].
- Langton, Rae. "Duty and Desolation" *Philosophy*, 67. 262 (1992): pp. 481-505. Print. [Traducción: "El desconsuelo del deber. El reto de Maria von Herbert a Kant". Traducción de Luis Fernández-Castañeda. Revisión de Isabel Posadas y de Damián Salcedo Megales, 2004.]
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2007. Print.
- Nicholson, Linda. "La interpretación del concepto de género" en Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2003. pp. 47-79. Impreso.
- Noddings, Nel. *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkely: University of California Press, 2003. Print.
- Noddings, Nel. *Educating moral people. A Caring Alternative to Character Education*. New York: Teachers College Press, 2002. Print. [*La educación moral. Propuesta alternativa para la educación del carácter*. Amorrortu Editores, Buenos Aires – Madrid, 2009]. Impreso.
- Pence, Gred. "La teoría de la virtud" en Singer, Peter (ed.) *Compendio de Ética*. Alianza Editorial, 2010. pp. 347-359. Impreso.
- Posada Kubissa, Luisa. *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*. Editorial Fundamentos, Madrid, 2015. Impreso.
- Rachels, James. *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México DF, 2013. Impreso.
- Ruddick, Sara. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. New York: Ballantine Books, 1989. Print.
- Slote, Michael. "Caring in the balance" en R. Curren (ed.), *Philosophy of education* 1999, pp. 25-35.
- Weil, Simone. *Simone Weil reader* (ed. G. A. Panichas, reimpresiones), Mount Kisco, NY: Moyer Bell Limited, 1977. Print.



# INTERROGANTES PRIMEROS “PARA” UNA ONTOLOGÍA DE LA MÚSICA

## *FIRST QUESTIONS FOR AN ONTOLOGY OF MUSIC*

---

JUAN RAMÓN BÚA SONEIRA  
Universidad Nacional de Educación a Distancia

### **Resumen:**

En este texto se asientan los primeros interrogantes acerca de la posibilidad de lo que podríamos denominar *ontología de la música*. Para ello, hemos tomado como ejes metodológicos tres figuras temporales (*Aión*, *Chrónos* y *Kairós*) que permitan dar consistencia a una sistematización de los giros musicales en distintos momentos cruciales de la historia de la música. Así, se daría inicio a un nuevo modo de establecer las bases del estudio histórico del pensamiento temporal y musical.

*Palabras clave:* Música, Ontología, tiempo, lenguaje, ritmo

### **Abstract:**

This text posits the first questions regarding what we could term an *ontology of music*. In order to do so, we have adopted as methodological axes three temporal figures (*Aion*, *Chronos* and *Kairos*) which enable a systematization of musical turns throughout the history of music. This way, a new mode of establishing the basis for a historical study of temporal and musical thinking would be proposed.

*Keywords:* Music, ontology, time, language, rhythm

## **1. Introducción**

En este texto se intenta pensar la posibilidad de una *ontología de la música* bajo la fundamentación de una filosofía del tiempo. Esto es, si es posible que de la justificación de unos fundamentos temporales se puedan estudiar las relaciones del ser y la música. Partiendo, pues, de que la música es tiempo o que su predominio es más temporal que el del espacio en sentido arquitectónico, pictórico, escultórico o geográfico (visual), se puede decir que es precisamente desde el tiempo desde donde debemos posicionarnos para estudiar la música. Por supuesto, primero debemos entender que todo tiempo que se intente pensar de forma directa tiene siempre su espacio y su dirección en una situación física o escena dada. Por lo que en el despliegue histórico musical de los parámetros ontológicos de la música se debe siempre pensar en un espacio, en un *locus musical* en el que se toman los ejemplos musicales en la realidad y no en el plano metafísico-abstracto del tiempo o del espacio. Por esta razón, a esta ontología posible de la música le compete, más fundamentalmente, un estudio sobre las necesarias modalidades del tiempo en la música, para luego, efectivamente, realizar el despliegue sobre los ejemplos musicales que se dan en un espacio a lo largo de la historia de la música. Esta va a ser, también, la guía que marque el ritmo en nuestra argumentación ofrecida en este mismo estudio.

Es el énfasis de ese “para” el que convierte a este proyecto en una posibilidad, en un asunto a demostrar y validar. Por ello, consideramos que debemos partir de unas primeras cuestiones iniciales que sirvan de fundamentación para un estudio ontológico y que se centren en las características más primordiales de la música en relación al tiempo. Una vez introducido esto, pasaremos a dar cabida a la pregunta acerca del lenguaje y la música: ¿es la música un lenguaje? Sencillamente, esta es la pregunta que intentaremos formularnos, de ella se extrae un problema de alcance ontológico que pretenderemos tratar muy incipientemente, a modo de prolegómeno. Estos primeros interrogantes acerca de la *ontología de la música* constituyen, más bien, una problematización que una respuesta firme de los mismos. No obstante, aun así, vamos a procurar sistematizar muy embrionariamente, dentro de lo posible, un aparato que nos permita trabajar con giros históricos musicales desde una perspectiva cercana a lo que podríamos llamar *ontología de la música*. Partiendo de una relación entre la filosofía del tiempo y la música, formaremos un conjunto de categorías temporo-musicales que nos permitan adentrarnos en los acontecimientos musicales y en situaciones históricas de la música, a modo de ilustración ejemplar de los conceptos que aquí vamos a exponer. Estas categorías se exploran en el marco de la lengua griega y en las narraciones mitológicas acerca de las figuras divinas de *Chrónos*, *Aión* y *Kairós*. Estos tres tiempos forman un esquema que nos será útil para pensar cuál es el momento de predominio de un tipo de temporalidad en un problema musical concreto. Con este fin, tomaremos como ejemplos distintos momentos históricos (temporales y espaciales) para así poder encauzarlos bajo este prisma filosófico y dar cuenta de una historia del pensamiento musical que aún está por hacer.

## **2. Primeras cuestiones “para” una ontología de la música**

A veces la música permanece en silencio y no por ello deja de ser musical, pues el tiempo marca su canción, también en la aparente inaudible ausencia de ritmo. El silencio es la cama del devenir en la que se dan todas las relaciones, sin ser un mero soporte porque no



tiene una actividad funcional, aunque sí metafórica, como la del Atlas griego, condenado a soportar el peso del mundo. Esa voz, esa oralidad que antecede al lenguaje significativo se puede escuchar a través de la música, que serían sus relaciones, sus líneas, sus fuerzas ejercidas en un mundo callado, en silencio.

La necesidad que subyace a un estudio de la música sobre lo ontológico parte de la posibilidad de que lo sonoro pueda ser o no captado por los sentidos; en este último caso, se hace urgente un estudio del silencio y la música. La verdad de la música no solo está en el sonar, sino también en todo el sentido que envuelve a la cosa sonante y al perceptor. En la música se da esta totalidad que nos viene dada por los sentidos y que no podemos entender como mero lenguaje que relaciona a un significante con un significado, al modo saussureano, sino que es necesaria una transformación que dote de sentido a este modelo teórico. La música es más que un lenguaje de intersubjetividades o una comunidad de hablantes que se relacionan mediante signos. Su falta de contenido lingüístico procede de su vacua capacidad de decir una cosa como predicado con contenidos semánticos. Lo que suena musicalmente va acorde con lo que no significa cosa alguna y con lo que simplemente suena y cuando suena un instante sin excepción de silencios.

Lo propio de la música es que su significante puro no remite a nada, no significa nada, no objeta nada, simplemente, es lo que se escucha, es lo que suena. Con el lenguaje podemos pensar en la idea de significado de “la casa amarilla de mis tíos”, pues representamos el objeto de la casa que cada uno se puede imaginar y ahí encontramos una asociación con la cosa representada; en cambio, como venimos repitiendo, la música es puro significante que, si queremos verlo así, coincide justamente con el significado. En la música ambos quedarían indistinguidos, pues la propia *ontología de la música* plantea tal indiscernibilidad. El silencio, en cambio, adelanta y atrasa la pregunta confundiendo a los hombres en un lenguaje único y especializado, como bien expresó Ramón Andrés<sup>1</sup>.

### 3. Devenir musical en la Antigüedad griega

#### 3. 1. Introducción al ambiente musical griego

Pensemos en la música de la Antigua Grecia, siempre acompañando al poema y a la danza. El sonido de los poemas evoca formas musicales de origen etrusco, mesopotámico y egipcio que no pudo sino heredar también, a la par, mitos y cantares populares de Lejano Oriente. Entre Dionisio, la potencia artística eterna, y Apolo, la potencia artística originaria, se da el juego musical de un ritmo que cobra sentido en el antiguo mundo griego a través de la lira y el *aulós* (oboe doble). Los cantos salvíficos y plácidos de Orfeo garantizan la imposibilidad de la salvación y la llegada de la tragedia. Estos influyen en variedad de himnos órficos y danzas báquicas que logran vibrar en consonancia con el cosmos. Así bien, la potencia eterna que la lira de Orfeo tañe se transmite a través de Hermes, el dios del tránsito conector, el movimiento musical de las deidades que mantiene al cosmos en una intermediación constante, gracias a esos “estilos musicales inocentes”. Es en estos estilos donde se fragua la noción que, hoy en día, utilizan los musicólogos para definir la música modal. Una música que no se entiende como una escala que obedece

---

<sup>1</sup> Ramón Andrés es un filósofo de la música español que está muy al tanto de esta concepción ontológica de la música. Sus diversos trabajos sobre música y filosofía del silencio muestran su visión ontológica de la música. La relación entre el silencio y la eternidad se puede palpar cuando dice: “El silencio, que no ha sido creado, guarda la propiedad de lo eterno” (31).

armónicamente a un centro tonal, sino a un modo que abarca la propia canción y que se ejecuta bajo un ambiente más populesco (el cual acepta disonancias) que normativo, aparentemente en ese nivel musicológico. Esta forma musical del sistema modal (folclórico e histórico, anterior al sistema tonal) aumenta con la llegada del ditirambo dionisiaco tocado por el oboe doble o *aulós*, que ritmificaba el sentido vital de las fiestas báquicas. El ritmo (Quignard 70)<sup>2</sup> tenía ya una relevancia que se mantendrá hasta los estilos del Siglo de Oro español (o el actual flamenco heredado de la copla), pues la marca del compás rítmico se realizaba con crótalos, címbalos, castañuelas y sistros, lo que ensañaba el golpe ternario en el alma del baile. La música estaba plenamente relacionada con ámbitos de catarsis y rupturas de nociones ontológicas, que pueden acompañar la linealidad y la homogeneidad de los días, despertando en ese sentido al instante eterno de los griegos.

En conclusión, pese a que esta relación de opuestos entre Armonía y Caos, Apolo y Dionisio, alma y cuerpo, filosofía y matemática, muchas veces, pueda concebirse como irreconciliable, debemos insistir en que se trata más bien de un complejo recíproco. Esto es, se trata de un conflicto que se juega en el marco de lo que denominamos adornianamente: *dialéctica negativa* (Adorno 864), donde una noción enseña a la otra y ambas se dan la mano con el fin de enseñar la relación conjunta más que el dominio de una de las partes por separado. Así pues, nuestra posición al respecto de las categorías temporo-musicales es más la de un intento de hacer visibles las intersecciones que el primado victorioso de una sobre la otra. Entendemos, pues, que en la realidad musical se lleva a cabo una guerra de conceptos que chocan y permanecen irresolubles con el paso del tiempo, donde las consecuencias del desgaste y su tránsito eventual los sitúa en un estado bélico en el que el enemigo da la mano al amigo. El conflicto, en este sentido, no solo genera confusión y malentendidos, sino que ayuda a visibilizar las relaciones entre las partes, mostrando así el movimiento de lo que Adorno llamó *dialéctica negativa*.

#### 4. Figuras míticas del tiempo griego

Las fiestas acompañadas de canciones llevan inscritas las figuras mitológicas de los distintos tipos de tiempo del panteón griego. El tiempo como unidad métrica, intervalo y duración correspondería al dios *Chrónos* (tiempo de la duración), visto desde la muerte, la falta o carencia, la división tripartita de presente, pasado y futuro. Aunque este tiempo de metrónomo sea el que muchas veces se asocia a la música (generalmente, desde los estudios musicológicos), la música despierta más relación, con respecto a una *ontología de la música* en sentido no medido, con un tiempo no-pulsado (no medido como duración). Esta noción de tiempo no-pulsado también llega de la tradición mitológica griega, estaría formada por el *Aión* (tiempo del instante eterno) y el *Kairós* (tiempo de la oportunidad).

El tiempo del *Aión* sería el enlace entre los tiempos del *Chrónos* y el *Kairós* en el instante eterno (atemporal), del cual venimos hablando, que sería el momento justo en el que se establecen las conexiones ontológicas de la música, la relación de la pausa con la nota musical, del silencio con el ritmo, pero también de lo disposicional (Claramonte 223) con lo repertorial (Claramonte 216), de lo discontinuo con lo continuo, i. e., de la vida con la muerte. Un círculo que indistingue las contradicciones, que recuerda al instante de Kierkegaard cuando veía una mezcla entre temporalidad y eternidad, como antes

---

2 “La música es el salario que el hombre adeuda al tiempo. Más precisamente: al intervalo muerto que hace los ritmos. Las salas de concierto son grutas inveteradas cuyo dios es el tiempo” (Quignard 70).

mencionamos. Heráclito alude en el fragmento 52 (muy poco recordado) a que “Aión es un niño que juega a los dados: de un niño es el reino”; así se refleja la escena de un juego particular que forma el reino del azar a través de experiencias lúdicas y contingentes en manos de la mayor inocencia infantil.

Estamos de acuerdo con la interpretación de las nociones de *Aión* y *Chrónos* que hace Marramao en la obra *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, cuando entiende que en el *Timeo* de Platón se hace referencia a una relación de conjunción y no de disyunción entre ambos. La cita en la que se centra es en la definición de Platón a los dos nombres del tiempo, vinculados en estrecha conexión: “Chrónos es la imagen móvil de Aión” (37d). En esta relación, Marramao hace constructiva la forma de un *Chrónos* cercano a *Aión* y viceversa, en lo que respecta a las nociones de número y eternidad propias de respectivas nociones. Veamos cómo Marramao hace que ambos nombres del tiempo se den la mano formando, precisamente, una *dialéctica negativa*:

Si queremos enfrentarnos adecuadamente al extraordinario poder de estas palabras, debemos resistirnos a la tentación de leerlas desde la óptica -en el fondo, simplificada y desvirtuada- de los dualismos de matriz neoplatónica donde, sin duda, la *caja negra* del alma regula los flujos del *exitus* y el *reditus*, a través de los cuales se desarrolla el gran drama de la salida a lo múltiple y del retorno al Uno; todo ello en clave de fusión entre dos planos que, en definitiva, están separados y son inconmensurables: el tiempo y el de la eternidad atemporal. (...) Chrónos se constituye (también) como imagen eterna -y declinación ontológicamente necesitada- de Aión, por su parte, persiste en el Uno. Ahí reside el carácter turbador e íntimamente subversivo de la conclusión platónica: Chrónos es tan eterno como Aión. Ambos están *siempre* juntos. O caen juntos (48).

Por último, estaría el tiempo de lo oportuno, i. e. *Kairós*, lo que “clinamiza”<sup>3</sup> y acontece sin antecedencia ni augur alguno, esto es, la nota musical de la contingencia. En la naturaleza de la música se inscribe la forma del tiempo, de lo oportuno o *Kairós* que es quien encarna la figura griega de esta concepción temporal que roza con lo eterno. En la intuición musical se busca también la inscripción en el silencio que deja el pasar de las cosas, por ello la intuición es una espera constante en la plena temporalidad. La música no siempre es un orden de sonidos que se producen laboriosamente, lleva consigo un durar que se adscribe en lo que ya está siempre huyendo de lo que suena. Está viva en el tiempo, es tiempo y le resbala a todo presente. Le es oportuna, es kairológica. Así es que *Kairós* se pinta en la mitología griega como a un anciano calvo que tiene un rulo de pelo y cuando lo quieres coger se te escapa, siempre por los pelos. Esta oportunidad que se escapa es la mejor manera de pensar la forma de intuición a la que se vierte el sonar del ritmo musical. Pensar la música desde su propia ontología solo es posible desde dentro de esta oportunidad de ser sonada en el devenir, algo que puede ser y no ser a la vez, entregada a tal silencio o instante<sup>4</sup>.

Cuando en la filosofía se dice “habla del ser” se nos da una pista para definir de un

---

3 Término que alude a la teoría del *clinamen* de Lucrecio, la cual se refiere al espacio immanente de los desvíos infinitesimales, de la cosa más pequeña posible, que tiene lugar en “no se sabe dónde ni cómo” (Althusser 33-34).

4 “El instante que se nos acaba de escapar es la misma muerte inmensa a la que pertenecen los mundos abolidos y los firmamentos extintos. Y, en las propias tinieblas del porvenir, lo ignoto mismo y temible contiene tanto el instante que se nos acerca como los Mundos y los Cielos que se desconocen todavía” (Bachelard 180).

modo ontológico la música, pues es la música el “habla del ser” que descubre en su silencio y en su ritmo las formas en que el ser aparece y permanece en la constante de la eternidad. La música no es ente en cuanto razón, cosa, Dios, silencio medido o notación musical, sino que en su darse es ya un deshacerse a cada momento. Ahora bien, el hecho de que se dé en ciertos momentos puede abarcar formas musicales que no están cerradas al estudio y que fueron igualmente posibles a lo largo de la historia. Las pequeñas formas, singularidades y prácticas musicales son ejemplo de ello, lo que se ve muy bien cuando Goethe decía eso de que para saber lo que es el infinito es necesario caminar por lo finito en todas las direcciones.

Estas tres nociones de tiempo (*Chrónos*, *Aión* y *Kairós*) son el marco sustantivo de una *ontología de la música*. Aunque en un principio, la propuesta de una *ontología de la música* pudiera generar dudas con respecto a su campo de posibilidad, ahora instamos a llevar a cabo una sistematización filosófica de los nombres del tiempo que impulsan el devenir de la música. Estos límites del tiempo y de la música pueden parecer que desplazan toda la temática sugerida en un principio acerca de la posibilidad de la *ontología de la música*, mas, a pesar de ello, nuestro intento no puede ser en vano. Los límites de estas nociones temporales nos permiten, justamente, encontrar y contrastar las posibilidades de la misma *ontología musical*, esforzarnos en dotar de significados a los mismos es ya todo un reto que queda por hacer en el campo de la historia de la música. En sintonía con Marramao y a favor de este atrevimiento, cabe decir que: “sólo podemos forzar los límites si los reconocemos como tales y, por tanto, sólo es posible otorgar rigor a lo decible si sabemos que todo no es decible” (Marramao 124). En la música, donde aceptamos que nada es decible en lo que respecta a sus campos semánticos y a su posibilidad de ser un lenguaje, solo nos queda probar con sistemas que puedan designar algo de su ser, de su forma de experiencia en la realidad y del saber que generan entre las relaciones humanas.

En este sentido la labor que queda por pensar en la música se acerca a un concepto de lo modal (modos de relación) en un sentido no tanto musicológico, como se estudia en nuestros días, sino más bien ontológico. La propia música incluye estos modos desde la antigüedad, donde se llegó a pensar este tipo de nociones temporales, que desde Grecia de alguna manera se vinieron arrastrando a la actualidad. Tal como los griegos vivían la música, que sonaba a partir de modos como el mixolidio o el frigio (ejemplos de modulaciones de la música modal), se nos plantea la cuestión que enraiza en este tiempo del *Aión* (instante eterno), que une al *Kairós* (oportunidad) con el *Chrónos* (duración).

## **5. Casos ejemplares de la ontología de la música en la historia de la música**

En este último punto, vamos a presentar de un modo ilustrativo, por medio de ejemplos, cómo el aparato temporo-musical que hemos elaborado puede incidir en distintos casos histórico-musicales. Las nociones de *Aión*, *Chrónos* y *Kairós*, se prestan a un análisis práctico de los diversos ejemplos que se fueron dando en la historia de la música. Por ello, vamos a tomar algunos de los ejemplos más relevantes para mostrar los giros musicales que se fueron articulando en los conflictos propios de la música. Nunca partiremos de una reductibilidad cerrada de los acontecimientos musicales en los que domine absolutamente una categoría temporal sobre otra, sino que intentaremos mostrar el énfasis relativo, complementario y dialéctico negativo que tienen los movimientos musicales de cada época. Esto es, ilustraremos, tan siquiera de un modo breve, la predominancia de un nombre del tiempo sobre otro, pero sin postular en ningún momento que se trata de un

imperio absoluto de cada uno de ellos. Pues, ningún tiempo gobierna en su soledad e imperio, sino que tiende siempre a agarrarse a todo el conjunto de temporalidades que lo definen. En unos casos primará el *Chrónos* y en otros el *Kairós*, siendo el *Aión* esa constante intermedia que permite reflejar los tránsitos de una etapa a otra.

Así, estructuraremos cuatro momentos radicales en los que estos cambios se llevan a cabo, con el fin de presentar de un modo fácticamente claro cuál es el modo de utilización de estas nociones temporales. En primer lugar, partiremos del caso de la zarabanda en el Siglo de Oro español, donde denotamos la predominancia del *Kairós* y gran fuerza vital del *Aión* en la música popular. En segundo lugar, expresaremos cómo se da un giro hacia un peso férreo de *Chrónos* en el Barroco destacando el caso de Bach, pero también presentaremos las excepciones temporales que se disuelven en su obra musical y que dan cobijo al tiempo del *Kairós*. En tercer lugar, mostraremos el giro que se da del Barroco al Romanticismo, como un movimiento kairológico que vuelve a cuestionar el primado de *Chrónos* a través de obras tan especialmente dionisiacas como la de Wagner. Y, por último, pasaremos a echar mano del caso del dodecafonismo de Schoenberg, para apelar a esa emergencia de la disonancia en relación al tiempo discontinuo kairológico que se eleva a esa ruptura y desquiciamiento del tiempo; el cual pretende dar visibilidad al *Aión*, que vive en ese instante atemporal intermedio, que mantiene en su eternidad a las modalidades de tiempo en sus respectivos acontecimientos.

## 5. 1. La zarabanda y las músicas del Siglo de Oro español

Hay muchos ejemplos donde esta arqueología de figuras míticas permiten la comprensión del tiempo en la música. El *Kairós*, instante de la improvisación del *bebop*, el *Aión* como la *lied* romántica shubertiana en la que el *ritornelo* del *Aión* conjuga tiempos crónicos de partitura con el frondoso y kairológico ímpetu decimonónico, etc. Aquí tomaremos como ejemplo, español cañí y quevedesco, el lugar donde entra en juego uno de los bailes más especiales del Siglo de Oro: la zarabanda<sup>5</sup>.

El primer ejemplo se centra en esta música del siglo XVII español. Junto a la zarabanda, cabe recordar, existían otros bailes similares que ensalzaban lo grotesco y las condiciones más pulsionales de sus adentros, como los canarios, folías<sup>6</sup>, villancicos, polvicos, gambetas, pollo viejo; es la misma lumbre que despierta el estilo de las músicas populares, con ese sistema modal incipiente heredado del canto medieval hispánico. La danza que se realiza en los ambientes cortesanos no poseía esta naturaleza kairológica ni esta forma salvaje de aceptar el destino en lo eterno, las formas palatinas se revuelcan más bien en interpretaciones lineales de la vida, donde el propio sentido de la muerte se entiende como un fin redentor que, teleológicamente, está por llegar, perdiéndose la noción

---

5 En el *Diccionario de Autoridades*, Tomo VI (1739), se da la siguiente definición: “Zarabanda. s. f. Tañido, y danza viva, y alegre, que se hace con repetidos movimientos del cuerpo poco modestos. Covarr. dice viene del verbo Hebreo *Zara*, que significa esparcir, cerner, ò andar à la redonda. Lat. *Petulans saltatio*. PINC. Philos. Epist. 4. Fragm. 1. La Dithyrambica se dará mejor à entender por aquel Poema sucio, y deshonesto, que dicen *zarabanda*, en el qual se tañe, danza, y canta juntamente. QUEV. Mus. 5. bail. 1 *Del primero matrimonio / casó con la zarabanda, / tuvo al ay, ay, ay enfermo, / y à Executor de la vara*”.

6 Covarrubias dice de la folía: “Es una çierta dança portuguesa, de mucho ruido porque ultra de ir muchas figuras a pie con sonajas y otros instrumentos”. Por otra parte, añade Juan Luis de la Montaña Conchina en el mismo artículo: “Fue, sin duda, uno de los bailes más populares de la Castilla del Siglo de Oro. Se caracterizaba básicamente por su compás ternario, fácil acompañamiento instrumental y una desenfadada puesta en escena”.

más musical de la existencia y viviendo con ontologías escatológicas.

Nos detendremos en este punto para sacar punta de esta danza<sup>7</sup> y ver las connotaciones históricas y ontológico-temporales de la misma. Primero, la zarabanda es un baile que se asemeja a las danzas dionisiacas y despierta el ambiente rupturista del orden temporal cronológico para desplazar a la España del Siglo de Oro a la Grecia Clásica. Segundo, hay datos de que esta danza se hacía en procesiones, como por ejemplo la procesión de Corpus, celebrada en Sevilla en 1593, ocasión en la que dicha danza provocó la reacción repulsiva por parte de los moralistas y cardenales, como Juan de Mariana (433)<sup>8</sup>. La viciosa forma negra de baile contagiaba a los blancos a llevarlos a lo escondido y al bullicio colectivo del callejeo. Cuenta Navarro García (62 y 65) que en Cádiz, desde mediados del XVII, se formaron comparsas callejeras de negros que interpretaban villancicos de carácter jocoso, costumbre que perdura blanqueada en los famosos carnavales de la ciudad.

Siguiendo lo dicho por Auserón, la zarabanda no fue el primer baile que se puso de moda en Andalucía y en Castilla, pues antes de ella se conoció el guineo, cuya denominación indica el predominio de esclavos que procedían de la costa occidental africana. Las primeras menciones del guineo como “tono” y como baile se encuentran en las coplas del poeta cántabro Rodrigo de Reinosa (97-100), escritas probablemente a comienzos del siglo XVI.

En este sentido, Bajtín relaciona también las zarabandas con las inversiones carnavalescas de las procesiones medievales y renacentistas del día de Corpus:

procesión solemne: monstruos (mezcla de rasgos cómicos animales y humanos) que llevaban sobre sus lomos a la “pecadora de Babilonia”, 204 gigantes de la tradición popular, moros y negros (de cuerpos caricaturizados), multitudes de jóvenes que ejecutaban danzas evidentemente sensuales (una zarabanda bastante “indecente” en España); después del paso de las efigies, llegaba el sacerdote con la hostia; al final del cortejo venían coches decorados con cómicos disfrazados, lo que en España se llamaba “la fiesta de los carros” (187-195).

Como vemos, esta procesión tradicional, claramente carnavalesca, tenía una predilección muy marcada por la representación corporal.

## **5. 2. Bach, las partitas y la chacona**

El segundo ejemplo hace hincapié en la música de Bach, en las “partitas” y en el papel que jugó la zarabanda y la chacona en estas músicas palaciegas. En primer lugar, cabe recordar que músicos de envergadura barroca como Lully y Rameau incluyeron, aun siendo expertos músicos vinculados al sistema tonal, chaconas en los intermedios de sus óperas (Cotarelo y Mori 242). Además de estos, también es reconocida su prima hermana la zarabanda en la obra de G. F. Handel (*Sarabande*, suite en D minor) y en J. S. Bach, según

---

7 Recuérdese el emblemático libro de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, donde explicitaba: “Ver cómo revolotean esas almitas ligeras, locas encantadoras, volubles; arrancan lágrimas y canciones. Yo sólo creería en un Dios que supiera bailar”.

8 Juan de Mariana, al ver el día de Corpus esos bailes quedó totalmente indignado, tal y como se muestra en las siguientes palabras: “¿Puédese con palabras encarecer tan grande maldad y desorden, principalmente que ni jueces seculares ni eclesiásticos lo castigan, como sería razón, por ventura favoreciendo unos aquello en que se deleitan, excusándose otros con el favor que dicen tiene esa gente y oficio en los más altos tribunales del reino?”.

recoge Auserón (257), su quinta sección de la *Partitura para violín solo n° 2, BWV 1004*, compuesta al parecer tras la muerte de su esposa, en tiempo de 3/4 lento (ya no rápida como en su forma original); así pues, en la andadura solemne nada queda ya de la rítmica africana o de la danza popular española. La denominación guarda quizá un sentido amargo y paradójico, como si aludiese a un espejismo de sensualidad que tensa al máximo la espiritualidad de la pieza. Casi lo mismo podría decirse de la *Zarabanda*, tercera sección de su *Partita*, cuyo motivo rítmico inicial es parecido al de la *chacóna*, si bien no alcanza su grado de extrema tensión.

En segundo lugar, es necesario decir que parte de este repertorio conservado por los autores barrocos y que avanza sobre esa línea de tiempo festivo-popular da un giro en relación a sus antepasados. La música popular de la España del Siglo de Oro participaba en el dominio temporal del *Kairós* (oportunidad) más que en el tiempo de *Chónos* (duración), esto es, la innovación musical de la fiesta orgiástica se situaba por encima del temperamento palaciego. Por ello, debemos decir que la música barroca da un giro en este sentido ontológico hace primar la medida de *Chónos* por encima del frenesí del tiempo de la oportunidad. Sin embargo, lo que comentamos en el párrafo anterior nos da una pista de cómo este tiempo del *Kairós* se conecta con el tiempo del *Chónos*, a través del *Aión*, en esas canciones que aún quedaban del repertorio popular y que se volvían a hacer modernas en la música palaciega. Este cruce de músicas es, a la vez, un desafío a la ontología temporal de la música, los pliegues de una primacía del tiempo zarabandesco de *Kairós* influyeron en la temporalidad interválica de la música de la corte. Esto se puede ver en ciertos momentos musicales, como en la zarabanda y la chacóna, donde justamente se despierta la temporalidad del *Aión* para guardar en el repertorio la desmesura temporal de la tradición anterior.

### 5. 3. El prístino caso de Wagner y Nietzsche

El tercer ejemplo trataría el prístino caso de Wagner y Nietzsche, conquistador de un nuevo giro musical que marcó el siglo XIX en Alemania. Si realizamos un análisis histórico de las formas musicales, a partir de los nacionalismos, en lo que a “música clásica” se refiere, los sistemas tonales y las formas musicales fueron abriéndose a distintos modos de producción musical que chocaron con el futurismo y el cromatismo. Los sistemas anteriores entran en decadencia y se empiezan a realizar piezas sin un centro tonal prefijado (uno de los antecedentes de este influjo modal incipiente fue Franz Liszt en *Bagatella sin tonalidad* de 1885), con el fin de abarcar todo tipo de inflexiones rítmicas que rozan lo chocante y lo pasmoso de la temporalidad del *Kairós*, lo que recuerda a las músicas folclóricas antiguas en muchos momentos. A finales del siglo XIX nos topáramos con el caso de Wagner, tan analizado por Nietzsche y sus intérpretes, donde la disolución aparente de los principios clásicos de la ópera se puede captar en obras de especial embriaguez como *Tristan e Isolda*. Esta disolución ficticia de los principios desemboca en el cromatismo integral del sistema Wagner. Nietzsche se cansaba de comentar acerca de la alterabilidad de sus finales estruendosos en *La menor*, que bien podrían añadirse otras notas al libre albedrío como *Mi menor*, sin que se notase audiblemente cierto desagrado, sino la máxima expresión de la pasión vitalista que rompe con la linealidad del tiempo *Chónos*, que suele ofrecer la música clásica y barroca. El impulso de la composición precristianizada de Wagner flexibiliza la rigidez de todas las transiciones armónicas y las relaciones entre acordes, permitiendo integrar cierto cromatismo aiónico, del que luego se exprimirán las

nuevas fórmulas contemporáneas. El *Aión* marca la relación de esta ruptura del tiempo de *Chrónos*, que tenía primacía en el Barroco, con el tiempo del *Kairós* de la música renacentista. Así, *Aión* nos muestra que hay elementos que cobran más fuerza en un tiempo que en otro y que es justamente en su instante eterno en el que se pueden hacer comprensibles. Este giro de la música barroca, perfilada por el dios *Chrónos* en su mayoría, nos lleva a un nuevo modo ontológico de la música, es decir, a la música romántica, donde el dios *Kairós* retoma sus fuerzas.

#### **5. 4. La vibración instantánea de Schoenberg en el *Aión***

Un poco más adelante, a comienzos del siglo XX, cabe mencionar a Debussy, Bartók y Stravinsky para entender lo que sería la “atonalidad o cromatismo libre”. Gracias, por supuesto, a un avance en materia de modulaciones y escalas, este movimiento musical pretende conseguir ciertas temporalidades musicales en relación a esa complejidad armónica que parece alejarse de la idea de sistema armónico-musical clásico. Efectivamente, se trata de estilos que se adentran en una temporalidad libre que permite la relación plena y pura con las vibraciones del instante, el acontecimiento y la eternidad de lo musical, siendo la forma más potente de aceptar el azar del *Aión* que refleja el lado temporal de la oportunidad de *Kairós*. En este conflicto entre *Kairós* y *Chrónos*, coge más peso la cuestión del azar y lo oportuno frente a todo tipo de rigidez temporal que vive del rigor de *Chrónos*. El instante eterno del *Aión*, en esta música, nos enseña como la improvisación y la salida de un bucle tonal cronológico da rienda suelta a un *Kairós* que campa a sus anchas sin apenas un ápice de repetición, síncopa o homogeneización armónica.

El caso más decisivo, que irrumpe en esta música contemporánea es, para la gran mayoría de autores y músicos, el conocidísimo Schoenberg. Sin duda alguna, lo que produce una descarga de deseo musical tan drástica y ominosa en el músico es la desarticulación del tiempo homogéneo y lineal de la armonía clásico-romántica. Es una cuestión ontológica basada en la desviación de la forma de los acordes en el tiempo, el estilo novedoso agrega una serie de contingencias que rozan el error auditivo de una mayoría, para abrirse a una pregunta nueva que impacta en el oyente. Es la búsqueda de la disonancia en un receptor que tiende a desacostumbrarse de lo repertorial, para encontrarse con la novedosa forma kairológica. En la disonancia, por mucho que Adorno defienda una postura contraria, hay una relación de similitud con improvisación de los solos freejazzeros. Y es justamente en el plano ontológico donde podemos resolver esta cuestión, pues la temporalidad de la improvisación no es homogénea ni alienante, sino que mantiene esa heterogeneidad de la disonancia de la apertura a lo nuevo. Al igual que en muchos solos de freejazz, en el estilo contemporáneo schoenbergiano se puede percibir que algo va por un camino tuerto directo a la apertura de las armonías dionisiacas y las melodías auléticas desesperadas. Schoenberg es uno de esos músicos enamorados de la potencia del instante, de esa divinidad aiónica (el niño que juega con las piedrecitas) que nos lleva a lo oportuno, a lo nuevo y a lo inesperado.

#### **6. Conclusiones**

Durante la confección de esta pequeña investigación, hemos querido alejarnos de la consideración tradicional de la música como saber autónomo (reduccionismo), con el fin de establecer una concepción ontológica de la música, basándonos principalmente en el



íntimo vínculo existente entre esta y el tiempo. No solo metafóricamente, se podría decir que la música es el habla del tiempo, que es aquello que va marcando el devenir a través del ritmo y del silencio, por tanto, podemos concluir que hay una clara relación de copertenencia entre lo temporal y lo musical. Para ello, tuvimos que fundamentar una relación necesaria y fundamental entre la música y el tiempo para mantener tres nociones temporales que se pudieran encajar de un modo filosófico al estudio histórico de la música. En este sentido, se explora conforme a las nociones de *Aión*, *Chrónos* y *Kairós* lo que podríamos denominar una historia del pensamiento musical.

Tal como expusimos, podemos decir, por tanto, que la música está comprometida con los elementos fonéticos en mayor medida que con el campo semántico que las culturas ofrecen. La música difícilmente puede ser comprendida como un lenguaje si por ello entendemos la relación lingüística de un significante con un significado. Es preciso adentrarse más incisivamente en aspectos elementales del ritmo, el silencio y el tiempo que en los parámetros representativos que se ofrecen tentativamente en algunas disciplinas musicales, como la antropología de la música, etnomusicología o la musicología misma. En este sentido, queda una posibilidad por explorar: una relación con la investigación del ser y la música, de sus relaciones reales, fácticas y temporales con su producción sonora. Para ello y desde esta primera consideración, partimos de la elaboración de un esquema temporal que nos permitiese viajar en la historia de la música y en el espacio o escena musical que ha llevado a cabo en el tiempo. Con ello nos dispusimos a dar cobertura a distintos ejemplos en los que aplicamos el sentido de estas nociones temporales de *Aión*, *Chrónos* y *Kairós* en los que, consideramos, más importantes giros filosóficos de la historia de la música. Desde luego, la historia de la música no se puede encerrar meramente en estos giros que tuvieron su relación conjunta de influencias sociológicas, técnico-industriales y religiosas; no obstante, los acontecimientos señalados son reflejo de una excitación intensa en el pensamiento que expresan estas nociones de tiempo que nosotros hemos elegido.

En definitiva, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto es el tiempo el que permite que la música se vaya dando y hasta qué punto es la música ese tiempo que históricamente no deja de sonar? Justamente es esta pregunta la que cabe hacerse cuando queremos delimitar, de algún modo, lo que llamamos *ontología de la música*.

Ahora bien, pese a tal ambición, debemos decir por anticipado que más que en el despliegue total por toda la historia etimológica del tiempo y por toda la historia de la música, de lo que se trata aquí es de un opúsculo prolegoménico que da la bienvenida a un tipo de reflexión posterior que queda aún por hacer. En este sentido, el título de este estudio lleva el nombre de “Interrogantes primeros”, no queriendo ser la solución final a todo lo que en él se cuestiona, sino más bien una sencilla aventura por algunos de los lugares que, necesariamente, es preciso transitar. Al respecto de ello, se debe matizar que esta es una investigación inacabada y en proceso, que necesita de tiempo de maduración para recoger más y mejores frutos, los cuales se están llevando a cabo hacia una futura publicación titulada *Historia de la música basada en los conceptos griegos de tiempo: para una ontología de la música*. Con este proyecto de futuro esperamos que lo que aquí se expuso sirva de aporte informativo útil para aquellos filósofos interesados en la problemática del tiempo en relación a la música y se dé pulo a una constancia en esta línea de investigación.

## 7. Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund. *Escritos musicales V*. Madrid: Ediciones Akal, 2011. Impreso.
- . *Dialéctica negativa*. Madrid: Editora Nacional, 2014. Impreso.
- Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena libros, 2002. Impreso.
- Andrés, Ramón. *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*. Barcelona: Acantilado, 2010. Impreso.
- Auserón, Santiago. *El ritmo perdido. Sobre el influjo negro en la canción española*. Barcelona: Península, 2012. Impreso.
- Bachelard, Gaston. *La intuición del instante*. Madrid: Siglo XX, 1980. Impreso.
- Batjín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza, 1987. Impreso.
- Cabrales Arteaga, José Manuel. *La poesía de Rodrigo de Reinosa*. Santander: Instituto Cultural de Cantabria, 1980. Impreso.
- Claramonte, Jordi. *La república de los fines*. Murcia: CENDEAC, 2010. Impreso.
- Cotarelo y Mori, Emilio. *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas*. Madrid: Bailly-Bailliére, 1911. Impreso.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Madrid: Espasa Calpe, 2009. Impreso.
- Mariana, Juan de. *Tratado contra los juegos públicos*, en *Obras del Padre Juan de Mariana*. Madrid: Rivadeneyra, 1854, tomo II. Impreso.
- Marramao, Giacomo. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008. Impreso.
- Montaña, Juan Luis. “Folías, Zarabandas, Gallardas y Canarios. Apuntes sobre la danza y el baile en la España del Siglo de Oro”. *Filomúsica*. 5 (2000). Web. 13 Abril 2014.
- Navarro García, José Luis. *Semillas de ébano. El elemento negro y afroamericano en el baile flamenco*. Sevilla: Portada, 1998. Impreso.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Valdemar, 2005. Impreso.
- Quignard, Pascal. *El odio a la música*. Barcelona: Andrés Bello, 1998. Impreso.
- VVAA. *Diccionario de Autoridades*. Madrid, Real Academia Española. Web. 16 Abril 2014.

# REPENSAR LO HUMANO DESDE LA TEORÍA *QUEER* Y LOS *NEW FEMINIST MATERIALISMS*. UNA LECTURA DIFRACTIVA

## RETHINKING THE HUMAN FROM *QUEER THEORY* AND THE *NEW FEMINIST MATERIALISMS*. A DIFRACTIVE LECTURE.

---

Mónica Cano Abadía  
Universidad de Zaragoza

### Resumen:

La teoría *queer* ha proporcionado interesantes herramientas para pensar el sujeto más allá del modelo humanista tradicional, que le concede una soberanía absoluta. En los últimos años, los nuevos feminismos materialistas han problematizado aportaciones de la teoría *queer*, a la vez que han propuesto una manera postsoberana de pensar nuestras identidades. Consideramos estimulante realizar una labor de lectura difractiva: una metodología que sugiere leer estas teorías aparentemente divergentes prestando atención a los elementos que se entrelazan. Se acercan así los planteamientos de Judith Butler y de los *New Feminist Materialisms*, sobre todo de la mano de Karen Barad y Rosi Braidotti.

**Palabras clave:** Teoría *queer*, Judith Butler, Rosi Braidotti, nuevos materialismos, posthumanismo.

### Abstract:

Queer theory has provided interesting tools to think the subject beyond the traditional humanist model that gives it (le otorga, le concede) absolute sovereignty. In the last years, new feminist materialisms have problematized some contributions from queer theory, while they have proposed a post-sovereign manner to think our identities. It is considered stimulating to do a diffractive reading: a methodology that suggests reading these apparently divergent theories by taking into account their intertwining elements. Judith Butler's and new feminist materialism's approaches –mainly Karen Barad's and Rosi Braidotti's–, become thus interested in each other.

**Keywords:** Queer theory, Judith Butler, Rosi Braidotti, new materialisms, posthumanism.

## Judith Butler: la inextricabilidad de materia y lenguaje

Desde su aparición en los años 90, la teoría queer se ha caracterizado por problematizar las categorías identitarias que configuran al sujeto tradicional de la filosofía occidental. De esta manera, ha proporcionado interesantes herramientas para pensar el sujeto más allá del modelo humanista tradicional, que le concede una soberanía absoluta. Tomando influencias de la obra de Friedrich Nietzsche, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Jacques Derrida o Monique Wittig, autoras como Judith Butler o Teresa de Lauretis han realizado interesantes deconstrucciones de la figura soberana del sujeto del humanismo occidental.

En los últimos años, ya situándonos en el siglo XXI, los llamados *New Feminist Materialisms* se han posicionado de manera crítica con respecto a la teoría *queer* y a los feminismos de corte postestructuralista. Consideran que estas teorías del género postestructuralista le han otorgado una excesiva importancia al rol que juega la cultura en la configuración de nuestra subjetividad, denostando al mismo tiempo el papel de la materialidad en nuestras identidades. Si bien han problematizado aportaciones de la teoría *queer*, coinciden en la manera postsoberana de pensar nuestras identidades. Puede resultar interesante tratar de no incidir más en las diferencias y las disputas entre ambos movimientos de los estudios de género, sino realizar una labor de lectura difractiva<sup>1</sup>: una metodología que propone leer teorías y textos aparentemente diversos leyendo sus ideas de manera difractiva, esto es, abordando sus diferencias pero prestando atención a los elementos que se entrecruzan y entrelazan. Se propone aquí realizar una lectura difractiva que acerque los planteamientos de Judith Butler y de los *New Feminist Materialisms*, sobre todo de la mano de Karen Barad y Rosi Braidotti.

Rosi Braidotti y Judith Butler han sido dos autoras que, tradicionalmente, se han expuesto como antagónicas, si bien ellas han hecho hincapié en que su antagonismo siempre ha sido cariñoso<sup>2</sup>. Tanto Braidotti como Butler son las autoras que más se suelen destacar de dos corrientes del feminismo aparentemente irreconciliables: el pensamiento de la diferencia sexual y la teoría de género, o feminismo *queer*. Mucho se ha escrito sobre las numerosas diferencias entre ambas corrientes de pensamiento feminista<sup>3</sup>; sin embargo, realizar una lectura difractiva de sus concepciones de lo humano puede abrir nuevas posibilidades y vías de pensamiento que resulten estimulantes para las teorías y prácticas feministas actuales. Esta lectura difractiva pretende apostar por el conflicto<sup>4</sup>, que enriquece el debate feminista a la vez que trata de tender puentes entre ambas teorías para salir de los dualismos en los que, en ocasiones, parecen estancarse los estudios feministas<sup>5</sup>.

En las divergencias existentes entre el feminismo contemporáneo podemos observar dos grandes tendencias: por una parte, unos feminismos que hacen hincapié en lo corporal, lo material, esto es, el pensamiento de la diferencia sexual o los nuevos feminismos materialistas; por otra parte, unos feminismos que inciden en la importancia de lo cultural y lo lingüístico, es decir, la teoría *queer* y otros feminismos que se adscriben al llamado giro lingüístico postestructuralista. Estas divergencias parecen reproducir las muy

1 Barad, Karen. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28.3 (2003): 802.

2 Burgos Díaz, Elvira. "Entrevista con Judith Butler realizada por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz." *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2008: 395-422.

3 Véanse: Burgos Díaz, Elvira. "Conflicto de paradigmas: 'género' y 'diferencia sexual'." *Thémata. Revista de Filosofía* 35 (2005): 713-720; Hernández Piñero, Aránzazu. "Cuerpo a Cuerpo con Braidotti y Butler." *Riff-Raff* 34 (2007): 91-99.

4 Hernández Piñero, Aránzazu. "Igualdad, diferencia: genealogías feministas." *Feminismo/s* 15 (2010): 92-93.

5 Galcerán, Montserrat. *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños, 2009: 163.

combatidas dicotomías cuerpo/razón, cuerpo/lenguaje, material/cultural, naturaleza/cultura; sin embargo, el feminismo posthumanista, en el que aquí englobamos la obra tanto de Butler desde la teoría *queer* como la obra de las autoras de los nuevos materialismos, pretende romper estas dicotomías planteando nuevas maneras de entender lo humano.

El sujeto tradicional, tal y como ha sido entendido por el pensamiento filosófico occidental desde la época moderna, tiene una serie de rasgos característicos: es un ser que tiene plena confianza en su razón, que posee una soberanía personal inalienable, cuya autoconsciencia es radical, que es dueño de sí mismo, que se mantiene inmutable con el tiempo y cuya coherencia interna es inalterable. Este modelo de sujeto es rígido, monolítico, no tiene fallas; establece unos límites muy claros sobre lo que es un ser humano y lo que no. Este modelo se ha erosionado con la aportación de autores como Karl Marx, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Jacques Derrida o la propia Judith Butler.

Butler, frente a este sujeto del humanismo tradicional, propone un sujeto post-soberano. A través de su teoría de la performatividad propicia que se piense lo humano atendiendo a los mecanismos socioculturales y lingüísticos que contribuyen a nuestra emergencia como sujetos reconocibles. Desde nuestro nacimiento, repetimos de manera constante normas socioculturales para mantener nuestras identidades reconocibles en la sociedad. La repetición sostenida de estas normas crea sensación de coherencia en nuestras identidades. Sin embargo, Butler, a través de la noción de iterabilidad de Derrida<sup>6</sup>, nos previene de que toda copia es imperfecta, toda copia está abierta a la *différance*<sup>7</sup>. De esta manera, nunca podremos copiar de manera idéntica las normas que hemos de encarnar para ser reconocibles como sujetos.

Esta falla interna del propio proceso performativo provoca que nuestras identidades sean incoherentes e inestables. No somos sujetos soberanos, autoconscientes, sino que estamos sumergidos en procesos interseccionales y cambiantes. Butler, a través de la postulación de nuestra incoherencia e inestabilidad constitutiva, cuestiona la idea de sujeto de la metafísica de la substancia, y atiende así a la realidad múltiple y diversa de nuestras identidades. El sujeto soberano de la metafísica de la substancia, por ser un sujeto monolítico y que no permite la presencia de grietas en su coherencia interna, no da cuenta de la pluralidad de realidades que se dan en nuestras identidades. El sujeto del humanismo tradicional es, pues, una noción obsoleta que no da cabida a la multiplicidad de diferentes y diversas identidades sexuales, generizadas, raciales, etc. que habitamos.

Se ha tratado frecuentemente de enmarcar la teoría de la performatividad de Butler en el seno del constructivismo social o lingüístico. Parece que pone especial énfasis en el papel de lo cultural, de lo lingüístico, en la formación de nuestras identidades; sin embargo, podemos afirmar sin temor que también atiende a lo material. Para la autora estadounidense lo material y lo cultural/lingüístico son dos realidades inseparables ontológicamente. Nuestra corporalidad está teñida de lenguaje desde el principio, y no se pueden separar cuerpo y lenguaje sino analíticamente. En este sentido hay que entender la afirmación de Butler de que cada vez que trata de hablar del cuerpo acaba hablando sobre el lenguaje<sup>8</sup>.

Butler no reduce la materia, el cuerpo a dimensiones puramente lingüísticas o culturales, sino que trata de deshacer la dicotomía al entrelazar ambas realidades. Así, en lugar ver la teoría de Butler desde el extremo del voluntarismo o desde el del constructivismo, observamos cómo nuestra autora deshace esta misma dicotomía al tomar la senda de la deconstrucción de nuestras identidades. Esta deconstrucción, en la teoría butleriana, pasará precisamente por evidenciar cómo lo material y lo cultural están

6 Derrida, Jacques. "Firma, acontecimiento, contexto," *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989: 356.

7 Derrida, Jacques. "La Différance," *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989: 37-62.

8 Butler, Judith. *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós, 2003: 280.

íntimamente relacionados<sup>9</sup>.

## El posthumanismo de los nuevos materialismos feministas

A pesar de tratar de dejar claro que *no* reduce la materia a lenguaje, Butler ha recibido numerosas críticas (Referencia); recientemente, esas críticas se están avivando en el seno de los neomaterialismos o nuevos materialismos. Las autoras de estas nuevas corrientes materialistas feministas aprecian que Butler trate de huir de la metafísica de la substancia y que proponga identidades que no poseen un núcleo duro, rígido, estable y coherente. Sin embargo, no están de acuerdo con su estrategia, pues consideran que le ha otorgado demasiado protagonismo a la dimensión lingüística y discursiva de la construcción de nuestras identidades. Consideran que, siguiendo esta estrategia heredera del giro lingüístico, se ha descuidado la materia de los cuerpos.

Karen Barad, una de las autoras destacables de los nuevos materialismos, opina que el feminismo postestructuralista ha olvidado la materia y sólo evidencia la importancia del lenguaje. En uno de los casi fundacionales de los nuevos materialismos se pregunta: “¿Cómo se ha convertido el lenguaje en algo más fiable que la materia?”<sup>10</sup>. Su propuesta es la de resignificar, revalorizar la materia, que ha estado ninguneada no sólo por el pensamiento postestructuralista, sino por toda la historia del pensamiento occidental<sup>11</sup>.

La propuesta de estas autoras es una recuperación de la filosofía materialista en sentido spinoziano: una filosofía materialista y monista que se opone al cartesianismo y su binarismo y que acaba con los dualismos. El feminismo materialista de corte spinoziano, al tratar de revalorizar la naturaleza, no trata de preponderar lo natural sobre lo cultural, sino que trata de mostrar cómo ambas realidades de esta dicotomía son modos de una misma cosa. Desde esta postura materialista se niega la misma existencia de los dualismos materia/lenguaje, naturaleza/cultura, cuerpo/alma. La subjetividad tiene una dimensión corporal y el cuerpo es a su vez una interacción de complejas fuerzas simbólicas y sociales. Ambas dimensiones de lo humano son como las dos caras de una banda de Möbius: hay continuidad entre ambas, y no se puede establecer un límite sino de manera arbitraria. Numerosas autoras de los nuevos feminismos materialistas recogerán esta visión no dicotómica y materialista de la ontología spinoziana, que les permite salir del pensamiento binario y enraizar su teoría en lo inmanente<sup>12</sup>.

Barad recoge además la afirmación de Donna Haraway, que también se basa en un materialismo spinoziano, de que “los organismos emergen de un proceso discursivo”<sup>13</sup>. En este sentido de inextricabilidad de lo material y lo discursivo, Barad propone una performatividad onto-epistemológica, que dé cuenta de lo “semiótico-material”<sup>14</sup>, de las “*naturecultures*”<sup>15</sup>. Explicar cómo a los cuerpos humanos se les ha otorgado una cultura, una identidad, una localización histórica, una agencia desde lo material. Nos resulta pertinente resaltar que esta propuesta de Barad se realiza en diálogo directo con la teoría de la performatividad de Butler: no supone una refutación total, sino un diálogo crítico con la

9 *Ibid.*: 11. Véase también: Costera Meijer, Irene y Prins, Baukje. “How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler.” *Signs*, 23.2 (1998): 277 y ss.

10 Barad, Karen. “Posthuman Performativity.” op. cit.: 801.

11 Véase: Althusser, Louis. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro.”, *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002: 31-71.

12 Véase: Balza, Isabel. “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización.” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 63: 17-24.

13 Haraway, Donna. “Las promesas de los monstruos.” *Política y Sociedad* 30 (1999): 124.

14 *Ibidem*.

15 Haraway, Donna. *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003: 3.

“Naturecultures” es un neologismo acuñado por Haraway que indica, como la propia palabra sugiere, la imbricación de naturaleza y cultura.

perspectiva butleriana. La propuesta de una performatividad material-discursiva que dé cuenta de las *naturecultures* hace hincapié en la perspectiva posthumanista y materialista, ya presentes en Butler pero quizás oscurecidas por su necesidad de presentar la desnaturalización de conceptos identitarios tales como sexo o sexualidad.

La performatividad onto-epistemológica de Barad le otorga un papel activo a la materia, que ella denomina “intra-activity”<sup>16</sup>. La noción de intra-acción se separa de la noción de interacción: la interacción, para Barad, presupone la previa existencia de seres independientes. Sin embargo, la intra-actividad no presupone relaciones ni la existencia de seres independientes, sino que la propia relación y los propios seres emergen a través de intra-acciones específicas. Barad, desde su onto-epistemología, pone el acento en la intra-actividad de la materia en los procesos performativos. De esta manera, contribuye a la reconfiguración de nuestras maneras de entender lo humano y a rediseñar los límites de lo humano desde puntos de vista discursivos, sociales y materiales.

Rosi Braidotti también se sitúa en la estela de los feminismos posthumanistas desde una perspectiva spinoziana. El ser humano, en la historia del pensamiento hegemónico occidental, se ha considerado como racional y, por tanto, siguiendo la tradicional distinción dicotómica entre naturaleza/razón, superior a la naturaleza. Esta posición de supremacía de lo racional, esto es, de lo humano, sobre lo natural tiene evidentes efectos en nuestras maneras de pensar y de configurar cursos de acción: serán cursos de acción antropocéntricos, con poca o nula consideración hacia lo natural, por ser considerado como totalmente ajeno a la humanidad.

Braidotti propone abrazar el materialismo radical y monista de Spinoza, que nos invita a considerarnos una sola entidad con la naturaleza. En este sentido, el ser humano no es un ente especial en el seno del mundo natural, sino que es uno más. Braidotti aboga por extender nuestras perspectivas éticas más allá de lo humano y por entender nuestra ética de una manera posthumana. Propone agrandar nuestra comunidad ética para incluir también a todos los animales no humanos. Así, lanza la idea de un zoegalitarismo, siendo *zoe* la estructura auto-organizadora y dinámica de la vida misma<sup>17</sup>. Zoe es la fuerza transversal que reconecta especies, categorías y dominios que han sido tradicionalmente segregadas. Un igualitarismo zoe-centrado es la clave para un giro post-antropocéntrico de nuestras concepciones éticas y políticas. De esta manera, parece interesante, incluso necesario, un alejamiento del humanismo racional y un acercamiento a un materialismo natural, que tenga en cuenta la centralidad de zoe como categoría ética, política y epistemológica.

Braidotti es, además, una de las autoras más importantes de los neomaterialismos para pensar los sujetos desde una óptica encarnada y material. Para Braidotti, la carne está siempre atravesada por procesos de significación. Por otra parte, los procesos de pensamiento están siempre también encarnados o incardinados<sup>18</sup>. En este punto, ¿no resuenan las palabras de Butler cuando afirma que no puede hablar del cuerpo sin hablar del lenguaje? Para Braidotti, carne y pensamiento son y están tan interconectados que no se pueden separar, como para Butler lo están la materia y el lenguaje.

Con esta manera de aunar lo carnal y lo perteneciente a la esfera del pensamiento, Braidotti pretende repensar la estructura encarnada de la subjetividad humana. Quiere, así, no caer en explicaciones que atienden sólo a la culturalidad de nuestros cuerpos, como considera que lo plantea Butler, sino reconocer la materialidad corporal de las categorías históricas y geopolíticas de la identidad.

16 Barad, Karen. “Posthuman Performativity.” *op. cit.*: 802.

17 Véase: Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013: 60.

18 Véase: Braidotti, Rosi. “Feminist Philosophy Revised”. *Nomadic Theory. The portable Rosi Braidotti*. Nueva York: Columbia University Press.



## Conclusiones

Tanto desde la teoría *queer* como desde los neomaterialismos se evidencia la necesidad de repensar qué es lo humano. Plantean así que es imperativo desestabilizar las estructuras tradicionales que marcan dónde se sitúan los límites de lo que es considerado como humano y replantear estructuras nuevas que den cuenta de la complejidad e inextricabilidad de las relaciones entre lo material y lo lingüístico, lo natural y lo racional, lo humano y lo animal.

Este ejercicio de flexibilizar nuestra concepción de los límites de lo humano puede enmarcarse en la propuesta de salto cuántico conceptual que lanza Elisabeth Grosz en *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Feminism*<sup>19</sup>. Grosz considera que es interesante realizar saltos conceptuales arriesgados y novedosos en el seno de la filosofía, para crear marcos epistemológicos nuevos que den cabida a otras realidades que, hoy, son inconcebibles dentro de los límites establecidos.

Este salto cuántico, realizada en torno a la cuestión de los límites de lo humano, podría llevarnos de la cuestión kantiana que se preocupa por conocer qué es el ser humano a la pregunta por cómo podría ser el ser humano. Este cuestionamiento de los límites establecidos sobre qué sea lo humano nos lleva directamente a pensar nuevos sujetos y nuevos contextos. Estos novedosos tropos son figuraciones generativas y performativas, esto es, tienen efectos de realidad: crear marcos conceptuales más amplios en los que se expanda nuestra concepción de lo humano tiene efectos materiales concretos en las vidas de personas y otros seres vivos que pasan a entrar en nuestras consideraciones éticas y políticas.

Numerosas pensadoras de los neomaterialismos, como Barad<sup>20</sup>, Grosz o Vicki Kirby entre otras<sup>21</sup>, consideran que las herramientas de la filosofía de Butler no propician realizar este salto cuántico, pues se queda estancada en el binarismo cultura/naturaleza al afirmar vehementemente la culturalidad de todos los conceptos. Sin embargo, la teoría de Butler permite adoptar y adopta de hecho una perspectiva interseccional que muestra cómo lo biológico y lo cultural/social están interrelacionados. Algunas autoras de los neomaterialismos, como Sarah Ahmed o Susan Hekman<sup>22</sup>, realizan esta labor de acercamiento entre ambas teorías y sugieren que en el propio pensamiento butleriano encontramos la simiente para pensar lo natural y lo cultural, lo material y lo discursivo como dos caras de una misma banda de Möbius. De esta manera, a través de una lectura difractiva de la teoría *queer* y los nuevos feminismos materialistas, se pueden deshacer brechas existentes en el seno de los feminismos occidentales. Esta construcción de puentes entre teorías aparentemente opuestas nos permite avanzar en una misma dirección para replantear nuestras maneras de entender lo humano de manera que nuestras comunidades éticas y políticas se vean enriquecidas y ampliadas a través de un posicionamiento posthumanista.

## Bibliografía

Ahmed, Sarah. "Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'". *European Journal of Women's Studies*. 15.1 (2008): 23-39. Impreso.

19 Grosz, Elisabeth. *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. Véase también: Van der Tuin, Iris. "New feminist materialisms." *Women's Studies International Forum* 34 (2011): 271-277.

20 Véase: Barad, Karen. "Posthumanist Performativity", op. cit.

21 Véase: Van der Tuin, Iris. "New feminist materialisms.", op. cit.

22 Véase: Hekman, Susan. *The Material of Knowledge. Feminist Disclosures*. Indiana University Press, 2010.



- Althusser, Louis. "La corriente subterránea del materialismo del encuentro.", *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002: 31-71. Impreso.
- Balza, Isabel. "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización." *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 63: 13-26.
- "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28.3 (2003): 801-831.
- Braidotti, Rosi. "Teratologies," Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000: 156-172.
- *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity press, 2006. Impreso.
- "Feminist Philosophy Revised". *Nomadic Theory. The portable Rosi Braidotti*. Nueva York: Columbia University Press, 2011. Impreso.
- *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013. Impreso.
- Burgos Díaz, Elvira. "Conflicto de paradigmas: 'género' y 'diferencia sexual'." *Thémata. Revista de Filosofía* 35 (2005): 713-720. Impreso.
- Burgos Díaz, Elvira. "Entrevista con Judith Butler realizada por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz." *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2008: 395-422. Impreso.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós, 2003. Impreso.
- *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007. Impreso.
- Costera Meijer, Irene y Prins, Baukje. "How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler." *Signs*, 23.2 (1998): 275-286.
- Derrida, Jacques. "Firma, acontecimiento, contexto," *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989: 347-372. Impreso.
- "La Différance," *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989: 37-62.
- Galcerán, Montserrat. *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños, 2009. Impreso.
- Grosz, Elisabeth. *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. Impreso.
- "The Untimeliness of Feminist Theory". *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*. vol. 18, no. 1, 2010, pp. 48-51. Impreso.
- Haraway, Donna. "Las promesas de los monstruos." *Política y Sociedad* 30 (1999): 121-163. Impreso.
- *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. Impreso.
- Hekman, Susan. *The Material of Knowledge. Feminist Disclosures*. Indiana University Press, 2010. Impreso.
- Hernández Piñero, Aránzazu. "Cuerpo a Cuerpo con Braidotti y Butler." *Riff-Raff* 34 (2007): 91-99. Impreso.
- "Igualdad, diferencia: genealogías feministas." *Feminismo/s* 15 (2010): 75-94. Impreso.
- Lykke, Nina. "The Timeliness of Post-Constructionism." *NORA—Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 18.2 (2010): 131-136. Impreso.
- Van der Tuin, Iris. "New feminist materialisms." *Women's Studies International Forum* 34 (2011): 271-277. Impreso.



# **POLÍTICA EN LAS TABLAS: *LA MANDRÁGORA* COMO FORMA DE DIVULGACIÓN DEL PENSAMIENTO DE MAQUIAVELO.**

*POLITICS IN THE TABLES: THE MANDRAKE AS A FORM OF DISCLOSURE OF MACHIAVELLI'S THOUGHT.*

---

Pietro CEA ANFOSSI  
Universitat de Barcelona

## **Resumen:**

Maquiavelo no solo fue un pensador que se desarrolló en el ámbito de la política, sino que fue además un lúcido dramaturgo, que escribió diferentes obras que fueron montadas en los más importantes escenarios de la Italia de la época.

La obra de teatro para este autor no solo es pura entretenimiento, sino más bien muestra y devela todo aquello que la gente alejada de la academia no lograba comprender de sus textos técnicos. Es llevar la política de las cúpulas de poder al ciudadano de a pie. Es llevar la política a las calles por medio de las tablas.

*Palabras Clave:* Política –Teatro – La Mandrágora – Realismo Político.

## **Abstract:**

Machiavelli was not only a thinker that developed in the field of politics, but was also was a lucid playwright, who wrote several works which were mounted in the most important stages in Italy at the time.

The theatre for this author is not just pure entertainment, but rather shows and reveals all that people away from the academy did not understand their technical texts. It is to bring political power domes standing citizens. It is to bring politics into the streets through the tables.

*Keywords:* Politics – Theater - The Mandrake – Political Realism.

## **De lo técnico a lo concreto**

Maquiavelo explicita una idea política que implica su total lejanía con lo que tradicionalmente se ha entendido como virtud. Esto hace que su pensamiento sea tremendamente atractivo, y con una actualidad sorprendente. Por lo mismo, la mayoría de los estudios que se hacen respecto del Secretario florentino, se limitan a la inspección de algunos textos como *El Príncipe* o *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que explican en gran parte su propuesta política. Estos escritos, que podríamos considerar como manuales técnicos con respecto al desarrollo de la filosofía política y la teoría política elaborados por Maquiavelo, son textos que se pueden leer fácilmente bajo la mirada de cualquier contexto histórico social, ya que sus planteamientos a pesar de apuntar a una circunstancia específica, traspasan la barrera de la temporalidad, alcanzando una transversalidad que hasta el día de hoy mantiene una vigencia impresionante.

Mas, la contextualización de los términos o los sucesos históricos se hacen necesarios a la hora de hacer una lectura seria de estos trabajos, y no solo eso, sino que para la población de aquel entonces es vital también cierta proximidad con algunas nociones políticas, ya que la aplicación de estas nociones en el terreno práctico tienen una implicación directa con su quehacer cotidiano.

Para solucionar este problema, la obra dramática del Secretario florentino pasa a adquirir una gran importancia, ya que esta expresión artística permitiría explicar por medio de casos supuestos aquellos elementos que solo parecen comprender los expertos en los tratados de Maquiavelo, siendo las obras de teatro esa posibilidad de acercar la política al pueblo sin necesidad de mediación.

*La Mandrágora* o *El Belfagor* son obras literarias que en comparación con sus obras políticas, no han sido muy estudiadas por los intelectuales del pensamiento de Maquiavelo. Sin embargo, cumplen un rol fundamental para comprender la globalidad del pensamiento de este intelectual renacentista.

Se entiende, se comprende y se acepta la importancia de los textos más técnicos anteriormente mencionados, no obstante se consideran aquí, como obras que apuntan de forma implícita a un grupo de personas que difícilmente en la época contemporánea al filósofo florentino podrían tener acceso a la agudeza de la información que dichos trabajos contenían.

Así, este trabajo se enfoca en el desarrollo de una política que se desenmascara por medio de la obra de teatro, específicamente en *La Mandrágora*, ya que en esta comedia el desarrollo de la *Verità Effettuale* queda mejor plasmada que en otros escritos, considerando que esta es la idea base del “Realismo Político” en Maquiavelo.

*La Mandrágora* da la posibilidad de analizar con detalles una serie de cuestiones que al ir observando con cuidado se pueden perfectamente relacionar con el contexto de Florencia de aquella época y con las preocupaciones que al pensador florentino le aquejaban. Así, cada uno de los personajes ofrece una gama de elementos que permiten ser leídos a partir de una visión política que consigue develar las problemáticas de aquella época.

## **El prólogo: la advertencia a la decadencia.**

En el prólogo a *La Mandrágora* Maquiavelo habla en primera persona, advirtiendo y resumiendo al público lo decadente de los personajes, quienes eran reflejo de una política muy poco preocupada de las cosas que son centrales para el pueblo. Se mueven por el egoísmo y los intereses personales, sus virtudes en sus actuaciones son puestas al servicio de caprichos mezquinos. La mentira mueve la obra de principio a fin.

Quizás la parte más importante y de carga política más evidente es justamente el Prólogo, ya que en ella Maquiavelo insinúa la columna vertebral de toda la obra, la composición y las características de los personajes.

*Un amante meschino,  
Un dottor poco astuto,  
un fratte mal vissuto,  
un parassito di malizia el cuoco,  
fien questo giorno el vostro badalucco.  
E se questa materia non è degna,  
per esser pur leggiri,  
D'un uom che questo, che s'ingegna  
Con questi van pensieri  
Fare el suo tristo tempo più suave,  
perch'altrove non have  
dove voltare el viso:  
che gli è stato interciso  
monstrar con altre imprese altre virtue,  
non sendo premio alle fatiche sue. (MACHIARELLI; 2014, 6-7)*

Esta forma de justificar *La Mandrágora* permite comprender la visión que tiene el pensador florentino de su época. Una visión pesimista que en esta oportunidad no busca una solución como en el caso de *El Príncipe*, sino más bien mostrar aquello que parece evidente, pero que está tan cerca de los políticos y tan próximo al propio pueblo, que muchas veces no se logra ver. Porque para poder ver las cosas con claridad a veces es necesario tomar cierta distancia. Es justamente esa lejanía de la cuestión pública la que permitió a Maquiavelo generar esta obra, develando aquello que parecía oculto: la decadencia de la política.

No es un dato menor que el Secretario florentino desarrollara esta obra en el campo, a las afueras de la ciudad, donde la relajación y el desapego de la cuestión pública le permitieron desahogar toda su capacidad de análisis. Esta obra muestra el rumbo de Florencia, hecho que queda al descubierto en el prólogo. Así también lo plantea Ugo Dotti, quien asume que ahí queda plasmado el estado de ánimo del autor: “*a quei versi che Guicciardini, come già si è detto, avrebbe voluto che venissero sostituiti con altri meno autobiografici. Ed invece sono proprio questi accenti che rivelano lo stato d'animo dell'autore nel comporre l'opera sua quelli che interessano in modo particolare chi ne sta rievocando l'esistenza*” (2003, 333).

Maquiavelo en esta obra se muestra como un autor desenfadado, que rompe cierto encasillamiento político y que juzga abiertamente: a la alta sociedad, a la elite política, a la iglesia; mostrando cómo la inteligencia de las personas sagaces es utilizada para colaborar con aquellos que lo único que buscan es satisfacer sus caprichos.

La Mandrágora, que no siendo muy novedosa en términos de trama, y que por momentos parece tener una fuerte cercanía con *El Decamerón* de Boccaccio, es un arma que le permite explicitar con ejemplos, de forma didáctica, la decadencia de la política y las consecuencias por no hacer caso a lo que él ya había señalado en *El príncipe*. Se podría decir que esta comedia es creada justamente como una especie de respuesta a dicho tratado, ya que responde a una *Verità effettuale*, a esa realidad que está ahí, en la circunstancia.

**La Historia en pocas palabras y sus personajes.**

La trama es sencilla, Nicia es un rico y adinerado abogado de Florencia que está casado con Lucrezia, una joven y bella mujer, pero no puede dejarla embarazada, por lo que busca ayuda para poder solucionar el problema.

Ligurio, un joven florentino que vive en Francia, se entera de la belleza de Lucrezia y el problema de Nicia para dejarla embarazada, por lo que decide regresar a su ciudad natal para conquistarla. Para esto, recurre a la ayuda de distintas personas: Primero Callimaco, quien es la mente pensante de todo el plan que permitirá a Ligurio quedarse con Lucrezia; segundo, Fray Timoteo, un sacerdote que utilizando su posición sacerdotal ayuda a ejecutar el plan a cambio de dinero; tercero Sostrata, que siendo la madre Lucrezia, busca por todos los medios mantener un estatus social, y si eso requiere engañar a su propia hija, entonces no tiene ningún problema en hacerlo.

Cada uno de estos personajes, representa una situación que aqueja a Maquiavelo respecto al desarrollo sano de la política de Florencia, pero también representa la idealización de lo que para él serían relaciones de poder.

Callimaco y Ligurio representarían esa relación ideal que el secretario florentino busca entre un príncipe y su ministro. Una relación dada por la astucia y la total despreocupación por cuestiones de carácter moral, aunque, cabe mencionar, que esa falta de moral está supeditada siempre al bien común, vale decir, al bienestar de la mayor cantidad de personas posibles, y no solo al propio beneficio. Esa relación ideal, es la misma que Maquiavelo deja entrever en *El príncipe*, donde cataloga a Cesar Borgia como *il Ottimo principe*, y claro, a sí mismo como un ministro, siempre pensante de la política.

Timoteo y Sostrata son la representación de la mojigatería presente en Florencia. El primero es evidente, ya que es el símbolo de una iglesia totalmente corrompida por los placeres mundanos, donde la fe y la religiosidad no están dentro de las posibilidades reales de evangelizar. Y la segunda, como representación de una clase social que no tiene escrúpulos con tal de que se mantengan ciertos cánones de aceptación y reconocimiento de la sociedad.

### **El sistema político en el teatro.**

Las virtudes o vicios del hombre quedan permanentemente entredichas en la obra de teatro de Maquiavelo. Comprende sin ningún pudor las capacidades moralmente bajas del Hombre, asumiendo siempre la máxima malignidad del ser humano. Esto es clave ya que, al asumir al Hombre en estos términos, hace que la política se desarrolle sobre una antropología moral en la cual se desenvuelve la política.

El método de Maquiavelo es muy diferente a lo que la tradición filosófica suele denominar como un sistema filosófico. No busca las grandes explicaciones transversales, sino que se asume un determinado tiempo y estipuladas situaciones para proponer una forma de actuar. Por momentos el norte parece difuso, ya que como el “Realismo Político” opera a partir de una *Verità effettuale*, el fin podría ser cualquier antojadiza pretensión. Pero la meta de Maquiavelo es clara, y el “Realismo político” apunta al bien común, el cual para el filósofo florentino se resolvería en gran medida en la formación de una República.

Por esta razón, la antropología de Maquiavelo se entrelaza con la política, porque el pensador florentino no crea sistemas de gobierno, sino que su método es el de gobernar en pos del bien común y acorde a las circunstancias. La lectura que pueda hacer un señor o un príncipe de la realidad será clave a la hora de ejecutar un buen gobierno, aspirando al ideal republicano que el pensador del renacimiento tiene en mente.

La obra de teatro de Maquiavelo, y especialmente *La Mandrágora*, hace ver también esta cuestión, ya que los planes cambian en la medida que se conoce mejor la circunstancia a la cual se enfrenta.

Esto muestra la flexibilidad que Maquiavelo asume a la hora de enfrentar un problema y cómo lo pensado debe ajustarse a la realidad y el contexto en pos de lograr lo acometido tal como ya lo había señalado en los *Discursos*: “El que menos se equivoca y goza de más próspera fortuna es quien acomoda sus acciones al tiempo en que vive y procede aprovechando las circunstancias”. (MAQUIAVELO; 1957, 356 – 357) Esto, que parece obvio, es fundamental dentro del pensamiento del filósofo florentino, y expresado a partir de la obra de teatro, queda en mayor evidencia para todas aquellas personas que no tienen la posibilidad de acceder a sus libros más técnicos, divulgando no sólo esa posibilidad de modificar los procesos políticos llevados a cabo en Florencia, sino develando cómo funciona y debería funcionar la política para que ésta pueda tener buenos dividendos, viéndose reflejado en mejores condiciones para la mayor cantidad de gente posible.

*La Mandrágora* termina siendo un texto que cumple la función de divulgación, tanto para denunciar aquello que Maquiavelo critica, como para evidenciar la decadencia política que observa en la Florencia de aquel entonces. Se permite, además, mostrar aquello que anhela; es decir, manejar la posibilidad de retornar a una organización lo más cercana posible a una república como lo fuese alguna vez Roma. Para esto, da la posibilidad de que la gente común se empodere a partir del conocimiento de los procesos políticos, ya que esto es fundamental para generar cambios que puedan acercarse a ese deseo republicano.

### **De Ganancias y Realismo Político.**

La obra de teatro de Maquiavelo ofrece una gama impresionante de análisis, que supera lo literario, lo histórico, lo ético y obviamente lo político. Cuatro áreas que sin duda están íntimamente relacionadas, y que por momentos complejizan la forma de leer sus trabajos dramáticos, pero que permiten hacer de éstos obras de sumo interés, como sucede en el caso de *La Mandrágora*.

Esta comedia, que de principio a fin está enmarcada por el engaño de unos a otros, permite reflexionar en torno a lo político, ya no sólo a expertos en política, sino también al ciudadano común, que puede comprender el montaje escénico y los diálogos de los personajes. Porque además “de esta manera los florentinos podrían comprender la intención de *El Príncipe*, aunque no tuvieran la capacidad de leerlo directamente. *La Mandrágora* es la figura de un juego de salón que corresponde exactamente a la gran y cruel comedia de la vida política” (RODRÍGUEZ; 2013, 287), y que se hace más comprensible gracias a la utilización del idioma que se hablaba en las calles, utilizando incluso sus jergas y dichos. El lenguaje no es ni docto ni elaborado, y recurre mucho a la utilización de parlamentos que contengan algún tipo de información de fechas, situándolos en un margen temporal que claramente hace más simple la visualización del mensaje político que el filósofo florentino quería entregar.

No deja abierta la posibilidad de cuestionar si esta obra contiene o no un mensaje político, ya que Maquiavelo, como señala Ridolfi, “al escribirla no pensó ni en hacer precisamente una farsa, ni tampoco una sátira, sino que solamente siguió los dictados del incontenible espíritu creador que sentía en su pecho, y que unas veces causaban risa, y otras llanto” (1961, 206 – 207). Lágrimas de risa o de tristeza, consecuencia de una Italia que, tal como la comedia, contiene la decadencia de la política que están viviendo los principados de aquella época.

No hay personajes positivos, y sus virtudes son vendidas a quien pueda pagar por ellas. El astuto, el inteligente, debe poner sus habilidades en venta para poder subsistir; y el tonto, el inoperante, puede con facilidad adquirir los servicios de aquéllos. Por este motivo, Callimaco puede acceder a comprar a Ligurio y sus habilidades, como al mismo tiempo Nicia parece obtener también las destrezas de Ligurio para hacer contactos con el supuesto médico Callimaco, y a su vez a Fray Timoteo y Sostrata. Todo para obtener a Lucrezia.

Lo anterior invita a una reflexión moral en torno a lo político, o de los juicios de valor que están a priori internalizados en la sociedad. Estos juicios de valor, por lo general, permiten juzgar o ser juzgado, independiente de los resultados de los actos. Problemática que Maquiavelo asume a la inversa, ya que en política, para el pensador florentino, los juicios de valor no son relevantes: lo que tiene validez son los resultados, dejando totalmente de lado cualquier tipo de aseveración que tenga que ver con una cuestión en términos morales, y que sólo logran regular el actuar del Hombre.

No se puede decir, sin embargo, que Maquiavelo, era un sujeto dominado por la maldad,

y aunque nos veamos forzados a admitir – o precisamente por ellos – que sus doctrina es diabólica y que él mismo es un diablo, tendremos que recordar la profunda verdad teológica de que el Diablo es un ángel caído. Reconocer el carácter diabólico del pensamiento de Maquiavelo significaría reconocer en él una pervertida nobleza de un orden muy elevado. Esta nobleza fue discernida por Marlowe cuando adscribió a Maquiavelo las palabras: ‘Yo sostengo que no existe pecado, sino ignorancia’ (STRAUSS; 1964, 11)

Esto cobra absoluto sentido respecto al “Realismo Político” planteado por Maquiavelo a lo largo de su obra, donde los juicios de valor que se puedan generar a partir de las tradiciones religiosas no son más que aseveraciones que provienen de la ignorancia o el desconocimiento.

Lucrezia, quien interpreta el papel más pasivo de la comedia, acaba completamente atraída por las bondades de un amante joven y viril, cayendo en el juego de su propio instinto; asumiendo a su vez dicha condición, planificando cómo seguir con su engaño, o cómo poder extender el gozo de lo experimentado con el joven Callimaco, de forma relativamente convincente.

Así, parece interesante plantearse en todo este embrollo ¿Quién gana y quién pierde en esta historia? Nadie pierde, porque todos se ven de una u otra forma beneficiados. Ligurio gana el dinero que le deben entregar Callimaco y Nicia por los favores concedidos. Fray Timoteo gana el dinero que Callimaco y Nicia le entregarán por su colaboración. Sostrata gana mantener su estatus social de tener un yerno abogado de buena fama, con su hija embarazada y teniendo una vida socialmente correcta. Nicia gana en la posibilidad de embarazarse a su mujer, aunque posiblemente no sea él el padre biológico. Callimaco gana ser el amante de Lucrezia, y Lucrezia gana un amante que cumpla con los deseos no satisfechos por su viejo marido.

Además, podría afirmarse también que Lucrezia gana algo más que el resto, ya que siendo ella la que menos invierte en todo el embrollo, sale igualmente beneficiada. Todos los personajes han invertido tanto dinero como tiempo e incluso otros sacrificios, para que sabiéndolo o sin saberlo, ella pueda involucrarse con Callimaco. Mas ella sólo se mantiene en su posición, sin actuar y sin arriesgarse a tomar algún tipo de decisión apresurada. Es un factor netamente pasivo, que sólo pasa a ser activo una vez que se relaciona íntimamente con Callimaco, creando un plan que le permitiera mantener tanto a su joven amante, como a su viejo y rico marido.

Plantear ganancias o pérdidas de los personajes de otra forma, es elucubrar sobre supuestos que rozan con el argumento emocional del que ellos deben estar dotados, pero que



escapan a la exposición de la obra misma; ya que se podría decir que entre Nicia y Callimaco, que formarían dos aristas del triángulo amoroso con Lucrezia, el que más pierde es Nicia, ya que es él el más engañado de la historia, y es el único que no miente, más bien fanfarronea, pero su discurso no es engañador y, por lo mismo, pone en cuestión su rol de marido, perdiendo la credibilidad sexual frente a sus esposa. Lo anterior no lleva al viejo abogado a perder a Lucrezia por lo que la relación se mantiene, aunque claramente con un matiz diferente que él desconoce.

El engaño en este caso ha favorecido a todos, nadie ha perdido, todos se han engañado unos con otros, pero ninguno se ha visto empobrecido o desprovisto de lo que ya tenía. Por lo tanto, la mentira bien utilizada puede tener buenas consecuencias. Aunque por otro lado, tampoco son grandes las ganancias. Todos son beneficios personales. Los esfuerzos por obtener lo deseado siempre fueron en pos del beneficio individual, nunca pensando en un beneficio mayor ni comunitario.

La reflexión de *La Mandrágora* no se agota sólo en una interpretación política que asume la comedia como el reflejo de la decadencia de los principados y de cómo la sociedad se estaba moviendo. Es cierto también que, tras toda la reflexión anterior presentada, podemos decir que aunque Maquiavelo parezca no tener un sistema filosófico, sí es un pensador que reflexiona en torno a las circunstancias, generando fuertes métodos a partir de ellos. Estos tienen como fin resolver problemas políticos tanto a corto como a largo plazo, pero siempre buscando el bien común. El anhelo es claro, y en los *Discursos* queda bastante patente el deseo de regreso a una república unificada como alguna vez lo fue Roma.

Es necesario conocer y comprender el aquí y el ahora, sin dejar de mirar atrás, ya que como “suelen decir las personas entendidas, y no sin motivo, que quien desee saber lo porvenir consulte lo pasado, porque todas las cosas del mundo, en todo tiempo, se parecen a las precedentes. Esto depende de que, siendo obras de los hombres, que tienen siempre las mismas pasiones, por necesidad han de producir los mismos efectos” (MAQUIAVELO; 1957, 453). Y la comedia del Secretario de Florencia sirve justamente para eso, siendo una parte importante de todos los elementos que conforman su pensamiento político, que al verlo con detalle, parece tener menos contradicciones que las que se infieren, si no se comprende que él era un pensador que lograba reflexionar en torno a las circunstancias, asumiendo la Historia, y que no buscaba la solución en terrenos alejados de la realidad inmediata. Busca la solución haciéndose responsable de un contexto que está ahí dado.

## Bibliografía

- Machiavelli, Niccolò. *La Mandragala – Belfagor – Lettere*. Milano. Oscar Mondadori. 2014 Ristampa.
- Maquiavelo, Nicolás. *Obras Políticas*. Trad. Luis Navarro. Buenos Aires. Editorial “El Ateneo”. 1957. Impreso.
- Bausi, Francesco. *Machiavelli*. Roma. Salerno Editrice. 2005. Ristampa
- Chabod, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. Trad. Rodrigo Ruza México. Fondo de Cultura Económica. 1994. Impreso.
- Puigros, Ernesto. *Maquiavelo. La historia al servicio del poder*. Montevideo. Editorial M. Pesce. 1985. Impreso.
- Strauss, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Trad. Carmen Gutiérrez de Gamba. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1964. Impreso.

- Ridolfi, Roberto. *Studi sulle commedie del Machiavelli*. Pisa. Nistri-Lischi Editori. 1968. Ristampa.

# WITTGENSTEIN, EL *NECRONOMICON* Y EL ANIME *DEATH NOTE*: HACIA UNA ÉTICA INHUMANA

## WITTGENSTEIN, THE *NECRONOMICON* AND *DEATH NOTE* ANIME: TOWARDS AN INHUMAN ETHIC

---

DR. JORGE FERNÁNDEZ GONZALO  
Universidad Complutense de Madrid  
Universidad Autónoma de Madrid

### Resumen:

Nuestro estudio reflexiona sobre la filosofía wittgensteiniana a través de varios productos de ficción: el *Necronomicon* (el famoso libro imaginado por Howard Philips Lovecraft) y el anime *Death Note* (*Cuaderno de muerte*). Gracias a estos ejemplos, tratamos de conectar los trabajos de ética de Wittgenstein con su influyente texto el *Tractatus logico-philosophicus*.

*Palabras clave:* Wittgenstein, ética, *Necronomicon*, *Death Note*.

### Abstract:

Our study reflects on Wittgenstein's philosophy through various fictional product: the *Necronomicon* (the famous book imagined by Howard Philips Lovecraft) and anime *Death Note*. Through these examples, we try to connect the works of Wittgenstein's ethic with his influential text *The Tractatus Logico-Philosophicus*.

*Keywords:* Wittgenstein, ethic, *Necronomicon*, *Death Note*.

Hemos de comenzar nuestra exposición con una escandalosa tesis de Wittgenstein: “si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo” (1989: 37). Si tal libro pudiera escribirse, se trataría sin duda del *Libro definitivo*, capaz de dejar atrás al resto de obras, que se tornarían absolutamente innecesarias. Recordemos, no obstante, que el autor del *Tractatus* fue principalmente un filósofo-matemático que escribió arduos trabajos sobre lógica proposicional y teoría de juegos. ¿Qué podría enseñarnos él sobre conceptos éticos?

La respuesta es sencilla: la ciencia de la lógica se limita a describir hechos y proposiciones, mientras que la ética se sitúa más allá de las mismas. Entonces, no puede decirse nada de la ética, porque la ética misma constituye una *ruptura* con los límites del lenguaje. Pensemos en el ejemplo que utiliza el autor: en términos fenomenológicos, no hay ninguna diferencia entre un asesinato y la caída hacia el suelo de una simple piedra. Una megacomputadora que fuera capaz de anotar todo lo que sucede a su alrededor no podría establecer una distinción fiable entre un hecho y otro (*Ibíd.*: 36-37). Todos los acontecimientos se le aparecerían en el mismo nivel, no habría ningún escalafón que le permitiera evaluarlos, discriminar entre un acto ético y otro que no lo es, etc., salvo que un elemento exterior a esa estructura (el binomio formado por el lenguaje proposicional y los hechos del mundo) llegue para *perturbarlo*. Y es justo ahí en donde hemos de situar el surgimiento de la ética.

## 1. La ética y el libro

El gran acierto del pensador austriaco consiste justamente en haber detectado esa quiebra fundamental que propone el discurso ético. Cuando el joven Wittgenstein escribió su obra más reconocida, el *Tractatus logico-philosophicus* (2007), elaboró un modelo de realidad por el cual todo aquello que constituye nuestro universo de sentido ha de acontecer previamente en el lenguaje. “Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo”; el horizonte de cognoscibilidad de los hechos se alía con las posibilidades lógicas del verbo, no hay acontecimientos que caigan más allá de los desfiladeros de la gramática. En cierto modo, Wittgenstein ya había construido ese libro que “destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo” con la publicación del *Tractatus*. Su conocida última proposición (“De lo que no se puede hablar es mejor callar”) concluye con un giro autodestructivo (¿acaso un *acto ético*, según sus propias premisas?) que *destruye* todos los demás libros de filosofía, *comenzando por él mismo*.

Wittgenstein define la ética como aquello que *sobrepasa el libro*, lo que está *más allá* del acuerdo entre el lenguaje y la realidad. El final de su gran obra lógico-matemática, el *Tractatus*, decía que, de lo que no podemos hablar, *es mejor callar*. En otras palabras: aquello que queda fuera de la cohesión entre los hechos lógicos y el lenguaje que es capaz de determinarlo, no puede ser dicho, está más allá de los límites del mundo. Y ése es, sin duda, el espacio de la ética, un espacio en fuga que se sobrepone a todo lo que podamos decir de ella, una brecha entre nuestras palabras y las cosas que remarca la drástica aparición de la subjetividad. En cierto modo, Wittgenstein ha configurado una ética que podríamos denominar, hasta cierto punto, como *estructural*; lejos de adscribirse a conceptos morales como el Bien o el Mal, con mayúsculas, o a la categoría kantiana del Deber, lo que nos encontramos en sus textos y reflexiones es una ética que se desarrolla en relación a una estructura cerrada y a una ruptura que, a partir de sus trabajos, podemos situar en la aparición del sujeto ético.

Nuestra pregunta es: ¿hemos de ver, por tanto, la ética como un espacio de perturbación, un gesto que desbarata el edificio ontológico del mundo? La ficción nos ofrece varios ejemplos de libros que *completan* o quiebran el cerrado universo autorreferencial del *Tractatus* wittgensteiniano.

Pensemos, primeramente, en el Necronomicon, la popular invención del escritor Howard Philips Lovecraft. Este libro fabuloso, escrito supuestamente por Abdul Alhazred en el siglo VIII d. C. y encuadernado en piel humana, describe la grandeza de los dioses primigenios del panteón lovecraftiano, además de ancestrales hechizos y rituales de magia negra, así como diversas notas sobre acontecimientos futuros apocalípticos. En sus orígenes, el Necronomicón recibió el nombre de Kitab Al-Azif, traducción del árabe de “el rumor de los insectos por la noche”, pues se creía que los sonidos nocturnos eran producidos por los *djinn*s, genios malignos del folclore arábigo que pueblan algunas de las páginas del texto.

En los relatos de Lovecraft, aquellos que tenían acceso a alguno de los pocos ejemplares que habían perdurado a lo largo de los siglos se enfrentaban a hechos funestos, maldiciones e incontenibles brotes de locura. De hecho, el propio Abdul Alhazred murió, según las leyendas que confecciona el propio Lovecraft, devorado por una bestia invisible ante numerosos testigos, en opinión de diversas fuentes ficticias, o arrastrado por un remolino que lo elevó hacia el cielo según otros testimonios.<sup>1</sup>

La paradoja que hemos de contemplar aquí es que, en la medida en que nos sitúa en la órbita de una ruptura o desequilibrio, hemos de ver el Necronomicon como *el verdadero libro de ética* que reclamaba Wittgenstein. La ética, hasta cierto punto, se define como el Mal mismo (no un Mal visto desde el discurso moral, sino desde un punto estructural, en relación a un desequilibrio, una alteración o una falla en el tejido narrativo de la realidad; como cierto tipo de ruptura en el espacio simbólico de representación).

Cuando Leibniz insinúa que vivimos en el mejor de los mundos posibles o el poeta Jorge Guillén escribe que “el mundo está / bien hecho”, obviamente ambos se refieren a este mundo pre-ético del *Tractatus*, en donde la irrupción perniciosa del sujeto moral aún no ha acaecido, lo que permite el despliegue de un espacio de correspondencia plena entre la lógica presimbólica y la realidad fenoménica. El Necronomicon, por tanto, establece las coordenadas de este *afuera* del libro wittgensteiniano (Blanchot diría: el libro para la ausencia de libro, espacio de *desobra*, exterioridad inserta en el corazón mismo de la obra..., Cfr. Blanchot: 2008). El Necronomicon rompe nuestra realidad (a través de monstruos ancestrales y demonios de otra dimensión) del mismo modo que la ética y, por extensión, el sujeto ético, agrietan el diseño meramente racional del mundo.

Otro ejemplo de libro capaz de caracterizar esta resquebrajadura ontológica que constituye la ética lo encontramos en el *manga* japonés *Death Note*, de los autores Tsugumi Ōba y Takeshi Obata, una de las más interesantes ficciones de lo que llevamos de siglo. El joven Light Yagami, un brillante estudiante japonés hastiado por toda la miseria moral de sus congéneres, encuentra un día, abandonado en medio del patio de su instituto, un extraño cuaderno. En las solapas aparece una inscripción: “Death Note”, Cuaderno de Muerte. El chico se lo guarda sin prestarle demasiada atención, pero cuando llega a casa comienza a hojearlo. Las páginas se encuentran totalmente en blanco, salvo unas pocas instrucciones de uso que describen, en inglés, los poderes del cuaderno: basta con escribir en sus páginas el nombre de una persona y pensar en su rostro para que a los pocos segundos fallezca de un ataque al corazón.

<sup>1</sup> Remitimos en este punto a los datos que ofrece de forma resumida la enciclopedia virtual Wikipedia: <https://es.wikipedia.org/wiki/Necronomic%C3%B3n>. Última consulta: 1/1/2016.

El joven Light enciende el televisor y ve en las noticias que un tipo armado retiene a un grupo de niños y profesores en una escuela de primaria. La policía ha identificado al secuestrador y las noticias no han tardado en divulgar una fotografía de su rostro junto con su nombre. Light lo escribe y espera unos segundos. Cuando parece que el cuaderno no surte efecto, las imágenes del televisor muestran a varios niños que abandonan en tropel la escuela, y alguien advierte a la policía de que el secuestrador ha caído de modo fulminante mientras se llevaba la mano al pecho.

Nuestro protagonista no puede creer lo que ha ocurrido: ¿el Cuaderno de Muerte permite arrebatar la vida de otro ser humano con total impunidad? Si es así, se trata de un peligroso artefacto que no puede caer en manos de cualquiera, y sólo él, Light Yagami, podrá asumir la carga moral de purgar la maldad del mundo.

¿Cómo no ver en estas páginas en blanco el suplemento necesario para completar la imagen wittgensteiniana de un *libro para la destrucción del libro*? La ética constituye, como vemos, una herida abierta en la lógica milimétrica del *Tractatus*, una fractura en el todo. El Necronomicon o el Death Note representan ficciones para esa quiebra, libros para la ausencia de libro, escritos sobre esa grieta que ha abierto la moral en nuestro horizonte de significación.

## 2. Apuntes para una ética inhumana

Las tesis hegelianas nos hablan de un momento de contradicción absoluta en donde un elemento llega a coincidir con su extremo contrario. Cabe concebir la ética desde esta misma tensión ontológica: el momento en el que indagamos en los pormenores del contenido del programa moral del hombre, descubrimos que su azarosa búsqueda del Bien y el orden se transforma en su exacto opuesto, en una ética ligada al Mal, un araño en el tejido de nuestra realidad que constituye la percepción moral del mundo.

En cierto modo, el gesto *humano* de colonizar el mundo con la actitud ética constituye, paradójicamente, una actitud *inhumana*, un exceso abrumador. De hecho, ya en Kant y en su *Crítica de la razón pura* la ética se dejaba anunciar a través de su ausencia, en cuanto que *trauma reprimido*, por decirlo en términos psicoanalíticos, que el autor pronto se encargó de exorcizar con la publicación de su *Crítica de la razón práctica*.

La ética sólo puede ser vista como mancha, imperfección, descalabro en la codificación lógica de nuestro entorno. Según Alain Badiou, la ética designa ante todo la incapacidad de nombrar y de querer un Bien (2004). Sobre este fracaso designativo nos habla también Slavoj Žižek en sus escritos: para el autor, a la manera de Wittgenstein, existe la ética porque efectivamente hay una grieta en el edificio ontológico del universo, con la particularidad de que, a un nivel elemental, la ética designa la *fidelidad a esa grieta* (Žižek, 2011: 236).

Como sujetos, nos aferramos a lo imposible, a la irradiación perversa de ese forcejeo estructural entre un mundo pleno de sentido y un calamitoso universo humano de emociones, compasión, normas, etc. La idea ecológica de que el ser humano constituye una catástrofe medioambiental extrema se queda obviamente corta: en verdad el sujeto constituye una *catástrofe ontológica* mucho más trascendente, en la medida en que introduce un componente ético en el diseño de la realidad. Es decir: el surgimiento del sujeto y la determinación ética que acarrea consigo hacen descarrilar toda la lógica atómica del *Tractatus*.

No hay ética si no hay ruina: como apunta Žižek, la piedad no puede contemplarse sino como un fracaso en nuestro nivel de abstracción. El otro –ese Otro imposible lévinasiano– aparece ante mí, pero, durante un instante, no soy capaz de abstraer los

detalles de su rostro, de desentenderme de la figuración inocua de sus rasgos, y me asalta la necesidad de establecer una relación ética con él. Este fracaso es el que nos hace humanos. En términos lacanianos, el otro constituye siempre un fracaso, una escisión en el orden Imaginario, el coladero que da paso a las páginas vacías de la ética. También Freud concibió las leyes morales como un “fracaso del programa de la cultura” (Miller, 1991: 119) que posteriormente queda relegado a instancias del Superyó (porque no hemos sabido responsabilizarnos del Otro, la ley superyoica se encarga de imponernos sus valores).

### A modo de conclusión

Podemos concluir que la ética, desde la perspectiva wittgensteiniana, no es el límite de lo humano, sino que *introduce lo humano como límite*.

La subjetividad funciona como una quiebra dentro del empaste ontológico que había quedado fijado en el *Tractatus*; el imposible libro de ética que formula Wittgenstein comprendería el afuera del libro, el más allá de la unión entre lenguaje y mundo. En tal caso, ¿cuáles son las líneas de esta ética? ¿Qué propone, o qué podemos proponer, para confeccionar un programa de ética wittgensteiniana?

Nuestra tesis es que pensadores como Lacan, Badiou o Žižek concluyen el rompecabezas abierto por Wittgenstein; la ética inhumana que elaboran estos autores conecta secretamente con las elucubraciones wittgensteinianas. El modelo ético de Wittgenstein está incompleto: el autor austríaco nos habla de una ruptura, pero *no tematiza* cómo llenar esa brecha (si es que es preciso hacerlo) o qué relación presenta el sujeto cuando se aproxima a la misma.

Los pensadores que le suceden nos hablan de una auténtica identificación entre el sujeto y la brecha, de una fidelidad hacia la Cosa y de un *acto ético* que altera las coordenadas del horizonte simbólico. En este punto, podemos retomar nuestra comparación entre el imposible libro de ética wittgensteiniano y la obra *Death Note*: el protagonista, Light Yagami, ejerce lo que podemos definir como un *acto ético* auténtico; su intento por configurar un nuevo mundo saca a la luz los males inherentes a él, al mismo tiempo que trata de reconfigurarlo a través del Cuaderno de Muerte, aunque ello suponga la aniquilación del orden simbólico tal y como lo conocemos.

La lección definitiva de Wittgenstein es que la ética tiene un carácter eminentemente destructivo; la obra de ficción que comentamos se limitaría, por tanto, a llevar hasta sus últimas consecuencias esta lógica mostrándonos el punto indecible en el que la ética coincide con el Mal destructor.

### Bibliografía

- Badiou, Alain. *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder, 2004. Impreso.  
Blanchot, Maurice. *La conversación infinita*, Madrid: Arena Libros, 2008. Impreso.  
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2000. Impreso.  
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2013. Impreso.  
Miller, Jacques-Alain. *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial, 1991. Impreso.  
Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1989. Impreso.  
Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2007. Impreso.  
Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal, 2011. Impreso.





# FUNDAMENTOS Y DEBILIDADES DE NUESTRAS CREENCIAS ACERCA DE LA INTELIGENCIA BIOLÓGICA Y DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

## *GROUND S AND WEAKNESSES OF OUR BELIEFS AROUND BIOLOGICAL AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE*

---

FRANCESCO CONSIGLIO  
UNIVERSIDAD DE GRANADA  
EMAIL: [drosofilu@hotmil.it](mailto:drosofilu@hotmil.it)

### **Resumen:**

En este breve artículo, trataré de poner en evidencia algunas de las habituales falacias y prejuicios en que suelen apoyarse las dudas donde, con frecuencia, se atasca el sentido común a la hora de reflexionar sobre la posibilidad de una inteligencia artificial. ¿Cuáles son, entonces, los límites de lo humano? El lector verá que esta línea, más o menos borrosa, tiene su baricentro en los conceptos de aprendizaje y de evolución.

*Palabras clave:* Inteligencia biológica; inteligencia artificial; límites humanos; aprendizaje; evolución.

### **Abstract:**

In this short article, I shall mark some of the usual fallacies and prejudices supporting those doubts where common sense often bogs down, thinking about the possibility of an artificial intelligence. So, which are the limits of human? The reader will see that this more or less blurred line gets its own barycentre in the concepts of learning and evolution.

*Keywords:* Biological intelligence; artificial intelligence; human limits; learning; evolution.

## 1. La idea de humano.

La idea de *humano* que aún hoy en día caracteriza el sentido común de este término en las culturas occidentales es, si bien *in nuce*, aquella originaria de la cultura latina: *humanus*, como sabía bien el conocido comediógrafo latino Terencio, es todo lo que en la costumbre y en la cultura concierne al hombre que, además de ser animal social es un animal profundamente cultural, un sujeto consciente y emotivamente comprometido con sus propias acciones. A este fondo cultural ha ido sumandose toda aquella tradición fijista que ha sentado la misma identidad personal en una lectura cristiana de la psicología aristotelica, contribuyendo así a la emergencia de una vertiente *esencialista*, que ha querido identificar lo humano cuando en una alma racional, cuando en un espíritu sensible, pero siempre en una naturaleza que permanece fija a lo largo del tiempo.

Ahora, pese a que nuestra cultura se haya profundamente modificado a lo largo de los siglos, sin embargo es verdad que seguimos percibiendo como esencial al hombre cierta forma de sensibilidad emotiva totalmente peculiar, que le diferencia de todo lo que le rodea y, en cierto sentido, lo hace un ente absolutamente especial: un sujeto de sus propias acciones y, por ende, una *persona*. Sujeto en cuanto emotivo, en cuanto consciente, en cuanto autónomo y en cuanto *racional*. Así que, si por Aristóteles la racionalidad era la calidad esencial del ser humano, por el sentido común contemporáneo, cómplice quizá la poderosa influencia aún incisiva de la época romántica, es el elemento *emotivo* lo que marca esencialmente la naturaleza humana.

Aun así, la idea de una esencia fija que nos define *a priori* como algo diferente, choca inevitablemente con una perspectiva naturalística y particularmente con un contexto evolutivo<sup>1</sup>: aquella naturaleza profunda que hemos llamado con muchos nombres no es una calidad uniforme ni mucho menos estable, sino que es un conjunto de *habilidades cognitivas* que hemos desarrollado a lo largo de nuestra historia evolutiva y que, todavía, siguen en desarrollo.

¿Qué es, entonces, lo que incluye la etiqueta *habilidades cognitivas*? Pues, todo lo que nos permite detectar informaciones en el entorno y utilizarlas provechosamente, desde los receptores sensoriales y la capacidad de detectar formas y colores, hasta la conceptualización y la sensibilidad emotiva. No estamos hablando, evidentemente, de capacidades innatas y misteriosas, sino que de un complejo sistema que ha podido desarrollarse en un tiempo muy largo a través de un mecanismo de retroacción que solemos definir *aprendizaje*.

La imagen de lo humano que resulta de esta reconstrucción es, por ende, aquella de *un refinadísimo mecanismo cognitivo, evolutivamente exitoso*<sup>2</sup>. Tanto refinado que puede retroactuar sobre sí mismo, actualizando su contexto informativo en relación a sus hallazgos; tanto refinado que tiene acceso a informaciones sutiles como son las distintas emociones, que le ayudan a interpretar y prever la conducta de sus símiles<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> En el sentido común queda todavía muy bien enraizada una perspectiva *vitalista* sobre la distinción entre lo vivo y lo inanimado, entre lo intencional y lo mecánico. La pregunta en que se apoya el vitalismo suele ser: *¿Cómo es posible que una materia inerte se mueva por sí misma?* De aquí la necesidad de postular una energía que anima a los sujetos vivos, destacándolos de la materia inerte. Parafraseando a Molière, es como imaginarse a una *virtus animativa* que justifique el pase de la materia inorgánica a la orgánica. Al revés, en la filosofía de la biología contemporánea ha adquirido un espacio central el concepto de auto-organización de un sistema complejo, cuya elaboración debe mucho al concepto de *autopoiesis* que, acuñado por Humberto Maturana y Francisco Varela en el 1972, ya se ha convertido en un hito del pensamiento contemporáneo.

Hoy en día los biólogos que estudian el origen de la vida siguen trabajando mucho en los sistemas químicos autocatalíticos. A este propósito es central la referencia a Stuart Kauffman (por ejemplo, cfr. Kauffman, Stuart. *Investigations*. Oxford: Oxford University Press, 2000, Print), biólogo estadounidense que se ha centrado en el estudio de los sistemas complejos, y a sus precursores, Jacques Monod y François Jacob, que han trabajado el concepto de *cibernética molecular*.

<sup>2</sup> Sobre la conexión entre el contexto determinista del universo físico y la emergencia, en él, de *acciones y sujetos intencionales* en el desarrollo del proceso evolutivo, hágase referencia al concepto de ontología emergente en Dennett, Daniel. *Freedom Evolves*. New York: Viking Press, 2003, Print.

<sup>3</sup> Se ha escrito mucho sobre la intuición de las intenciones motoras, particularmente después de los primeros trabajos sobre las conexiones entre las áreas premotoras del cerebro y los conocidos neurones espejo. El estallo de un excesivo interés, que ha rápidamente contagiado hasta los campos de investigación más imprevisibles, ha desgraciadamente producido una vulgarización del tema, ya aplicado a varios problemas distintos y sin mucho criterio.

## 2. Inteligencia artificial.

Sin olvidar el papel central del aprendizaje en fraguar lo que somos en cuanto humanos, fijémonos ahora en el concepto de inteligencia artificial.

Por primero, hay que decir que tenemos la curiosa costumbre de definir la inteligencia artificial en oposición a lo humano y de una manera muy simplista, imaginando que si éste es emotivo, sensible, plástico, creativo, autónomo, consciente, intencional, la otra al revés es constitutivamente fría, mecánica, repetitiva, programada, previsible, inconsciente y no-intencional. Son palabras, quizá, que quedan bien hablando de un autómatas de Vaucanson o, en la mejor hipótesis, de un común electrodoméstico.

Efectivamente, es verdad que la primera temporada de investigación en inteligencia artificial<sup>4</sup> produjo toda una serie de programas cuyas posibilidades cumplían apenas con el objetivo de una pálida imitación interactiva de la sintaxis humana, sin tener alguna idea de una semántica ni tenían alguna posibilidad de aprender (pienso al célebre ELIZA<sup>5</sup> del 1966, antenado de los modernos chatbot que nos facilitan asistencia por Internet). Pero ya en los años '80 se dedicó mucha atención a proyectar software que pudiesen sobrepasar el conjunto de informaciones básicas previstas por su programador. A este propósito es interesante citar tanto el caso de Seek-Whence cuanto el caso de Copycat, dos programas elaborados por Douglas Hofstadter<sup>6</sup> con la intención de permitirles la búsqueda de analogías creativas, para solucionar secuencias de enigmas a través de un deslizamiento conceptual: lo más llamativo es la emergencia de una conducta selectiva y adecuada imprevisible por el programador, y de cierta *plasticidad* en las respuestas.

A empezar de los años '90 el paradigma del aprendizaje ha devenido central y se han afirmado dos vertientes mayores de investigación: por un lado, la simulación de redes neurales cuyas *sinapsis* y respuestas evolucionaban según un sistema por prueba y error<sup>7</sup>, y por otro lado la implementación hardware del mismo concepto, con la construcción de autómatas dotados de receptores rudimentales que les permitían explorar un espacio físico. Lo que es crucial, entonces, es justo este cambio de paradigma: desarrollar una inteligencia artificial que pueda sacar informaciones de un contexto presente y que pueda reutilizarlas para la interpretación de un contexto futuro.

Es una vertiente, ésta, que tiene todavía mucho séquito: es suficiente con pensar en los estudios en robótica de Gerald Edelman con al centro la tríada percepción-memoria-aprendizaje<sup>8</sup> o el más reciente ICub, un proyecto internacional coordinado por el Istituto Italiano di Tecnologia<sup>9</sup> dónde un robot humanoide junta la percepción espacial y la propiocepción con una rudimental capacidad de conceptualizar, de sacar informaciones acerca del ambiente y de combinarlas, de aprender y compartir sus descubrimientos con sus símiles.

Para una exposición clara y sencilla del contexto neurocientífico, del papel que desarrollan los neurones espejo en la intuición de las intenciones motoras de un agente y de su alcance epistémico, se sugiere hacer referencia a Rizzolatti, Giacomo, Corrado Sinigaglia. *So quel che fai*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006, Print.

<sup>4</sup> El término *inteligencia artificial* fue propuesto por primera vez por John McCarthy, Marvin L. Minsky, Nathaniel Rochester y Claude E. Shannon, en 1955, con su manifiesto-propuesta para la conferencia de Dartmouth, cuyo texto puede leerse al siguiente enlace: URL <http://www.aaai.org/ojs/index.php/aimagazine/article/view/1904/1802> . n.p. *AI Magazine*. Association for the Advancement of Artificial Intelligence. n.d. Web. 30 Oct. 2015.

<sup>5</sup> A través del siguiente enlace es posible hallar el artículo original que concierne el software ELIZA: URL <http://web.stanford.edu/class/linguist238/p36-weizenbaum.pdf> Weizenbaum, Joseph. "ELIZA A Computer Program for the Study of Natural Language Communication Between Man And Machine". *Communications of the ACM*. Vol. 9, No. 1 (1966): 36-45, mientras que pongo aquí, a continuación, un segundo enlace a una página en que está simulado el mismo ELIZA, para que el lector pueda ensayarlo: URL <http://psych.fullerton.edu/mbirnbaum/psych101/Eliza.htm> Wallace, Michal, George Dunlop. *Eliza, the Rogerian Therapist*. 1999. Web. 30 Oct. 2015.

<sup>6</sup> Cfr. Hofstadter, Douglas. *Fluid Concepts and Creative Analogies*. New York: Basic Books, 1995, Print.

<sup>7</sup> Para una introducción al funcionamiento de las redes neurales y sus alcances filosóficos, cfr. Churchland, Paul M.. *The Engine of Reason, The Seat of The Soul*. Cambridge – MA: MIT Press, 1996, Print.

<sup>8</sup> Cfr. Edelman, Gerald. *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. New Heaven – Connecticut: Yale University Press, 2007, Print.

<sup>9</sup> Aquí hay un enlace al sitio oficial del proyecto ICub: URL <http://www.icub.org/> ICub, an open source cognitive humanoid robotic platform. Istituto Italiano di Tecnologia. n.d. Web. 30 Oct. 2015.

Otra vez, fijémonos en el *aprendizaje*, la capacidad de cambiar su propia postura en relación a situaciones nuevas para sacar de ellas mayor provecho, la capacidad de sacar del ambiente no sólo una forma abstracta y genérica, sino que una forma detallada y con un sentido contextual, conceptualizando. Es éste el punto crucial, *la base para un desarrollo de habilidades cognitivas de nivel superior*.

### **3. Los límites de lo humano.**

La inteligencia biológica, como hemos visto, sigue de un desarrollo gradual de competencias cognitivas a través de la evolución y del aprendizaje. Nuestra misma conciencia, a que miramos tan orgullosos, es la cumbre de un proceso de lento desarrollo de la capacidad de conceptualizar espacio y tiempo<sup>10</sup> que, combinada con la propiocepción, desemboca en la imagen de un Sí.

La posibilidad de que emerja una conciencia del sí de la actividad de conceptualización espacio-temporal en un robot humanoide del tipo ICub queda aún teórica, pero concretamente probable en las próximas décadas, aunque sea un horizonte lejano todavía. Igualmente, es teóricamente posible que autómatas de esta tipología puedan desarrollar algo parecido a una inteligencia emotiva.

¿Qué podemos concluir de este análisis? Pues, seguro que la conciencia es una propiedad *funcional y emergente*, por lo tanto no necesita de un soporte biológico, sino de un soporte que pueda evolucionar, que pueda aprender.

¿Acaso esto quiere decir que una inteligencia artificial puede desarrollar, por lo menos teóricamente, la *misma* conciencia que caracteriza al ser humano? No. De una inteligencia artificial podrá quizá un día brotar una conciencia *parecida* a la nuestra, es decir una conciencia que podremos entender y que podrá entendernos, pero todo ese mundo estético, todas aquellas sensaciones en primera persona que la tradición filosófica más reciente nos ha acostumbrado a llamar *qualia*, nunca podrán ser imitados por un soporte artificial, que seguramente desarrollará su propio abanico de *qualia* en relación a sus particularidades sensoriales. Se sitúan aquí, en mi opinión, los límites de lo humano, en aquel mundo estético (¡eso sí!) vinculado a nuestro cuerpo biológico y a su particularidad.

Sin embargo, la posibilidad del desarrollo de una conciencia artificial, nos pondrá delante a una serie de preguntas, de problemas ontológicos y éticos, a comenzar de la misma definición de sujeto de derecho y de responsabilidad personal.

---

<sup>10</sup> A propósito del problema de la conciencia y de su emergencia evolutiva, véase Edelman, Gerald. *Wider Than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. New Heaven – Connecticut: Yale University Press, 2004, Print.

# ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

## *PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY IN A LATINOAMERICAN VIEW*

---

ERIK GONZÁLEZ-IBARRA  
Universitaria Uniagustiniana Bogotá

### **Resumen:**

Para el filósofo argentino Rodolfo Kusch la convivencia con los pueblos autóctonos de América Latina se transformó en el fundamento de una epistemología en la que la relación sujeto-objeto se replantea y da paso a la de sujeto-sujeto, lo que le permite des-ocultar las manifestaciones del saber de América a modo de una lógica de la negación que exige una reestructuración de cómo se comprende al ser humano; de esta manera se ha de configurar un discurso sentí-pensante que parte de un estar en el mundo, a modo de estar aquí como experiencia radical del mero estar, oponiéndose a la concepción occidental del ser que implica movimiento. Es por esto que, en busca de avizorar algunos elementos que contribuyan a comprender al ser humano desde América Latina, en este ensayo seguiremos el camino propuesto por Kusch en su obra titulada *América Profunda*. Así pues, rastrearemos los primeros aportes del pensamiento indígena y popular que según Kusch nos permitirán hallar fundamentos para una antropología filosófica general.

*Palabras clave:* Dualidad, pulcritud, hedor, América Latina, Rodolfo Kusch.

### **Abstract:**

For Argentine philosopher Rodolfo Kusch coexistence with the indigenous peoples of Latin America it became the foundation of an epistemology in which the subject-object relationship rethinks and gives way to the subject-subject, allowing to un-hide the manifestations of knowledge of America by way of a logic of denial requires a restructuring of how to understand the human being; in this way it is to configure a speech-brainer felt part of a being in the world, for being here as mere experience of being radical, opposing the Western conception of being that involves movement. That is why, looking envision some elements that contribute to understand the human being located in Latin America, in this essay, follow the proposed Kusch in his work entitled *America Profunda*, so, we will track the first contributions in the indigenous thought and popular according Kusch as allow us to find grounds for a general philosophical anthropology.

*Keywords:* Duality, cleanliness, stench, Latin America, Rodolfo Kusch.

## **1. Introducción.**

Una pregunta inquietante para la gran mayoría de los seres humanos es esa que recae sobre su propio ser: ¿qué es el ser humano? Dicho interrogante no está reservado para una élite intelectual. Por el contrario, se puede entrever que en muchas culturas y pueblos del mundo han surgido reflexiones en torno a este tema. Así pues, el ser humano se ha especializado en estudiar sus culturas, su forma de relacionarse, su manera de aprender, su afectividad, su necesidad de crear y creer en dioses. Al parecer estos conocimientos específicos establecen la imagen de ser humano con la que se cuenta hoy, pero ¿no será que entre tantas especificaciones se ha diluido la pregunta por la esencia del ser humano?

Desde la filosofía se han realizado un sinnúmero de acercamientos a dicha pregunta. Es más, en el siglo XX surge una rama de esta ciencia denominada antropología filosófica. Ésta nace con el interés de sistematizar e indagar de manera radical alrededor de interrogantes tales como: ¿cuál es el puesto del ser humano en el mundo?; ¿qué relación tiene el ser humano con su propio ser? (Scheler), entre otros. La producción literaria que se ha gestado a partir de la antropología filosófica es abundante, sin embargo parece contradictorio que al indagar en este tema no resalte una tesis que demarque el camino que ha de seguir esta investigación. Esto se debe, entre otras cosas, a que es el ser humano quien se interroga a sí mismo: “¿Qué es el ser humano?” y se exige respuestas. Esa pregunta convierte al ser humano en un problema para él mismo.

Lo anterior nos debería poner a pensar que nos falta algo. Que podría gestarse una investigación que permita valorar los aportes de, por lo menos, un pensador latinoamericano, para acercarnos a una respuesta más adecuada a la pregunta por el ser humano, y así podamos comprender mejor el sentido de lo que somos. Inclusive podría darnos luces para enriquecer el aprecio por lo nuestro, por nuestra cultura, por lo que estamos siendo, y desde ahí dilucidar una respuesta a la pregunta ¿qué es el ser humano?

En el continente latinoamericano, como es natural, surgieron pensadores que se inquietaron por el ser humano desde diferentes enfoques, entre los que podemos mencionar a quienes pretenden encontrar la esencia del ser humano en los valores que integran su cultura, creyendo que es por la cultura que el ser humano es un ser humano. Desde aquí no interesa estudiar al ser humano como individuo sino como ser social, sumergido en un contexto histórico que le permite asumirse como ser intercultural. En esta misma línea se pretende fundar una antropología filosófica que tenga como base la reconstrucción de las visiones de mundo, subyacentes al ser histórico de América Latina. De este modo se realiza un estudio hermenéutico al ser de lo latinoamericano, dando cuenta del ser humano localizado en este subcontinente a partir de su protohistoria. Inclusive, desde antes de la llegada de los “conquistadores” puede evidenciarse la reflexión profunda que habían desarrollado comunidades indígenas al respecto. Otros pensadores han adelantado estudios sobre la concepción antropológica del ser humano entre los nahuas, y actualmente algunos estudiosos prosperan la valoración de las sabidurías ancestrales en este campo temático.

Es en el contexto de América Latina que nos queremos preguntar por el ser humano en su sentido más propio. Para dar una respuesta desde nuestro estar en el mundo nos dedicaremos a indagar en los aportes realizados por el filósofo latinoamericano Günter Rodolfo Kusch (1922-1979) a la antropología filosófica. Kusch fue un pensador argentino que durante toda su producción filosófica manifestó interés por develar la importancia de la cultura en la estructuración de toda teoría, en tanto todo pensar es gravitado por un suelo culturalmente arraigado (Kusch, 2007). Su propuesta busca validar las maneras como las comunidades autóctonas de nuestro subcontinente comprenden su estar en el mundo, superando los condicionamientos occidentales; es de esta forma como nos encontramos con la antropología filosófica de Kusch en la cual busca, desde una experiencia particular,

elaborar respuestas a interrogantes universales, para esto pretende redescubrir las dimensiones fundamentales del ser del ser humano en Latinoamérica que, tras las campañas de expansión protagonizadas por los pueblos de occidente fueron quedando encubiertas, logrando imponerse una única forma abarcadora de comprender el mundo.

Los trabajos de campo realizados por Kusch guardan una de las mayores riquezas de su investigación, porque en ellos recopila el material dinámico para elaborar una dialéctica de lo americano, ya que durante estos logra «recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América» (Kusch, 2000: 5). Es así como el argentino encuentra los fundamentos para el estudio del ser humano situado en América Latina en contacto con comunidades quichua y aimara, las que le «dieron las pautas de que había hallado probablemente las categorías de un pensar americano» (Kusch, 2000: 3).

Así pues, en el presente trabajo, valiéndonos del método hermenéutico, nos adentraremos en *América profunda*<sup>1</sup> en una de las obras del filósofo argentino que, además, es la que ha tenido un mayor impacto social, a decir por el número de ediciones y comentarios que le han valido<sup>2</sup>, tras una comprensión del ser humano desde Latinoamérica. En esta obra Rodolfo Kusch, se acercó al pensamiento indígena y popular buscando comprender sus raíces culturales. Él ha dedicado toda su producción intelectual a indagar en las culturas de América Latina en busca de categorías que le permitan avizorar una comprensión geográfica y cultural de nuestra manera auténtica de estar en el mundo, superando los condicionamientos occidentales; lo que comprende como nuestro estar-siendo, sin perder de vista el entorno cultural en el que se genera la pregunta para nuestro caso: antropológica.

En este andar investigativo por las tierras del subcontinente americano Kusch evidencia una serie de categorías a simple vista confrontadas entre sí, de tal suerte que comienza a patentizar una noción de dualidad, en la que pondrá a dialogar en igualdad de condiciones conceptos heredados por la tradición occidental y categorías que han permanecido en la cotidianidad de los pueblos de América Latina.

## 2. Dualidad de América en términos de pulcritud y hedor

El primer texto de Rodolfo Kusch al que vamos a acercarnos será *América profunda*. Las tres partes en que está estructurado giran alrededor de un manuscrito de finales del siglo XVI o comienzos del XVII, pero la Introducción sigue más bien el ritmo de un trabajo de campo, y su título ya marca una impronta del objetivo que se propone Kusch en esta obra: «Introducción a América». No se trata de inducirnos a estudios bibliográficos que han realizado intelectuales americanos, sino de *introducimos* a la pura realidad latinoamericana, desde esa misma realidad. Al leer, uno se siente invitado a acompañar al autor por las calles del Cuzco subiendo a la iglesia de Santa Ana sintiendo, también, tanto la

<sup>1</sup> Es pertinente mencionar que el trabajo en extenso trata dos obras más del mismo autor, a saber: “*Geocultura del hombre americano*” y “*Esbozo de una antropología filosófica americana*”.

<sup>2</sup> Aunque en este trabajo seguimos la edición realizada por la Editorial Fundación Ross entre 1998 y 2003 denominada *Obras completas*, la que en su tomo II presenta a *América profunda*, es pertinente resaltar que esta obra cuenta con tres ediciones más, a saber: 1ª.ed. Buenos Aires: Hachette 1962, 2ª.ed. Bonum 1975, 3ª.ed. 1986. Por otra parte son de considerar algunos de los comentarios realizados entre los que valdría prestar atención a: C.M. Pagano Fernández. *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen: Concordia Monographien, 1999; Fornet Betancourt, Raúl. “Modos de pensar la realidad de américa y el ser americano”, separata de *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 10, Salamanca, p. 257-261; Quiroga, Anastasio. “Un ‘maestro’ se acuerda de otro”. *Tiempo argentino*, Buenos Aires, 1984, pp. 4-5; Reigadas María C. “Filosofía y ciencias del hombre en América Latina. homenaje a Rodolfo Kusch”. *Rev. Megafón*, no.17-18, pp. 19-27, Buenos Aires, 1986; Scannone, Juan C. ed. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1984; o Toribio, Daniel, *La lógica de la negación en el pensamiento de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.

fatiga que se nos va narrando en los primeros renglones, como el olor que se nos va describiendo: “es como si se remontaran varios siglos a lo largo de esa calle Melo, bordeada de antiguas chicherías” (Kusch, 2009: 9). De esta manera, con el texto, se acerca el lector al paisaje descrito allí, en donde se sube por alguna calle a eso de 4.000 metros sobre el nivel del mar, por callejuelas malolientes que seguramente invitan a beber un vaso de esa chicha que el cansancio hace ansiar con mayor deseo.

Alcanzar las alturas de Machu Picchu obliga, de una u otra forma, a atravesar el hedor del esfuerzo que conlleva ascender, con sed y temor, con cansancio y premura, el camino de los Andes incaicos. “Todo parece hacerse más tortuoso, porque no se trata sólo del cansancio físico, sino del temor por nuestras buenas cosas que hemos dejado atrás” (Kusch: 2009, 9), allá en la ciudad que consideramos a veces tan civilizada, tan pulcra, mientras acá todo se torna grisoso, hediento, tortuoso: el camino, las indias en sus chicherías, los niños que lloran como sin un porqué, y los mestizos que nos miran pasar y con su mirar intimidan, acosan, atrapan. Entonces se siente algo así como un miedo existencial, un miedo que se puede suavizar pensando en lo pulcros que acostumbramos a vivir en nuestra casa, con nuestra familia, o en nuestro barrio. Sentirse limpio da mucha tranquilidad, y así uno se siente mejor, se siente seguro; pero no dura mucho... porque el hedor de la chichería, de los habitantes del lugar, y en general el hedor de toda América, dice Kusch, está patente ahí ante nuestros ojos, ante nuestros sentidos.

Se trata de una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hedor tácito de todo lo americano. Más aún, diríamos que el hedor entra como categoría en todos nuestros juicios sobre América, de tal modo que siempre vemos a América con un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad (Kusch: 2009, 12-13).

Esta manera de conducir el pensamiento en Kusch resulta muy valiosa en la medida que le permite elevar el hedor a la categoría de concepto filosófico. Esto no es sencillo en una tradición que desde Aristóteles privilegia la vista, «y la causa -está- en que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias» (Aristóteles 2014: 41); es innegable la cantidad y calidad de datos que recopilamos a partir de la observación, ha de ser esto lo que logra que aquél sentido se configura como el pilar y simiente de las investigaciones, tanto científicas como filosóficas en occidente, y desde allí se perpetua como modelo del pensar racional en general; de tal suerte, que los otros sentidos han quedado eclipsados, desvirtuados y en ocasiones hasta rechazados.

Para nuestro caso puntual, valdría indagar en el sentido del olfato, quizás uno de los que menos atención le hemos prestado, la prueba estriba en la carencia de categorías para referirnos a él y a los conocimientos que nos permite adquirir; cabría también dejar por sentado que éste es uno de los sentidos que los seres humanos nos hemos dispuesto con mayor ahínco a engañar, cuando procuramos encubrir con fragancias pulcras lo que en esencia es hediento; en el actuar cotidiano de los seres humanos civilizados de nuestras estructuradas ciudades, se patentiza un deseo de erradicar lo que huele mal, pero no nos detenemos a indagar en el sentido que le otorga ese aroma a la existencia de lo que es. Ahora bien también los seres humanos tenemos un olor que nos identifica, nos diferencia de entre los demás seres humanos y de otras especies, también nuestro propio hedor hemos tenido a bien encubrir, por ello, tomando la escancia de otros seres inventamos el perfume, es como si por naturaleza hediéramos y desde las entrañas intentáramos arrancarnos el hedor. Ante esto se hace pertinente el cuestionar: ¿Qué papel ha de cumplir el sentido del olfato en la pregunta por lo que es el ser humano? Más aun ¿será que el olor tendrá que ver con el ser del ser humano? Y ¿podría ocurrir que el ser del ser humano fuese hediento esencialmente?



Rodolfo Kusch se percata de todo ello en su ascenso al Cusco, observa un mundo hostil: “de pronto se ve rezar a un indio ante el puesto de una chola, por si consigue algún mendrugo o a un borracho que danza y vocifera su chicha” (Kusch 2000: 10), gritos de niños, personas que hablan en unos dialectos y en instantes clavan su mirada en el extraño, el sentimiento de angustia se agudiza al constatar que dirigen sus sonidos al peregrino, “porque todo eso no es lo que acostumbramos a tolerar. Nos hallamos como sumergidos en otro mundo que es misterioso e insoportable y que está afuera y nos hace sentir incómodos” (Kusch 2000: 10). Por eso buscamos escondites, lugares donde estas cosas no incomoden, en el caso de Kusch y su ascenso al Cusco, el refugio propicio fue la iglesia de Santa Ana; dentro del templo hay seguridad, afuera queda todo lo que nos incomoda, y no logramos remediar, pero que nos esforzamos por remediarlo. “La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implementar la pulcritud” (Kusch 2000: 13), de este modo se patentiza una primera noción de dualidad en lo americano, se confrontan desde antaño el deseo de pulcritud con la cotidianidad hedienta.

Aunque Kusch se percata del hedor entre las calles y entre las gentes de América Latina, inmediatamente comprende que en la historia de la humanidad podemos evidenciar el hedor en muchos momentos; por ello nos presenta a modo de ejemplo la Revolución Francesa, en la que los burgueses efectivamente eran hedientos ante la aristocracia que se ufanaba de su pulcritud, por ellos los revolucionarios encontraron la solución ejecutando a Luis XVI y con él a un ideal de pulcritud. Todas las revoluciones en su momento han sido tildadas de hedientas, “en todos los casos se trata del hedor que ejercía su ofensiva contra la pulcritud y siempre desde abajo hacia arriba” (Kusch 2000: 14). Esta es la parcela del hedor que, según Kusch, más se conoce, pero que no se ha trabajado lo suficiente.

En América Latina la confrontación se da en un plano cultural, por una parte se evidencia la pulcritud en las ciudades deseosas de civilización, dispuestas a erradicar la barbarie, un afán de encubrir lo que se logra manipular. Por la otra nos topamos con los caseríos y pueblos llenos de ritos tradicionales, sin ir más lejos, en los mismos cinturones de pobreza que circundan a nuestras grandes ciudades, podemos evidenciar el hedor, en últimas:

El hedor de América es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios, que debemos tomar para ir a cualquier parte del altiplano y lo es la segunda clase de algún tren y lo son las villas miserias, pobladas de correntinos, que circundan a Buenos Aires (Kusch 2000: 12).

Tal parece que estas condiciones, en América Latina podrían determinar la manera como se comprenda la realidad misma, bastaría con tomar postura e intentar acercarse al mundo desde una de ellas, la dificultad radicaré en que se ha priorizado lo pulcro y es por ello “que siempre vemos a América con rostro sucio que debe ser lavado” (Kusch 2000: 13). En la propuesta del filósofo argentino se denota la necesidad de poner el acento en el hedor y desde éste apalabrar lo esencial.

Así pues, pulcritud y hedor son, para nuestro autor, dos modos de estar en América Latina, confrontados uno al otro, más o menos en los siguientes términos: mientras lo pulcro nos debería remitir a una América organizada por la civilización Occidental, que se avizora excluyente de lo que no logra abarcar con sus categorías comprendiéndolo como irracional, desde aquí el ser humano es arquitecto de su entorno haciendo del mundo un objeto manipulable, de lo que podría ser evidencia las grandes urbes contemporáneas. El hedor por su parte encarna lo mítico-religioso, de estar en contacto con la *pacha* (tierra), donde el ser humano se aúna con su entorno respetándolo como casa de todos, lugar sagrado y por eso no la manipula sino que la conjura, que Kusch pondrá en evidencia en el tratamiento que le dará a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti y que trataremos con detenimiento en apartados siguientes.

En este punto es fundamental aclarar que pulcritud y hedor no son dos categorías que se puedan dar independientes una de la otra, antes bien son co-dependientes, la primera solo es en la medida en que logra negar la segunda, lo que hace considerar a Kusch que la fe está volcada sobre lo pulcro, siendo el hedor el antagonista. Así, para lograr entender la profundidad y el sentido del hedor hay que pasar la fe de la pulcritud al hedor, lo que implica que se debe “emprender con la mentalidad de nuestros prácticos ciudadanos americanos, una labor como de cirugía, para extraer la verdad de sus cerebros a manera de un tumor” (Kusch 2000: 13-14), lo que a su vez presupone una ruptura con la mentalidad progresista que se siente segura con la organización externa de sus políticas ciudadanas.

Hacer eso sería revivir un mundo aparentemente superado, algo así como si se despertara el miedo al desamparo, como si se nos desalojara del hogar para exponernos a la lluvia y al viento, o como si se “nos diera la vida de aquel mendigo que nos esperaba a la puerta de la iglesia, ya en la sima del Cuzco- y en adelante tuviéramos que recorrer la puna expuestos al rayo, al trueno y al relámpago” (Kusch 2000: 15).

### **Referencias bibliográficas:**

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1990.
- Cepeda H., Juan. *Tras del sentido del ser. Aproximaciones a una ontología en perspectiva latinoamericana*. Saarbrücken (Alemania), E.A.E., 2011.
  - “Ontología indígena”. *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Rosario: Ross, 2012.
  - “Cuanto semilla de Kusch, de la sabiduría de América como filosofía latinoamericana”. Ponencia presentada en IV jornadas el pensamiento de Rodolfo Kusch, Universidad Tres de Febrero (UNTREF), Buenos Aires, 2014.
- Cortes-Boussac, Andrea. “Heidegger-Latinoamérica”. *Civilizar*, n° 10 de julio. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2006.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Bolivia: ISEAT, 2009.
- Fornet Betancourt, Raúl. *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*. Buenos Aires: FEPAI, 1985.
  - “La filosofía de la liberación”. *Filosofía de Hispanoamérica: aproximaciones al panorama actual*, Barcelona: ICE- Universitat de Barcelona, 1987.
- González-Ibarra, Erik. “Inferioridad, cuestión de historia”. Ponencia presentada en el V Congreso Colombiano de Filosofía, 2014.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2006.
  - *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder, 2004.
- Kusch, Rodolfo. *América Profunda. Obras Completas*, Tomo II. Rosario: Ross, 2000.
  - *Geocultura del hombre americano. Obras Completas*, Tomo III. Rosario: Ross, 2007.
- León Portilla, Miguel. *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, 1983.
- Semillero Metafísica y Ontología SEMEyON. *A lo profundo de Kusch, Tras una ontología latinoamericana*. Bogotá; Nueva América, 2013.
- Mejía Huamán, Mario. *Tegse: la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2004.
- Zuleta, Estanislao. “Sobre la lectura”. *El elogio a la dificultad y otros ensayos*. Medellín: Hombre Nuevo, 2011.

# EL ESTATUS ONTOLÓGICO DE LA DIFERENCIA

## *The ontological status of the Difference*

---

Jezabel RODRÍGUEZ PÉREZ  
Universidad Autónoma de Barcelona

### **Resumen:**

A la hora de indagar sobre el estatus ontológico de la diferencia, tres son los horizontes hermenéuticos clave que podrían servirnos para desplegar nuestros análisis: en primer lugar, aquel que nos remite a pensar la diferencia en sí misma como condición de posibilidad de toda individuación y, por extensión, de todo ser-ente y conocer; en segundo lugar, aquel referido a comprender la diferencia como *expresión/indicación* de la distinción *ser-ente*, esto es, como el *pliegue* de la diferencia *ontológica* propiamente dicha; en tercer lugar, aquel que apunta a la modalidad *espacio-temporal* de la diferencia como espaciamiento diferenciador o enlace común diferido.

*Palabras clave:* diferencia ontológica, ontología, Heidegger, Deleuze, Derrida.

### **Abstract:**

At the moment of study the status of ontological difference, three are the key perspectives that could help us develop our analysis: in the first place, the one that invites us to think the difference itself as a condition of possibility of all individuation and, by extension, of all being-something and knowing; in the second place, the one that remits to understand the difference as an expression/indication of the distinction *being-beings*, i. e., as the *fold* of the ontological difference itself; in the third place, the one that points out the spacial-time mode of the difference as differential spacing-temporizing.

*Keywords:* ontological difference, ontology, Heidegger, Deleuze, Derrida.

Cuando al pronto nos acongoja la certeza del sabernos vivos, esto es, *siendo* de alguna manera y no de otra, se torna el mundo circundante estímulo superlativo, rocambolesco, extraño. Alcanza así el umbral de nuestra sensibilidad cimas insospechadas de vertiginosa altura, desde las cuales todo *lo que hay* se presenta ante nosotros como lo radicalmente otro. Es esta extrañeza que comulga con la certeza del sabernos vivos, precisamente, simiente imprescindible del filosofar, esto es, del amor desprendido por el saber de unas cosas que nos interpelan en su otredad manifiesta. Dicha otredad, que emerge ante nosotros como apariencia distintamente palpable, remite a una alteridad que es condición necesaria de todo sentido identitario, es decir, de todo aquello que descansa en sí mismo como autosuficiente.

A tenor de tales estimaciones parece, pues, que el discernimiento de aquello que se dice *otro* demanda, como condición recíproca de posibilidad, un reconocimiento distintivo y comparado de lo que soy yo, de lo que cada uno es o está siendo en su habitar el mundo. Y así, inspirados en las ideas de un meticuloso Heidegger y un pedagógico Ortega, se torna oportuno aventurarse a propugnar que es la otredad, en cuanto diferencia percibida, la que constituye la posibilidad del sabernos singulares en nuestra identidad individual –o, incluso, grupal–. Algo semejante podría decirse de la singularidad de cada ente que nos circunda: el principio de su individuación yace en el fontanal suelo de la diferencia.

Bajo la luz de estas consideraciones, cabe preguntarse cómo conviene comprender la mencionada diferencia, esa distinción espontáneamente articulada en la que tomamos consciencia de lo otro, de la alteridad ostensible, veces como ente *físico-fenoménico*, veces como ente *lógico-conceptual*. En cualquier caso, inevitable parece la sensación del sabernos constituidos *en y por* la(s) diferencia(s); es más, podríamos decir que, precisamente, la abertura que entraña la diferenciación como tal revela la distancia o, diciéndolo con Heidegger, el *pliegue* que media entre lo que somos y no somos, entre lo *que es* y lo *que no es*. De ahí que quepa también ilustrar esa diferencia como el *entre* que, cual condición medial, enlaza diferencialmente aquellos pares conceptuales que han definido el pensamiento occidental; pares conceptuales que penetran tanto en la esfera de lo físico (arriba-abajo, izquierda-derecha, blanco-negro, electrón-positrón,...), como de lo lógico (0–1, A–no-A) o metafísico (*eidós-phainómenon*, substancia-accidente, esencia-existencia, sujeto-objeto,...).

Se percibe así, con la diferencia, una primera brecha, un inexorable espacio que en su *vacuidad espaciante*, esto es, en su horizonte de contenido ausente, separa a la vez que une los elementos en él alojados. De este peculiar modo, la diferencia, en su expresión *temporo-verbal*, viene a ser entendida como una suerte de *espaciamiento diferenciador*, es decir, como apertura que da distanciada acogida a contenidos cualesquiera que en ella puedan hallarse. Esta idea, que concuerda similarmente con una de las dimensiones que Derrida atribuye al diferir de la *différance*<sup>1</sup> –y que veremos más adelante–, muy bien podría relacionarse con Kant y su concepción del espacio como intuición pura, esto es, como condición *a priori* que posibilita toda percepción *objetual* –precisamente por ser el espacio *negatividad* o *ausencia* de todo contenido fenoménico–.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Apunta Derrida a propósito de tal vocablo en una conferencia de 1968: “la «diferancia» [en francés: *différance*] es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado ‘presente’ (...) se relaciona con otra cosa (...) Es preciso que le separe [al presente] un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo (...) este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización).” Derrida, Jacques. “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2013, 48.

<sup>2</sup> Heidegger, interlocutor activo de Kant, expresó esta idea en *Kant y el problema de la metafísica* (obra originalmente escrita en 1929) de una sutil manera, diciendo lo siguiente: “Kant expuso la revelación de la esencia del espacio y del tiempo en tal forma que a una característica negativa del fenómeno sigue siempre una positiva, supuesta ya en la primera. No es una casualidad que la determinación de la esencia empiece negativamente. (...) que el tiempo y el espacio no son esto ni aquello (...). El espacio, es decir, las relaciones: “junto”, “sobre” y “detrás de”, no se encuentran en ninguna parte (...) El espacio no es una cosa que está-ahí-delante entre otros entes, ni una “representación empírica” (...). Para que algo que está-ahí-delante pueda

Entendida así la diferencia, como *espaciamiento diferenciador* o articulación de distancias, también ella se convertiría en requisito estructural (formal) de toda percepción y, por ende, de todo conocimiento. Ahora bien, en la medida en que lo que nos atañe abordar en el presente escrito concierne al estatus ontológico de la diferencia, conviene cuestionar si es pertinente atribuir a la misma el fundamento constituyente no solo del pensar o el percibir, sino también –y más destacadamente– del ser [de lo ente]. En aras de desentrañar esta cuestión, primeramente hemos de dilucidar en qué sentido puede hablarse de algo así como de una *diferencia ontológica*. Dicho de otro modo: corresponde a nuestros propósitos la pregunta por el sentido de la diferencia ontológica. Nótese que aquí no se habla, como ya hiciera lúcidamente Heidegger, de cuestionar el sentido del ser, tampoco el significado del ente; se trata, más bien, de preguntarnos por *aquello* situado en el medio de ambos elementos, posibilitando su relación diferencial.

Sin embargo, pese a la anterior matización, hemos de reconocer que incompleta se formularía la pregunta por el sentido ontológico de la diferencia si olvidásemos lo *en* –y *por*– ella diferenciado. La paradoja, con todo, acude a nuestra vera sin ser llamada tan pronto como caemos en la cuenta de que la pregunta en sí misma –como nos enseñara Ortega– implica un cierto distanciamiento con aquello preguntado, cuando no –como nos planteara Heidegger– una ya asentada precomprensión. Es por ello por lo que el acto de preguntar por la diferencia y su sentido ontológico supone de antemano una cierta distinción, esto es, una previa diferenciación entre el contenido de lo preguntado y el mismo preguntar, entre lo cuestionado y el emisor de la cuestión. De ahí que toda disquisición sobre la diferencia ontológica demande, inevitablemente, ya no solo un esclarecimiento de las nociones distinguidas (en este caso, el ser y el ente), sino también un examen de aquella facultad que posibilita tal distinción.

Así las cosas, nos encontramos con que toda diferenciación, y aún más, toda aprehensión de la misma, entraña cierta actividad cognoscitiva –que no necesariamente *intelectiva*–. Preguntando por el preguntar de la diferencia ontológica, nos hallamos en el ámbito epistemológico, esto es, en el plano relativo al *cómo* del conocimiento ontológico. Encontramos aquí, con todo, una primera aproximación que nos ayudaría a comprender la diferencia en su estatus ontológico: ¿en qué medida podríamos decir que la misma (la diferencia), en cuanto articuladora de contrastes y, por ende, condición de posibilidad de todo conocimiento, posee un valor no solo epistemológico, sino también –y sobre todo– ontológico? En aras de resolver, aunque sea someramente, tal problemática cuestión, se torna necesario cabalgar sobre hombros de gigantes<sup>3</sup> –cuando no vagabundear a su zaga–; recurriremos, en este caso, a Kant y a los análisis que Heidegger realiza sobre el mismo.

## 1. La diferencia como *a priori* ontológico

Sugiere Heidegger en su obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929) que el propósito de la *Crítica de la razón pura* (1781)<sup>4</sup> no radica tanto en la elaboración de una teoría del conocimiento *per se*, cuanto en el examen de las condiciones de posibilidad del saber

---

manifestarse como algo que se extiende dentro de ciertas condiciones espaciales, el espacio debe ser ya patente” (Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 2013, 36-37).

<sup>3</sup> Como generalmente se sabe, esta expresión parece haber sido formulada por el neoplatónico Bernardo de Chartres. Así lo estipula su discípulo Juan de Salisbury en su *Metalogicon* (1159), III, 4: “Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos a los hombros de gigantes. Podemos ver más, y más lejos que ellos, no porque la agudeza de nuestra vista ni por la altura de nuestro cuerpo, sino porque somos levantados por su gran altura”.

<sup>4</sup> En la obra del autor francés Gérard Lebrun *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio* se discute esta idea: “(...) la única motivación de la Crítica es examinar los derechos de la metafísica al título de ciencia” (Lebrun, Gérard. *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008, 25).

metafísico y, por reducción, ontológico. Siendo, pues, el análisis de los fundamentos de la metafísica —en cuanto conocimiento sistemático y racional del ente— el objetivo de la mencionada obra, el maestro de Friburgo señala que la aspiración de la empresa kantiana tuvo como guía la disquisición de los juicios sintéticos *a priori*<sup>5</sup>. Justamente, en virtud del carácter *a priori* del conocimiento sintético, Heidegger encuentra implícito en el examen crítico del filósofo de Königsberg lo que viene a ser un modo *previo* de comprensión que no se reduce al plano óntico y, por ende, trasciende el nivel entitativo, a saber: la comprensión *pre-ontológica*.

A razón de esta precomprensión, escribe el maestro de Friburgo en su *Kant y el problema de la metafísica*: “el conocimiento óntico no puede adaptarse al ente (*los objetos*) sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce ya la constitución de su ser.”<sup>6</sup> Y más adelante, en pos de aclarar la idea, postula: “la revelabilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelabilidad del ser del ente (verdad ontológica).”<sup>7</sup> Así pues, parece ser que Heidegger concibe, de un modo semejante a los escolásticos<sup>8</sup>, un horizonte que antecede —y, por ello mismo, torna posible— todo conocimiento, toda captación —sensorial o intelectual— de lo ente, esto es, de aquello que es aprehensible, definible y medible, sea en el ámbito de lo puramente físico-fenoménico (lo sensible), sea en la dimensión de lo fundamentalmente lógico-conceptual (las matemáticas).

La denominada *comprensión preontológica*<sup>9</sup> mentaría, entonces, una suerte de lo que podría llamarse *a priori experiencial*, esto es, un modo de experiencia que es anterior a toda cavilación teórico-ontológica. No es casual, pues, que el prefijo *pre-* anteceda a la palabra *ontológica*; ello evidenciaría el carácter de prioridad o anterioridad temporal de la mencionada comprensión. Con todo, susodicho *a priori experiencial* podría resumirse alegando que *antes de todo conocer, ya somos*; antes de toda conceptualización sobre el ser o lo ente, ya nos encontramos existiendo en un determinado modo de comprensión.

Es en este punto donde nos gustaría situar la reflexión sobre el estatus ontológico de la diferencia: esta, tal y como subrayábamos más arriba, además de concebirse condición de posibilidad del conocimiento óntico, se entendería como articuladora del entendimiento

<sup>5</sup> Cabe matizar la novedad de los juicios sintéticos *a priori* en la filosofía kantiana, pues, en la tradición empírica, los juicios sintéticos se concebían como *a posteriori* toda vez que la nueva información que sus predicados añadían al sujeto se apoyaba en la evidencia empírica. Kant, en contraste, evidencia la existencia de juicios sintéticos *a priori*, esto es, juicios cuyo predicado añade contenido informativo a un sujeto o concepto sin requerir de experiencia particular. Debido al carácter previo, universal y necesario de tales juicios, se les denominó *a priori*. Véase: Kant, Immanuel. *Prolegómenos*. Madrid: Alhambra, 1987. Teniendo esto en cuenta, la pregunta fundamental que la *Crítica de la razón pura* nos invitaría a formular es, según Heidegger, la siguiente: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” (Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, 10).

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>8</sup> Cabe nombrar de manera especial a Tomás de Aquino, quien argüía que la noción *esse* era la más cercana al entendimiento: precisamente, las cosas deben *ser* para que puedan discernirse en su esencia; el intelecto humano se dirige a las cosas que, de alguna manera, *ya son*. Véase: Cencillo, Luis. “Tomás de Aquino”, en *Filosofía Fundamental: II Historia de los sistemas filosóficos*. Madrid: Syntagma, 1968, 664-674.

<sup>9</sup> En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, curso ofrecido el mismo año de la publicación de *Sein und Zeit* (1927), Heidegger alude a esta expresión toda vez que ha entrado en diálogo profundo con Kant y el *a priori* del conocimiento. Así pues, en su analítica del *Dasein* como ente que está abierto a la comprensión del ser, el maestro de Friburgo expone que para que acontezca tal encuentro, el del *Dasein* y el ser de lo ente, este último debe darse de por sí: “(...) sólo me puedo comportar [como *Dasein*] respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. (...) El ser (...) es comprendido todavía de forma preconceptual, sin un logos; por eso hablamos de comprensión preontológica del ser. (...) [La] experiencia óntica del ente presupone necesariamente una comprensión preontológica del ser (...)” (Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000, 337). Hay que tener en cuenta que la comprensión, en este marco de estudio, no alude a conocimiento alguno, sino más bien a un modo de disponerse o habitar anímicamente el mundo. De ahí que Heidegger alegue que “comprender no es un modo de conocer, sino la determinación fundamental del existir” (*Ibíd.*, 333).

ontológico y, más acá de eso, de lo que se denominó *comprensión preontológica*. En este sentido, la diferencia, en cuanto *espaciamento diferenciador* que permite la mutua remisión de los plurales entes –lógicos o fenoménicos–, no emergería solamente de nuestra cognitiva y subjetiva actividad, tampoco sería simplemente pura relación *exterior*, ajena a nosotros; en contraste, ella constituiría en primera instancia aquel suelo *preteórico-experiencial* del que hablamos. Resuenan aquí los ecos del *Da-sein heideggeriano*; en la medida en que este es concebido como el *abí* –o el lugar (apertura)– del ser de lo ente, como aquello que posibilita que el ente aparezca como tal sin quedar él mismo (lo *posibilitante*) reducido a dicho plano (lo posibilitado), se sitúa en el nivel de lo *preteórico* cual horizonte de comprensión.

Precisamente, esta noción del *Da-sein* como apertura que articula la (pre)comprensión del ser y la captación de lo ente, sea este fenómeno sensiblemente captado o entidad intelectivamente aprehendida, nos permite pensar el estatus ontológico de la diferencia de manera, quizás, más esclarecedora. Y es que el *Da-sein*<sup>10</sup>, en cuanto *abí* o *lugar* del ser, figura el ya mencionado *entre*, constituyendo así aquella relación medial en la que la diferencia ontológica, esto es, la diferencia entre el ser y el ente, puede pensarse, interiorizarse, comprenderse. A este respecto, se vuelve oportuno traer a colación los análisis que expone el profesor Arturo Leyte en su *Heidegger* (2005), pues estos concordarían con la posición aquí ofrecida toda vez que el *Da-sein* es concebido como la diferencia misma:

(...) el “ser” no es algo que sin más pueda aparecer, es decir, al modo en que aparece una cosa. Su manifestación es de carácter ontológico, lo que aquí significa: se manifiesta como diferencia, pero no ya meramente como “a diferencia de” todo ente –que también–, sino en un sentido más radical como diferencia “en cuanto” diferencia. Entendido de forma muy simplificada esto sería como decir, por una parte, que la cuestión de la diferencia no sale del ser (sino a la inversa) y, también, (...) que el *Dasein* es la diferencia, es decir, el lugar de la diferencia (...).<sup>11</sup>

## 2. La modalidad espacio-temporal de la diferencia

Subrayando, pues, el carácter *a priori* y fundante de la diferencia como apertura, considerándose ella *espaciamento diferenciador* o *pliegue* desde el cual lo ente emerge como presente, podríamos matizar que la misma no es nada ente. Es aquí donde surge una segunda forma de acercarnos al discernimiento del estatus ontológico de la diferencia: esta, al igual que el ser [*Seyn*] formulado por Heidegger, no es un elemento óntico, no es un ente en la medida en que no posee una entidad, existencia o subsistencia. En virtud de ello, preciso se torna decir que, como el ser en su diferenciación ontológica con lo ente, la diferencia como tal [no] es nada, esto es, no posee contenido *quidditativo* u óntico alguno.<sup>12</sup>

Quedando establecida, pues, la diferencia entre lo inteligible y la inteligibilidad, entre lo presentado y lo que posibilita la presentación, podríamos enfatizar que el contenido

<sup>10</sup> Si bien, en el uso coloquial, este término se traduce por *existencia*, literalmente en alemán este vocablo indica el *abí-ser*. No obstante, si bien el “*da-*” alemán puede indicar diferentes adverbios de lugar del tipo *aquí*, *abí* o *allí*, parece ser que una reconsideración de la problemática tanto terminológica como hermenéutica nos permite pensar el mencionado “*da-*” no ya como el *lugar del ser*, sino como el *ser del lugar*, esto es, la apertura en la que se despliega la diferencia ontológica. En palabras de Leyte, y a propósito del cambio de perspectiva del llamado “segundo Heidegger”, el *Dasein* “(...) puede dejar de comprenderse como el *Da* del ser para comprenderse como el ser del *Da* (...) tal vez no haya una distancia tan fuerte entre el *Da* y el *ser* o incluso puede que los dos términos no dejen de referirse a lo mismo.” (Leyte, Arturo. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005, 45)

<sup>11</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>12</sup> Recordemos que lo perteneciente al plano óntico es, desde el marco hermenéutico aquí adoptado, todo aquello que puede ser mensurable, definido, calculado o medido; es lo experimentable e inteligible, pero no por ello podría decirse que es él mismo, de manera absoluta, el que porta inteligibilidad.

entitativo que corresponde a todo ente, así como su existencia, se vuelve inteligible en virtud del ser o la diferencia; incluso, merced al ser *como* diferencia que otorga inteligibilidad, individualidad distintiva. Desde este último punto de vista, la diferencia en su estatus ontológico no solo se correspondería con la noción *Dasein* en cuanto tal, como vimos anteriormente, sino también con el ser mismo en su comunión con la nada, esto es, con lo *no-ente* (*no-algo*, *no-thing*)<sup>13</sup>.

Ahora bien, llegados a este punto, cabe complementar nuestra comprensión de la diferencia como condición ontológica de todo conocimiento óntico –y, antes de eso, de toda experiencia fenoménica– con la noción de tiempo. Y es que si atendemos a pensadores tales como Deleuze, Derrida y el propio Heidegger, caeremos en la cuenta de que la diferencia no solo presenta, como se ha apuntado anteriormente, una modalidad *espacial* que implica un efectivo distanciamiento o una relativa distinción *óntico-ontológica*; también ella conlleva una cierta temporalidad.

Tal modalidad temporal podría entenderse de dos formas: una primera, cercana a los planteamientos *heideggerianos* y, posteriormente, *deleuzianos*, nos instaría a comprender la diferencia como una especie de *acontecimiento-enlace* o una suerte de despliegue activo en el que adviene la pluralidad de lo ente<sup>14</sup>; una segunda, relativa a los análisis que Derrida expone en una famosa conferencia de 1968 titulada *La différance*, nos invitaría a pensar la modalidad temporal de la diferencia a través de la noción *diferir*<sup>15</sup>. Tal *diferir*, comprendido como sucesivo desplazamiento que acontece en la posposición o traslación interminable del sentido, puede muy bien ser pensado mediante la teoría estructuralista de Saussure –según la cual el significado de un término, en la medida en que requiere y remite a otro para su esclarecimiento, queda desplazado de su propio centro; esto es, su significado nunca es absoluto, sino relativo–.

De esta manera, se abre una tercera vereda para comprender el estatus ontológico de la diferencia: además de suponer ella *espaciamiento diferenciador*, de considerarse apertura del ser de lo ente e incluso corresponderse con el mismo ser en cuanto nada, ahora viene a concebirse como *temporalizante*; temporaliza en la medida en que acontece no solo como enlace diferencial común a todo ente, sino también –y más sutilmente– como constituyente

<sup>13</sup> Conviene matizar que la correspondencia establecida entre la diferencia y el ser no solo se articula en virtud de la nada o de lo no-ente, ya que la noción *heideggeriana* del ser parece invitarnos a comprenderlo no únicamente como el *desistir* que es propio de la nada –en el dejar que lo ente se presente como tal–, sino también como la *dación* del presenciarse mismo del ente. Dicho de otro modo: el ser *heideggeriano* entraña en su seno, además del *desistir*, la *dación* –o donación– que permite a lo ente presenciarse en lo propio de sí. Desde esta última perspectiva, la diferencia en su asociación con el ser nos remitiría a su vez al acontecer de la diferenciación, entendida esta como un acontecer *apropiador* y *des-apropiador* (*Ereignis*), como un juego de luces (el fenómeno) y sombras (la condición de posibilidad del fenómeno). En aras de esclarecer esta idea, cabe recurrir a un lúcido fragmento de Leyte en su *Heidegger* (2005): “Frente a la insistencia de la cosa por presentarse, el propio surgir desiste. (...) ¿qué pasa si entendemos en lugar de surgir simplemente *ser* y en lugar de desistir simplemente *nada*? (...) el reconocimiento de que ser y nada no se excluyen siguiendo una oposición, sino que más bien coinciden, son lo mismo, pero de modo que ese desistir que es la nada dice mucho más del ser (...).” (Leyte, Arturo. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005, 170).

<sup>14</sup> Aunque el tiempo podría pensarse espacialmente (como efecto de la medición del movimiento), en este caso la temporalidad no tendría que comprenderse en tal versión cronológico-lineal. Tanto Heidegger (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*) como Deleuze (*Lógica del sentido*) nos invitan a pensar modos alternativos de temporalidad; de tal suerte, el ahora, entendido como *instante*, se concibe como aquella unidad temporal mínima que se abre tanto al futuro como al pasado, esto es, que conlleva en sí tanto la marca del pasado como el proyectar del futuro.

<sup>15</sup> En palabras del autor francés, “los dos valores aparentemente diferentes de la diferencia se anudan en la teoría freudiana: el *diferir* como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, ‘espaciamiento’, y el *diferir* como rodeo, demora, reserva, ‘temporalización’”. Derrida, Jacques. “La *différance*”, en *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 2013, 53.



de toda genuina individuación.<sup>16</sup> La diferencia, pensada de esta forma, no señalaría únicamente a las relaciones *inter-ónticas* (entre distintos entes), sino que a su vez remitiría a la relación del ente con su ser mismo, con *aquello* que le permite *ser-algo*, devenir ente. En concordancia con tal noción, el *enlace* de la diferencia no sería algo estático, inmutable o ya dado; en contraste, él acontecería en lo propio de lo ente posibilitando su modo particular (diferencial) de ser. En el caso del ente humano, dicho *enlace* posibilitaría pensar/decir la diferenciación (ontológica) del ser en cuanto *unicidad común*.<sup>17</sup>

A tenor de lo anterior, la diferencia vendría a comprenderse como aquella ubicuidad compartida por todo ente, sería –siguiendo el *logos heraclíteo*– *lo común en la diversidad*<sup>18</sup>; lo que se repite en el presenciarse de cada ente, esto es, en su óntica individuación, no es lo idéntico, sino lo diferente. Dado que para captar la singularidad de cada ente –o, siguiendo a D. Scoto, su *haecceidad*<sup>19</sup>– se requiere la diferencia en su condición de *diferenciante*, puede decirse que la diferenciación que posibilita el presenciarse genuino de un ente, en la medida en que no pertenece a uno en particular, sino que constituye a todos y cada uno de ellos, permanece desplazada, remitiéndose entre los mismos.<sup>20</sup>

Atendiendo este último sentido conviene referirnos, de nuevo, a la modalidad *temporo-espacial* de la diferencia: ella no solo torna inteligible la identidad entitativa de cada existente en su constitutivo espaciamento y de-limitación; en adición a esto, la diferencia supone una suerte de desplazamiento del sentido de cada ente, de su individuación. De tal manera, más que hablarse de varias diferencias ónticas, pertenecientes a cada ente por separado, hablaríamos de una sola diferencia, que adquiriría estatus ontológico toda vez que viene a entenderse como enlace común a todo ente, como aquella propiedad transversal que pone en relación diferida las particularidades ónticas. Y así como en el estructuralismo lingüístico de Saussure el sentido de un término queda desplazado en la

<sup>16</sup> Aquí podría hablarse, inspirados en Bergson, de una suerte de *tiempo* no espaciado: la duración (la *durée*). Frente a la concepción del tiempo como sucesión de puntos aislados que da lugar a la separación calculada del pasado, presente y futuro, el tiempo como duración aludiría no ya al conteo simétrico de instantes separados, sino al despliegue de un mismo instante que se abre de manera múltiple e imprevisible. De ahí que la modalidad de la diferencia como temporalidad no *espaciada* y, por tanto, heterogénea en sí, comulgue con la noción de flujo: el instante pasado queda integrado en un instante presente que adviene y remite al porvenir. De tal suerte, esta manera de comprender el tiempo como duración parece posibilitar un enriquecedor diálogo no solo con el diferir de la *différance* *derridiana*; también con una diferencia que ya no es extensiva, sino –en palabras de Deleuze– intensiva; ya no es horizontal, sino vertical o *rizomática* (Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu, 2012, 357-359). Estimamos que esta nueva imagen del tiempo queda lúcidamente expresada a comienzos de la sugerente obra *Lógica del sentido* (1989) cuando Deleuze apunta: “cuando digo *Alicia crece* quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto, no es a la vez más grande y más pequeña, pero es a la vez que ella deviene.” (Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Santiago: Escuela de filosofía Universidad ARCIS, 1989, 7. *Edición electrónica*. Web. 18 Sep. 2015).

<sup>17</sup> Véase Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*. Madrid: Alianza, 1989, 110.

<sup>18</sup> También entendido como *inmanente ley del devenir*. Hirschberger, J. *Historia de la filosofía I, Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Barcelona: Herder, 2011, 61.

<sup>19</sup> El propio Deleuze apuntaba en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980), inspirado en Spinoza y en el Doctor Sutil, que “existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de «haecceidad». Una estación, un invierno, un verano, una hora (...) tienen una individualidad perfecta” (Deleuze, G. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2004, 264). Dado que Duns Scoto acuñó tal vocablo en pos de mentar la singularidad irrepitible de cada individualidad óntica, esto es, una suerte de esencialidad que no se redujera al ámbito del género o las especies, cabe considerar en qué medida a través de Deleuze puede pensarse tal *haecceidad* como principio de individuación que se constituye por afectos, potencias y pasiones, y no –como ocurriera en la tradición aristotélico-escolástica– por elementos subsistentes o inmutables.

<sup>20</sup> El mismo Derrida, en su conferencia, apuntó a la teoría estructuralista de Saussure en aras de explicar tal noción: todo término de una lengua demanda, para su constitución semántica, del contraste o diferenciación con otros términos o componentes de la misma. Con ello, el filósofo francés nos invita a preguntar en qué medida esta modalidad funcional de la diferencia puede trasladarse al campo de lo óntico-ontológico.

medida en que remite a otros que constituyen su consistencia –y relativa– semántica, así la diferencia, en cuanto sentido diferido, viene a comprenderse como lo *mismo* acontecido en cada ente. Por ello, más que ocuparnos de las múltiples y diferentes relaciones, nos ocuparíamos de una relación diferencial común a todo ente; en vez de referirnos al *esse communis*, como fuera atribuido al ser de lo ente<sup>21</sup>, aludiríamos a una especie de diferencia común o mínimo común diferencial.

### 3. Ser, nada y diferencia

Ahora bien, aun entendida así la diferencia, en su normativa y doble modalidad espacio-temporal, suspicazmente podría esgrimirse que la misma continúa perteneciendo al plano de lo entitativo, es decir, de lo medible, definible o, aunque sea negativamente –como ausencia–, aprehensible. Es aquí donde cabe retomar, aceptando efectivamente la operatividad de la diferencia en el ámbito de lo ente, su correspondencia con el ser o la nada. Relativamente ella se mantendría perteneciendo al plano de lo óntico si la redujéramos a las modalidades espacio-temporales de las que hablamos, delimitándola como normatividad o condición de posibilidad del conocimiento ontológico; pero, como se subrayó en un principio, la diferencia no debe entenderse aquí como un *fundamento-ente*, cóscico o lógico-normativo<sup>22</sup>, sino más bien como aquello radicalmente *otro* –del cual no puede decirse que esté más allá o más acá de lo ente, pues desposee lugar físico alguno–. He ahí por qué insistimos en pensar su correspondencia con el ser/nada.<sup>23</sup>

Precisamente, en virtud de la apuntada diferenciación del ser con lo ente, el estatus ontológico de la diferencia queda mayormente esclarecido. Y es que, en la medida en que las dicotomías conceptuales de la metafísica tradicional (ideas-apariencias, esencia-existencia, sujeto-objeto,...) puedan ser interpretadas aún como diferencias pertenecientes al ámbito de lo óntico-lógico, la diferencia propiamente onto-lógica –tal y como es planteada por Heidegger– se caracterizaría por establecer la distinción entre aquello *que es* [algo ente] y aquello *que no es* [algo ente]<sup>23</sup>. Veamos esta problemática, la de *la Diferencia de las diferencias* metafísica y ontológica, más cuidadosamente.

Si nos situáramos en el plano de las diferencias fraguadas por la metafísica, podría discernirse que se hallan en la dimensión de lo ente en la medida en que lo *trascendente* en ellas radica en un fundamento normativo o regulador (logos), expresado en uno de los pares conceptuales (por ejemplo, el *eidós* platónico frente a sus copias aparentes). Esto se entendería de tal manera ya no solo porque lo estructural o formalmente normativo, es decir, aquello que in-forma (da forma) o posibilita la actualización de la materia en un existente (individuo), vendría a definirse como una dimensión más de lo ente –cuando no como una entidad *per se*–, sino también porque dicha normatividad únicamente podría concebirse cual par inseparable del plano regulado. No por casualidad Derrida, inspirado en Hegel, esgrimió que lo suprasensible vendría a entenderse como lo *sensible-diferido*<sup>24</sup>; así, sería lo actualizado lo *normativo-diferido*.

<sup>21</sup> Cabe destacar que esta noción fue destacadamente analizada, así como utilizada en su propio filosofar, por Tomás de Aquino. Wipke, J. F. “The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being.” *Monographs of Society for Medieval and Renaissance Philosophy*, 1 (2000): 115-116.

<sup>22</sup> Téngase en cuenta, siguiendo lo dicho hasta ahora, que cuando hablamos de lo ente desde la diferencia ontológica no solo señalamos aquí lo cóscico o sensiblemente fenoménico, sino también lo lógico-conceptual.

<sup>23</sup> Este planteamiento comulga con el propuesto por A. Leyte en su lectura de Heidegger; el pensador español llega a ejemplificar la diferencia ontológica *ser-ente* mediante la distinción hallada entre el decir y lo dicho, instándonos a reflexionar en qué medida la metafísica se ha fraguado mayormente en la tradición occidental mediante dualismos conceptuales centrados en lo dicho y no en el decir mismo. Véase: Leyte, Arturo. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005, 160-164.

<sup>24</sup> Derrida, Jacques. “La différence”, en *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 2003, 53.

Dado que, acorde con la perspectiva mostrada, las diferencias de la tradición metafísica tendrían como mínimo común denominador el hegemónico par conceptual *mundo suprasensible-mundo sensible*, este quedaría a su vez encasillado en la dimensión lógico-óptica; de ahí que quepa concebir tal *diferencia metafísica* como una derivación de aquella otra más fundamental, según Heidegger: la diferencia ontológica *ser-ente*.<sup>25</sup> En virtud de esta última consideración, el sentido del estatus ontológico de la diferencia se nos daría de una manera, quizá, más radical, toda vez que en su modalidad espacio-temporal ella remita, en primera instancia, al *entre* del ser/nada y el ente.

Llegados a este punto conviene matizar que, pese a la mediación (*entremedio*) que supone la diferencia, su adquirido estatus ontológico no se fraguaría meramente por ser ella una suerte de entidad medial, esto es, una especie de subsistencia mediadora hallada entre el plano cósmico y el plano lógico. Si bien la figura de la mediación se torna pertinente en nuestros análisis, conviene insistir en que la diferencia no debe concebirse como entidad inmutable alguna, pues ello implicaría reducirla al marco de lo óptico. De ahí que, en cuanto condición medial<sup>26</sup>, se vuelva prudente pensarla en su sentido ontológico como aquella *apertura-enlace* que constituye diferencialmente el ámbito de lo ente sin pertenecer ella –en su estatus de *posibilitante*– enteramente al mismo.

#### 4. De la diferencia ontológica a la ontología de la diferencia

Habida cuenta de todo lo anterior, y en aras de dilucidar resumidamente las vías de estudio abiertas por las cuestiones planteadas, tres parecen ser los horizontes hermenéuticos clave que –de manera interrelacionada– nos sirven a la hora de indagar el estatus ontológico de la diferencia: en primer lugar, aquel que nos remite a pensar la *diferencia* en sí misma como cualidad afirmativa –y no meramente como oposición o negación del concepto *identidad*– que es condición de posibilidad de toda individuación y, por extensión, de todo conocimiento; en segundo lugar, aquel referido a comprender la diferencia como *expresión/indicación* de la distinción *Ser-ente*, esto es, como el *pliegue* [*Zwiefalt*] de la diferencia *ontológica* propiamente dicha; en tercer lugar, aquel que apunta a la modalidad *espacio-temporal* de la diferencia como espaciamiento diferenciador o enlace común diferido.

Esclarecidos estos tres horizontes, y como consecuencia de la síntesis de los mismos, cabe incluir un cuarto que nos invite a pensar la diferencia *como* constitutiva del *Ser* y, por ende, *condición de posibilidad* del *haber* que supone todo ente. Ante tal tesitura, conviene afinar bien nuestra visión, resultando prudente señalar el contraste entre (I) la diferencia pensada como el *entre* del Ser y el ente, ya abordada en líneas anteriores, y (II) la *Diferencia* comprendida como atributo *co-constitutivo* del Ser. Siguiendo a Deleuze, esta última noción nos permitiría concebir el *Ser* como el *diferenciante de la diferencia*.<sup>27</sup>

Si nos fijamos detenidamente, tal horizonte de comprensión (II) nos lleva a pensar la diferencia como *límite posibilitante* del ser y el ente; frontera no reductible ni al ser de lo ente, en general, ni al ser-ente, en particular. Merced a este razonamiento, la diferencia puede nuevamente pensarse como una especie de *cualidad transversal* que torna posible la distinción

<sup>25</sup> La misma noción de *comprensión preontológica*, comentada con anterioridad, nos invitaría a plantear esta idea: antes de toda teoría ontológica, antes de toda especulación metafísica, el ente humano se da diferencialmente, ya no solo en relación con el resto de entes, sino también –y sobre todo– en referencia al propio ser. Es más, en virtud de esta condición *preontológica*, el humano queda abierto al ser como articulador de la pregunta por su sentido.

<sup>26</sup> De este modo, sustrayéndole su rango marcadamente óptico-entitativo, recurrimos a la sugerente noción escolástica del *ente medial*. Cencillo, L. *Filosofía Fundamental I. Fundamentos*. Madrid: Syntagma, 1968, 519-522.

<sup>27</sup> En su “Nota sobre la filosofía de la diferencia de Heidegger”, el pensador francés comenta: “el ser es verdaderamente el diferenciante de la diferencia. De allí la expresión: diferencia ontológica.” Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 1968, 113.

*ser-ente* —esto es, la diferencia *óntico-ontológica* subrayada por Heidegger—. Y no solo eso: en su sentido *ontológico* la diferencia vendría a su vez a erigirse cual condición de posibilidad de *que haya ser y ente*. Ahora bien, ¿implicaría esto que la diferencia *se da* con carácter *previo* al ser?, ¿cuál es la relación que mantendrían, pues, diferencia y ser, ser y diferencia?

Como puede intuirse, la cuestión —a medida que avanza— se despliega *problemáticamente*; cada pregunta entraña en su seno —como mínimo— otras dos, cual Hidra de Lerna. Estimo que, en aras de articular alguna respuesta medianamente satisfactoria, convendría dar paso a aquel otro sentido ontológico del concepto *diferencia* del que hablábamos en un párrafo anterior, y que relacionaba el cariz *diferenciante* de la diferencia con el ser. Susodicho sentido, en la medida en que comprende el ser como el *diferenciante de la diferencia*, mantiene la fuerza *distintiva/afirmativa* de la misma incardinada en el ser propiamente dicho, así como en su condición *temporo-verbal*. Entra aquí de nuevo, pues, la cuestión del tiempo: el ser como *diferenciante* señala una dimensión de la diferencia que se despliega tanto intensiva como extensivamente, es decir, tanto vertical (en la interioridad de una misma unidad) como horizontalmente (en la linealidad de una extensión, siempre divisible).

Cuando, siguiendo a Deleuze, se analiza una noción tan provocadora, esto es, la referente a la comprensión del ser como *diferenciante de la diferencia*, difícilmente podemos caer en la tentación de adoptar dos relativas —que no absolutas— posturas: (A) una primera, que entiende el ser como condición de posibilidad de la diferencia o, en otras palabras, como *aquello* que otorga a la diferencia su *ser*, *haciendo* acontecer la diferencia en cuanto *diferenciante* (de ahí que surjan preguntas del tipo: ¿cómo es posible que *haya* diferencia sin un *haber*, esto es, sin un *ser* que la posibilite previamente?); (B) una segunda, que pensaría el ser propiamente como *diferenciación* o, mejor, como *el diferenciante* mismo. Ahora bien, hablar del ser como diferenciación no implica necesariamente que sea él mismo condición de posibilidad de la diferencia, como si de una *entidad-fundamento* o *causalidad independiente* se tratara (postura A); en contraste, el ser como diferenciación permite apuntar a la mismidad del ser y la diferencia, esto es, al acontecer del ser mismo como *diferencia-diferenciadora*.

Entendida así la diferencia, ella se correspondería ontológicamente con el ser; no habría diferencia *antes* del ser, ni ser *previo* a la diferencia; ambos, como ocurría con la fórmula *heideggeriana* del ser y el tiempo, se co-pertenecerían constitutivamente toda vez que tornan posible el venir a la presencia de lo ente. Asimismo, comprender el ser como *diferenciante* nos remitiría a pensar el modo de ser *propio* de la diferencia y, por extensión, el *hay* del acontecimiento del cambio o la divergencia que supone toda diferenciación. En la medida en que el *proceso diferenciador* supone cambio o divergencia, el *no-ser* queda integrado en la dimensión ontológica de la diferencia. Y así, suscribiendo a Deleuze, preguntamos: ¿puede pensarse el *no* del *no-ser* (o la nada, diríamos con Heidegger) como expresión de algo no reducible a lo puramente negativo? Veamos esto con más detenimiento.

En tanto en cuanto la diferencia ontológica supone, aun a riesgo de caer en una tautología, una diferenciación, esto es, un *ser-acontecimiento diferenciante*, puede decirse que el *no-ser* se incluye en la misma ya no como negación de lo idéntico, sino como afirmación de los límites que constituyen las singularidades ónticas. De manera semejante al *poder-ser* aristotélico que guardaba en sí la noción de *potencia*, el *no-ser* o la *nada* que nos invitan a pensar Deleuze y Heidegger respectivamente permite concebir el ser desde su dimensión ontológica —y no meramente lógica— como aquello que entraña potencialmente la diferencia *individuante*, esto es, la condición de posibilidad del *de-venir* de lo ente en su particularidad. En este último sentido, el ser guarda en su seno la diferencia; de tal suerte, todo *haber* (del ser) es un haber *diferencial* o *diferido*: acaeciendo el ser como difiriéndose *en sí mismo*, se daría lugar a la multiplicidad de lo ente, así como a la diferencia *ser-ente*.

Llegados a este punto, conviene rescatar un matiz importante: no es lo mismo hablar de *diferencias óntico-lógicas*, cuyo carácter principal radica en concebir al ser como *normatividad*

*subsistente*, que de *diferencias onto-lógicas* mentadas por el *ser-diferenciante*, cuyo rasgo constituyente es el de comprender el ser, bien como *acontecimiento-enlace*, bien como *nada o no-ente*. Ahora bien, dado que ambos tipos de diferencia tienen lugar en el campo de experiencia humano, sea mediante los canales físico-sensitivos, sea a través de la vía cognitivo-mental, cabe cuestionarse hasta qué punto la relación entre el ser [de lo ente] y el pensar [sobre (el *ser* de) lo ente] constituye y es constituida a su vez por la *diferencia*. Y es que, del mismo modo que apreciamos con Husserl que toda consciencia es [consciencia] *de algo*, así como todo *algo* es *de* una consciencia, podría decirse que toda diferencia radica en *algo* que entra en relación –en este caso diferencial– con *otro* algo. Así concebida, esta relación dada entre dos elementos que entran en comunión diferencialmente *se da* en el pensamiento, pero no porque sea el pensar el que establezca la diferencia como tal, sino porque el propio pensamiento se da como *diferenciado* de aquello que percibe como diferente.

Precisamente, porque *hay* diferencia podemos *pensar* o, cuando menos, *entender* el ser y el ente sin confundirlos, esto es, sin reducirlos el uno al otro. Es por ello por lo que venimos diciendo que la diferencia no *es* meramente una abstracción o producto lógico, no es un puro *ente de razón* al que deban de contraponérsele otros, los *iguales* o idénticos; la diferencia como *enlace-acontecimiento*, en su estatus ontológico, une *diferencialmente* los planos tanto físicos como conceptuales, incluidos los relativos al ser y al pensar. Subrayamos que *une* al ser y al pensar en la medida en que los hace con-fluir manteniéndolos como diferentes en lo propio de sí. La diferencia ontológica, en cuanto *límite-posibilitante*, emerge como el océano: separa comunicando y comunica diferenciando los continentes implicados.

Allí donde la diferencia [ontológica] se concibe como condición de posibilidad de la *com-unión* entre el ser y el pensar, posibilitando su mismidad, es decir, el hecho de que aquello que se piense ya *sea* algo (*que es*), paradójicamente el pensamiento se comprende como *siendo* el *medio* en el que *acontece* (se da, se piensa) el ser en su diferencia *onto-lógica* con lo ente. Así pues, en virtud del carácter ontológico de la diferencia como *apertura-enlace*, no solo el ser y el ente, así como los mismos entes, entran en comunión diferencial; también el ser y el pensar. De ahí que, debido a la inacabada condición de su problemática, se vuelva un reto filosófico imperativo el discernir en qué medida el límite de lo humano radica en la *diferencia-diferenciadora*: ¿y es que acaso no *somos* en y por los límites constitutivos de la misma?, ¿acaso no nos damos *en* ella *como* modos  *suyos* de ser?

## Bibliografía

- Cencillo, Luis. *Filosofía Fundamental: I Fundamentos*. Madrid: Syntagma, 1968. Impreso.
- . *Filosofía Fundamental: II Historia de los sistemas filosóficos*. Madrid: Syntagma, 1968. Impreso.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*; trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Madrid: Amorrortu, 2012. Impreso.
- . *Henri Bergson: memoria y vida. Textos escogidos*; trad. de Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 1977. Impreso.
- . *Lógica del sentido*; trad. Miguel Morey. Santiago: Escuela de filosofía Universidad ARCIS, 1989. *Edición electrónica*. Web. 18 Sep. 2015.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*; trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larreceleta. Valencia: Pre-textos, 2004. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*; trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2003. Impreso.
- Escudero, Jesús Adrián. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010. Impreso.

- Guilfooy, Kevin. "John of Salisbury". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Spring 2015 Edition; ed. Edward N. Zalta. Web. Oct. 2015.
- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*. Editado por Petra Jaeger; trad. y notas de Manuel E. Vázquez García. Madrid: Alianza, 1989. Impreso.
- . *Kant y el problema de la metafísica*; ed. alemana de Friedrich-Wilhelm von Herrmann; trad. de Gred Ibscher Roth; rev. de la trad. Elsa Cecilia Frost; ed., rev. de trad., trad. de apéndices y nota editorial de Gustavo Leyva. México: FCE, 2013. Impreso.
- . *Los problemas fundamentales de la fenomenología*; ed. alemana de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, trad. de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000. Impreso.
- . *Ser y tiempo*; trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003. Impreso.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía I, Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*; trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2011. Impreso.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos*. Ed. de Luis María Cifuentes; trad. de Asunción Gabriel. Madrid: Alhambra, 1987. Impreso.
- Lebrun, Gérard. *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. Impreso.
- Leyte, Arturo. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005. Impreso.
- Oñate, Teresa. "Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica". *Éndoxa: Series Filosóficas*. 20 (2005): 795-934. *Revistas científicas de la UNED*. Web. 10 Oct. 2015.
- Wippel, John F. "The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being." *Monographs of Society for Medieval and Renaissance Philosophy*. 1 (2000). *The Catholic University of America Press*. Web. 3 Oct. 2015.

# REDEFINIENDO LO HUMANO. EL CASO DEL NAZISMO

## REDEFINING HUMAN. THE CASE OF NAZISM

---

**Javier LEIVA BUSTOS**  
Universidad Autónoma de Madrid  
Personal Docente e Investigador en Formación  
[jleiva.1990@gmail.com](mailto:jleiva.1990@gmail.com)

### Resumen:

A través del uso de su ideología, el nacionalsocialismo trató de modificar qué debía entenderse por ser humano. Distinguiendo entre razas superiores e inferiores, los nazis excluyeron de la reflexión moral a colectivos enteros de personas por considerarlos perjudiciales para la salud del *Volk* alemán. Pero, ¿por qué los judíos fueron considerados como el pueblo más peligroso, por encima de cualquier otro grupo? En este artículo pretendemos responder a esta cuestión, analizando especialmente la visión que el nacionalsocialismo creó sobre el judío con el objetivo de situarlo más allá de los límites de lo humano.

*Palabras clave:* Ario, esfera moral, judío, naturaleza humana, raza, *Volksgemeinschaft*.

### Abstract:

Through the use of its own ideology, the National Socialism tried to transform the definition of human being. Distinguishing between superior and inferior races, Nazis excluded from their morality an entire collective of people to consider them a damage to the German *Volk's* health. However, why were considered the Jews as the more dangerous people, over any other group? We will try to answer this question in this article, by analyzing the view that Nazism made about the Jew in order to place it beyond the limits of human being.

*Keywords:* Aryan, morality, Jew, human nature, race, *Volksgemeinschaft*.



Dentro de su proyecto de control y de dominación total, uno de los objetivos del totalitarismo es la redefinición de lo que debemos entender por *ser humano* y por *naturaleza humana*. La ideología inherente a todo sistema totalitario elabora un relato ficcional, reduccionista, simplista y monolítico acerca de todo aquello que le rodea y que intenta imponer sobre la propia realidad del mundo. Una visión que, por supuesto, también dictamina quiénes pertenecen a la comunidad humana y quiénes quedan excluidos de ella; en otras palabras, quiénes deben y quiénes no deben ser considerados como humanos. En este sentido, a partir de esta redefinición, podemos decir que cualquier proyecto totalitario establece unos nuevos límites de lo humano.

Un ejemplo de esto lo encontramos en las figuras de Marx y Engels, gérmenes de la ideología imperante en el totalitarismo soviético, quienes, en textos como el *Manifiesto comunista*, parecen querer modificar la naturaleza humana y las necesidades de las personas, a las que vinculan en su análisis con la superestructura de la sociedad burguesa. Un pensamiento que fue posteriormente interpretado y desarrollado por líderes como Lenin o Stalin y que les servía para distinguir al buen ciudadano soviético –fiel a la doctrina marxista-leninista– del “enemigo del pueblo” o del “contrarrevolucionario” –tratado como un «ciudadano de segunda clase», cuando no inhumanamente a través de torturas, ejecuciones, destierros, trabajos forzados en los campos del Gulag, etc.–, o para atacar y asesinar a la burguesía, en la medida en que era una reliquia nociva del pasado capitalista. Todo enemigo de la revolución era, según la doctrina soviética, alguien que impedía el progreso de la humanidad y que, por ende, debía ser reducido o aniquilado.

Sin embargo, el régimen nacionalsocialista de Adolf Hitler supuso la mayor expresión de esta reformulación acerca de lo que debía entenderse por un ser humano. La ideología nazi afirmaba la existencia de una desigualdad y una jerarquía racial entre los hombres que, por extensión, se trasladaba también a las naciones, de tal manera que la humanidad en su conjunto podía dividirse en razas superiores y razas inferiores, entre pueblos dominadores y pueblos esclavos “por naturaleza”. Bajo esta óptica, la denominada raza aria se erigía como raza suprema, creadora y portadora de cultura, y como la única que podía guiar a la humanidad hacia su progreso y florecimiento. No obstante, su concepto de *humanidad* resultaba bastante restringido, confiriéndole una serie de rasgos *sui generis* y considerando que no todo lo que tuviera apariencia de humano debía ser necesariamente humano. Para los nazis, *humano* era todo aquel perteneciente a la raza aria o a alguna próxima dentro de la jerarquía racial, lo que suponía incluir valores como el culto al cuerpo o el predominio del hombre sobre la mujer<sup>1</sup>, entre otros. Por contrapartida, quedaban excluidos de esta categoría colectivos enteros de personas, como todo aquel que tuviera una ideología socialista o comunista, definido durante el III Reich como un “criminal por naturaleza” que debía estar encerrado y apartado de la sociedad; las llamadas “*Lebensunwertes Leben*” –“vidas indignas de ser vividas”–, como los minusválidos y discapacitados, muchos de los cuales

---

<sup>1</sup> Dentro de la manipulación que el nacionalsocialismo realizó del pensamiento de Friedrich Nietzsche, queda claro que en su concepción de la mujer también utilizó algunas de las reflexiones del pensador alemán, como las expuestas en *Así habló Zaratustra*: “Todo en la mujer es un enigma, y todo en la mujer tiene una *única* solución: se llama embarazo. El varón es para la mujer un medio: la finalidad es siempre el hijo. ¿Pero qué es la mujer para el varón? [...] El varón debe ser educado para la guerra, y la mujer, para la recreación del guerrero: todo lo demás es tontería” (NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2007. Impreso). Una serie de sentencias que, sin duda, convenía a un régimen como el nacionalsocialista, para el que la mujer debía dedicarse sobre todo a la procreación y al cuidado de la raza aria –de hecho, durante el gobierno de Adolf Hitler se incentivaba a las mujeres a tener el mayor número de hijos posible, ya fuera a través de ayudas económicas, condecoraciones, etc. pretendiendo una media de cuatro hijos por mujer–. Para un breve panorama de la manipulación ideológica que el nacionalsocialismo hizo del pensamiento de Nietzsche, véase: NAVARRETE, ROBERTO & ZAZO, EDUARDO. “De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo”. *Estudios Nietzsche* n. 15 (2015): 83-96. Impreso.



fueron víctimas del programa de “eutanasia” *Aktion T-4*; pueblos como los judíos, los gitanos o los esclavos, masacrados en los campos de concentración y de exterminio; o individuos considerados “marginados sexuales”, como los homosexuales, o “asociales”, como los vagabundos, borrachos, etc., cuya suerte no fue distinta a la de los grupos anteriores. Para el nacionalsocialismo, aquellos colectivos que eran rechazados dentro de su cosmovisión eran considerados “enemigos” a la manera del *enemigo schmittiano*; es decir, su mera presencia amenazaba la existencia de la que los nazis consideraban la única y verdadera humanidad: la raza aria y sus semejantes. Siguiendo esta perversa lógica, no es de extrañar que tildaran a tales conjuntos de personas como “enemigos objetivos” del pueblo, en la medida que sus acciones irían contra la realización de las supuestas leyes de la Naturaleza y de la Historia en el mundo. Asimismo, por este motivo el movimiento nazi desataba contra ellos toda la potencia de su terror a través de las instituciones, la policía, el ejército, las SS o los campos de concentración; desde su macabro punto de vista, sus actuaciones se limitaban a ejecutar las sentencias de muerte de una Naturaleza que previamente había dispuesto que la supervivencia correspondía únicamente al más fuerte.

El pueblo judío constituye el mejor ejemplo para observar la *inhumanidad* con la que los nazis trataron de presentar a sus víctimas. El racismo, y especialmente, el antisemitismo de la ideología nazi son de sobra conocidos por todos, siendo este odio por los judíos su característica más distintiva. Como bien sintetizó François Furet, “el rasgo particular del nazismo, como idea y como régimen, es haber pretendido transformar el odio a los judíos, pasión política difundida en toda la Europa de la época, en matanza general, en liquidación física de un pueblo considerado como *no perteneciente al género humano*”<sup>2</sup>. Pero, ¿es igual de conocido por qué fueron precisamente los judíos, y no otro pueblo, el objetivo principal del exterminio nazi? ¿Por qué se buscó despojar a los judíos de su humanidad por encima de cualquier otro colectivo? Para poder responder a estas preguntas debemos pasar a analizar diversos aspectos del nacionalsocialismo.

En primer lugar, una de las máximas pretensiones de la Alemania de Hitler era la creación de una *Volksgemeinschaft*, esto es, una comunidad de personas entendida desde el punto de vista racial y caracterizada por su “pureza de sangre”. Para los nazis, la creación de esta *comunidad del pueblo* poseía una doble función. De un lado, suponía un elemento de exclusión hacia los considerados *Gemeinschaftsfremde* –extraños a la comunidad–, ya que servía para identificar a los advenedizos y adversarios raciales, catalogarlos como *Untermenschen* –hombres inferiores– indignos de convivir entre el “pueblo superior” y, por último, expulsarlos de la comunidad para recluirllos en guetos, campos de concentración o expulsarlos más allá de las fronteras del Reich; en otras palabras, servía para limitar la pertenencia a los que los nazis consideraban la auténtica humanidad. Por otro lado, la *Volksgemeinschaft* ejercía también una labor de inclusión y de unión entre los *Volksgenossen*, los miembros pertenecientes a la comunidad, señalándolos como hermanos de sangre, fomentando la camaradería entre ellos y haciéndoles formar parte de lo que supuestamente iba a ser un futuro prometedor reservado exclusivamente al “pueblo elegido” por la Naturaleza. De esta manera, la ideología nazi pretendía crear una sociedad “pura” desde el punto de vista racial y, por extensión, *Judenfrei*, esto es, libre no sólo de judíos sino también de cualquier elemento judío.

Esta diferenciación permitió crear lo que podríamos denominar una *conciencia nazi*, en la que quedaban tajantemente contrapuestos y enfrentados el *nosotros* ario y el *ellos* extranjero. En palabras de Claudia Koonz, podríamos definir esta conciencia nazi como “una conducta colectiva secular que hacía extensible la reciprocidad sólo a los miembros de la comunidad aria, definida de acuerdo a lo que, según los científicos raciales, eran los

<sup>2</sup> FURET, FRANÇOIS & NOLTE, ERNST. *Fascismo y comunismo*. Madrid: Alianza, 1999, p. 59. El destacado es mío.

conocimientos más avanzados de su tiempo”<sup>3</sup>. El nazismo concebía la *Volksgemeinschaft* no sólo como un cuerpo político sino también como un organismo vivo que debía ser protegido de elementos patógenos extraños que pudiesen contaminar la salud de su pueblo. De esta manera, las necesidades individuales quedaban totalmente supeditadas a las necesidades colectivas y se justificaba cualquier tipo de agresión o atentado contra todo lo que se considerase un elemento perturbador para el bienestar de la sociedad, ya fuesen potencias extranjeras o ciudadanos de la propia nación, a los que, siempre por el bien del Reich, se les podía privar de sus derechos y protecciones legales. Dentro de su esfera moral los nazis excluyeron a colectivos enteros de seres humanos que, a su ignominioso juicio, se habían convertido en una amenaza para el porvenir del *Volk* alemán. Se instruía a toda la población, y con especial énfasis a las nuevas generaciones, en que su universo de obligaciones morales quedaba restringido a velar única y exclusivamente por el cuidado de “los suyos”, aquellos a los que estaban unidos por unos lazos de sangre, en contraste con la total y absoluta indiferencia que debían sentir por el estado o el destino de todos aquellos ajenos a su comunidad. En síntesis, el bienestar de la comunidad étnica alemana se convirtió en el punto de partida del razonamiento moral del III Reich, caracterizado por la creación y la búsqueda de un “nosotros sin ellos”, esto es, la visión excluyente un *unter uns* puramente ario.

Del mismo modo, las pretensiones nacionalsocialistas de constituir una raza pura y superior dieron pie a una nueva interpretación ontológica del ser humano, basada en el cuerpo y en la sangre. Dentro de la primacía que otorgaba al componente biológico, la ideología nazi buscaba modificar los límites de la naturaleza humana, oponiendo a la visión tradicional una nueva concepción del hombre, el modelo de un Hombre Nuevo que aniquilase todo cuerpo superfluo y corruptor<sup>4</sup>. Emmanuel Lévinas, uno de los primeros en percatarse de este hecho, recoge en su texto *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* cómo la novedad ontológica del nacionalsocialismo reside en la centralidad otorgada a la experiencia del cuerpo, permitiendo asociar a ella las ideas de originalidad y pureza, algo a lo que no cabe escapar, además de establecer una vinculación del hombre con la tierra, una nueva reformulación de la *autoctonía* griega. Frente a la concepción clásica del ser humano, que siempre ha situado en un plano superior algún elemento ajeno al cuerpo –ya sea con el nombre de alma, espíritu, etc.–, la ideología difundida por Adolf Hitler suponía una subversión que otorgaba una primacía al cuerpo mismo, sin nada más allá de él; el componente biológico dejaba de ser un accidente para convertirse en la esencia, en el corazón de la vida espiritual.

Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado a las que el cuerpo sirve de enigmático vehículo pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un Yo soberanamente libre. [...]. La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. [...] Ser uno mismo [...] consiste en tomar conciencia del encadenamiento a nuestro cuerpo original, ineluctable y único. Consiste, sobre todo, en aceptar ese encadenamiento»<sup>5</sup>.

Una vez que muchos alemanes veían su civilización como una decadencia provocada por la inautenticidad, el nuevo ideal de hombre y de sociedad se presentaba como la promesa de sinceridad y autenticidad, de un glorioso porvenir para el pueblo, en el que ya no tendrían que elegir entre la verdad de una doctrina u otra porque la única verdad se

---

<sup>3</sup> KOONZ, CLAUDIA., *La conciencia nazi*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 23.

<sup>4</sup> Cfr. FORTI, SIMONA., *El totalitarismo. Trayectoria de una idea límite*, Barcelona: Herder, 2008, p. 16.

<sup>5</sup> LÉVINAS, EMMANUEL. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. *Cuaderno Gris*, vol. V, (2001): 161-168, p. 165.

encontraría ligada a su cuerpo, a su carne y a su sangre: la verdad de una experiencia del cuerpo imbuida por la idea de una raza superior. Como expone Simona Forti, recogiendo el pensamiento de Levinas:

La exaltación del cuerpo, de la sangre y de la raza, el tipo de identificaciones que proporciona ese “encadenamiento a lo biológico”, circunscriben un modo de existir en el mundo que, al suprimir toda posibilidad de evasión en la trascendencia, niega toda posibilidad de libertad y se vincula al sometimiento total. El corazón de la vida espiritual del hitlerismo consiste, pues, en el cierre del sí sobre sí mismo, sobre la dimensión del cuerpo.<sup>6</sup>

Trasladándolo al terreno político, sólo aquellos que comparten un suelo, una sangre y una lengua común pueden conformar la *Volks-gemeinschaft* y aspirar a gozar de los beneficios y las protecciones brindadas por el Reich.

Sin embargo, esta nueva concepción de lo humano, apoyada sobre la base de una raza suprema y auténtica que había recuperado el contacto con el mundo, necesitaba también de una oposición para poder crear plenamente su identidad. El nazismo encontró esta contraposición a través de la figura de “lo judío”, la cual construyeron como imagen de “lo otro”, de la alteridad radical, de lo amenazante y lo opuesto a la norma. Ahora bien, cuando hablamos de “lo judío” no debemos pensar únicamente en personas pertenecientes a comunidades semíticas o adheridas a la religión judía, sino que para los nazis “lo judío” se trataba

de un tipo ideal, de un símbolo con todos los atributos que hacen de él lo contrario a la comunidad de sangre. Sus valores, sus horizontes ideológicos, su ser mismo son una inversión, un reflejo del ario que debe ser recluido en el otro lado del espejo, en una vida paralela y virtual, o llevado al territorio de la muerte, cuya extranjería se pensará como vitalidad de la nación.<sup>7</sup>

Dentro de la *Weltanschauung* nazi, el judaísmo no debe entenderse como una religión sino como una raza antitética y enemiga de la raza aria que engloba cualquier alteridad que pusiera en peligro la seguridad del *Volke*: judíos, comunistas, soviéticos, etc.

Asimismo, cuando hablamos de *raza aria* tampoco debe confundirse con *alemán*. En primer lugar porque el término “ario”, creado en el siglo XIX para referirse a las poblaciones que habitaron en un principio el continente europeo –sin ninguna consideración racial–, fue apropiado por el incipiente movimiento nacionalsocialista a comienzos de la década de los 20 del pasado siglo<sup>8</sup>. En segundo lugar, porque el territorio que supuestamente habría habitado esta raza en su origen no sólo comprende suelo germano, sino también el actualmente perteneciente a los países nórdicos<sup>9</sup>. Y en tercer

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>7</sup> GALLEGO, FERRAN. “El nazismo como fascismo «auténtico»”. *Revista HMIC Historia Moderna i Contemporània*, n. I (2003) I, pp. 121-146. P. 142.

<sup>8</sup> El término “ario” fue creado por el filósofo alemán Friedrich Schlegel en sus *Ensayos sobre el idioma y la sabiduría de los indios* (1808) con el propósito de designar a las poblaciones conquistadoras que habían emigrado por el continente en sus orígenes. Sin embargo, en su propósito de vincular la cuna de la humanidad con una raza superior ligada al suelo germano, el nacionalsocialismo comenzó se apropió ideológicamente de este concepto, así como del término “indoeuropeo”, que substituyó por el de “indogermánico”. Para una información más detallada, véase: LEIVA, JAVIER. “Influencias de Roma en el nacionalsocialismo”. *Apeiron. Estudios de filosofía (Edición conmemorativa LI Congreso de Filosofía Joven “Poder y Movimientos”)* n. 1 (2014): pp. 235-250. Web. 9 Nov. 2015; y, especialmente, CHAPOUTOT, JOHANN. *El nacionalsocialismo y la Antigüedad*. Madrid: Abada, 2013.

<sup>9</sup> Dentro de la pseudociencia conocida con el nombre de *raciología*, los nazis establecieron una auténtica jerarquía de razas, muchas veces vinculadas a un territorio. Más allá de encontrarnos a la raza aria –que

lugar, y quizá sea éste el motivo más relevante, porque ni siquiera los nazis pensaban que todos los ciudadanos alemanes pertenecían a aquella raza superior debido a las diversas “contaminaciones raciales” que habían tenido lugar a lo largo de la historia<sup>10</sup>. En este sentido, tal y como desarrolla Ana Rubio, la población alemana podía dividirse dos grupos<sup>11</sup>: la “masa anónima”, esto es, el pueblo común, el alemán de a pie, educados para seguir el rumbo marcado por la clase dirigente; y la “masa noble”, el pueblo elegido y genéticamente superior, el auténtico *Volk* ario que sigue ciegamente las órdenes del *Führer*, cuya máxima representación vendría dada con los hombres pertenecientes a las SS<sup>12</sup>.

Una vez aclarados estos dos aspectos, podemos entender mejor por qué, dentro del nacionalsocialismo, tanto la descripción del ario como la del judío traspasaban los límites biológicos para fundirse con los ideológicos. El modelo ario es presentado como el hombre auténtico y regenerado, aquel que verdaderamente expresa la humanidad autocreadora, el “superhombre” nietzscheano portador de una moral de señores<sup>13</sup>, el *Kulturbegründer* – fundador de cultura–, el creador de civilizaciones que sirve a la comunidad y el portaestandarte del progreso cultural humano. Por el contrario, el judío es descrito como “parásito” de pueblos, una especie de “subhombre”, todavía inferior a los animales, un ser ladino, mentiroso, usurero, etc., que corroía los pilares de la sociedad y que sobrevivía a costa de los demás. De hecho, el vocabulario utilizado por el nazismo para describir al judío era generalmente tomado de la patología y de la parasitología, definiéndolo así con términos que van desde “virus”, “peste”, “tuberculosis racial” o “enfermedad social” hasta “rata”, “gusano”, “araña”, “bacilo”, “esquizomiceto de la humanidad”, “gorrón”, “sanguijuela” o “vampiro”, por poner tan solo algunos ejemplos<sup>14</sup>.

De la misma forma, para el nacionalsocialismo los rasgos ideológicos de ambos modelos debían tener una manifestación corporal, esto es, en la apariencia física de los pertenecientes a cada raza, que ayudase a visualizar y entender tanto las virtudes de una –la raza aria–, como los defectos y peligros de la otra –la raza judía–. Utilizando para ello todo su aparato propagandístico, el régimen hitleriano pretendía inculcar estas imágenes en la conciencia del pueblo alemán y, así, adoctrinarlo según sus intereses. Mientras el estereotipo difundido del ario era el del hombre viril, alto, de cabello rubio, cuerpo atlético –es decir, de una apariencia que revelaría sus cualidades intrínsecas de hombre superior y vanguardia de la humanidad–, y el de la mujer aria la de aquélla que cuida su aspecto físico para satisfacer al hombre y estar preparada para la maternidad –mostrando sus cualidades de sometimiento al varón y servicio a la comunidad–<sup>15</sup>, el estereotipo del judío era generalmente el del hombre taimado, bajo, gordo –como un parásito que se alimenta de Alemania–, de nariz aguileña, feo, oculto en las sombras tratando de engañar a alguna joven

---

incluiría a parte de los alemanes y de los países escandinavos– como cúspide de la pirámide o a la raza judía como último escalafón, podemos encontrar curiosidades como la alta estima racial que los nazis tenían hacia los británicos, a quienes consideraban emparentados con los arios –y, por extensión, se sorprendían ante la negativa de Reino Unido a colaborar en sus planes de dominación de Europa y conquista del *Lebensraum*–.

<sup>10</sup> Por este motivo no entraba en contradicción con la ideología nazi llevar a cabo el proyecto de “eutanasia” *Aktion T4* sobre la propia población alemana; se entendía –por parte de los perpetradores– que los miembros del pueblo alemán a los que se iba a asesinar suponían un lastre, un “peso muerto” para el resto de la comunidad, ya que se trataba de enfermos mentales o físicos, niños con malformaciones, enemigos políticos –vistos como criminales por naturaleza–, etc.

<sup>11</sup> Cfr. RUBIO, ANA. *Los nazis y el Mal*. Barcelona: Niberta, 2009.

<sup>12</sup> Para entrar a formar parte de los cuerpos de las SS eran condición indispensable demostrar que desde mediados del siglo XVIII no había existido ninguna “impureza genealógica” en la familia del solicitante, además de presentar físicamente atributos pertenecientes a la raza aria.

<sup>13</sup> Acerca del uso y manipulación del nacionalsocialismo de los textos y el pensamiento de Nietzsche, nos remitimos nuevamente a la nota 1.

<sup>14</sup> Cfr. TRAVERSO, ENZO. *La violencia nazi*. Buenos Aires: FCE, 2002, pp. 121-122.

<sup>15</sup> Sobre el machismo del régimen nazi, volvemos a referirnos a la nota 1.

y descuidada alemana para así contaminar y destruir al *Volk* alemán<sup>16</sup>. Dicho en otras palabras, el judío era presentado como la imagen contrapuesta del ario, como alguien que manifestaba en su exterior los atributos de una raza corrompida, contaminante, que destruía todo aquello cuanto le rodeaba; algo cuya sola visión levantase repulsión en el espectador en comparación con la belleza germano-nórdica.

Una vez identificados tanto los pertenecientes a la raza aria como los pertenecientes a la raza judía, dentro de la óptica del nazismo la lucha entre ambas razas habría sido el motor que movería la historia, donde la misión del pueblo ario consistiría en proteger a la humanidad de la amenaza judía. Para el nacionalsocialismo, el judío era portador de la destrucción, ya que subvertía el orden establecido de cualquier nación que lo acogiese: conquistaba el poder político, se hacía con el control de la economía e imponía sus tradiciones; todo ello persiguiendo como fin último el sometimiento del mundo a la voluntad de un sionismo internacional. En consecuencia, los nazis se sentían en la obligación de, primero, expulsarlo del *Lebensraum* alemán y, posteriormente, erradicarlo como raza, puesto que, de no tener éxito en la misión que les había otorgado la historia, el mundo se sumiría en la oscuridad y las tinieblas.

Por otra parte, estos no son los únicos elementos que explican el antisemitismo nazi, sino que existen también otros factores que ayudan a comprender el fenómeno. Dentro de ellos, autores como Goldhagen han exagerado sobremanera la importancia del antisemitismo histórico de Europa, el cual había recobrado protagonismo a raíz del caso Dreyfus (1894-1906). Sin embargo, lo cierto es que, antes de la llegada de Hitler al poder, Alemania era uno de los países del continente donde había un menor odio hacia los judíos y donde estos habían tenido una mejor adaptación. A finales del siglo XIX el antisemitismo formaba parte de la política conservadora pero ello no significa que dominara el panorama político; de hecho, lejos de tener una prioridad especial, resultaba una cuestión minoritaria dentro de sus programas políticos y de escasa importancia para la sociedad. Tan sólo una facción marginal defendía el *antisemitismo xenóforo y fantástico*<sup>17</sup> que estableció el estereotipo negativo del judío como unión de todos los peligros que ponían en riesgo la pervivencia de Alemania. Sin embargo, después de la derrota en la I Guerra Mundial y del Tratado de Versalles, estos grupos, dentro de los cuales comenzaba a moverse un joven Adolf Hitler, comenzaron a adquirir una mayor relevancia. La derecha tradicional dio paso a una nueva derecha de la que surgió el NSDAP, el cual convirtió el antisemitismo en una cuestión política *de facto*. Asentado en el poder, el nazismo difundió la imagen quimérica del judío como corruptor de pueblos y elaboró falsos relatos como el mito de la “puñalada por la espalda”, a través del cual culpaban de la debacle germana en 1918 a una conspiración sionista internacional, haciendo de los judíos un chivo expiatorio sobre el cual los alemanes podían descargar su frustración por todos los males que les acaecían. Por este motivo, los judíos podían ser, paradójicamente, tanto los ricos especuladores que manejaban los grandes capitales del mundo<sup>18</sup> como los comunistas que buscaban la destrucción del Estado o los “parásitos” que sobrevivían a costa de la nación que les hospedase.

<sup>16</sup> Durante el régimen nacionalsocialista se llegó a culpar a los judíos del origen de diversas enfermedades de transmisión sexual, especialmente de la sífilis. Este tipo de acusaciones, y sobre todo la comparación del judío con la sífilis, se extendieron fundamentalmente a raíz del inicio de la II Guerra Mundial, debido a que los abusos y violaciones a mujeres judías por parte de la *Wehrmacht*, las SS o los *Einsatzgruppen* llevaron a muchos miembros a contraer este tipo de enfermedades –aunque, por supuesto, los informes oficiales no mostraban, por norma general, ninguno de estos comportamientos al suponer un delito de “contaminación racial” –. Para más información véase: NEITZEL, SÖNKE & WELZER HARALD. *Soldados del Tercer Reich*. Barcelona: Crítica, 2012.

<sup>17</sup> Cfr. BROWNING, CHRISTOPHER R., *Aquellos hombres grises*. Barcelona: Edhasa, 2002, p. 354-356.

<sup>18</sup> Zygmunt Bauman, en su obra *Modernidad y Holocausto*, recoge también como en la Polonia del siglo XVIII comenzó a propagarse el antisemitismo debido a que, por lo general, los nobles y la alta burguesía tenían

A esto debe añadirse que, a lo largo de su andadura política, iniciada en los años veinte, el antisemitismo de Adolf Hitler fue variando desde aquel antisemitismo quimérico hacia un antisemitismo de un corte más utilitario –sin renunciar tampoco nunca al primero–. En este sentido, en su obra *Los nazis y el mal*, Ana Rubio recoge el siguiente testimonio de 1922 del que posteriormente sería el *Führer* de Alemania:

Es evidente y se ha probado en la práctica por los hechos de todas las revoluciones que la lucha por los ideales, por mejoramientos de cualquier clase, debe ir acompañada indiscutiblemente por una lucha contra alguna clase social o casta. [...] Recordando esto, escudriñé los hechos revolucionarios de la historia y me pregunté ¿contra qué elemento racial podía desatar en Alemania mi propaganda de odio con la mayor perspectiva de éxito? Tuve que encontrar la víctima ideal, y especialmente una contra quien la lucha tuviese sentido, materialmente hablando. Puedo asegurar que examiné toda posible y concebible solución a este problema y, sopesando cada factor imaginable, llegué a la conclusión de que una campaña contra los judíos sería tan popular como exitosa.<sup>19</sup>

Dicho en otras palabras, Hitler encontró en los judíos el medio idóneo para canalizar el odio de las masas y alcanzar así su empresa imperialista. Esto no quiere decir que el antisemitismo histórico no fuera un factor determinante –aunque no el único–, sino que muy probablemente fue una combinación de estos dos factores –de la tradición antisemítica y de un deseo de revolución y poder que emplea a los judíos como medio, que encontraban un valioso punto de apoyo en los conceptos de “raza” y “pureza de sangre” – lo que posibilitó la puesta en práctica de la política antijudía del nazismo y lo que permitiría explicar –que no justificar – el odio y las atrocidades cometidas contra el pueblo judío.

Finalmente, el nacionalsocialismo, que se había concebido a sí mismo como un movimiento de valores antimodernos, en el sentido de antiilustrados<sup>20</sup>, veía en el judío la metáfora o la encarnación de una modernidad abstracta e impersonal, alejada de la vitalidad y el espíritu creador, elementos que trataba de suplantar por la abstracción y la racionalidad calculadora de la sociedad burguesa. Como afirma Enzo Traverso, “en cierta forma, se convirtieron en el símbolo de una modernidad urbana e industrial vivida como la pérdida de valores tradicionales y como el advenimiento de un mundo frío, racional, sin puntos de referencia y en definitiva inhumano”<sup>21</sup>. El espíritu judío era visto como incapaz de cualquier tipo de creación; su vocación era la estandarización total de todas las cosas, personas y objetos, arrebatarles cualquier atisbo de vida para dejarlos reducido a elementos homogeneizados y normalizados. En este sentido, la dicotomía entre el ario y el judío se corresponde al conflicto entre la *Kultur* y la *Zivilisation*: mientras la *Kultur* comprendía una

---

sirvientes judíos que realizaban las funciones públicas más impopulares, como la recaudación de impuestos o la administrar la producción que se enajenaba a los campesinos. Los aristócratas y burgueses no tenían ningún recelo especial hacia los judíos, sino que los trataba como a cualquier otro colectivo de sirvientes, pero las clases bajas, que no podía ver o hablar con los terratenientes, veía en ellos a las personas que les expropiaban y les cobraban los impuestos –aunque sólo ejercieran como intermediarios–, propagando la imagen del judío como persona avara, codiciosa, especuladora, etc. Cfr. BAUMAN, ZYGMUNT. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 2011.

<sup>19</sup> RUBIO, ANA. *Los nazis y el Mal*, p. 48.

<sup>20</sup> Entre otros factores, el rechazo de los ideales de la Ilustración francesa por parte de Alemania se debe a su enfrentamiento cultural con Francia. Especialmente durante la Revolución Francesa, y más tarde con el Imperio Napoleónico, Francia se había presentado como la nueva heredera de Roma, civilización con la cual Alemania había mantenido una enemistad histórica: primero con la Roma imperial de la Antigüedad, a la que se enfrentaron los pueblos germanos, y después con la Roma de la Iglesia, a la que se enfrentó Lutero. Que la Francia revolucionaria e imperial apareciesen como neorromanas significaba para Alemania un signo de confrontación respecto al país galo en tanto nuevo representante de Roma –al menos a nivel cultural e intelectual, sin contar las guerras napoleónicas–.

<sup>21</sup> TRAVERSO, ENZO. *La violencia nazi*, p. 147.

sabiduría con aspectos místicos y espirituales, anclada en una comunidad orgánica y natural, la *Zivilisation* moderna se basaba en una inteligencia “abstracta”, sin raíces, propia de un mundo desencantado y dominado por la creación judía del capitalismo. De nuevo, en palabras de Traverso:

Todo esto generaba una ruptura irreparable con la totalidad orgánica de la *Kultur*, rompía la plenitud de vida de los pueblos arraigados a un territorio y a una tradición, destruía “la imaginación intuitiva del artista” y engendraba especialistas (*Teilmenschen*) de la civilización industrial, hombres mutilados, de espíritu cerrado y unilateral, separados de la naturaleza y sometidos a la ejecución de operaciones mecánicas y envilecedoras<sup>22</sup>.

De esta manera, para los nazis:

Esta racionalización de la vida correspondía a la psiquis judía, desde siempre habituada a la abstracción de la circulación monetaria. El crecimiento del capitalismo y de la civilización burguesa coincidía también con la judaización del mundo. La sociedad toda se constituía en base a los valores de la racionalidad abstracta y calculadora del judío. La modernidad judía terminaría destronando a los “pueblos heroicos” y así la cultura sería irremediabilmente destruida y corrompida<sup>23</sup>.

Contemplando esta perspectiva, una vez que el judío es comprendido como enemigo, parásito, elemento corrosivo de la sociedad y como ser allende a toda consideración moral, y dado que la ideología nacionalsocialista afirmaba que debía eliminarse todo aquello que pudiese corromper o contaminar a la *Volksgemeinschaft*, los nazis se veían justificados para erradicar tanto a los judíos como a cualquier otro grupo de personas que tuvieran características similares. No sólo eso, sino que dentro de su retorcida visión del mundo, consideraban este exterminio un “deber moral” para salvaguardar a la verdadera humanidad. “Yo te extermino porque tú infectas el cuerpo y la faz de la humanidad, porque la representas vaciada, desangrada de su presencia”<sup>24</sup>; ése era, en esencia, el planteamiento de aquellos que con sus actos llevaron a cabo el asesinato sistemático de millones de personas y el razonamiento que dio pie a la creación de los campos de concentración y de exterminio. Estos campos, como expuso Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, se crearon no sólo con la finalidad de matar sino también de lograr la pretensión totalitaria de modificar la naturaleza y la realidad humanas; se convirtieron en una especie de laboratorio de experimentación donde la dominación y el control sobre el ser humano alcanzaron su máxima y más sádica expresión. Los *Lager* suponían la destrucción plena del individuo, su degradación y eliminación fría y sistemática, la supresión de toda diferencia y de toda espontaneidad humana con el objetivo de convertir a los seres humanos en meras cosas, reducirlos de *seres humanos* a simples *seres*, organismos vivos, con menos valor aún que los animales, caracterizados por la sumisión que pretendía lograr el totalitarismo en todos los niveles de la sociedad. El prisionero, a través de la destrucción de su persona jurídica, de su persona moral y de su individualidad, quedaba reducido a un simple haz de reacciones fácilmente intercambiable por otro, de manera que sólo quedaba de él una fantasmal marioneta con rostro humano<sup>25</sup>, lo que Primo Levi bautizó con el nombre de *Muselman*: el hombre deshumanizado, cabizbajo, famélico, sin voluntad para vivir, que espera únicamente el momento de la muerte.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 151-152.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>24</sup> NANCY, JEAN-LUC., *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 49.

<sup>25</sup> ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 611.

La remodelación biológica pretendida por el nacionalsocialismo se convirtió así en un proyecto biopolítico guiado por la imagería de una raza superior y la planificación de una sociedad tan utópica como ficticia. El genocidio de millones de personas, desde judíos y eslavos a enfermos y disidentes políticos, se concibió como una medida de higiene en la que el nacionalsocialismo hacía las veces de médico para salvaguardar al *Volk* de cualquier tipo de infección. Una labor de ingeniería social que supuso el paso más terrorífico e infame del nazismo en su búsqueda de rebautizar el concepto de “humanidad”. A través de su crueldad, su barbarie, su vileza, su iniquidad y su maldad, el nacionalsocialismo traspasó sin duda los límites de lo humano.



## Bibliografía:

- ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2010. Impreso.
- BAUMAN, ZYGMUNT. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 2011. Impreso.
- BROWNING, CHRISTOPHER. R. *Aquellos hombres grises*. Barcelona: Edhasa, 2002. Impreso.
- CHAPOUTOT, JOHANN. *El nacionalsocialismo y la Antigüedad*. Madrid: Abada, 2013. Impreso.
- FORTI, SIMONA. *El totalitarismo. Trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder, 2008. Impreso.
- FURET, FRANÇOIS & NOLTE, ERNST. *Fascismo y comunismo*. Madrid: Alianza, 1999. Impreso.
- GALLEGO, FERRAN. “El nazismo como fascismo «auténtico»”. *Revista HMiC Historia Moderna i Contemporània*, n. I (2003): pp. 121-146. Impreso.
- GOLDHAGEN DANIEL J. *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Madrid: Taurus, 2008. Impreso.
- HITLER, ADOLF. *Mi lucha*. Barcelona: Colección Ave Fénix «Histórica», 2003. Impreso.
- KOONZ, CLAUDIA. *La conciencia nazi*. Barcelona: Paidós, 2005. Impreso.
- LEIVA, JAVIER. “Influencias de Roma en el nacionalsocialismo”. *Ápeiron. Estudios de filosofía (Edición conmemorativa LI Congreso de Filosofía Joven “Poder y Movimientos”)* n. 1 (2014): pp. 235-250. Web. 9 Nov. 2015.
- LEVI, PRIMO. *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph, 2012. Impreso.
- LÉVINAS, EMMANUEL. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. *Cuaderno Gris*, vol. V, (2001): 161-168. Impreso.
- NANCY, JEAN-LUC. *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Impreso.
- NAVARRETE, ROBERTO & ZAZO, EDUARDO. “De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo”. *Estudios Nietzsche* n. 15 (2015): 83-96. Impreso.
- NEITZEL, SÖNKE & WELZER HARALD. *Soldados del Tercer Reich*. Barcelona: Crítica, 2012. Impreso.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2007. Impreso.
- RUBIO, ANA. *Los nazis y el Mal*. Barcelona: Niberta, 2009. Impreso.
- TRAVERSO, ENZO. *La violencia nazi*. Buenos Aires: FCE, 2002. Impreso.



# LA DISOLUCIÓN DE LA RESPONSABILIDAD EN IRIS MURDOCH

## *THE DISSOLUTION OF RESPONSIBILITY IN IRIS MURDOCH*

---

MARÍA GILA MORENO  
Universidad Complutense de Madrid

### **Resumen:**

El presente texto analiza la idea de responsabilidad en Iris Murdoch contraponiéndola a la propia del existencialismo, para lo que tendremos en cuenta principalmente la crítica que la autora dirige al pensamiento de Jean-Paul Sartre. Enfrentaremos las nociones de voluntad y libertad de ambos autores para así mostrar que cuando Iris Murdoch habla de responsabilidad lo hace para referirse a la vida moral en sentido amplio y no a la relación directa entre un acto concreto y la persona que lo lleva a cabo.

*Palabras clave:* Existencialismo, voluntad, libertad, responsabilidad.

### **Abstract:**

This paper analyses the idea of responsibility in Iris Murdoch contrasting it with that of existentialism, for what we will consider mainly the author's criticism upon Jean-Paul Sartre's thought. We will confront both author's ideas on will and freedom showing that when Iris Murdoch speaks about responsibility she is referring to moral life in a general sense and not to the direct relation between a specific act and the person who carry it out.

*Keywords:* Existentialism, will, freedom, responsibility.

## 1. Introducción

Hablar de la idea de responsabilidad en Iris Murdoch implica llevar a cabo un análisis de su obra atendiendo a otras nociones como las de libertad, voluntad o vida moral. Pese a la importancia que podría tener un concepto como el que nos ocupa dadas las preocupaciones morales que guían toda la producción de la autora, no existe un desarrollo extenso y concreto de esta idea. La única mención directa que Murdoch hace a su forma de entender la responsabilidad es la que encontramos en su crítica a la concepción sartreana de una responsabilidad individual absoluta. Dirá entonces que la considera más colectiva que individual, algo que sin embargo no acaba de explicar y que parece entrar en contradicción con su obra tanto ensayística como literaria.

El pensamiento existencialista, determinante en la vocación filosófica de la autora, nos servirá por tanto como referente al que enfrentar las ideas murdochianas de libertad y voluntad para perfilar una idea de responsabilidad que implica poner lo fundamental de la vida moral del hombre en el contexto en que se desenvuelve, lo que supone restar importancia a las decisiones individuales y conllevar la disolución de la voluntad a la que se alude en el título. Un análisis en el que tendremos en cuenta tanto la filosofía moral que la autora desarrolla a lo largo de toda su obra ensayística como la presentación de la realidad que lleva a cabo en sus novelas, contraponiendo ambos aspectos al existencialismo sartreano en una discusión que afecta directamente a las posibilidades de que un acto pueda entenderse como libre y a la idea misma de libertad que se defiende.

## 2. Libertad y responsabilidad en Jean-Paul Sartre

En 1953 Iris Murdoch publica su primera obra: *Sartre: Romantic Rationalist*. Un monográfico sobre Sartre en el que se mostrará muy crítica con su forma de concebir al sujeto y la relación de este con el mundo, postura que mantendrá a lo largo de toda su producción ensayística hasta la que casi cuarenta años después aparecerá como el gran compendio de su pensamiento filosófico: *Metaphysics as a Guide to Morals*. El principal aspecto que Murdoch reprocha a Sartre –y del que se deriva el resto de sus críticas– es su distinción entre ser en-sí y ser para-sí. Una distinción que en *Metaphysics...* relaciona con la de hecho-valor establecida por Kant y en contra de la cual la autora construye en gran medida su pensamiento filosófico. Por su parte, el existencialismo consigue así establecer la libertad de la voluntad, propuesta en *El ser y la nada* como valor fundamental ligado a la sinceridad como virtud, de modo que la voluntad, perteneciente a la esfera del valor, se desvincula del mundo de los hechos identificado por Sartre con el mundo convencional y burgués. Según Murdoch, se logra con ello perpetuar la separación kantiana entre la voluntad libre y el mundo fenoménico causalmente determinado, solo que en Sartre desaparece la universalidad racional y la autoridad espiritual que Kant concede a la voluntad, considerada ahora como poder individual, autoafirmación y compromiso o elección. La virtud se sitúa pues en la sinceridad y la valentía con las que me doy cuenta de mi soledad y hago mis elecciones, mientras que la cobardía, la insinceridad, la pereza y la mala fe son la condición de imaginar que puedo encontrar valores ya dados.

Esta forma de concebir la realidad es fielmente reflejada por Sartre en *La Náusea*, donde la soledad permite a Ronquentin descubrir lo ajeno y gratuito de todo lo que existe y percibir el tiempo como una sucesión de presentes sin continuidad. El hombre solo y sin obligaciones se presenta como el más indicado para descubrirlo por cuanto no está envuelto en ninguna dinámica social que le haga percibir como realidad inevitable algo que los hombres simplemente se imponen a sí mismos o aceptan sin más. Su soledad y su ocio le permiten ver la auténtica realidad, al principio como algo que oprime –la náusea–, pero que

al final aceptará asumiendo su libertad y su capacidad de crear algo –un libro– que pueda ser objeto de valor.

Todo ello se basa en una visión del hombre en la que, como explica el propio Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, al partir de la negación tanto de Dios como de la naturaleza humana, no hay nada dado: “si Dios no existe hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto” (Sartre, 2007: 30). Esto implica que el hombre se define únicamente por su acción, que tiene que elegir e inventarse a sí mismo. La existencia precede a la esencia, el hombre es un proyecto y en tanto que tal es absolutamente responsable de lo que hace de sí mismo. Es decir, está “condenado a ser libre” (Sartre, 2007: 43), a crearse a sí mismo y a asumir esa responsabilidad, pues no hacerlo supone caer en la mala fe. La libertad se erige de esta forma en fundamento de todos los valores que el hombre establece al elegir, al hacer(se). Al negar la existencia de una entidad superior que otorgue y garantice el valor, este es dado –y responsablemente mantenido– por el sujeto en el ejercicio de su libertad. No obstante, para eludir las acusaciones de solipsismo que estas ideas acarrearán al existencialismo, Sartre defenderá en *El existencialismo...* la existencia de una situación común a todos los hombres, una condición humana que permite que los significados no sean estrictamente individuales y hace que las elecciones del sujeto no sean actos gratuitos sino que se inserten en un proyecto universal. Todo lo cual configura una idea del sujeto, su libertad y su responsabilidad a la que la filosofía moral de Iris Murdoch se opone radicalmente.

### 3. La crítica murdochiana al existencialismo

La crítica que Murdoch plantea en *Sartre...* a las nociones de libertad y responsabilidad de Sartre parte de la dificultad para discernir hasta qué punto se da realmente esa libertad radical que subyace a la elección del sujeto. Una libertad tan profunda que nadie nos puede garantizar alcanzarla o tener siquiera un criterio para identificarla. Dificultad con la que la autora supone que el propio Sartre estaría de acuerdo, pues se trata de una libertad que no consiste en un mero reconocimiento de la propia contingencia sino en su auténtica comprensión e interiorización. Para Murdoch esto supone aceptar que la mitad del tiempo el hombre no sabe lo que hace, de lo que se deduce algo mucho más acorde con su pensamiento: el hombre no es absolutamente libre porque no es capaz de llegar al fondo de su libertad, luego tampoco puede ser absolutamente responsable. Así pues, es al oponerse a la responsabilidad tal y como la concibe Sartre cuando la autora refiere su idea de la misma. En contraposición a la postura existencialista, Murdoch sostiene que las categorías con las que el hombre se enfrenta al mundo no son inventadas sino heredadas y que cuando cambian se trata de un cambio muy lento, por lo que la responsabilidad sería más colectiva que individual:

To say that we are “responsible” for the categories we use in the natural world seems bizarre, since these categories are so firm an inheritance and shift so slowly; though they do shift, for instance under the influence of science. [...] “Responsibility” for this shift moreover, as for the thousand meanings which are not shifting, would seem to be collective rather than individual. (Murdoch, 1999: 128)

Una colectividad que relaciona con lo que llama “the power of our inherited collective view of the world” (Murdoch, 1999: 128), cuyo alcance considera que Sartre no enfatiza lo suficiente más allá de los prejuicios sociales englobados bajo la denominación “mala fe”. Encontramos aquí por tanto dos afirmaciones no exentas de importancia, la de la colectividad y la herencia en relación a la responsabilidad del hombre, que sin embargo Murdoch no justifica ni desarrolla aquí ni en ningún otro texto. Sí alude a algo similar en la entrevista que en 1979 concede a Christopher Bigsby para defenderse de la posibilidad de que

su idea de la existencia de un yo (*self*) sin discontinuidades ni disyunciones implique una responsabilidad individual absoluta. Frente a esta idea, Murdoch defiende la necesidad de descubrir –y no inventar– el mundo y sus valores. Una postura que reconoce difícil de explicar pero que considera capaz de superar los errores del existencialismo. Que haya que acabar con la mala fe como asunción acrítica de las convenciones no significa que la única alternativa sea la voluntad existencialista:

Such persons should be stirred up and made to realize that they don't have to believe these things; they choose to believe them, they ought to criticize what they are doing instinctively. But I don't think that this suggests the only possible philosophical image, that of somebody who is simply inventing his values, because discovery about the world is very closely connected with the evolution of the moral person and I think the word discovery is very much in place here. One is just not inventing it out of oneself, one is finding it out for instance by observing other people, and from art and from all sorts of sources. (Dooley (ed.), 2003: 110)

La idea de colectividad puede por tanto relacionarse con una de las diferencias fundamentales entre el pensamiento de Murdoch y el de Sartre: la visión que uno y otro ofrecen acerca de la relación del individuo con los otros y con el mundo, estrechamente vinculada con sus respectivas ideas de libertad. Así, mientras Sartre concede un valor positivo al estar fuera de la sociedad –origen de la mala fe que opone al auténtico ejercicio de la libertad–, para Murdoch el verdadero acceso a la libertad reside en el descubrimiento de la realidad del otro, de todo aquello que no es el yo y critica a Sartre por establecer un sujeto en el que, dada la visión negativa de la vida en sociedad que encierra la idea de mala fe, la conciencia (*awareness*) racional es inversamente proporcional a la integración social. Le reprocha el ofrecer una visión negativa de la relación con el otro, deseada pero imposible a un nivel profundo y el caer en un “solipsismo imaginativo” (Murdoch, 1999: 129) que aísla al yo de manera que el otro es considerado no como objeto de conocimiento sino como algo que temer, que manipular y sobre lo que imaginar –teniendo en cuenta que, al contrario que para Murdoch, la imaginación es para Sartre una forma de engaño–. En cuanto a la salida que este da en *El existencialismo...* a las acusaciones de solipsismo, la autora la califica de política y lo acusa de carecer del trasfondo metafísico necesario para integrarla en su filosofía. Sin embargo, la propia Murdoch reconoce la dificultad de llevar a cabo ese conocimiento real de los otros, ante lo cual propone la imaginación como salida al solipsismo al que de otro modo nos vemos abocados. Una imaginación de carácter positivo que se opone a la fantasía entendida como la construcción egoísta de una falsa realidad y que supone un constante esfuerzo moral y estético para tratar de comprender la realidad del otro.

#### **4. Libertad y voluntad en el pensamiento de Iris Murdoch**

A diferencia del concepto de libertad abanderado por el existencialismo como aquello que posibilita las elecciones llevadas a cabo por una voluntad aislada, Murdoch propone ya desde los años 50 una libertad que identifica con la capacidad para hacerse cargo de la existencia del otro: “Freedom is exercised in the confrontation by each other, in the context of an infinitely extensible work of imaginative understanding, of two irreducibly dissimilar individuals” (Murdoch, 1997: 216). Lo que vincula a su vez con la idea de virtud como conocimiento de la realidad en oposición a la concepción de la misma como sinceridad o autenticidad propia del existencialismo. En relación con esta idea de libertad es interesante tener en cuenta la entrevista que en 1983 concede a William Slaymaker, en la que habla claramente de su oposición a la libertad propugnada por el existencialismo en favor de lo que ella misma llama “a platonist point of view” (Dooley (ed.), 2003: 140). Una libertad que conecta con el conocimiento, la comprensión, el autocontrol, el trabajo y la sustitución de

los deseos egoístas por otros mejores; lo que la convierte en una tarea difícil que se lleva a cabo de manera constante y no en un mero ejercicio de imposición de la propia voluntad.

Por otra parte, frente a la idea existencialista de la voluntad—y la de otros como Kant, Schopenhauer y Wittgenstein—, Murdoch dirá que el cambio de ser (*metanoia*) tiene más que ver con un largo y profundo proceso de desprendimiento de sí (*unselfing*) que con una decisión aislada mediante la cual el individuo manifiesta su voluntad ante un mundo que le es ajeno. En *Metaphysics...* Iris Murdoch presenta su idea de la voluntad como algo que aparece únicamente en contextos concretos, como la fuerza de voluntad de la que el hombre debe hacer gala en situaciones puntuales que exigen un esfuerzo personal concreto. Una voluntad que relaciona con la de San Agustín como mezcla de intelecto y sentimiento, a diferencia de su concepción como algo opuesto al primero tal y como plantean los autores antes citados. Es además en ese sentido agustiniano como, según Murdoch, ha de entenderse el problema de la libertad de la voluntad, que aparece entonces como libertad del mal hábito y del mal deseo que puede alcanzarse mediante el amor, la reflexión racional y el ejercicio de la voluntad tal y como ella lo plantea. Lo que nos remite a la idea de una libertad que se conquista —o no—, que no está dada en el hombre por el mero hecho de existir.

La voluntad deja así de ser la fuente única de valor de la que habla el existencialismo para insertarse en un contexto en el que el valor lo impregna todo, incluida la propia idea de libertad de la voluntad. Libertad que Murdoch entiende no como un requisito individual para actuar moralmente sino como un concepto moral en sí mismo e inseparable del conocimiento. Una cuestión de grados y un modo de ser que supone el progresivo triunfo de la imaginación sobre la fantasía y que se va realizando lentamente en un proceso de atención al mundo y perfeccionamiento moral constante. Algo a lo que ya apuntaba en *The Sovereignty of Good* al identificar la libertad con la habilidad para percibir la realidad que nos lleva a actuar cuando y como es necesario: “Freedom is not strictly the exercise of the will, but rather the experience of accurate vision which, when this becomes appropriate, occasions action” (Murdoch, 1985: 67), concepción que disuelve en gran medida la importancia de las decisiones individuales y, consecuentemente, la responsabilidad que pudiera derivarse de ellas.

## 5. El perfeccionamiento moral como disolución de la responsabilidad

Las nociones de libertad y voluntad defendidas por Iris Murdoch, encaminadas a la defensa de su concepción del cambio moral como actividad constante, suponen que lo fundamental de la vida moral del hombre reside en su relación con el contexto en que se desenvuelve. En consecuencia, a diferencia de lo que ocurre en el existencialismo, para Iris Murdoch ante una dificultad podemos sentir la necesidad no tanto de una voluntad de poder como de una visión sosegada que tiene que ver con la búsqueda de la verdad y con la atracción ejercida por una realidad rica y variada que nos trasciende. La autora hace así una apología de la contingencia del mundo como aquello que nos brinda la oportunidad de salir de nosotros mismos e iniciar el camino de la virtud.

Un aspecto en el que volvemos a encontrar una coincidencia y un enfrentamiento Sartre-Murdoch. Ambos reclaman como fundamental para el hombre la atención a la contingencia, aunque para Murdoch no solo tiene que ver con el carácter no necesario de la realidad sino también con el azar, con todo lo que afecta a la vida del individuo sin que este pueda controlarlo. Además, para el primero la aprehensión de la misma conlleva el horror y el asco: la náusea, derivada de la constatación de la radical diferencia individuo-mundo y del aislamiento del primero. Mientras que para Murdoch la asunción de esa contingencia por parte del sujeto supone aceptar todo aquello que lo trasciende, que no es él mismo ni depende de su voluntad, aceptación que se erige en fuente de conocimiento, lo que constituye el inicio del camino hacia el bien y la verdad. Dos formas de entender cuál debe ser la postura del

individuo ante la contingencia del mundo que la propia autora hace patente cuando en *Sartre...* retrata al sujeto sartreano:

Sartre's man moves through a society which he finds unreal and alien, but without the consolation of a rational universe. His action seems not to lie in this social world; his freedom is a mysterious point which he is never sure of having reached. His virtue lies in understanding his own contingency in order to assume it, not the contingency of the world in order to alter it. (Murdoch, 1999: 133).

Apreciamos aquí que para Murdoch cabe la posibilidad de alterar la contingencia del mundo siempre y cuando se parta de su comprensión y no del intento de imponer la propia voluntad. Volvemos por tanto a la oposición entre una voluntad individual dadora de valor que se manifiesta en las elecciones aisladas del sujeto y la propuesta de un cambio moral lento y guiado por la atención a todo aquello que nos rodea, de lo que se derivan dos ideas opuestas de responsabilidad: mientras para Sartre el hombre es un proyecto del que cada uno es plenamente responsable, para Murdoch la responsabilidad queda disuelta en una realidad y una concepción del sujeto que dejan muy pocas posibilidades –casi nulas– de llevar a cabo una elección libre en el sentido existencialista.

Sin embargo, la autora no desarrolla su idea de responsabilidad cuando le hace la crítica correspondiente a Sartre en *Sartre...*, pese a lo cual la pista para entenderla tal y como aquí la planteamos la encontramos en *The Sovereignty...*, dentro del capítulo “The idea of Perfection”. El capítulo es en realidad una crítica a la filosofía moral imperante en el momento y a la idea de sujeto desarrollada por Hampshire en la que está basada, calificada por Murdoch de behaviorista, existencialista y utilitarista. De ahí que muchas de las críticas que le hace a dicho modelo sean aplicables al pensamiento sartreano por cuanto se dirigen a su aspecto existencialista, que la autora cifra en su eliminación del yo sustancial y su énfasis en la voluntad solitaria y omnipotente, a lo que opone su idea de cambio moral:

Moral change and moral achievement are slow; we are not free in the sense of being able suddenly to alter ourselves since we cannot suddenly alter what we can see and ergo what we desire and are compelled by. In a way, explicit choice seems now less important: less decisive (since much of the ‘decision’ lies elsewhere). (Murdoch, 1985: 39-40)

Para Murdoch no existe pues la decisión de la voluntad en la que Sartre pensaba, que requiere una libertad absoluta del sujeto e implica una responsabilidad igualmente absoluta e individual. Al contrario, la decisión, dice, descansa en mucho en un lugar distinto de la elección directa. La cuestión es entonces dónde lo hace.

Lo que la autora propone en este mismo texto es cambiar la idea de elección por la de atención, tomada de Simone Weil: “the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality” (Murdoch, 1985: 34). De esta forma, elimina la decisión de la voluntad en sentido existencialista para asumir la idea de una cierta obediencia a la realidad que condiciona –o debe condicionar– nuestra decisión y la acción subsiguiente: “if we consider what the work of attention is like, how continuously it goes on, and how imperceptibly it builds up structures of value round about us, we shall not be surprised that at crucial moments of choice most of the business of choosing is already over” (Murdoch, 1985: 37). Por tanto, si la decisión está condicionada por el contexto en el que se lleva a cabo, el sujeto nunca puede ser completamente responsable de su acción. La responsabilidad es pues, como le respondía a Sartre, colectiva y heredada en tanto que en ese mundo que nos condiciona interviene la acción de muchas otras personas al tiempo que los valores que asignamos a la realidad son en gran parte aprendidos y no inventados por la voluntad individual.

Murdoch quiere plantear con todo ello un camino intermedio entre los extremos erróneos que constituyen la libertad absoluta existencialista y el determinismo –hegeliano,



marxista, estructuralista—. Un camino que considera el verdaderamente propio del agente moral, cuyo objetivo debe ser alcanzar el reconocimiento de una realidad que se le impone pero en la que puede llegar intervenir si lleva a cabo ese esfuerzo de atención en que consiste el verdadero ejercicio de su libertad. La idea de voluntad se cambia así por la de conocimiento, entendiendo este último como “a refined and honest perception of what is really the case” (Murdoch, 1985: 38). La vida moral no se limita pues a los momentos en que el individuo manifiesta su voluntad mediante una elección aislada sino que tiene lugar constantemente, sin fin ni interrupciones. Una actividad que, llevada a cabo correctamente, esto es, guiada por la atención a la realidad, conlleva un cambio lento y constante del sujeto.

Pero para que se produzca ese cambio no basta el mero reconocimiento de una realidad trascendente, hace falta además un objeto de atención superior, el Bien, que saque al hombre de sí mismo y lo guíe por el camino correcto, aunque este camino pueda adoptar multitud de formas. Sin embargo, hablar de un impulso hacia el bien no debe hacer pensar en el Dios personal de las religiones monoteístas ni en un bien aislado determinado por la voluntad de cada individuo sino en un Bien que Murdoch define del siguiente modo:

[S]omething clearly seen and indubitably discovered in our ordinary unmysterious experience of transcendence, the progressive illuminating and inspiring discovery of *other*, the positive *experience* of truth, which comes to us all the time in a weak form and comes to most of us sometimes in a strong form (in art or love or work or looking at nature) and which remains with us as a standard or vision, an *orientation*, a *proof* of what is possible and a vista of what might be (Murdoch, 2003: 508).

Se trata pues un Bien presente en el mundo que nos rodea y nos trasciende y que descubrimos al dirigir la mirada a la realidad, al aceptar su contingencia y darnos cuenta de la cantidad de objetos merecedores de atención que hay a nuestro alrededor. Esto implica que, para salir del solipsismo, el hombre habrá de prestar atención a la realidad para así profundizar en sus conceptos morales, ponerlos en relación unos con otros e ir poco a poco haciéndose mejor. Una idea que Murdoch vincula tanto con la filosofía platónica como con la teología paulina condensada en la cita: “Whatsoever things are true, whatsoever things are honest, whatsoever things are just, whatsoever things are lovely, whatsoever things are of good report, if there are any virtue, if there be any praise, think on these things” (San Pablo, Filipenses 4.8, en Murdoch, 2003: 301), que recoge en *Metaphysics...* y –solo la primera parte– en su novela *A Word Child*, donde Crystal Burde, uno de los personajes santos que salpican la producción literaria de Murdoch, intenta con ella ayudar a Gunnar a superar el dolor que años atrás le causó su hermano.

Por último, cabe plantearse por qué esta idea de Bien se presenta como redentora del hombre. Una idea que tiene que ver con la concepción murdochiana de la religión, con su defensa de la necesidad de una religión mística, sin un Dios personal pero que enseñe al hombre a salir de sí mismo y a dirigir su atención hacia un objeto superior que sea al mismo tiempo guía de su vida moral. Todo lo cual convierte esta redención por el Bien en una suerte de salvación mística difícilmente justificable desde un punto de vista filosófico. De ahí la insistencia de Murdoch en vincularla con Platón para tratar de darle una legitimación filosófica de la que sus argumentos, basados principalmente en la experiencia cotidiana y el sentido común, carecen.

## 6. La literatura de Iris Murdoch y Jean-Paul Sartre

Uno de los aspectos que hacen particularmente interesante la comparación entre Iris Murdoch y Jean-Paul Sartre, además de la atención que ella dedicó al autor francés desde su primera obra, es que los dos presentan proyectos intelectuales paralelos en los que se combina la actividad filosófica con la literaria, lo que permite su confrontación en ambos

campos. Observamos así que, al tiempo que Murdoch se opone radicalmente en su propuesta ética a las ideas del existencialismo, su literatura es mucho más flexible, de modo que muestra una amplitud y variedad de la realidad que, además de negar la presentación sartreana de la misma, sobrepasa y dificulta incluso la confirmación de sus propias ideas.

La clave para entender la diferencia fundamental que existe entre la narrativa de ambos autores está en la crítica que Murdoch le hace a Sartre al señalarlo como escritor filosófico, una categoría en la que incluye a aquellos autores que buscan ejemplificar sus ideas filosóficas en su literatura y que por tanto dejan fuera todos aquellos aspectos de la realidad que pueden plantearles dificultades. Frente a ello, en las novelas de Murdoch se da un reconocimiento de la diversidad y la ambigüedad del mundo que a menudo supone contradecir lo que ella misma defiende en su obra ensayística. Por eso, cuando Barbara Stevens Heusel se refiere en una entrevista en 1987 a la crítica que Dorothy Winsor hace a Murdoch por no reflejar en sus novelas los estándares éticos que sostiene en su filosofía, esta se defiende diciendo que mientras la filosofía trata de lo que debe ser, la novela se ocupa de lo que es. En otras palabras, admite que la filosofía está constituida por una serie de hipótesis o propuestas de máximos con los que la realidad no siempre encaja. Por eso en sus novelas prefiere no cumplir con su propia ética en favor del reconocimiento de una realidad que difícilmente alcanza altos estándares morales. Ya en 1962 había dicho en otra entrevista con Frank Kermode que conceptualizar y teorizar, que pueden parecer esenciales desde un punto de vista, en realidad nos separan del objeto de atención teórica. Algo que no quiere que afecte a su novela y que subyace a la crítica que hace a Sartre por tomar como modelo único de hombre lo que es en realidad solo un tipo humano que existe junto a otros distintos, acusándolo así de carecer de un verdadero reconocimiento de la realidad para admitir solo aquella parte que le sirve para ejemplificar y justificar su posición filosófica.

La novela es por tanto para Murdoch lo que la mantiene —o ella cree que la mantiene— anclada a la realidad que debe aprehender para dar una imagen de la misma tal y como es, aunque eso suponga desviarse de lo que en su obra ensayística propone sobre cómo debería ser. Así pues, a diferencia de lo que ocurre con la obra de Sartre, mucho de lo que Murdoch defiende intelectualmente no es lo que se desprende de su novela, donde la vida moral de sus personajes no es un todo coherente ni progresivo. Unos personajes que muy rara vez emprenden el camino de perfección que reivindica su filosofía, el cual, cuando hace su aparición, se anuncia lleno de dificultades y desvíos. De esta forma, Murdoch reconoce con su literatura que lo que defiende en su pensamiento teórico no es lo que se da en la realidad o no es al menos lo más habitual. De hecho, llega a admitir que el único personaje verdaderamente santo de todas sus novelas —y aunque lo dice en 1979, podemos extenderlo a su obra literaria al completo— es Tallis Browne, de *A Fairly Honourable Defeat*.

Esta aparente contradicción entre la producción filosófica y literaria de Iris Murdoch tiene que ver con su concepción del hombre como un ser egoísta y dado a vivir en una fantasía. Es decir, como señalábamos al referirnos a la crítica que le hace a Sartre, como un ser que no es libre. Este planteamiento es formulado expresamente en *The Sovereignty...*, donde lo vincula con Freud y Platón. Con el primero por su descubrimiento de la psique humana como un sistema egoísta y cuasi-mecánico que implica que no todo lo que hacemos está regido por una voluntad consciente. Y con Platón por cuanto considera su distinción de las partes del alma el antecedente filosófico de lo que Freud trata de presentar en términos científicos. De esta forma, la autora asimila la psique humana a una máquina predeterminada para seguir unos patrones que dejaría muy poco espacio para la libertad de elección. Una forma de entender al hombre que en cierto modo choca con su idea de libertad y con el consiguiente perfeccionismo moral, que implican un esfuerzo individual que en la práctica —y eso es lo que refleja la novela— solo unas pocas personas son capaces de llevar cabo de forma exhaustiva, mientras que la mayoría o bien recorrerá un camino lleno de altibajos, equívocos y frustraciones o bien no será capaz siquiera de emprenderlo. Lo que nos permite

afirmar que, del mismo modo que critica a Sartre la imposibilidad de universalizar el sujeto tal y como lo entiende el existencialismo, reconoce que en el mundo real tampoco existen apenas las personas virtuosas de la manera en que ella las concibe.

En consecuencia, la contraposición de Murdoch y Sartre no puede ser la misma en lo que respecta a la obra filosófica y a la literaria. Una distinción importante teniendo en cuenta sobre todo la diferencia que hay entre las dos vertientes de la obra murdochiana –la existente entre lo que debe ser y lo que es–, aunque no se dé en la de Sartre en la misma medida. Así, si en el primer sentido Murdoch se opone a un pensador radical que dramatiza en exceso la situación del hombre, en el segundo la oposición es más profunda por cuanto se aleja del plano intelectual para referirse a la presentación que uno y otro hacen de la realidad. Vemos entonces que la realidad que ambos presentan es netamente distinta. La de Murdoch es más amplia y recoge incluso aquello que no cabe en su pensamiento. En sus tramas son fundamentales aspectos como la funcionalidad de determinadas circunstancias o decisiones, las constantes contradicciones personales, el triunfo del egoísmo sobre los buenos propósitos, etc. Incluso llega a dar cabida al héroe existencialista, encarnado por Mischa Fox en *The Flight From de Enchanter* y Julius King en *A Fairly Honourable Defeat*, a quienes –pese a todo lo que dice contra esta figura en su obra ensayística– concede una dignidad moral de la que carecen otros muchos de sus personajes. Algo con lo que se sitúa por encima de Sartre en relación con el reproche que le hacía por reflejar solo un tipo humano al recoger ella la existencia de esta figura y con ello reconocer que representa uno de los muchos modos posibles de enfrentarse al mundo. Además, mientras Murdoch escribirá novelas hasta el final de su trayectoria, Sartre dejará su actividad como novelista a finales de los años 40, apartando la novela como principal forma de acercamiento a la realidad para sustituirla por la biografía. Un intento de hacer al hombre totalmente inteligible que Iris Murdoch considera imposible “partly for reasons which he mentions himself, the heterogeneous lacunae, and also for more general reasons concerning the secret inaccessibility of other people and the fact that moral judgements are involved in assessing ‘what they are’” (Murdoch, 1999: 23). Frente a lo cual propone las grandes novelas como la mejor totalización de la vida de la que podemos disponer.

## 7. Iris Murdoch: la realidad reflejada en la novela

Como apuntábamos más arriba, en su afán por reflejar la realidad Murdoch no solo va a admitir en sus novelas multitud de aspectos que exceden la visión del mundo planteada en su pensamiento filosófico, sino que incluso parece contradecir aquello que predica su propuesta moral. En este sentido, observamos en las novelas que la dificultad de conocer al otro y hacerse cargo de su realidad es en muchos casos una imposibilidad práctica inserta en unas relaciones humanas que encajan más con el modelo existencialista que con el que ella propone. Es lo que ocurre por ejemplo en *The Sandcastle* donde encontramos una relación matrimonial que es una lucha constante por imponerse al otro y una relación extramatrimonial que lleva al protagonista a considerarse atrapado en unas circunstancias que le han impedido desarrollarse tal y como él quería en un clarísimo caso de mala fe.

Por otra parte, las figuras que encarnan sus ideas morales –los santos–, además de muy escasos, son generalmente personas que fracasan en las relaciones sociales y en la gestión práctica de sus propias vidas. Mientras que la mayor parte de sus personajes, aunque manifiestan con frecuencia la intención de librarse de su egoísmo y afrontar la realidad, son incapaces de hacerlo, lo cual no les impide llevar una vida relativamente satisfactoria. Resultan llamativos además los casos en los que la capacidad para alcanzar o sobrellevar un cierto grado de virtud reclama como contrapartida la capacidad de disfrutar de los placeres materiales y sociales. Se da por ejemplo en *Bruno's Dream* con Lisa, ex-religiosa católica que abandona una vida de renuncia en el East End londinense para casarse con Damby, con

quien se entrega a la felicidad mundana. O en *The Green Knight* con Cora, trabajadora social de quien sus amigos sospechan que lleva una doble vida de lujo entre la alta sociedad y de la que se dice que no podría ayudar a los demás si no contara también con ese otro mundo. En contraposición a estos casos, quienes pretenden llevar una vida de entrega y sacrificio que deje al margen todo lo superficial fracasan en su propósito. Es el tipo que Murdoch denomina “héroe místico”, aquel en el que se produce una tensión no ya entre voluntad y naturaleza – propia del héroe existencialista – sino entre naturaleza y bien: “the new version of the man of faith, believing in goodness without religious guarantees, guilty, muddled, yet not without hope” (Murdoch, 1997: 22). Un tipo representado por personajes como Michael Meade (*The Bell*) o Bellamy (*The Green Knight*), que tendrán que aprender a convivir con sus defectos y a aceptar la felicidad de los placeres que su vida les ofrece en lugar de buscar una santidad que les es imposible alcanzar. En cualquier caso, el proceso de perfeccionamiento moral se anuncia en las novelas siempre difícil, plagado de altibajos y a menudo mediado por una consagración al trabajo como aquello que, al tiempo que da al hombre una preocupación ajena a sí mismo, lo obliga a entregarse a algo concreto más allá de las meras fantasías de sacrificio. De forma que, a pesar de su dificultad, se plantea en estos procesos al menos alguna posibilidad de éxito.

Lo contrario va a ocurrir con los intentos de cambio moral que presuponen una voluntad en sentido existencialista, casos que aparecen también con cierta frecuencia en la literatura de Iris Murdoch. Así, cuando un personaje pretende alcanzar una transformación personal radical llevando a cabo una acción determinada sin contar con las circunstancias de su propia vida ni las de las personas que lo rodean, encontramos siempre que la realidad le va a negar dicha transformación. Es lo que ocurre en *The Red and the Green* con la búsqueda por parte de Barney de un gran acto de reconciliación con su mujer que conlleve un cambio radical e inmediato de sí mismo. O en *The Sea, The Sea* tanto con la huida de Charles Arrowby a la costa como con el posterior secuestro de la que había sido su primer amor. En ambos casos, tras el fracaso de estos intentos sus protagonistas optarán por emprender ese camino interior más lento de aprendizaje y evolución indicado por Murdoch. Aunque no siempre existirá esa voluntad de cambio real: en obras como *The Unicorn* o *The Sacred and Profane Love Machine* lo que encontramos son personajes – Marion y Effingham en el primer caso, Blaise en el segundo – que, fracasado el intento de transformar sus vidas a partir de una decisión concreta, retoman con alivio una rutina en la que se dejan llevar, una vida dominada por la máquina.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, podemos afirmar que la gran mayoría de los personajes murdochianos no son libres en el sentido moral que ella misma defiende en su obra filosófica y que incluso son muy pocos los que luchan siquiera por conseguir su libertad, al menos de un modo acertado. Y aunque la novela refleja en cierta medida la posibilidad del perfeccionamiento moral propuesto en su filosofía, este aparece como un camino más difícil, menos claro, donde las personas se desenvuelven de manera mucho más ambivalente, expuestos al azar de las circunstancias y que en ningún caso cuenta con garantías de éxito. Un proceso en el que cada individuo se defiende como puede y en cuya presentación Murdoch se muestra extremadamente condescendiente con las limitaciones propias de cada uno. Sus novelas reflejan que la vida puede funcionar de muchas maneras, que la virtud absoluta está solo al alcance de unos pocos – virtud que de cara a la realidad cotidiana tiene también su parte negativa – y que reconocer las propias limitaciones en este sentido es a menudo el mejor camino que podemos emprender en nuestra vida moral.

## **8. Conclusiones: la irresponsabilidad del individuo murdochiano**

Dado todo lo anterior podemos concluir que Iris Murdoch presenta, tanto en su obra filosófica como literaria, un sujeto cuya responsabilidad queda en gran medida disuelta en

realidades o circunstancias externas, ajenas a su propia voluntad. Por una parte nos encontramos con una propuesta ética que, frente al existencialismo, cambia la idea de elección por la de atención y la de voluntad por la de conocimiento. Es decir, la referencia moral pasa a ponerse en el exterior del sujeto, en la realidad que lo rodea y que se mantiene fija o sujeta a un cambio muy lento, que tiene valor en sí misma y de la que forman parte los otros, a cuya realidad también debemos atenernos al actuar. Es decir, el sujeto moral no elige en su vida de forma estrictamente individual e incondicionada, sino que lo que habitualmente entendemos por elección o decisión individual debe adecuarse –obedecer– a un contexto ya de por sí impregnado de valores. En consecuencia, no puede existir una responsabilidad estrictamente individual e incondicionada sino que cuando Murdoch habla de responsabilidad se refiere a la moralidad en sentido general, a hacerse cargo el individuo del contexto en que se desenvuelve y no renunciar a ello alegando una libertad total de su voluntad ni un determinismo que anule toda responsabilidad sobre su propia vida. No es por tanto la responsabilidad individual en el sentido existencialista ni supone tampoco el abandono a un destino determinista. Ser responsable es hacerse cargo de la realidad y ver claramente lo que depende de mí –casi nada– y lo que no –casi todo–, pero de lo que también formo parte y a cuya realidad ha de plegarse mi acción. Es en este sentido en el que el individuo puede o no ser responsable, no en el de tener que responder de unas decisiones individuales y directas y de las consecuencias derivadas de las mismas.

Si a esto sumamos su idea del hombre como un ser eminentemente egoísta, podemos afirmar que al individuo murdochiano no cabe atribuirle una responsabilidad en sentido estricto ni cuando vive esa vida regida por el egoísmo y las convenciones ni cuando se hace cargo de la realidad mediante el proceso de atención y progreso moral antes descrito. En el primer caso tenemos a un hombre tendente a la fantasía y el autoengaño. En el segundo, la posibilidad de superar dicho estado mediante un proceso de perfeccionamiento que requiere un ejercicio de libertad entendida como triunfo de la imaginación sobre la fantasía y un esfuerzo constante de atención al mundo que revela una realidad contingente y multiforme a la que la acción individual obedece más que se impone. Todo ello sugiere una forma de entender la vida del hombre en la que alcanzar las causas últimas de un hecho es prácticamente imposible, lo que supone la disolución de la responsabilidad del individuo con respecto a los hechos que le son imputables, dado que no cabe la idea de una decisión aislada y estrictamente individual que implique una relación directa entre una acción concreta y unos hechos que sean consecuencia exclusiva de la misma.

En cuanto a la producción literaria de la autora, observamos una presencia mucho mayor de individuos solipsistas y egoístas que de aquellos que llevan o intentan llevar el proceso de atención y conocimiento propio de su filosofía moral hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, existe una condescendencia para con ellos que no podría inferirse de la obra ensayística. Las personas son egoístas, pero eso no significa que sean malas. Se equivocan porque son incapaces de acertar, perjudican a otros porque realmente no pueden medir las consecuencias de sus actos para quienes los rodean. Y ante la constatación de esta realidad lo que se sugiere como el principal error es el sentimiento de culpa o de una responsabilidad excesiva, que aparece siempre como parte de la fantasía egoísta –autocompasión, masoquismo, paralización– que el hombre verdaderamente moral debe dejar atrás. Lo que explica la ligereza con que en las novelas de Iris Murdoch se superan desgracias y problemas de todo tipo, frente a los cuales se suele proponer como salida el trabajo, el hacer algo por los demás y olvidarse de uno mismo. La disolución de la responsabilidad se da pues no por la necesidad de lo que ocurre –que llevaría a su desaparición– sino precisamente por su naturaleza accidental. De ahí la enorme comprensión con que la autora trata a la mayoría de sus personajes, eximiéndolos prácticamente de toda la responsabilidad que podría derivarse de sus actos, pues, como llega a decir en relación con el personaje de Morgan de *A Fairly Honourable Defeat*: “how can we be responsible for

something if we don't know how awful it is going to turn out to be?" (Dooley (ed.), 2003: 184). En este sentido, la disolución de la responsabilidad que se da en la novela no es buscada ni es la misma que aparece en sus ensayos sino que se da en la medida en que plasma en sus obras su propia idea de la realidad, en la que la superación del egoísmo parece implicar a menudo la elusión de la responsabilidad cuando esta puede conducir a preocupaciones que carecen de solución.

Así, si bien la filosofía y la literatura de Iris Murdoch coinciden en esa disolución de la responsabilidad, lo hacen desde dos perspectivas muy distintas dado que, aunque comparten un punto de partida como es la naturaleza egoísta del hombre, la mirada que se arroja sobre ese hombre es muy distinta en una y otra. Teniendo en cuenta además que su obra ensayística carece de una sistematicidad lo suficientemente sólida para que podamos extraer una idea definitiva sobre su noción de responsabilidad, lo interesante de considerar la producción literaria de la autora es ver cómo la responsabilidad se da —o no— en lo que ella considera un reflejo de la realidad que el mero pensamiento filosófico no es capaz de abarcar; lo cual nos invita a pensar que, en lo que la consideración de la idea de responsabilidad en Iris Murdoch pueda diferir entre su obra filosófica y literaria, habremos de decantarnos por lo que se desprenda de esta última.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Dooley, G. (ed.) (2003). *From a Tiny Corner in the House of Fiction*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Murdoch, I. (1985). *The Sovereignty of Good*. Nueva York: Ark Editions.
- \_\_\_\_\_ (1995). *The Green Knight*. Londres: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Existentialists and Mystics*. Londres: Chatto & Windus.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Sartre: Romantic Rationalist*. Londres: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (1999). *The Sea, The Sea*. Londres: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (2000). *The Flight From the Enchanter*. Londres: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (2000). *The Unicorn*. Londres: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (2000). *The Sacred and Profane Love Machine*. Londres: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Bruno's Dream*. Londres: Vintage Classics.
- \_\_\_\_\_ (2001). *A Fairly Honourable Defeat*. Londres: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (2002). *The Red and the Green*. Londres: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (2002). *A Word Child*. Londres: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (2003). *The Sandcastle*. Londres: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Metaphysics as a Guide to Morals*. Londres: Vintage Classics.
- \_\_\_\_\_ (2004). *The Bell*. Londres: Vintage.
- Sartre, J.P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- \_\_\_\_\_ (2002). *La náusea*. Madrid: El País.

# GILBERT SIMONDON Y EL PROBLEMA ONTOLÓGICO DE LA INDIVIDUACIÓN

*Gilbert Simondon and the ontological problem of individuation*

---

Lucía MONTES SÁNCHEZ  
Universidad Autónoma de Madrid

## Resumen:

En este artículo tratamos de analizar y exponer de manera sistemática los elementos clave de la propuesta ontológica de Gilbert Simondon: la teoría de la individuación como devenir ontogenético dirigido por la lógica de la transducción. Asimismo, prestaremos especial atención a la relación transductiva entre la esfera de lo humano y la dimensión técnica o, en palabras de Simondon, entre los modos psíquico, técnico y *transindividual* del ser.

*Palabras clave:* Simondon, individuación, transducción, información, tecnicidad.

## Abstract:

The aim of this article is to analyze and explain systematically those key elements of Gilbert Simondon's ontology: the theory of individuation as an ontogenetic becoming directed by the logic of transduction. Moreover, this study focuses on the transductive relationship between the human sphere and the technical dimension or, as Simondon argues, between the psychic, technical and *transindividual* mode of being.

*Keywords:* Simondon, individuation, transduction, information, technicity.

Simondon critica en su obra principal, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, las concepciones tradicionales de abordar la realidad del ser como individuo, en tanto que parten de un principio de individuación que es previo a la operación de la ontogénesis misma y que se supone como origen, causa y guía del proceso. Estos modelos admiten el siguiente esquema temporal: en primer lugar hay un principio, que posteriormente va a intervenir en una operación de individuación cuyo resultado final será un individuo constituido. Como bien señala Deleuze acerca de Simondon, “esta manera de «poner» al individuo tras la individuación [como resultado del proceso] «pone», al mismo tiempo, el principio de individuación antes de la operación de individuar y por encima de la propia individuación”<sup>1</sup>.

Sin embargo, para Gilbert Simondon “la noción de principio de individuación surge (...) de una génesis a contrapelo, de una ontogénesis invertida”<sup>2</sup>, que trata de conocer la génesis del individuo a partir de aquello que lo hace ser tal: la operación misma de individuación. Frente a la concepción tradicional que considera que ésta no es más que la génesis del individuo a partir de un principio rector dado de la operación, el filósofo francés postula una ontogénesis capaz de aportar el principio de individuación mismo, y no meramente de utilizarlo. Y es que el principio que antes servía de soporte al proceso de conformación del individuo, se vuelve a su vez individualizable y motiva la *haecceidad*, esto es, las transiciones de lo indeterminado (en palabras de Simondon, “lo pre-individual”) a lo individuado. Por tanto, Simondon nos insta a dejar de mirar al individuo como el principio (en concepciones sustancialistas) o el resultado (en el esquema hilemórfico) de un proceso, para conocerlo “a través de la individuación, antes que la individuación a partir del individuo”<sup>3</sup>.

Asimismo, es necesario aclarar que al hablar de individuo o del sujeto que experimenta el proceso ontogenético, Simondon no está hablando exclusivamente de éste en el sentido de *persona*. La individuación es un proceso que le acontece al ser, a la realidad existente en su totalidad, en sus dimensiones física, biológica, psíquica, técnica y colectiva (Simondon denominará a ésta última *transindividual*). Éstas son, precisamente, las fases de la individuación, tal y como nuestro filósofo las presenta en sus obras principales. La separación es meramente con fines propedéuticos, pues ocurre que en el mundo se da la confluencia de varias fases en la operación de conformación singular de un objeto o un ser cualquiera. En consecuencia, los seres no son exclusivamente físicos o únicamente vivientes; el ser individuado se constituye en base a una modulación de distintas dimensiones de existencia o fases del devenir genético, que se dan sincrónicamente en su existencia. Como vemos, no hay un eje lineal de tiempo que discurra a la par de la individuación, sino que se da una confluencia de las distintas diacronías o individuaciones particulares en el proceso ontogenético general. En este punto, la lógica de la individuación se separaría de la dialéctica, en la medida en que “no supone la existencia de un tiempo previo como marco en el cual la génesis se desenvuelve, siendo el tiempo mismo solución, es decir, dimensión de la sistemática descubierta: *el tiempo surge de lo preindividual como las demás dimensiones según las cuales se efectúa la individuación*”<sup>4</sup>. Nosotros discrepamos con Simondon en este aspecto, ya que defendemos la necesidad de considerar la influencia en el proceso genético del individuo de una dimensión histórico-temporal precedente<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005; p. 115.

<sup>2</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus y La Cebra, 2009; p. 24.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>5</sup> A este respecto, véase la crítica a Simondon que lleva a cabo el filósofo de la técnica Bernard Stiegler a partir de la lectura heideggeriana, al considerar que en el proceso genético de la subjetividad humana hay una dimensión actuante que Simondon desocupa: la *facticidad* o, en sus términos, el *ya-abí*, es decir, la historicidad como el horizonte de sentido en el que emerge el proceso de subjetivación mismo.



## 1. Una ontogénesis a partir de la noción de *singularidad*

El filósofo francés se propone pensar la individuación como la operación mediante la cual el individuo llega a existir. Como ya vimos, el individuo no es ni anterior ni posterior a la operación de individuación; es contemporáneo de su propia individuación, y ésta es a su vez contemporánea de su principio, que es genético. Pues bien, para Simondon, singularidad e individualidad son dimensiones diferentes. Singular no es aquel rasgo dado en los individuos sin el cual no hay diferenciación entre ellos; es precisamente el estadio de lo *pre-individual*, donde no ha habido aún individuación y, por consiguiente, el ser conserva todos sus potenciales. En tanto que realidad pre-individual, el ser es impersonal. No se ha desfasado todavía en relación consigo mismo, de modo que no hay comunicación interactiva entre dos órdenes diferentes de magnitud: no ha habido todavía ninguna individuación. Ese estado del ser que es pre-individual posee en su seno una tensión problemática, que va a originar las individuaciones posteriores. En otras palabras, las singularidades, como acontecimientos de disparidad, de conflicto o problema (y no de solución o síntesis) son condición de posibilidad de la ontogénesis misma, es decir, “son los verdaderos acontecimientos trascendentales que presiden la génesis de los individuos y de las personas”<sup>6</sup>. Esto es, como momentos primeros del ser, las singularidades van a estar presentes en toda la individuación; son presupuestas en todo estado posterior, y constituyen la energía potencial que mantiene el dinamismo del desarrollo ontogenético del ser. El individuo constituido lleva consigo un lastre de realidad pre-individual, por lo que la individuación nunca consume toda la potencialidad de la singularidad, de ahí que nunca se detenga el devenir procesual.

En otro de sus puntos más lúcidos, Simondon se separa de nuevo de la tradición y establece como condición previa de la individuación la existencia de un sistema metaestable<sup>7</sup>. La noción de *metaestabilidad*, tomada de la jerga científica referida a los procesos de cristalización en disoluciones, remite a la clase de equilibrio que hay al interior de los sistemas que no excluyen el devenir. En estos hay una tensión que es motor del devenir, es decir, una incompatibilidad o disparidad inicial que consiste en una diferencia de potencial energético. La riqueza en potenciales impide al sistema estar en el estado de reposo propio del equilibrio estable. Por tanto, hay una divergencia esencial al sistema metaestable, que supone una relación de acoplamiento entre elementos disimétricos y heterogéneos y que se aleja del procedimiento de síntesis que resuelve la diferencia.

## 2. El proceso de individuación

En tanto que operación procesual, Simondon describe la individuación como el tránsito por saltos cuánticos entre dos órdenes de realidad distintos (como el ser pre-individual y el ser individuado). Es el momento resolutorio del problema planteado por la disparidad originante, en el que las singularidades discordantes entran en un estado particular de acoplamiento que garantiza su comunicación por resonancia interna. En la individuación, la diferencia de potenciales se actualiza, pero no desaparece: como en una mezcla sobresaturada, la unidad entre los elementos discordantes es sobrepasada y, en consecuencia, el sistema queda en equilibrio metaestable. En otros términos, la individuación no es síntesis o resolución del conflicto, sino “desfasaje del ser a partir de su

<sup>6</sup> Cangi, A. “Anomalías. Gilbert Simondon, una filosofía de la individuación”, en Simondon, G. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra, 2008; p. 98.

<sup>7</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, p. 116.

centro pre-individual de incompatibilidad potencializada”<sup>8</sup>. De este modo, no se agota la singularidad de la individuación y el devenir del ser sigue su curso.

Según Simondon, la individuación constituye una actualización intensiva de las relaciones entre elementos genéticos y diferenciales de cierto orden. La intensividad o *haecceidad* de la transición refiere al hecho de que el pasaje se produce entre dos órdenes diferenciados de magnitud y, consecuentemente, tiene lugar un cambio en la escala de realidad. De este modo, la individualidad surge como una cualidad distinta y como una modulación extensiva sobre la disparidad anterior.

### 3. La noción de *información*

Además, la individuación, como resolución al problema o nacimiento de una comunicación amplificante entre órdenes distintos de realidad, debe ser explicada a la luz de la noción de *información* introducida por Simondon, entendida como la estructura de compatibilidad entre todos los órdenes de realidad. No pueden entrar en modulación órdenes de realidad completamente extraños entre sí. En palabras de Simondon, “la información está *entre* las dos mitades de un sistema en relación de disparidad”<sup>9</sup>. Así, la diferencia se conserva a la par que se hace compatible, en la medida en que hay unas formas expresadas en uno de los elementos que son reconocidas y cobran significado en el otro. Su sincronización dará lugar a una resonancia interna como “único sistema oscilante”<sup>10</sup>.

Como veremos en detalle más adelante, Simondon también emplea esta noción de información como la condición del acoplamiento o comunicación entre el hombre y la máquina, por cuanto se refiere al modo técnico de relación entre el hombre y el mundo. De este modo, el filósofo francés afirma: “Para que una información pueda ser intercambiada, es necesario que el hombre posea en sí una cultura técnica, es decir, un conjunto de formas que, al encontrarse con las formas aportadas por la máquina, puedan suscitar significación”<sup>11</sup>. La información no es más que el significado comprensible por ambas partes de la disparidad cuya compatibilidad hace que converjan y se dé la estructura resonante interna que hace extensiva la individualidad.

### 4. La lógica de la individuación: la transducción

Otro concepto propio de la teoría del devenir del ser simondoniana es el de *transducción*. Este término sirve para abordar lógicamente la individuación<sup>12</sup> y hace referencia al proceso en sí mismo. Por un lado, la transducción es propuesta por Simondon como procedimiento lógico, pero no en el sentido clásico —recordemos que niega la validez de la lógica clásica de la identidad para dar cuenta del devenir ontogenético. En la medida en que atendemos a la operación de individuación, y no al individuo como sustancia, es necesaria una nueva lógica: la de la transducción como “un procedimiento mental, (...) que (...) consiste en *seguir al ser en su génesis*, en consumir la génesis del pensamiento al mismo tiempo que se cumple la génesis del objeto”<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, op. cit., p. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008; p. 269.

<sup>12</sup> Cf. Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, op. cit., p. 40: “La transducción corresponde a esta existencia de relaciones que nacen cuando el ser preindividual se individualiza; expresa la individuación y permite pensarla; es pues una noción a la vez metafísica y lógica; se aplica a la ontogénesis y es la ontogénesis misma”.

<sup>13</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, op. cit., p. 41.

La individuación, entendida como transducción, es concebida como operación que se da en los dominios físico, biológico, psíquico, técnico y social, cuya actividad comienza en un centro del ser y se propaga en estructuras multidireccionales, de tal modo que “cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente”<sup>14</sup>. Simondon recurre a la imagen del cristal para ilustrar la operación transductiva, pues cada capa de moléculas constituida sirve de base para el surgimiento de nuevas formaciones cristalinas. En la transducción, la realidad completa de cada uno de los elementos del dominio se ordena, sin operarse una reducción, en las nuevas estructuras que van surgiendo. Además, “la transducción resolutoria *opera la inversión de lo negativo en positivo*”<sup>15</sup>; aquello que hace a los elementos diferentes entre sí es absorbido por el sistema que resuelve el conflicto “y deviene condición de significación”<sup>16</sup>. Por ambos motivos, no hay pérdida de la información implícita en los términos de la disparidad. Por el contrario – señala Simondon –, “el orden transductivo conserva todo lo concreto y se caracteriza por la *conservación de la información*”<sup>17</sup>.

Como vemos, la noción de transducción nos ayuda a comprender la resonancia interna como el modo más simple de comunicación amplificante entre dos órdenes de magnitud distintos. Asimismo, nos permite entender tanto la lógica de los procesos psíquicos de significación, como el modo de relación entre hombres y objetos técnicos. Por consiguiente, debe ser considerada, según Simondon, “como fundamento de una nueva especie de paradigmatismo analógico”<sup>18</sup> que nos permita efectivamente realizar el tránsito de la individuación física a la individuación biológica, de ésta a la individuación psíquica, de la individuación psíquica a la tecnicidad, y de ésta última a lo transindividual o colectivo.

## 5. La relación transductiva entre hombre y técnica en Simondon

A continuación, expondremos de manera sistemática la relación que establece Simondon entre la esfera de lo humano y la dimensión de los objetos técnicos. En primer lugar, hay que diferenciar, por un lado, entre la individuación correspondiente al proceso de aparición y desarrollo de la tecnicidad como conjunto de objetos técnicos y de realidades aún no objetivadas (que aún no han sido individuadas), y por otro, la individuación “que implique al hombre y al mundo, de la cual la tecnicidad sea quizás, solamente, una débil parte, respaldada y equilibrada por otras génesis<sup>19</sup>, anteriores, posteriores o contemporáneas, y correlativas a la de los objetos técnicos”<sup>20</sup>. Simondon va a denominar a este último enfoque “una interpretación genética generalizada de las relaciones entre el hombre y el mundo”<sup>21</sup>.

Pese a no estar formulada, en Simondon ya encontramos la idea de que la tecnicidad opera en el sistema conformado en la relación entre el hombre y el mundo<sup>22</sup>. Sin embargo, el vínculo entre hombre y naturaleza no se define como mera adaptación, ya que, como señala el filósofo, dicha relación no está “regida por una ley de finalidad autorreguladora que encuentra un estado de equilibrio cada vez más estable”<sup>23</sup>. Esto es, en la medida en que

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 40.

<sup>19</sup> Entiéndase “génesis” en el sentido definido por Simondon en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, *op. cit.*, como proceso de individuación en su generalidad.

<sup>20</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 172: “La hipótesis general que hacemos sobre el sentido del devenir de la relación del hombre con el mundo consiste en considerar como un sistema al conjunto formado por el hombre y el mundo”.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 173.

no hay un objetivo exclusivo que determine el orden del proceso en virtud de su cumplimiento, sino que al interior del transcurso podemos “encontrar finalidades reducidas”<sup>24</sup>, Simondon ve necesario apelar a una estructura del sistema ontogenético basada en la noción de *fase* y de *equilibrio metaestable* para que el dinamismo del proceso no sucumba.

Dentro de la evolución de este sistema hombre-mundo, la tecnicidad constituye uno de los modos de ser que interviene en el conjunto de la operación. Como ya señalamos, el proceso de individuación es ontológicamente polifásico y la realidad que se individúa no es más que lo indeterminado-indefinido (*apéiron*). La tecnicidad irrumpe en el proceso genético como solución para superar una discordancia en la relación entre hombre y mundo. Sin embargo, con la tecnicidad no se detiene el devenir ni se da por concluido el proceso de individuación: la intervención del modo de ser técnico en el curso ontogenético resuelve momentáneamente el conflicto, pero de nuevo él mismo se convierte en problema, de ahí que el autor lo considere “resultado y principio de génesis”<sup>25</sup>. Como señala Simondon,

el devenir no se detiene con el descubrimiento de la tecnicidad: de solución, la tecnicidad se convierte en un nuevo problema cuando reconstituye un sistema por medio de la evolución que conduce de los objetos técnicos a los conjuntos técnicos: (...). La inherencia de la tecnicidad para los objetos técnicos es provisoria; solamente constituye un momento del devenir genético<sup>26</sup>.

## 6. La evolución del sistema técnico. El desarrollo industrial

La necesidad de analizar la realidad técnica a través de los individuos técnicos concretizados (las máquinas) reside en que de ese modo pueden descubrirse “los verdaderos esquemas técnicos puros (como aquellos de los diferentes modos de causalidad, de condicionamiento, de comando)”<sup>27</sup> que pueden, por transducción, operar en otros ámbitos del ser y, en consecuencia, determinar (a través de la imposición de sus “leyes” o esquemas que componen la información) el proceso de individuación genérico para la dimensión psíquica y transindividual de lo humano.

Asimismo, un descubrimiento científico, fruto del esfuerzo individual o transindividual (como colectivo), puede concretizarse en un individuo técnico. No obstante, para ello es necesario que el pensamiento científico se transforme en esquema operativo o en soporte para éste, de ahí la necesidad de la invención como el proceso de transducción de las leyes científicas en operaciones mentales por un individuo humano inventor que, mediante otra transducción, sea capaz de convertir sus ideas en el funcionamiento o esquema operativo de la máquina u objeto técnico.

Gracias a que un ser humano particular se representa previamente el conjunto de operaciones mediante las cuales funciona la máquina y lo materializa en el mecanismo que rige las operaciones internas del objeto técnico, se produce la primera transducción de información del hombre a la máquina. A través de esta información compartida, que permite el entendimiento entre ambos modos de realidad, se produce el montaje de la máquina como el proceso de operación entre el objeto técnico y el ser humano. En otros términos, la tarea del individuo creador no es otra que la de “desplegar según un montaje preestablecido, hecho para esa puesta en marcha, previsto para operar esta puesta en marcha en el esquema de construcción del objeto técnico”<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 174.

<sup>26</sup> *Ibíd.*

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>28</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*, op. cit., p. 265.

## 7. El papel de la técnica en la emergencia de la *transindividualidad*

A partir de ahí, la información que une al hombre y al dispositivo técnico permite que el vínculo entre el objeto técnico y el hombre trascienda del propio sujeto inventor. Así, en la medida en que el esquema técnico –el funcionamiento operacional del objeto técnico– ya se encuentra materializado en el cuerpo de la máquina, esa información ya puede generar vínculo con otros seres humanos. Según Simondon, la posibilidad de interacción entre ambos individuos se debe a la presencia en el hombre de “una cultura técnica, es decir, un conjunto de formas que, al encontrarse con las formas aportadas por la máquina, puedan suscitar significación”<sup>29</sup>. En consecuencia, todo ser humano que se relacione con el objeto técnico debe traer consigo unas formas que le permitan converger con el mecanismo por el que opera éste:

El utilizador debe poseer en sí mismo formas para que, del encuentro de estas formas técnicas con las formas vehiculizadas por la máquina, (...), surja la significación a partir del cual el trabajo sobre el objeto técnico se convierte en actividad técnica y no es simple trabajo<sup>30</sup>.

Por consiguiente, una información que exprese la existencia simultánea y correlativa de hombres y de máquinas debe llevar consigo los esquemas de funcionamiento de las máquinas y los valores que éstos implican. De esta manera, la correspondencia con la máquina a través de la información posibilita la constitución de una colectividad cuyo centro sería precisamente el objeto técnico. Simondon denomina a esta esfera *transindividualidad* en tanto que “crea un acoplamiento entre las capacidades inventivas y organizativas de varios sujetos”<sup>31</sup>. Cuando un objeto técnico es percibido como “portador de información, y no como utensilio [por alguien que posee en sí las formas técnicas que permiten la comunicación] se crea entonces una relación interhumana que es el modelo de la *transindividualidad*”<sup>32</sup>.

## 8. La crítica a la noción del trabajo

A partir de la firme defensa de la necesidad del vínculo entre usuario y actividad técnica, basado en la comunicación transductiva a través de la información compartida, Simondon rechaza la concepción de la relación hombre-objeto técnico como meramente utilitaria, bajo el régimen del trabajo. A su juicio, no se trata sólo de servirse de la máquina, sino de que en la convergencia con la actividad técnica sea necesario ocuparse del “funcionamiento técnico, mantenimiento, arreglo, mejora de la máquina”, pues este tipo de vínculo “prologa la actividad de invención y de construcción”<sup>33</sup> y, por ende, el devenir de la ontogénesis técnica.

El olvido por el cuidado de las condiciones y el mantenimiento de la existencia de la máquina supone una alienación en el hombre y un estancamiento del proceso genético del individuo técnico que constituye la máquina. El origen de ello es la noción misma de trabajo: al no tener conocimiento de las formas por las cuales existe y funciona el objeto técnico, el usuario se vincula con él exclusivamente de manera automática y, por consiguiente, no emerge ya una estructura que cristalice el común entendimiento. No hay, en consecuencia, información que unifique en relación transductiva ambas esferas: la del usuario y la de la técnica. Así, como señala Simondon, “es necesario que la génesis del

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>33</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*, op. cit., p. 266.

objeto técnico forme parte efectivamente de su existencia, y que la relación del hombre con el objeto técnico implique esta atención a la génesis continua del objeto técnico”<sup>34</sup>.

En definitiva, la ruptura producida entre la construcción y la utilización del objeto técnico provoca la alienación del hombre. El trabajo se mueve en la concepción hilemórfica que, como ya vimos, Simondon rechaza por no comprender la ontogénesis en su dimensión procesual y por hipostasiar un resultado como algo fijo y estático.

## **Bibliografía**

Cangi, Adrian. “Anomalías. Gilbert Simondon, una filosofía de la individuación”. En Simondon, Gilbert. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra, 2008. Impreso.

Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005. Impreso.

Simondon, Gilbert. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra, 2008. Impreso.

Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. Impreso.

Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus y La Cebra, 2009. Impreso.

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*

# TOTALIDAD QUEBRADA, ESPACIO SOCIAL Y CAMPO DE PODER MODERNO. UNA LECTURA CONJUNTA DE SCHOLZ Y BOURDIEU<sup>1</sup>.

*Broken totality, social space and modern field of power. A joint reading of Scholz and Bourdieu.*

---

Clara NAVARRO RUIZ

Universidad Complutense de Madrid  
claranavarro Ruiz@gmail.com

## Resumen:

El presente texto aborda, en primer lugar, algunas líneas fundamentales del pensamiento de Roswitha Scholz, autora perteneciente a la corriente de la crítica de la escisión del valor. Seguidamente, explicamos la noción de espacio social y campo de poder en Pierre Bourdieu, y analizamos la relación entre los dos pensadores. Como conclusión, planteamos algunas posibles líneas de investigación con respecto al trabajo de ambos autores.

*Palabras clave:* Roswitha Scholz, crítica de la escisión del valor, Pierre Bourdieu, espacio social, campo de poder.

## Abstract:

The following text tackles, firstly, with some fundamental characteristics of Roswitha Scholz's thought, author representative of the critique of the splitting of value. Afterwards we address the notion of social space and field of power in Pierre Bourdieu and we analyze the relation between the two thinkers. As a conclusion, we present some possible lines of common investigation concerning the work of both authors.

*Keywords:* Roswitha Scholz, critique of the splitting of value, Pierre Bourdieu, social space, field of power.

El nombre de Roswitha Scholz sea todavía quizá algo desconocido, a pesar de ser una de las teóricas pertenecientes a la línea de la crítica de la escisión del valor [Wertabspaltungskritik] que más repercusión está encontrando en la academia española. En las siguientes líneas realizaré una pequeña introducción a las líneas generales de su pensamiento, centrándome en aquellos de sus aspectos que creo pueden ser más fructíferos para formular un pensamiento del presente. Más adelante, abordaremos algunas líneas de investigación que podrían surgir del análisis conjunto de Scholz con el trabajo de Pierre Bourdieu. De este modo, daremos cuenta no sólo de la potencia de ambas propuestas, también nos mantendremos dentro del ámbito de reflexión temática a que apela este congreso: el de los límites de lo humano, en este caso, abordando otro límite, el de la teoría.

### **Roswitha Scholz en contexto: la crítica de la escisión del valor**

Pues bien, en primer lugar es necesario comprender la base de la que parte esta autora. Como ya he adelantado, pertenece a la línea de la llamada *crítica de la escisión del valor*, corriente teórica de crítica de la sociedad y la economía política de raigambre marxista. Su novedad radica, en oposición al marxismo tradicional, en poner el punto de mira de la crítica en la sociedad capitalista no en la plusvalía, análisis ligado al tradicional esquema de la “lucha de clases”, sino en el examen de las formas mismas *valor, trabajo, riqueza* que están a la base de la ontología negativa de la sociedad productora de mercancías, que conforman la *metafísica real* de la misma. Se trata, pues, de un modelo teórico capaz de dar cuenta de la *totalidad negativa que conforma la praxis social de la modernidad*, una vez que no podemos comprender ésta sin comprender su carácter capitalista: esto es, estar inherentemente entreverada en el movimiento de valorización del valor, en la incesante acumulación de riqueza abstracta cuya sustancia es el trabajo abstracto. Este hecho, si bien aparentemente baladí, implica, en primer lugar, hacer de las relaciones *económicas* el elemento vertebrador de la civilización, que organiza y estructura las relaciones de poder entre los hombres (nótese al respecto la conformación del campo híbrido de la economía política). En segundo lugar, y siendo ésto lo que dota a esta praxis de su carácter fetichista, incluye una forma específica de *trabajo*. Su determinación fundamental no se reduce exclusivamente a su capacidad de ser medido (ser susceptible de considerarse *mero tiempo* de trabajo, noción ya presente en Ricardo), sino que hay que tener también siempre presente su necesaria mediación por medio de productores privados en relaciones de competencia. Este hecho posibilita, en la recurrencia de esta específica dinámica social, una lógica de cooptación de las distintas actividades humanas (tradicionalmente entretejidas en funciones sociales) y su abstracción como mero gasto de *cerebro, nervio, músculo*, conformando así el concepto de *trabajo abstracto* en una esfera separada del resto de la vida social. Por último, y en tanto el único fin del capitalista es la obtención de beneficio, conlleva también una esfera mercantil que, ínsita en esta dinámica, se convierte en instancia de realización del capital, dado que es tan sólo medio para la obtención de ganancias, desligándolo así de la esfera del consumo y alimentando la expansión del mismo. Esencial a la *Wertabspaltungskritik* es también su insistencia en la teoría de la crisis y la posibilidad de determinación de un punto final de esta dinámica social: el estudio de lo que ellos mismos determinan *límite interno* del capitalismo. Efectivamente, si la vertebración civilizatoria de la sociedad moderna se centra en la mera acumulación de trabajo abstracto, podemos pensar en un límite interno a la capacidad de reproducción del mismo en tanto el nivel de desarrollo tecnológico de esta sociedad haga posible, tal y como ocurre en la actual revolución microelectrónica, la efectiva eliminación del mismo. Como sabemos por el análisis de Marx, el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas es medida del valor (en tanto determina el *tiempo socialmente necesario* para la producción). Una tecnología que elimine la necesidad del mismo, en un sistema capitalista ya extendido a la totalidad del mundo y la vida —que impide compensar *extensivamente* la competencia entre capitales individuales— imposibilita la valorización del capital, llevando así al colapso de su capacidad de reproducción. Si bien comprendemos lo escueta de esta caracterización, creemos es suficiente para mostrar los aspectos fundamentales. En cualquier caso, volveremos sobre ello líneas más abajo.



## Totalidad quebrada y dialéctica realista

Vayamos ahora a la intervención de Scholz, que va un paso más allá de la primigenia *Wertkritik*<sup>1</sup> sobre la que se fundó su teoría. Afirma, también, que el capitalismo ha de leerse como un modelo civilizatorio, pero para acometer dicha tarea no se puede poner solamente en el centro de nuestra intervención el concepto de trabajo, considerado éste sin ninguna determinación ulterior. Hay un cierto tipo de actividades que consideramos ligadas al plano de la reproducción, que, por su propia naturaleza, no son traducibles, o sólo muy difícilmente pueden ser traducidas a lógicas monetarias; lo que les hace caer fuera de dicho concepto. Éstas son actividades que, imprescindibles para el propio mantenimiento de la vida, exigen lógicas de tiempo completamente distintas a las de la racionalidad del valor, y a las que es inherente un universo de conceptualizaciones y estructuras emocionales tradicionalmente consideradas como *naturalmente femeninas*. Así, en palabras de la autora,

decisivo no es simplemente, que el tercero común [que permite el intercambio entre mercancías, adscribiendo valores de cambio a las mismas] —prescindiendo de cualidades— sea el tiempo de trabajo social medio, es decir, el trabajo abstracto [...] sino que para éste es por su parte nuevamente necesario excluir y considerar de menor valor lo que se ha connotado como femenino, es decir, la actividad doméstica, lo sensitivo, lo emocional, lo no aprehensible analíticamente, diferente [...]<sup>2</sup>.

Este conjunto de actividades y esquemas sociales conforman el todo *escindido* a la lógica del valor, hablamos aquí, por tanto, de la llamada *escisión del valor*. Ésta no se da como *resultado* a la introducción de la lógica del valor en una sociedad (esto es, que esta escisión pudiera aprehenderse como deducible de la forma valor, o un subsistema de la forma valor), sino ha de considerarse como co-originaria al valor mismo; lo que significa que cuando hablemos de sociedad capitalista hemos de mentar al mismo tiempo el término *pensamiento androcéntrico de la identidad*. Esta expresión, por enrevesada que pueda sonar, tan sólo intenta poner en el primer plano que

lo contingente, lo no-habitual, lo no-analítico y lo que no es comprobable con medios científicos no es tomado suficientemente en consideración en los ámbitos de la ciencia, la política y la economía dominados por los varones, de modo que lo que lleva la voz cantante es el pensamiento clasificador que no puede captar la cualidad singular, la cosa misma, y no es capaz de percibir y preservar las diferencias, rupturas, ambivalencias [...] etc., que las acompañan<sup>3</sup>.

Esto puede parecer un avance de poca importancia, pero creemos que la intervención de Scholz puede resultar de interés para el análisis crítico por varios motivos. En primera instancia, porque nos permite recuperar un pensamiento de la totalidad. La intervención de esta autora no se limita a poner el dedo sobre lo femenino (o bien) cualitativo escindido, no se habla aquí de poner el accesorio ideal que otorgaría un cierto toque feminista a la teoría crítica del valor<sup>4</sup>. No se trata de dar un pequeño coto a las diferencias de género, ni tampoco de hipostasiarlas, sino de poner las relaciones de género al mismo nivel que la lógica identitaria del valor<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> La crítica de la escisión del valor que actualmente sigue en proceso de desarrollo parte, en su génesis histórica, de la Wertkritik o crítica del valor, entre cuyos representantes actuales pueden nombrarse a Ernst Lohoff o Nobert Trenkle. La división en dos grupos diferenciados (crítica de la escisión del valor y crítica del valor) viene motivada entre otros motivos por diferencias teóricas concernientes, precisamente, a la teoría de la escisión que desarrolla Roswitha Scholz.

<sup>2</sup> Scholz, Roswitha: "Die Bedeutung Adornos für den Feminismus heute". *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 10, 2012: 190-207, pp. 200-201. *Vid.*, asimismo Scholz, Roswitha: *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die post-moderne Metamorphose des Kapitals*. Bad Honnef: Horlemann, 2011 (2ª edición ampliada). Impreso, pág. 117.

<sup>3</sup> *Vid.* Scholz, Roswitha: "El patriarcado productor de mercancías". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 2013: 44-60, pp. 53-54.

<sup>4</sup> *Vid.* Scholz, Roswitha: "Feminismus-Kapitalismus-Ökonomie-Krise". *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 11, 2013: 15-63, pp. 60-61.

<sup>5</sup> *Vid.* Scholz, Roswitha: "Ohne meinen Alltags sag ich nichts. Postmodern(-männliche) Identität zwischen Differenzierungswahn und vulgärmarxistischer Theorie-Versicherung. Eine Replik auf Kritiken der Wert-

Además, ha de tenerse en cuenta que poner las relaciones de género al mismo nivel que las relaciones identitarias del valor tiene como consecuencia una complejización de la teoría, que nos obliga a convertirla a ésta en *procesual* y dispuesta a poder pensar contra sí misma. Y es que en tanto hemos convertido en parte necesaria de la teoría la *cara oculta del valor* —que es lo *no analítico* o *no-subsumible* por el mismo— debemos acompañar la teorización del propio desarrollo dinámico del despliegue de la forma valor con el estudio de lo que queda abandonado con éste. En el propio desarrollo posterior de su teoría, ahondando en esta idea, Scholz determina que el estudio de la *cara oculta del valor* no ha de limitarse a las diferencias de género, sino que ha de extenderse a las diferencias a que dan lugar los *ejes de raza y clase*<sup>6</sup>. La sociedad es algo más que un conjunto económico<sup>7</sup>, y pensar sus particularidades exige ir más allá de la *totalidad abstracta* de la misma: no hay meros individuos, sino individuos sexuados, en una determinada posición económica y con una determinada raza. Esto nos lleva a hablar de una totalidad, sí, pero que ya sólo puede ser *totalidad concreta*.

La aproximación a ésta, la totalidad concreta, implica para el teórico que asume el reto de pensarla realizar un doble movimiento: señalar, por un lado, la ligazón fundamental entre valor y escisión, y su correlación con la ontología negativa de nuestra sociedad; y por otro, señalar asimismo la múltiple estratificación de este conjunto en su desarrollo, en un escalonamiento no jerárquico, que tenga en cuenta no sólo la distribución social de las actividades, sino también el plano simbólico y socio-cultural, así como el psicoanalítico<sup>8</sup>. Este doble movimiento y sus consecuencias hace que en Scholz la totalidad sea no sólo concreta sino también necesariamente *quebrada*: cualquier pensamiento reduccionista y unilateral, que nos permitiría, por decirlo de algún modo, agotar la explicación del objeto por medio de un único movimiento teórico, idéntico eternamente a sí mismo en su perfección formal; va a caer del lado del pensamiento del valor ligado a las lógicas de la identidad. Sólo cabe pensar en la dinamismo y multiplicidad de distintos niveles de complejidad.

Por tanto, hay que mantener en el horizonte teórico *el mal mayor de la totalidad social*, pero de un modo tal que no establecamos a éste como absoluto: no podemos convertir a éste en la instancia originaria a partir de la cual pudieran deducirse sin error cualesquiera particularidades. Este conjunto de factores, finalmente, da lugar a lo que esta autora llama una *dialéctica realista*, que no se deja ni formalizar ni esquematizar, interna a su objeto, que “sólo se puede aprehender por medio de la relación de la forma de determinación crítico-social y el análisis crítico de las relaciones sociales (mundiales) en su nuevo carácter [*und ihrer neuen Qualität*], donde la contraposición entre la estructura y la dimensión de la acción sólo se puede entender como paradoja real de la constitución fetichista, y no puede ser resuelta inmanentemente de manera unilateral”<sup>9</sup>.

Llegados a este punto, quizá sea necesario considerar qué rendimiento puede ofrecer para nuestro presente la teoría de Scholz y, más en general, la *Wertabspaltungskritik*. Como podemos adivinar por su planteamiento, la interdisciplinariedad es esencial en esta teoría<sup>10</sup>, y precisamente, en confrontación y colaboración con otros planteamientos teóricos residen los mayores beneficios teóricos de Scholz. Pues bien, para comprobar algunos de estos posibles beneficios, utilizaremos aquí el trabajo del sociólogo Pierre Bourdieu.

## **Pierre Bourdieu y la anatomización del espacio social**

---

Abspaltungstheorie”. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 7, 2010: 201-250, pág. 213 y ss.

<sup>6</sup> Vid. Scholz, Roswitha: “Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen”. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 1, 2004: 15-43, pág. 29.

<sup>7</sup> Vid. Scholz, Roswitha: “Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute”. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 6, 2009: 55-100, pág. 57.

<sup>8</sup> Vid. *Ibid.*, pp. 74-75.

<sup>9</sup> Vid. *Ibid.*, pp. 95-96.

<sup>10</sup> Vid. Scholz, Roswitha: *Differenzen der Krise-Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von “Rasse”, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung*, Bad Honnef: Horlemann, 2005, impreso. Pp. 265-266. [En adelante *Differenzen der Krise-Krise der Differenzen*]

El trabajo de Bourdieu contribuyó, sin duda alguna, al establecimiento institucional de la disciplina sociológica, y herederos de su enfoque, como L. Wacquant, son hoy un importante referente en el conjunto de las ciencias sociales. No es otro quien nos ofrece una completa caracterización de su trabajo a partir de la explicación del concepto bourdeano de clase en uno de sus artículos recientes<sup>11</sup>. Así, la perspectiva bourdeana se caracteriza en primera instancia por su carácter *relacional*: el objeto de análisis social son las redes materiales y simbólicas que se dan en el espacio social, reificadas bajo la forma de posiciones objetivas en instituciones y campos, que delimitan *objetivamente* la percepción y la acción de los sujetos; así como bajo la forma de esquemas mentales de percepción y apreciación que los individuos *incorporan* disposicionalmente. Éstos últimos, en el conjunto de sus intersecciones, conforman lo que Bourdieu denomina *habitus*, que es una “manera particular, pero constante, de entablar relación con el mundo, que implica un conocimiento que permite anticipar el curso del mundo, e hace inmediatamente presente, sin distancias objetivadoras, al mundo y al porvenir que se anuncia en él [...]”<sup>12</sup>.

La concepción de Bourdieu ha de comprenderse, también, dentro de una concepción *agonística* de la sociedad. Los individuos luchan incansablemente por la adquisición y control de las diferentes especies de poder o *capital*, concepto que, como sabemos, adopta numerosísimos epítetos en Bourdieu: hay, así, *capital económico*, pero también *capital social*, *capital simbólico*, etc. Para comprender el espacio de un individuo en dichas luchas, han de tenerse en cuenta tanto el volumen y la composición de capitales específicos del capital total que posee un sujeto determinado, así como su particular trayectoria en los distintos campos.

En cualquier caso, no es menos cierto que el reconocimiento o la falta del mismo juega un importantísimo papel en la dinámica social, que sólo podemos entender *simbólicamente*. Por ello, este autor subraya con insistencia esta dimensión, cuyos instrumentos han de entenderse de tres maneras. Primeramente, como estructuras estructurantes, esto es, como instrumentos de conocimiento y construcción del mundo objetivo, en segundo lugar, como estructuras estructuradas, es decir, como medios de comunicación; y por último, como instrumentos de dominación. Como el lector habrá notado, el poder simbólico se desglosa en estrategias instrumentales, lo que le confiere un estatuto de segundo orden con respecto a las otras formas de poder. Más concretamente, no es sino una forma derivada de los mismos, que sienta una específica relación entre los que ejercen el poder y los que los sufren: su forma transfigurada e irreconocible, ésa que las relaciones de dominación adoptan cuando las fuerzas de las que surgen están *legitimadas*, “haciendo desconocer-reconocer la violencia que ell[o]s encierran objetivamente”<sup>13</sup>.

En definitiva, y bajo la perspectiva retrospectiva del propio Bourdieu<sup>14</sup>, su enfoque de la sociología puede calificarse como un *estructuralismo constructivista* en que “cada uno de los estados del mundo social no es así otra cosa que [...] un momento de la dinámica por la que se rompe y se restaura sin cesar el ajuste entre las distribuciones y las clasificaciones incorporadas”<sup>15</sup>. El espacio social, en el que los individuos se encuentran interconectados de distintas maneras y en diferentes dimensiones<sup>16</sup>, se

<sup>11</sup> Wacquant, Loïc.: “Symbolic power and group-making: On Pierre Bourdieu's reframing of class”. *Journal of Classical Sociology*, 0 (0), 2013:1- 18. En esta sección, nos servimos de su esquema conceptual para dar cuenta de las características del pensamiento bourdeano.

<sup>12</sup> Bourdieu, Pierre.: *Meditaciones pascalianas*, pág. 188. Barcelona: Anagrama, 1999. Impreso.

<sup>13</sup> Bourdieu, Pierre: “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: UBA/ Eudeba, 2000, pp. 65-73, impreso. Pág. 72. El texto es la transcripción de una conferencia de Bourdieu dictada en Chicago en abril de 1973. Si bien reconocemos que la conferencia es bastante antigua, creemos que la caracterización que Bourdieu realiza en la misma puede considerarse, en una consideración no erudit, válida para el resto de su trayectoria intelectual.

<sup>14</sup> *Vid.* Bourdieu, Pierre: “Social space and symbolic power.” *Sociological Theory*, 7, 1, 1989: 14-25, pág. 14.

<sup>15</sup> Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, pág. 227. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007. Impreso.

<sup>16</sup> Así, *vid.* Bourdieu, Pierre: “The social space and the genesis of groups”, *Theory and Society*, 14, 6, 1985: 723-744, pág. 724, al definir el espacio social del siguiente modo: “El espacio social puede ser descrito como un espacio multidimensional de posiciones tal que cada posición efectiva puede ser definida en términos de un sistema multidimensional de coordenadas cuyos valores corresponden a los valores de las diferentes variables pertinentes”.

entiende *topológicamente*. En el desarrollo maduro del planteamiento bourdeano, esta concepción sociológica da lugar a nociones categoriales que son incluso intrínsecamente relacionales, como el concepto *campo de poder*. Esta noción, desarrollada intensamente en *La nobleza de Estado*, se define del siguiente modo:

El campo del poder [...] es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente [...]. Las fuerzas que se pueden emplear en [las] luchas y la orientación, conservadora o subversiva, que se les aplica, dependen de la “tasa de cambio” entre los tipos de capital, es decir de aquello mismo que esas luchas se proponen conservar o transformar. La dominación no es mero efecto directo de la acción ejercida por un conjunto de agentes (“la clase dominante”) investidos de poderes de coacción sino el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de las coacciones cruzadas a las que cada uno de los dominantes, dominado de este modo por la estructura del campo a través del cual se ejerce la dominación, está sometido por parte de todos los demás.<sup>17</sup>

Con la noción de *campo de poder* nos encontramos ante un instrumento conceptual que pone el foco de atención, al mismo tiempo, en diferentes niveles de análisis y en su capacidad de influencia mutua: el pensamiento sociológico de Bourdieu escapa así a todo sustancialismo, y es capaz de *anatomizar* en sus interconexiones i) las propias categorías internas a cada campo social y ii) la propia jerarquización de los campos y peso correlativo de los capitales en una situación social dada, mostrando el estado fáctico de las relaciones de fuerzas presentes. En este sentido, es muy importante hacer notar la importancia de la transformación simbólica que todo poder ha de ejercer, dado que “la legitimidad del capital es inmediatamente suscitada por el hecho de la existencia de una pluralidad de poderes en competición que, en su confrontación misma, plantean incesantemente el problema de su justificación”<sup>18</sup>. Además, remarca el sociólogo francés, “en las sociedades diferenciadas, para que una clase dominante funcione de forma efectiva, ésta debe ser capaz de ejercer diversas formas de dominación al mismo tiempo. La dominación económica nunca es suficiente”<sup>19</sup>. Así, explica Bourdieu, la oposición fundamental en una determinada división del trabajo de dominación, y por tanto en el propio campo interrelacional del poder, es el conformado los polos económico e intelectual, es decir, entre el capital cultural y el capital económico (utilizados ambos términos como susceptibles de abarcar en sí otras posibles formas subordinadas de capital si fuéramos a realizar una especificación más exhaustiva). No obstante, la confrontación no tiene que ser necesariamente agonística: puede alcanzar formas de colaboración. Este posible trabajo conjunto es capaz, en última instancia, de dar lugar a posibles estrategias de reproducción de la dominación de carácter *productivo*, como el que se encuentra en el sistema educativo francés de las *grandes écoles*, que “constituye un sistema extraordinariamente poderoso en tanto que las propiedades legitimadoras que éstas certifican son a la vez las más universales de su tiempo —pertenecen al orden de la cultura— y las más naturales puesto que son en su mayoría imputadas al «talento» o al mérito personal, atributos de la persona, [...] y no de su herencia”<sup>20</sup>.

Dada la potencia de esta propuesta, pudiera parecernos, de entrada, que la teoría de Bourdieu podría resultar francamente atractiva para los pensadores de la *Wertabspaltungskritik*. En orden a hacer posible un trabajo conjunto de ambas teorías, comenzaremos abordando su mutua relación.

---

<sup>17</sup> Bourdieu, Pierre: “Espacio social y campo de poder”, conferencia pronunciada en la universidad de Wisconsin en Madison en abril de 1989, recogido en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, pp. 50-51. Barcelona: Anagrama, 1997. Impreso.

<sup>18</sup> Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loïc: “De la clase dominante al campo del poder”, pp. 423-453 en González Sánchez, Ignacio (Ed.): *Teoría social, marginalidad urbana y estado penal. Aproximaciones al trabajo de Loïc Wacquant*, pág. 431. Madrid: Dykinson, 2012. Impreso.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 431.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 435.

## Dinámica del capitalismo y trabajo abstracto

La potencia del pensamiento sociológico de Bourdieu, invita, sin duda, a explorar sus relaciones con la crítica de la escisión del valor. De hecho, no en vano, Scholz le dedica algunas de las páginas de su último libro<sup>21</sup>. Una serie de defectos, sin embargo, la llevan a rechazar la posibilidad de utilizar el aparato conceptual de su teoría. Éstos se resumen fundamentalmente en que, en opinión de esta autora, al sociólogo francés le falta una concepción esencial, una “esencia de conjunto social” [*gesamtgesellschaftliches Wesen*] del capitalismo en su carácter procesual<sup>22</sup>, por lo que este autor sería incapaz de dar cuenta, manteniéndose en los límites de su teoría, de un cambio social total. Esta misma circunstancia impediría, además, una conexión de su teoría con la teoría de la crisis y colapso del sistema capitalista tal y como desarrolla la crítica de la escisión del valor; lo que se refleja en un procedimiento teórico que cae en la ontologización de ciertas estructuras y mecanismo de la sociedad capitalista patriarcal: de este modo, los cambios en las estructuras de los campos y los distintos habitus quedan anclados en la moderna sociedad de clases. Por último, y en un grave *quid pro quo*, Bourdieu lleva el concepto de *capital* a distintas esferas de la vida social, más allá de lo económico.

Efectivamente, Scholz no se equivoca al imputar a Bourdieu la falta de una concepción de conjunto de la sociedad capitalista. Su análisis del campo económico, lejos de constituir una específica dinámica que se desarrolla en distintas dimensiones de la sociedad, se centra fundamentalmente en señalar su carácter diferenciado, autónomo y formal, con un determinado concepto de *interés* cuya génesis histórica sí investiga, pero, no habiendo captado su especificidad, no es capaz tampoco de verlo en su dinámica procesual<sup>23</sup>. A pesar de todo, no creo que eso signifique inmediatamente que su teoría excluya la posibilidad de dicha introducción, y tras ello, nos pueda ofrecer las herramientas para un análisis completo y adecuado de la sociedad a la altura del presente y particularidad de la sociedad moderna. Dos condiciones se hacen necesarias: una determinada actitud lectora y la introducción del concepto de *trabajo abstracto*, entendido éste como centro de anclaje de una determinada praxis social, tal y como, explicábamos líneas más arriba, hace la *Wertabspaltungskritik*.

Así, la actitud lectora es con respecto a la teoría bourdeana, y más concretamente, con respecto a la inflación del término *capital* en este autor, que no sólo ha sido criticado por Scholz<sup>24</sup>. El término *capital* en la obra de Bourdieu, según creo, ha de entenderse en sentido laxo, amplio e impropio. Éste busca hacer referencia, en los distintos campos, al hecho de que el peso de los individuos está íntimamente relacionado con sus intervenciones prácticas en el mismo (y en ese sentido es “*un gasto de trabajo*”) que se apoya no sólo en el trabajo efectivo, *presente*, sino en la trayectoria (como *trabajo acumulado*) del mismo. Como vemos, un sentido más bien metafórico que pretende simplificar, mediante un sólo concepto, su concepción relacional de la sociedad.

La introducción del concepto de *trabajo abstracto* en su teoría implica, sin embargo, una explicación algo más extensa. Repetiremos algunas de las cosas que se han mencionado al comienzo de este texto en orden a hacer nuestro argumento más claro.

No es causalidad que Marx tomara el concepto de *trabajo abstracto* como su mayor descubrimiento en materia de economía política. Como sabemos, Marx lo define en términos de gasto de *cerebro*, *nervio*, *músculo*. No obstante, la verdadera fuerza de este concepto no se encuentra en su definición categorial y sustancial, sino que ésta es aprehendida sólo cuando entendemos este concepto en términos *relacionales*.

Como ya dijimos, la distinción entre el concepto ricardiano del *trabajo* como fuente del valor y el concepto de *trabajo abstracto* marxiano se fundamenta en la contradicción existente entre trabajo

<sup>21</sup> Nos referimos al ya citado *Differenzen der Krise-Krise der Differenzen*, pp. 37-49.

<sup>22</sup> Cf. *ibid*, pp. 42-43.

<sup>23</sup> *Vid.*, la introducción, del propio autor, al texto: Bourdieu, Pierre: *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial, 2001. Impreso.

<sup>24</sup> *Vid.* Castián Maestro, José Ignacio: “El concepto de capital en la obra de Pierre Bourdieu”, en Enrique Alonso, Luis, Martín Criado, Enrique, y Moreno Pestaña, José Luis (Eds.), *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Madrid: Fundamentos, 2004. Impreso.

individual y trabajo social. La sustancia de la riqueza social en el capitalismo se conforma a través de productores privados en relaciones de competencia: esto es, el trabajo del conjunto social *vale, tiene valor* (es, por tanto, efectivamente susceptible de ser sustancia del valor, representable en la mercancía dineraria) en tanto un individuo, ateniéndose al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del conjunto social total, o lo que es lo mismo, a la altura productiva del conjunto convertida en *norma universal*, es capaz de obtener, mediante la utilización de sus recursos propios, *beneficios*. Beneficios que no pueden proceder del intercambio mercantil (ya que éste es siempre intercambio de equivalentes), sino del proceso de trabajo específicamente capitalista: el proceso de valorización que tiene lugar en la esfera productiva. En éste, el mismo proceso laboral se presenta

...sólo en su aspecto cuantitativo. Se trata aquí, únicamente, del tiempo que el trabajo requiere para su ejecución. [...] Pero cuenta únicamente en la medida en que el tiempo gastado para la producción del valor de uso sea socialmente necesario<sup>25</sup>

Observemos detenidamente este proceso desde el punto de vista de la sola relación social. Por lo que respecta al punto de vista del polo particular, esto es, el proceso de trabajo considerado en su conjunto: la lógica que aquí entra en juego es la de una i) abstracción con respecto al proceso de trabajo fáctico, considerado ahora en su solo aspecto cuantitativo, y obviando las relaciones cualitativas que se desarrollan en el seno del mismo y ii) la creación de un criterio de validez externo al proceso de producción: la validez del proceso productivo no reposa en sí mismo, sino que remite más allá de sí. Concretamente al nivel de la norma universal de la sociedad, que se caracteriza por a) tener un carácter abstracto y anónimo (en tanto el *trabajo socialmente necesario* es un concepto que abarca, fáctica y potencialmente, a cualesquiera productores de mercancías a los que un productor privado pueda confrontarse en el mercado), b) sancionador (supone la instancia que determina si el proceso productivo *vale*) y c) potencialmente imprevisible (si el proceso de laboral también lo ha sido de valorización sólo puede descubrirse *ex post* en la esfera mercantil).

Por tanto, el polo particular de la relación económica conformada bajo el capitalismo se encuentra entreverado en una lógica que lo abstrae, en orden a introducirlo a una totalidad regida por un criterio normativo anónimo y cuyas instancias de verificación del cumplimiento de las normas que aseguran el éxito se dan con necesaria *posterioridad* a la realización misma de las acciones encaminadas a lograrlo: una combinación de factores que, como podemos imaginar, invita a exceder los recursos puestos en juego para asegurarse, en la medida de lo posible, la efectiva valorización.

Ya tenemos el polo de la abstracción y su potencial carácter extensivo (por el impulso al exceso). Pero, como antes hemos dicho, el objetivo del capitalista es el beneficio, y no la satisfacción de necesidades: si éste fuera el caso, la norma universal que rige la validez del proceso de valorización no tendría ya un carácter abstracto, sino concreto (las propias necesidades materiales de cada uno de los individuos determinarían entonces lo que hay y no hay que producir). Poner en el centro la lógica del beneficio no sólo está relacionada con el tipo de norma universal que la forma social de la economía capitalista impone, sino que además introduce la *exponencialidad* de la lógica expansiva. *Beneficio*, al fin y al cabo, es un concepto que remite a una ganancia *excedente* con respecto a unas condiciones dadas, por lo que, con cada nuevo proceso de valorización que quiera realizarse, y en tanto la lógica perseguida es, como ya hemos dicho, la del excedente, el capitalista individual tendrá que atenerse a la medida de la productividad dada en cada momento y sobrepasarla al nivel productivo dado. D-M-D' expresa por tanto una lógica en que se vuelve a lo siempre igual, el dinero, pero nunca a lo idéntico.

No hay que perder de vista que estamos hablando de las características de la forma específica de unas relaciones económicas de una sociedad particular, la sociedad moderna. Esta circunstancia otorga la única determinación *efectiva* de las relaciones de producción y distribución de las mismas: ser trabajo, actividad humana. El gasto del mismo es génesis, condición y garante de la interrelación entre los polos particular y universal de este conjunto. Ahora bien, la expiación de la dinámica se da a través de una lógica del sacrificio que genera y exige su propia recurrencia.

---

<sup>25</sup> Marx, Karl.: *El capital*, Tomo I, Vol.1. Madrid: Siglo XXI, 2008. Impreso, pp. 236-237.

Recapitulemos: frente a las relaciones económicas de las sociedades no capitalistas, entreveradas en las funciones sociales y al servicio del uso y disfrute de lo producido, las relaciones económicas que se dan en el capitalismo abstraen las relaciones de producción de su primario carácter entretelado en las relaciones sociales, las reduce a su aspecto cuantitativo y las introduce en un sistema anónimo, abstracto, cuya *vis insita* empuja potencialmente al exceso (y por tanto, a una mayor desconexión fáctica con respecto al servicio y disfrute de lo producido) que se reproduce exponencialmente. La única posibilidad de que esta dinámica pueda perdurar en el tiempo, como puede imaginarse, es que los factores de la dinámica no se vean alterados: esto es, que la norma universal se mantenga abstracta y anónima y que la competencia existente posibilite el beneficio. De lo contrario, nos encontraríamos en una dinámica de crisis, que se presenta fenomenicamente como la quiebra de capitales individuales como *norma generalizada*. Que ésta pueda o no ser superada, depende de la capacidad de compensar *extensivamente* la dinámica social que acabamos de explicar (lo que puede darse de dos modos: geográficamente y por tanto de manera exterior a la esfera mercantil, o intensivamente, a través de la especialización e invención de nuevas oportunidades de valorización). El *límite interno* de la dinámica capitalista se da cuando la implementación de la misma es efectivamente (y no abstractamente) universal: la recurrencia de la lógica del exceso sólo puede darse en tanto las posibilidades, de carácter tanto objetivo como subjetivo, lo permitan; y si bien estamos hablando de relaciones de producción material (lo que implica que el factor de los recursos materiales sean al menos un factor a tener en cuenta en el mismo), no es éste más que el *límite externo* a la dinámica social a la que nos referimos. Como dinámica social, es social su límite. En lenguaje bourdeano, casi podría expresarse éste como el momento en que las disposiciones y esquemas de percepción de los sujetos no son capaces de generar cursos de acción posibles con respecto a las condiciones objetivas en una correlación de fuerzas fáctica.

### **Algunas propuestas de trabajo: hacia la determinación del campo de poder de la Modernidad**

Pues bien, y tras lo explicado, si definimos —de manera muy sencilla— *capital* como aquella suma de riqueza abstracta que permite iniciar procesos de valorización, y estando a la base de esta dinámica la relación de particularidad, universalidad y abstracción que acabamos de detallar, propongo, uniendo el trabajo de Bourdieu y la crítica de la escisión del valor, denominar *capital* a la *dinámica social que conforma la especificidad del campo de poder de la sociedad moderna*, que estructura el desarrollo del mismo. Hemos de tener en cuenta que esa particular dinámica ha de comprenderse entrelazada en el plano fenoménico con otras relaciones de fuerzas que sigan lógicas contrarias y contradictorias a la anteriormente descrita, entrelazamiento que habrá de detallarse exhaustivamente. En cualquier caso, el trabajo conjunto de Bourdieu, con la aportación de la lectura propia de Marx de la *Wertabspaltungskritik* que hemos detallado, puede ayudar a desarrollar una serie de posibles líneas de investigación que, por su carácter tentativo, nos limitaremos a enunciar y explicar de manera muy escueta.

En primer lugar, un análisis del campo de poder moderno que comprenda al mismo en su especificidad histórica. En tanto el campo de poder analiza la interrelación y jerarquización de los distintos capitales, podemos afirmar, gracias a la concepción holística del capitalismo como praxis dinámica de carácter fetichista proveniente de la *Wertabspaltungskritik*, la preponderancia del capital económico en la sociedad moderna, sin caer por ello en el economicismo propio del marxismo tradicional. Además, su interrelación con otros tipos de capitales no se realiza ya desde una concepción del mismo que lo considere como una esfera autónoma, abstraída del resto de la vida social con una lógica propia: se trata de una intervención tan práctica como la que pueda darse en cualquier otro ámbito del espacio social, pero que sigue una lógica específica capaz de dinamizar al resto en los términos de su propia particularidad. La categoría que, creemos, vincula la posible colaboración o confrontación fundamental del trabajo de dominación simbólica entre los polos contrapuestos del polo económico y polo intelectual (vital para la reproducción de esta dinámica) es la de *hombre*, que en el campo de poder moderno se presenta, al mismo tiempo, como *objeto y sujeto del trabajo y del trabajo de la historia*.

Asimismo y a este respecto, más específicamente, puede investigarse si y de qué modo la génesis de determinadas instituciones en la sociedad moderna, o la transformación de las mismas —aparición del derecho abstracto, formación de los Estados modernos— tiene que ver con la aparición de esta nueva forma práctica, así como si la aparición de estrategias de dominación de carácter *productivo* está relacionado con ésta.

En segundo lugar, avanzar hacia la conceptualización de un *fetichismo del capital*, por oposición al tradicional *fetichismo de la mercancía*. En tanto insertamos el término capital en un espacio social que es, de entrada, anatómico, multipolar, y agonístico, introducimos la economía política en un esquema que escapa a las oposiciones bivalentes (trabajador/trabajo enajenado, poseedores de medios de producción/poseedores de su sola fuerza de trabajo) y rompemos definitivamente con los esquemas que oponen conciencia y realidad, para comprenderlo en términos de intervención práctica. Además, y dado el estudio del límite interno del capitalismo que propone la *Wertabspaltungskritik*, podemos introducir el factor temporal en los análisis relacionales de Bourdieu, avanzando a la posibilidad de un estudio diacrónico de la sociedad moderna. Esto, incluso, podría traducirse en el desarrollo de nuevos instrumentos metodológicos para la disciplina sociológica.

En tercer lugar, podemos comprender las categorías de la economía política ortodoxa como formas de dominación simbólicas. Conceptos como *trabajo*, *riqueza* o *mercado* adoptan su desdoblamiento en los epítetos *abstracto* y *concreto* únicamente en la crítica de la economía política marxiana, mientras que en el resto de la disciplina se comprenden de manera aproblemática y transhistórica. Es, de hecho, su propia *equivocidad* lo que les otorga legitimidad a través de su aparente carácter inocuo, siendo meros indicadores y categorías de un proceso económico neutral, ajustado a la norma. Ahora bien, y como sabemos por la explicación ofrecida en anteriores líneas, los instrumentos simbólicos son, en primer lugar, estructuras estructurantes, esto es, formas específicas de conocimiento y taxonomía de la realidad que permiten hacer legítimo un estado de fuerzas determinado. Proponemos comprobar la eficacia y rendimiento teórico de comprender los términos de la economía política en su consideración ortodoxa como estructuras estructurantes que permiten la legitimación de la praxis social fetichista del capitalismo, esto es, comprenderlos, si se prefiere, *performativamente*.

Por otro lado, y por lo que respecta a los límites de la sola crítica de la escisión del valor, una posible colaboración con Bourdieu, salvadas y explicadas las distancias necesarias, permitiría a esta teoría introducir a su acervo una teoría sociológica que, por sí misma, ya trabaja en diversos planos, obteniendo así una matriz conceptual que facilitaría la introducción de material empírico a la misma, en lugar de tener que aplicar la traducción y adecuación de distintos sistemas conceptuales provenientes de otras tantas teorías. El pensamiento de Bourdieu permite, por sí solo, la multidisciplinariedad. Además, y creo que esto último es particularmente importante, podríamos comenzar a comprender en términos relacionales el sistema categorial del capitalismo, aprehendiéndolo como un conjunto de *formas de praxis social reificadas*. Así, la necesaria “ruptura categorial” por la que aboga la *Wertabspaltungskritik* en orden a romper con el sistema capitalista se convertiría, de manera efectiva, en un acto susceptible de implementación consciente y activa. Sin reducir, eso sí, al capitalismo a la sola suma de relaciones sociales, impidiendo caer en análisis voluntaristas.

El trabajo conjunto de dos teorías tan complejas no está exento de dificultades, más aún incluso, cuando exige la traducción de dos lenguajes provenientes de tradiciones distintas. Pero sólo así podemos abrir el camino para hacer, con la economía, lo mismo que Bourdieu pedía para la relación entre los sexos en su célebre libro *La dominación masculina*: preguntarse cuáles son los mecanismos *históricos* y estructuras conceptuales responsables de su ahistorización. No con un solo interés erudito —erudición cuyas condiciones de posibilidad y consecuencias ya han sido sometidas a una feroz crítica en las *Meditaciones Pascalianas*— sino para devolver a la acción histórica lo que se ha autonomizado de la misma bajo la forma de una dominación anónima.



# LA NOCIÓN DE IDIOLECTO Y EL PROBLEMA DE LA COMUNICABILIDAD

## THE NOTION OF IDIOLECT AND THE PROBLEM OF COMMUNICABILITY

---

IRENE ORTIZ GALA  
Universidad Autónoma de Madrid

### Resumen:

Este artículo pretende abordar la cuestión de la comunicabilidad entre seres humanos, analizando los elementos que participan en los sistemas semiológicos. La noción de idiolecto aparece en un contexto que deja en entredicho a las teorías interpretativas pues, ¿cómo garantizaríamos la comunicación cuando manejamos distintos significados para el mismo significante? ¿Qué papel juega la actividad de los sujetos hablantes en las estructuras de la Lengua? ¿Cómo es de rígida la Lengua y sus normas y que capacidad moldeadora tiene el uso que hagamos de ella en sede social?

*Palabras clave:* Semiótica, idiolecto, lengua, habla.

### Abstract:

This article aims to address the question of communicability between human beings, analyzing the elements involved in semiotic systems. The notion of idiolect appears in a context that calls into question interpretative theories, since: how would we guarantee communication when handling different meanings to the same signifier? Which is the role of speaking subjects' activity in the structuring of Language? How rigid is Language and how can we shape it in a social context?

*Keywords:* Semiotics, idiolect, language, speech.

## 1. Introducción

Cualquier sistema semiológico guarda una relación con el lenguaje, si bien es cierto que los objetos, las imágenes, los gestos o las conductas pueden significar, nunca lo hacen de forma autónoma, es decir, “el sentido no puede ser más que nombrado, y el mundo de los significados no es más que el del lenguaje”<sup>1</sup>. El ejercicio que Barthes se propone, es buscar las condiciones bajo las cuales el sentido es posible, es decir, investigar qué condiciones son necesarias para que se dé el sentido. Como primera tentativa, bastará advertir que Barthes distingue el sistema semiológico lingüístico, que actúa como metalenguaje de otro sistema, y los sistemas semiológicos que en principio no son estrictamente lingüísticos, como el de la vestimenta o moda y el alimentario. Los signos a analizar serán distintos y habrá que pensar en los ejercicios de combinación o sustitución que se hace del valor de cada signo. Pero vayamos por partes. La primera distinción que Barthes hereda es la de Lengua y Habla que Saussure manejaba. La Lengua sería una institución social y un sistema de valores, un producto social que es autónomo y que tiene sus propias reglas. El Habla se contrapondría a la Lengua en tanto que ejercicio individual de selección y actuación constituida por las “combinaciones mediante las cuales el sujeto hablante puede utilizar el código de la lengua con el fin de expresar su pensamiento personal”<sup>2</sup>. No hay que confundir esta habla con una suerte de idiolecto saussuriano como el que combatía Jakobson cuando reclamaba el carácter socializado de la lengua. El habla no sería una creación *ex nihilo* sino un acto individual que trata de una combinatoria de los signos que la lengua proporciona. Lo interesante de ambas nociones, es ver de qué manera se relacionan pues, podría parecer, que el habla es la puesta en acción de la lengua, como si el ejercicio fuera en una sola dirección. Barthes, apoyándose en Merleau-Ponty y V. Brondal, advierte que la relación entre ambas sería la verdadera praxis lingüística, pues el habla hace evolucionar a la lengua, viéndose ésta influida por los actos del habla. “La lengua es a la vez producto e instrumento del habla, (...) pues el habla desde el momento en que es captada como proceso de comunicación, pertenece ya a la lengua”<sup>3</sup>. La lengua aparece como el *tesoro* (Saussure) que se deposita por la práctica del habla. Ahora la cuestión que se debe problematizar es cuáles son los límites de la combinatoria del habla y qué factores determinan el campo en el que se pueden producir. Hjelmslev planteó una nueva formulación para la distinción saussuriana de Lengua/Habla donde definía la Lengua a partir de tres planos: el esquema, que sería la lengua pura; la norma, que actuaría como la lengua en su forma material, definida por el ejercicio social (afectaría al campo hablado pero no al escrito, donde las normas son mucho más rígidas); y el uso, que se formularía como la lengua en su conjunto de hábitos de una determinada sociedad. Las combinatorias que Hjelmslev como relaciones advierten una correlación en las determinaciones: el uso determina al habla y, a su vez, aquél es determinado por ésta, y el esquema es determinado a la vez por los otros tres planos (habla, uso y norma). Los dos planos fundamentales serían el esquema de un lado, y el grupo Norma-Uso-Habla donde la teoría viene marcada por la ejecución. En este planteamiento la lengua pasa a ser sustituida por la noción de esquema y elimina el habla concreta en virtud del concepto de uso como formalización de la lengua, socialización del habla. Esta propuesta otorga al habla un elemento sustancial mucho más decisivo que lo que encontrábamos en Saussure. Quizá valga la pena detenernos un par de minutos en esclarecer los problemas que pueden suscitar estas definiciones o las dificultades a las que debe enfrentarse una propuesta que trate de dar cuenta del lenguaje desde un plano binario. El habla no se limitaría a combinar ciertos signos proporcionados por la lengua, sino que además implicaría el uso de los sintagmas que ya están cristalizados en la lengua.

## 2. Problematicidad del lenguaje privado

La definición brindada por Saussure sobre el idiolecto que Barthes recoge: “es el lenguaje en tanto hablado por un solo individuo” o “el juego completo de los hábitos de un solo individuo en un

---

1 Barthes, Roland. *Elementos de semiología* en *Comunicaciones*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970. Impreso. p.12.

2 Barthes, Roland, op. cit. p. 19.

3 Barthes, Roland, op. cit. p. 19 y ss.

momento dado” se enfrenta a Jakobson en una discusión sobre el interés del concepto. Éste apuesta por que el lenguaje es siempre socializado: “en el terreno del lenguaje, la propiedad privada no existe”. Antes de reconocer a qué lenguajes Jakobson concedería el estatus de idiolecto, vamos a prolongar unas líneas más la reflexión sobre este concepto. En primer lugar vale la pena advertir que la noción misma de idiolecto supondría un impedimento para la teoría psicoanalítica, y podría casar muy bien con la indeterminación de la traducción. Constituiría un obstáculo para las teorías interpretativas o hermenéuticas como el psicoanálisis dado que no estaría asegurada la plena comunicación entre paciente y psicoanalista, por ejemplo. Por supuesto supondría un problema si estas teorías trataran de ser falsables o garantistas de sus resultados, pero en las prácticas que mantuvieran su empresa más humildemente, no sería ningún argumento en contra. Si el lenguaje privado es imposible y nos definimos wittgenstenianos los problemas que éste supone obviamente quedan disipados, pero recordemos que se podría asumir un lenguaje privado que fuera funcional en sociedad. Nadie propondría un idiolecto absolutamente hermético pues, ¿cómo lo habría aprendido? Pero sí que podemos asumir que participamos de los juegos del lenguaje que se rigen por las normas del esquema o la lengua y que, las significaciones, aunque no radicalmente distintas, no sean tampoco absolutamente idénticas. Esta suerte de lenguaje privado nos permitiría comunicarnos en sede social, pero sin llegar a garantizar una comunicación plena, otorgando a los significados un cierto carácter relacional que se establecería por los acercamientos de cada sujeto a un signo. Lo compartido sería el significante, la imagen acústica, digamos por ejemplo de *botella*, ahora bien, qué concepto o significado manejemos puede ser diferente aun cuando se permita la comunicación. No hace falta compartir todo el concepto o significado de un signo para poder llegar a comunicarnos, pero no está de más señalar lo que puede parecer banal, y es que manejamos representaciones mentales que son distintas. Quizá Ud. piense en una botella de Santolín y el compañero en una de Lanjarón. El significante es el mismo, pero no tiene por qué compartir el concepto.

Jakobson, fiel combatiente de la noción saussuriana de idiolecto, acepta conceder la pertinencia de emplear el concepto en tres casos concretos: el primero es el lenguaje de un afásico. Evidentemente, como trastorno del lenguaje, la persona afásica sufre una incapacidad para comprender o producir el lenguaje, pero vemos que esta definición dista en gran medida del lenguaje privado que propongo. La segunda concesión es al estilo de un escritor, a pesar de que esté siempre impregnado de modelos verbales que pueden ser conocidos por la comunidad de lectores. El tercer tipo de idiolecto para Jakobson, es el lenguaje de una comunidad lingüística en tanto que es un grupo que interpreta del mismo modo todos los enunciados lingüísticos. De la propuesta que venimos tratando de lenguaje privado se sigue que no consideremos posible la tercera propuesta, pero quizá la segunda despierte un cierto interés. El estilo de un escritor puede ser difícilmente interpretable por la distancia existente entre la significación empleada por el escritor y la del lector (y si ya pensamos en escritores que no son contemporáneos, podemos encontrar barreras mucho más grandes). El manejo de un cierto código de signos no asegura que la significación sea compartida también por todos los hablantes.

En otro orden de cosas, Jakobson trata de explicar a través de las estructuras dobles las relaciones que se establecen entre Código/Mensaje en el ejercicio de comunicar. Distingue dos casos de circularidad y otros dos de encabalgamiento (*overlapping*). En el ámbito de la circularidad, los primeros son los discursos que repiten las palabras de un interlocutor, o mensajes en el interior de un mensaje (M/M)<sup>4</sup>, los segundos sería el caso de los nombres propios, donde lo que se da es el código donde la circularidad es evidente, *Juan significa una persona llamada Juan*. En el campo de los encabalgamientos encontramos los casos de autonomía, donde la palabra está empleada como su propia designación, el mensaje cabalga sobre el código (M/C), este grupo abarca en el esquema de Jakobson las circunlocuciones, los sinónimos y las traducciones. Finalmente, también en sede de los *overlapping* se encuentran los *shifters* o embragues como el pronombre personal (yo, tú), siendo un símbolo indicial que reúne en sí el lazo convencional y el lazo existencial: *yo* no puede representar a su objeto más que por una regla convencional (que hace que *yo* sea *ego*), al designar al emisor no puede sino referirse existencialmente a la emisión (C/M). Barthes advierte que los *shifters* son especialmente fecundos si se atiende a la lucha del código contra el mensaje y se hace una lectura en términos peircianos de los

---

4 Barthes, Roland, op. cit. p. 23.

pronombres como símbolos indiciales<sup>5</sup>. Jakobson apunta del mismo modo que los pronombres personales mantienen una relación compleja entre el Código y el Mensaje, porque no puede sino referirse existencialmente a la emisión, marcando entonces también una exterioridad del mensaje. Como he mencionado al principio, la respuesta de Jakobson al problema de los idiolectos o lenguajes privados no me resulta especialmente satisfactoria, y sigo rumiando cómo se podrían señalar las evidencias del acontecimiento del lenguaje privado. El camino debería estar cerca del análisis de Peirce y de la noción del establecimiento del significado en sede relacional de los signos y los sujetos hablantes. Sería en el ejercicio del habla donde se crearían las nuevas significaciones no-compartidas y estrictamente relacionales.

### 3. Sistema de valores

Saussure hablaba de la lengua como *sistema de valores*, y esa noción será especialmente fecunda en los sistemas semiológicos no lingüísticos de los que se ocupará Barthes como la Moda. En un sistema tal, Barthes señala que cada signo tiene un valor asignado, que en su medida viene determinado por el valor de las relaciones entre signos (relación de boina y gorro). Sirviéndose de los conceptos saussurianos, Barthes emplea la distinción entre Lengua y Habla para establecer una relación en el campo de la Moda, donde el vestido actuaría como lengua y el modo de vestirse como habla, dejando espacio a la singularidad e intención de cada sujeto. En el caso de la alimentación Barthes propone que la Lengua sería la comida, pero con todos los tabúes alimentarios que la acompañan, con las oposiciones significantes -dulce/salado-, las reglas de asociación y los protocolos en una suerte de retórica alimentaria que no siempre tendría que ser explícita. Por otro lado, el habla en este sistema semiológico que es el alimentario, sería las variaciones personales que cada *sujeto hablante* introduce sobre la Lengua. Siguiendo con el sistema semiológico alimentario, diríamos que el menú se constituye con referencia a una estructura -no cocinaremos igual si somos bolivianos o españoles- y dentro de ésta puede haber nuevas subestructuras -como sería la comida regional- pero, a su vez, esta estructura se ve interpelada por el ejercicio y la intención del sujeto que emplea el sistema, podemos hablar de días, no es lo mismo el menú para una boda, un domingo, o un lunes, pero también por libres variaciones que violenten al sistema al introducir un nuevo signo del que no daba cuenta la estructura o al ejercer cambios en las relaciones entre signos. Así, la estructura de este sistema se vería determinada en la propuesta barthesiana por cuatro elementos: “1) por reglas de exclusión (tabúes alimentarios); 2) por las oposiciones significantes de unidades que quedan por determinar, 3) por las reglas de asociación, ya sea simultánea o sucesiva; 4) por los protocolos, que funcionan quizá como una suerte de retórica alimentaria”<sup>6</sup>. Estos procesos que funcionan como determinadores de la estructura en el sistema alimentario parecen guardar una extraña relación con la propuesta foucaultiana en el orden del discurso, y podríamos llegar a establecer, aunque quizá no tenga mucho interés pero como *background* tiene gracia, relaciones entre los tabúes alimentarios y las reglas de exclusión que funcionan en cualquier discurso o entre las oposiciones de significantes de unidades que no están determinadas y la oposición entre razón y locura. En otro orden de cosas, Barthes se pregunta por el origen del sistema, algo que ya encontrábamos en el análisis del sistema semiológico lingüístico con Saussure, y que éste resuelve apelando a una circularidad por la cual sólo entraría en la lengua lo que fue previamente probado por el habla, del mismo modo que un elemento del habla sólo sería posible si fue tomado previamente del tesoro de la lengua. Entiendo que esta circularidad pueda ser insuficiente para explicar el origen de un sistema semiológico, y aquí también hablamos del lingüístico. Que algo esté en la Lengua previamente para ser usada en el ejercicio del habla, remite a un pasado del que debemos dar cuenta y a un presente que modifica la Lengua del futuro. En este sentido me parece mucho más pertinente el análisis de Merleau-Ponty a propósito de la sincronía y la diacronía, porque permite dar cuenta de esta circularidad en el orden temporal. “En primer lugar, el punto de vista “subjetivo” engloba el punto de vista “objetivo”; la sincronía encierra la diacronía”<sup>7</sup>. Si cuando leemos subjetivo pensamos efectivamente en

<sup>5</sup> Barthes, Roland, op. cit. p. 23.

<sup>6</sup> Barthes, Roland, op. cit. p. 26.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Madrid: Seix Barral, 1973. Impreso. p. 103.

*habla* como ejercicio de los sujetos sobre una estructura “objetiva” que sería la Lengua, me parece que la exposición de Merleau-Ponty tiene un mayor alcance que la barthesiana. Entendiendo a la sincronía como un corte transversal sobre la diacronía nos manejamos con un sistema (Lengua) que se realiza constantemente, siendo una estructura que nunca está completamente en acto, que admite cambios latentes o en incubación, como señala Merleau-Ponty, y que, efectivamente y siguiendo a Peirce, “nunca está hecho de significados absolutamente unívocos que puedan explicitarse totalmente bajo la mirada de una conciencia constituyente transparente”<sup>8</sup>. Así, Merleau-Ponty mantiene la noción de valor en el sistema semiológico al establecerlo como un sistema de un conjunto de gestos lingüísticos convergentes, donde cada uno de ellos se definirá no tanto por un significado como por un valor de empleo en el ejercicio del habla. De esta forma el presente de la lengua difunde en el pasado, en tanto que éste ha sido presente, y la historia es la historia de las sincronías sucesivas en su relato diacrónico, donde las violentaciones del pasado lingüístico invaden hasta el sistema sincrónico, que vemos vuelve a ejercer cambio a lo largo del enfoque diacrónico.

Volviendo a Barthes y a los sistemas semiológicos no lingüísticos, la lengua o estructura está elaborada no por la masa hablante y sus determinaciones sino por un grupo de decisión, como en el caso de la Moda, donde podríamos hablar de lenguajes fabricados. En estos sistemas las lenguas no son tan libres como en el sistema lingüístico, pues en aquellos la estructura sufre la determinación de la colectividad previamente marcada por un grupo de decisión. Pensemos, por seguir con Barthes, en el sistema de la moda. Allí encontramos el nacimiento de nuevas necesidades como consecuencia del desarrollo de la sociedad, enmarcados en los imperativos económicos que imponen la desaparición o la promoción de distintos materiales.

Barthes habla de estos sistemas, particularmente en el caso de la moda, como lengua sin habla, pues el ejercicio de los “hablantes” no modifica las reglas de la lengua de este sistema, bien porque son muy rigurosas, bien porque el grupo que establece las normas no está dispuesto a modificarlas. La propuesta barthesiana sobre los sistemas semiológicos cuenta con tres planos y no dos, como era el caso de la distinción saussuriana: el plano de la materia, el de la lengua y el del uso. El primer elemento asegura la materialidad de la lengua y tiene un origen utilitario y no significativo, como ocurría con la lengua. Así, plantea, en el sistema de la moda, *vestido* sería la materialidad que soporta el significativo *largo* o *corto*, siendo aquel el soporte de la significación.

#### 4. El signo

En este sentido, puede resultar interesante atender a la noción de signo que maneja Barthes en tanto que relación que mantendría el signo con dos relata. La variación de sentido que podemos encontrar en los signos, Barthes la analiza desde el juego entre presencia y ausencia.

- Representación: si la relación entre ambos relata implica o no implica representación de uno de los relata
- Analogía: la relación implica o no implica una analogía entre los relata
- Inmediatez: la conexión entre los dos relata es inmediata o no lo es
- Adecuación: los relata coinciden exactamente, o por el contrario, uno desborda el otro
- Existencialidad: la relación implica o no implica una vinculación existencial con quien la usa.

Así, en un sistema como el peirciano, diríamos que el índice cumple una relación existencial con el otro relata, el objeto por el que está. En el planteamiento de Eco el índice o indicio “vincula la presencia o la ausencia de un objeto con los comportamientos posibles de su probable poseedor”<sup>9</sup>. En este último la relación de existencialidad que guardan los relatas se realiza por la observación y un ejercicio de deducción, es decir, el sujeto interpretante es el que otorga la relación de existencialidad en función de su observación y un razonamiento (hipotético)-deductivo o lo que Eco llama abductivo.

Barthes presenta un cuadro con estas cinco categorías para mostrar las inconsistencias entre

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, Maurice, op. cit. p. 104.

<sup>9</sup> Eco, Umberto. *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen, 1998. Impreso. p. 66.

sistemas como el de Peirce, Hegel, Wallon y Jung, según las presencias o ausencias que pueda ir marcando en cada cuadro.

Por otro lado, el estudio de los componentes del signo llevan a Barthes a analizar el signo saussuriano de realidad bifásica, compuesto por significante y significado, donde el plano de los significantes es el plano de la expresión y el de los significados el plano del contenido. Hjelmslev propone que el signo implica dos estrata, la forma y la sustancia, siendo la forma lo que la lingüística puede describir sin recurrir a premisas extralingüísticas mientras que la sustancia implicaría el conjunto de los aspectos de los fenómenos lingüísticos que no pueden ser descritos sin recurrir a premisas extralingüísticas. Jugando con la nueva nomenclatura, propone combinar expresión y contenido con los nuevos estrata del signo, dando como resultado:

- una sustancia de la expresión: sustancia fónica, articulatoria, no funcional, de la que se ocupa la fonética y no la fonología.
- una forma de la expresión: reglas paradigmáticas y sintácticas, una misma forma puede tener dos sustancias diferentes, la fónica y la gráfica.
- una sustancia del contenido: los aspectos emotivos, ideológicos o simplemente nocionales del significado.
- una forma del contenido: la organización formal de los significados entre sí, por ausencia o presencia de una marca semántica.

Barthes recoge esta distinción de Hjelmslev porque puede aplicarla a su propuesta sobre los sistemas semiológicos como la moda, es decir, cuando se trabaja con un sistema donde los significados se sustancializan en una sustancia que no es la de su propio sistema, como en la Moda escrita. También puede ser útil la distinción de sustancia y forma para sistemas donde la sustancia no es inmediata y funcionalmente significante, como en el caso de las comidas que se asocian a un cierto día o una festividad particular, por ejemplo el pavo, que utilitariamente sirve como alimento también para significar una situación (la navidad). Barthes habla entonces de funciones-signos, donde la función se penetra de sentido desde el momento que hay sociedad y el uso se convierte en signo de este uso. Esto quiere decir que nuestra sociedad produce objetos normalizados, objetos que son fatalmente las ejecuciones de un modelo, dándole una nueva significación que efectivamente no es inmediata, sino mediada por un hábito o relato que sostiene la nueva significación.

En cuanto al significado Barthes propone que éste no sería la representación psíquica ni la cosa real, sino el *lekton*, lo decible. El significado estaría definido dentro del proceso de significación, es ese algo que quien emplea el signo entiende precisamente por tal. En este planteamiento barthesiano el significante aparecería como el otro relato que es mediador entre el significado y el signo. En este punto del trabajo, me interesa volver sobre la cuestión del significado en lo relativo a su extensión. Aquí Barthes apunta a la comunicación que puede haber entre distintos sistemas semiológicos, recubriéndose entre sí y contando con las mismas oposiciones. Ejemplifica su propuesta con el sistema de la Moda y el Alimentario, advirtiendo las categorías que ambos emplean como las oposiciones entre fiesta y trabajo, actividad y ocio, formal e informal, etc. Este ejercicio recuerda a un enfoque estructuralista según el cual habría unas categorías que subyacerían a un cierto grupo de sistemas. La tercera observación sobre el significado puede suponer algunos problemas para la noción de idiolecto o acercarse más de lo que a Jakobson le gustaría, pues se propone que se puede considerar a cada sistema de significantes como correspondientes sobre el plano de los significados inscrito en un cuerpo de prácticas y de técnicas. Aquí se vuelve entonces sobre la noción de relación del significado mediante el acercamiento de los sujetos hablantes sobre los objetos a través de prácticas y técnicas. Así, los cuerpos de significados implican por parte de los consumidores de sistemas saberes diferentes que pueden dar cuenta de por qué una misma unidad de lectura puede ser descifrada de distintos modo, sin dejar por ello de pertenecer a una cierta lengua. Barthes propone que varios cuerpos de significados pueden coexistir en un mismo individuo, imagino que para salvar con Jakobson la idea de colectividad de los significados, pero pienso que aun cuando un sujeto pueda manejar varios significados esto no sería sino un impedimento más y un punto a favor para la teoría peirciana.

## 5. La significación y el valor

En este punto el planteamiento de Barthes se distancia profundamente de la apuesta saussuriana, al considerar que el proceso que une el significante y el significado, la unión misma que tiene como producto el signo, no agota el acto semántico, porque el signo vale también por lo que lo rodea. Esta relación, que Saussure había tildado como arbitraria (el buey no condiciona el sonido buey, prueba de ello es que se dice diferente en otras lenguas), aparece en el planteamiento de Barthes como signación inmotivada. Barthes señala que la relación no puede ser arbitraria, debe más bien estar sedimentada, puesto que un hablante no puede modificarla. “Diremos pues, en términos generales, que en la lengua el lazo del significado y del significante es contractual en su principio, pero que este contrato es colectivo, está inscrito en una temporalidad larga, y por consiguiente, hasta cierto punto *naturalizado*”<sup>10</sup>, o como señala Lévi-Strauss, el signo lingüístico es arbitrario a priori pero no arbitrario a posteriori.

El valor por su parte aparece como problema del entorno del signo, es decir, de los otros signos y las significaciones que rodean al signo. Barthes lo plantea como valor económico y propone que una palabra puede cambiarse por una idea o puede compararse con otras palabras. En palabras de Saussure: “El valor proviene de la situación recíproca de las piezas de la lengua. Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay alrededor de él en los otros signos”<sup>11</sup>. En el planteamiento de Hjelmslev diríamos que la significación participa de la sustancia del contenido y el valor de su forma, es decir, la significación participaría de los aspectos emotivos e ideológicos en tanto que contenido y el valor de la forma del contenido en tanto que organización formal de los significados entre sí.

## 6. Sintagma y sistema

El sintagma actuaría como una combinación de signos, que tiene que soportar la extensión temporal. Aquí Barthes trae la atención sobre la extensión lineal e irreversible de la cadena hablada, donde dos elementos no pueden ser pronunciados al mismo tiempo y donde se pone de relieve que el valor de cada término depende de su oposición a lo que precede y a lo que sigue, es decir, se llama la atención sobre el entorno signico que Barthes mencionaba. La segmentación que caracteriza al sintagma se hace por medio de la prueba de conmutación (Hjelmslev y Uldall) “que consiste en introducir artificialmente un cambio en el plano de la expresión (significantes) y observar si ese cambio provoca una modificación correlativa del plano del contenido (significado)”<sup>12</sup>. Barthes opera con esa unidad sintagmática la prueba de segmentación que proporciona las unidades paradigmáticas del sistema, es decir, las que provocan una modificación del plano del contenido cuando se modifica la expresión o significante. Barthes advierte tras el análisis de Hjelmslev el problema que puede encontrar en los sistemas complejos, y por tanto de sintagmas combinados, para encontrar el signo -dentro del sistema alimentario o de la moda- que pueda ser reemplazado por un sistema propiamente lingüístico. El segundo problema vendría de la mano de las funciones-signos, es decir, de los signos que provienen de un uso y a su vez son racionalizados por él, como era el caso de los sistemas que Barthes analizaba, algo que no ocurre en el lenguaje humano, donde la sustancia fónica es signifiante y sólo signifiante. Hjelmslev, propone tres tipos de combinatoria entre sintagmas contiguos:

- de *solidaridad*, cuando se implican mutua y necesariamente
- de *implicación simple*, cuando una exige la presencia de la otra (pero no recíprocamente)
- de *combinación*, cuando ninguna de las dos exige la presencia de la otra.

Las exigencias combinatorias son fijadas por la *lengua*, pero sería el *habla* quien podría satisfacerlas por las distintas combinatorias.

10 Barthes, Roland, op. cit. p. 40.

11 Barthes, Roland, op. cit. p. 42.

12 Barthes, Roland, op. cit. p. 48.

El sistema aparecería como el segundo eje del lenguaje, donde los campos asociativos de Saussure cobrarían una especial importancia. Así, Barthes propone que el sistema sería la combinación de estos campos asociativos, ya sea por afinidad de sonido o por una afinidad de sentidos. Cada campo es una reserva de términos virtuales, porque sólo uno se actualiza en el discurso presente, término en lugar de palabra porque así se evoca la idea de sistema. Barthes problematiza la noción saussuriana de que la lengua es puramente diferencia, pues según la pertinencia, un término puramente diferencia, en término muy generales, como la oposición *le* y *la*, cuenta con un elemento común positivo *l*. En sistemas semiológicos en los que la materia no es originalmente significante, las unidades contienen un valor positivo, en tanto que en el sistema de la moda *vestido* actuaría como soporte del elemento final *largo/corto*.

El fonema por su parte tiene dos funciones útiles para el análisis barthesiano: el campo de dispersión o margen de seguridad, que está constituido por las variedades de ejecución de una unidad en tanto esas variedades no provoquen un cambio de sentido, y los “bordes” del campo de dispersión, que son sus márgenes de seguridad. En este sentido podríamos hablar de las variedades que componen el campo de dispersión, que pueden ser combinatorias, hechos de la lengua en tanto que son obligatorias, o variantes individuales o facultativas, que corresponden al ejercicio del habla. El siguiente paso es saber cómo se amplían los sistemas, y en este punto Barthes se sirve de Hjelmslev: indica las tres nociones presentes en un sistema de significación; el plano de expresión (E); el plano del contenido (C); y la relación donde reside la significación de los dos planos (ERC). Si este sistema se convierte en un elemento de un segundo sistema, será extensión del primero. Esto se puede dar de dos formas:

- El primer sistema ERC se convierte en el plano de expresión E o significante del segundo sistema. Lo que Hjelmslev llama *semiótica connotativa*. El primer sistema se constituye en el plano *denotativo* y el segundo sistema, que es una extensión del primero, en el plano *connotativo*. Un sistema connotado quiere decir que es un sistema cuyo plano de expresión está constituido por un sistema de significación antes dado.
- La segunda forma sería lo que llama el *desencaje*, el primer sistema (ERC) se convierte en el plano del contenido o significado del segundo sistema, como ocurre en los metalenguajes. Un metalenguaje es un sistema cuyo plano de contenido está constituido por un sistema de significación previo, es decir, es una semiótica que trata de una semiótica.

Estas vías de amplificación de los sistemas dobles distinguen entonces el plano connotativo y el denotativo. Ahora lo interesante será pensar cómo se pueden valorar las equivalencias entre el plano connotativo y el denotativo, saber si las unidades deben tener las mismas dimensiones en ambos planos o por el contrario puede ser diferente. Barthes se pronuncia a favor de que las unidades no necesitan una correspondencia para poder vehicular el significado. En la semiótica connotativa, los significantes del segundo sistema están tomados de signos del primer sistema en tanto que extensión del primero.

Barthes propone entonces tres planos, pues si bien habla de denotación y connotación, ambos, en última instancia refieren a un primer plano, que sería el sistema real, donde encontraríamos los significantes y significados. Estos, a su vez, formarían el significado de otro sistema (denotativo) y utilizaría otros significantes para designar al primer sistema. El tercer plano tomaría los significantes y significados del segundo como sus propias significantes, lo que podríamos considerar retórica, y extraería sus significados en tanto que ideología.

Así, podríamos concluir que la investigación semiológica se pregunta por reconstruir el funcionamiento de los sistemas de significación que son ajenas al lenguaje, construyendo simulacros de los objetos observados que encuentra en el sistema denotativo (metalenguaje) del sistema a analizar. El problema sería cómo ese segundo sistema que es la semiótica, que hace del mundo su significado, puede *devolver* al primer plano, a la realidad, los análisis que hace como metalenguaje.

No sabemos muy bien cómo, ni siquiera podemos estar seguros de que la comunicación sea plena, pero de hecho parece que nos sirve, que intuitivamente tenemos la experiencia de intercambiar signos y que el receptor se apropia del contenido de nuestra expresión, así que por qué no seguir usándolo.



¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina. Para hacernos nosotros también irreconocibles. Para hacer imperceptible, no a nosotros, sino todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar. Y además porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá a los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado.<sup>13</sup>

---

13 Deleuze, G. y Guattari, F. *Rizoma*. Valencia, Pretextos, 1996. Impreso. p. 9.



# HAN BYUNG-CHUL Y SU CRÍTICA DE LA ACTUAL SOCIEDAD NEOLIBERAL DEL NARCISISMO, LA PORNOGRAFÍA Y EL CANSANCIO

## HAN BYUNG-CHUL AND HIS CRITICISM OF CURRENT NEOLIBERAL SOCIETY OF NARCISISM, PORNOGRAPHY AND TIREDNESS

---

ANDRÉS PENAS PALMEIRO  
Universidad Complutense de Madrid

### Resumen:

Se expone la crítica de Han Byung-Chul de la sociedad neoliberal actual, así como del sujeto contemporáneo. Se parte de una fundamentación económica para explorar históricamente la idea del trabajo y el trabajador. Se hace un recorrido a través de los conceptos básicos que el autor utiliza para su crítica de la sociedad actual y del sujeto de esta sociedad: *eliminación de la negatividad, optimización, libertad paradójica, erosión del otro atópico, narcisismo, exposición, transparencia, pornografía, sujeto prometeico, cansancio y depresión.*

*Palabras clave:* BYUNG-CHUL. Sociedad. Neoliberalismo. Narcisismo. Exposición.

### Abstract:

Han Byung-Chul's criticism of current neoliberal society as well as of contemporary subject is presented. An economic foundation is taken as a point of departure to historically explore the idea of work and worker. The basic concepts that the author uses to criticise the current society and its subject are shown: *elimination of negativity, optimization, paradoxical freedom, erosion of the atopic other, narcissism, exposure, transparency, pornography, promethean subject, tiredness and depression.*

*Keywords:* BYUNG-CHUL. Society. Neoliberalism. Narcissism. Exposure.

## Introducción

Han Byung-Chul es un pensador de origen surcoreano, asentado actualmente en Alemania, conocido por su profunda crítica a la sociedad neoliberal contemporánea. Nacido en 1959 en Corea del Sur, se mudó a Alemania en la década de los 80 para estudiar teología, literatura y filosofía en Múnich y Friburgo; tras doctorarse en ésta última en 1994 con una tesis sobre Heidegger, comienza su etapa como docente. Con su obra titulada *La sociedad del cansancio* el trabajo intelectual de este autor es conocido a nivel internacional. Su pensamiento se desarrolla en una prolífica serie de trabajos críticos sobre la sociedad contemporánea. Goza de gran difusión y fuerte acogida por parte del público.

La obra de este autor resulta enormemente controvertida. Desde un fuerte rechazo por parte de la comunidad intelectual de corte crítico –principalmente desde posiciones anti-neoliberales, a pesar de que la teoría de este autor se englobe dentro de la crítica neoliberal– al gran éxito de los escritos a un nivel no experto, las posiciones suelen ser muy variadas. Desde esta perspectiva, el conocimiento y la exposición de las principales ideas de Byung-Chul resulta una tarea fundamental para poder ampliar y profundizar la discusión crítica sobre este emergente autor y su particular visión de la sociedad actual. La divulgación de los puntos centrales de esta teoría se lleva a cabo con el objetivo de acercar algunas nociones fundamentales a una cantidad mayor de público, para así poder ampliar el diálogo en torno a este importante y actual debate.

Dejando a un lado la interpretación y críticas particulares que lleva a cabo, el punto más novedoso y central en su crítica resulta de la introducción de la *red inmaterial* –es decir, internet– en el análisis de la sociedad. Este análisis desvela cómo esta dimensión modifica y particulariza no sólo las nuevas formas de poder sino también la relación del individuo tanto con el mundo en el que vive, como con el resto de individuos con los que comparte su existencia, como consigo mismo. De la misma forma, la *red inmaterial* produce una serie de cambios<sup>1</sup> tanto a nivel económico como a nivel político –aspectos igualmente analizados por el autor.

La amplitud temática que trabaja Byung-Chul permite segmentar su pensamiento en unas líneas generales que analizan, desde diferente óptica, diversos aspectos de la sociedad contemporánea. Debido a esto, dividimos su obra en tres ramas principales, diferenciadas unas de otras pero enormemente interconectadas en su crítica: (i) la fundamentación económica de su crítica social, basada en una interpretación del histórico-económico del neoliberalismo y las principales categorías del mismo, (ii) la descripción de la sociedad y el individuo de la actualidad, (iii) y la visión política, dentro de la cual encontramos, por un lado, la tesis de la *psicopolítica* como una nueva forma de dominación y, por otro lado, la eliminación de la esfera pública. Estas líneas principales, si bien están diferenciadas unas de otras, sin embargo se hallan enormemente interconectadas en su crítica.

La descripción crítica que ofrece Byung-Chul tanto de la sociedad neoliberal como del sujeto actual pone de manifiesto los aspectos de esta sociedad que afectan al individuo en su estar-en-el-mundo, limitando y condicionando tanto su concepción de la realidad como de sí mismo. La crítica de la sociedad actual que realiza se fundamenta en una interpretación histórico-económica del neoliberalismo, por lo que la referencia a la misma –así como a las categorías y definiciones extraídas de ella– resulta obligada para alcanzar una comprensión cabal de su pensamiento. Los puntos centrales de la crítica de la sociedad neoliberal y el individuo que la habita giran, según el autor, en torno a conceptos como la *eliminación de la negatividad* –basada en la positivización de la vida–, la *erosión del otro atópico y de la otredad* –ésta, como una consecuencia de lo anterior, provoca una incapacidad en el

---

<sup>1</sup> En el presente trabajo no nos detendremos en el análisis pormenorizado de este nuevo elemento de crítica puesto que atañe principalmente a la vertiente socio-política del autor, alejándose de nuestros actuales objetivos.

sujeto actual para experimentar su vida y su relación con el otro y el mundo—, y la *transparencia* —una imposición de la cultura neoliberal actual en pos de la *exposición* voluntaria del individuo en la esfera pública.

De acuerdo con esto, el recorrido temático del presente escrito se desarrolla partiendo de la exposición esquemática de la tesis económica del autor, para entrar posteriormente en la visión crítica de la sociedad actual y de cómo esta afecta al individuo. Finalmente, se expone la visión del autor acerca de la concepción de sujeto que se extrae de las consideraciones anteriores, así como las múltiples consecuencias de las características de la sociedad en la vida y percepción de la misma por parte del individuo.

## Fundamentación económica

El establecimiento del neoliberalismo se da, según nuestro autor, a consecuencia de unos cambios derivados de la oposición marxista entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Adelantándose a la contradicción inherente al propio sistema, que llevaría a la hipotética revolución socialista, el capitalismo muta en neoliberalismo. Según la teoría marxista, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que se produciría inevitablemente debido a las características del sistema capitalista, desembocaría en una revolución de proletariado con el objetivo de terminar con la explotación derivada de la diferenciación de clase. De esta forma, con el establecimiento del neoliberalismo, además de impedir la llegada de la revolución socialista —ya sea en su momento histórico pertinente, de no haber mutado el capitalismo, o en la actualidad<sup>2</sup>—, el capitalismo lleva a cabo una reforma fundamental en la relación económica, así como una transvaloración del sujeto trabajador y un profundo cambio en la sociedad, derivado de las nuevas formas de poder y subjetivización que este nuevo paradigma económico establece en la sociedad del momento. Estas características se ven modificadas y perfeccionadas en la actualidad, tal y como veremos posteriormente, gracias al progresivo avance tecnológico que, con la llegada de la *red inmaterial*, permite realizar una profunda modificación en todos los ámbitos de la sociedad actual.

La clase trabajadora —que llevaría a cabo la revolución socialista— se elimina mediante la mutación del capitalismo en neoliberalismo. Este nuevo paradigma económico realiza esta eliminación por la interiorización de la instancia ajena opresora del individuo.

Debemos tener cuidado con esta idea para no malinterpretarla, puesto que en ningún momento se habla de la liberación del trabajador o de la eliminación del mismo, ni siquiera de la eliminación de la opresión<sup>3</sup>, sino de la eliminación de la instancia opresora *ajena* al individuo. Este cambio se produce por un desplazamiento al interior del sujeto: la eliminación de la instancia ajena opresora del individuo se produce mediante la interiorización de la misma en el propio sujeto. A pesar de que dentro de la teoría del autor esta circunstancia tiene profundas consecuencias en múltiples planos, aquí únicamente llevaremos a cabo una explicación sucinta de ellas.

Tal y como señalamos, esta mutación impide la revolución socialista. Esta circunstancia se debe a que la interiorización de la que hablamos produce una interiorización, a la par, de la propia lucha de clases. La eliminación de la instancia opresora ajena al individuo implica que el sujeto o, en este caso, la propia clase trabajadora, no tengan un enemigo, ya sea individual o grupal, contra el cual revelarse: “En el régimen

<sup>2</sup> El autor critica la teoría de Antonio Negri sobre una hipotética revolución socialista actual, puesto que se aferraría, según él, a la ilusión comunista. Esta crítica la podemos encontrar en el primer capítulo de *Psicopolítica*. Byung-Chul, Han. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2014. Impreso.

<sup>3</sup> De hecho, la tesis básica de este autor es completamente la contraria.

neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión *hacia sí mismo*. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo”<sup>4</sup>.

Otra consecuencia, muy relacionada con la anterior, es la eliminación de la propia clase trabajadora. Debido a que ya no hay un enemigo común, la propia clase, como clase, queda eliminada, y se establece, como veremos, un conjunto de individuos aislados, sin conciencia de grupo, llegando incluso a verse como adversarios entre ellos, a pesar de compartir la posición dentro de la sociedad.

La eliminación tanto de la posible revolución socialista como de la clase trabajadora se deriva de la consecuencia fundamental de esta mutación neoliberal: la conversión del trabajador en empresario. Como señalamos anteriormente, no se produce una eliminación del trabajador, sino una transvaloración de los valores del mismo.

Esta transvaloración produce la absolutización del trabajo. Mediante la interiorización de la instancia opresora ajena al individuo se produce un desplazamiento de la opresión trabajadora al interior del mismo, lo que produce, en este nuevo dominio, ya no una imposición del trabajo, sino una necesidad del mismo. Esta necesidad de trabajo es la que caracteriza al empresario, dueño de sí mismo, y obligado desde sí mismo a trabajar, puesto que el trabajo se convierte lo central de su existencia, tal y como señalamos, el trabajo se absolutiza.

Podemos comprender mejor muchos de los aspectos que aparecen en la crítica de Byung-Chul a la sociedad y sujeto neoliberales deteniéndonos en la historia de la idea del trabajo y del trabajador. En esta historia el autor destaca la relación entre el trabajo y el ocio, en sus diferentes concepciones: el punto de vista de la sociedad de la Grecia Clásica, la sociología del trabajo de Max Weber, la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y la interpretación de Kojève de la misma.

Desde la oposición aristotélica entre el trabajo y el ocio vemos, con un gran contraste, cómo ambas nociones cambiaron a lo largo de la historia de la humanidad. En esa época, el ocio<sup>5</sup> era considerado como la esencia del hombre, mientras que el trabajo se veía como una mera imposición para suplir las necesidades de subsistencia del individuo. Tal y como podemos ver, la valoración de cada par de la oposición está completamente en contra de la actualidad, en la que el trabajo tiene una valoración mucho más extensa y positiva que la simple capacidad para asegurar la supervivencia del individuo, y el ocio –ya sea desde la concepción clásica o desde la actual– queda relegado a un segundo plano, y por supuesto, como un añadido a la vida del sujeto, pero nunca como una parte central o como su mismo fundamento.

Con la sociología del trabajo de Max Weber podemos señalar, sucintamente, que con la reforma protestante se realiza una legitimación y revalorización del trabajo. Esta reforma existencial provoca que el trabajo se considere como el mecanismo del que dispone el ser humano para conseguir la salvación espiritual: “El ascetismo intramundano del protestantismo relaciona el trabajo con la salvación”<sup>6</sup>. El trabajo se considera, de esta forma, como la herramienta de la que disponen los individuos para poder realizarse, en el sentido de que es gracias a él que podrán valorizarse y alcanzar su meta. Ante la incertidumbre existencial, el trabajo se considera como el mecanismo para lograr la

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>5</sup> Cabe destacar que el ocio, en la Grecia Clásica, no comparte definición con la actualidad; sin embargo, en cuanto a la pertinencia dentro de la presente exposición, lo relevante es la oposición que se establecía con el trabajo, y la noción de éste último. La concepción del ocio en la Grecia Clásica sería, en parte, una de las propuestas del autor en cuanto a las soluciones de los problemas de la actualidad. La restitución de la *vita contemplativa*, una noción relacionada con la que aquí referimos, es un apartado relevante de la teoría de Byung-Chul que no tocaremos en esta exposición debido a, como dijimos, centrarnos en la crítica de la sociedad y el individuo actual; es por este motivo que no entramos en detalle en la concepción griega del término, ni en la relación que tiene para este autor dicha noción de ocio con el resto de su teoría.

<sup>6</sup> Byung-Chul, Han. *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder Editorial, 2015. Impreso. p. 129.

tranquilidad que otorga la salvación futura. Tal y como vemos, el ocio queda completamente relegado del plano de relevancia dentro de la existencia del individuo, ya sea como la actividad contemplativa, o como el ocio tal y como se entiende en la actualidad. Por otra parte, a pesar de que el trabajo no se considere la esencia del hombre, sí se considera como la herramienta mediante la cual acceder a la vida eterna, con lo que adquiere una significancia fundamental en la escala de valores del sujeto. Desde esta concepción, el trabajo es lo que “hace que” el individuo merezca la salvación, por lo tanto, es mediante el trabajo que el ser humano adquiere el valor suficiente como para merecer tal privilegiado don. Como vemos, el trabajo hace al ser humano suficiente, lo valoriza. El individuo es según lo que trabaja, su valor, su importancia, es en función del trabajo<sup>7</sup>.

El tercer punto de vista que vamos a explorar es el resultante de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, así como de la interpretación de Kojève de la misma. Como es de sobra conocido, en una hipotética lucha a muerte, el esclavo, por temor a la muerte, se aferra a la vida, se somete y trabaja. Sin embargo, a través del trabajo éste se libera. Debemos tener en cuenta que mediante el trabajo el esclavo no realiza una inversión de la relación de dominación, sino que se eleva como sujeto, sustantivándose a sí mismo. De este tipo de tesis se derivan nociones como por ejemplo, el trabajo como motor de la historia, el trabajador como agente histórico, etc. Sin embargo, sin entrar en mayor detalle podemos ya observar que el ser humano se realiza a sí mismo mediante el trabajo; el ocio queda completamente relegado a un lado como aquello que sobra, que no debe ser tenido en cuenta, o únicamente considerado como la posibilidad de mermar la capacidad de trabajo del ser humano, lo negativo del mismo. El individuo se realiza a sí mismo mediante el trabajo, ésta es ahora su esencia, y “es el *médium* para la configuración de su conciencia. Le hace libre”<sup>8</sup>.

Este breve recorrido histórico evidencia cómo la noción de trabajo y del trabajador va modificándose progresivamente a lo largo de la historia. Según la tesis de Byung-Chul, el ser humano deja de ser ahora un animal racional para considerarse como una *animal laborans*, el ser humano *es* trabajo. Es esta la perspectiva que nos permite comprender en toda la profundidad y gravedad convenientes la idea del autor acerca de la *absolutización del trabajo*, así como las consecuencias que se derivan de la institución del paradigma neoliberal, cuya base se encuentra en la conversión del trabajador en empresario.

Una vez que esta noción quedó relativamente clara, podemos continuar con nuestra con la teoría del autor, puesto que la interrelación entre los conceptos que vamos describiendo quedará clarificada con el propio avance de la exposición.

## La sociedad neoliberal

El neoliberalismo, para llevar a cabo los cambios pertinentes, debe cambiar la propia sociedad, así como el mecanismo de dominación que se ejerce sobre ella, a la par que los métodos de subjetivización utilizados. Los cambios de paradigma implican una nueva forma de ver la vida y la sociedad, para que el nuevo sistema pueda desarrollarse fructíferamente. Para ello, realiza una serie de cambios radicales en confrontación con el paradigma anterior. El método que utiliza el autor para conceptualizar la sociedad actual se basa en la contraposición de la misma con la sociedad disciplinaria de Foucault, que se define por la normatividad, la prohibición, el deber, etc. mientras que la sociedad neoliberal se caracteriza por la libertad del individuo, la eliminación de la negatividad y la positivización de la vida, entre otros. No vamos aquí a entrar en detalle en esta cuestión, puesto que la mejor forma de vislumbrar los cambios en la sociedad es observando el

<sup>7</sup> La tesis que sitúa al protestantismo como base espiritual del posterior espíritu capitalista es sobradamente conocida, por lo que la posición defendida por Byung-Chul no necesita ulterior explicación.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 136.

cambio que se produce en los sujetos y su relación con el mundo. Sin embargo, sí es necesario detenernos en un concepto fundamental, quizá el central, dentro de la teoría del autor: la *eliminación de la negatividad*.

La *eliminación de la negatividad* articula toda la descripción tanto del sujeto como de la sociedad actual. Tal y como señalamos anteriormente, la sociedad neoliberal se define por contraposición a la sociedad disciplinaria de Foucault, en la que la negatividad era el eje central sobre el que pivotaba. En este caso, es la plena positividad de la sociedad lo que define la contemporaneidad. Las diversas descripciones de la actualidad reflejan las diferentes facetas de la *eliminación de la negatividad* como base fundamental de toda la sociedad. Esta eliminación se produce con un objetivo muy claro: la total liberación del sujeto. Sin embargo, antes de entrar en detalle en los cambios que produce la sociedad sobre el sujeto, puesto que todo cambio tiene como objetivo articular la nueva forma de vida, veremos dos ejemplos de la *eliminación de la negatividad* en las propias condiciones materiales: la *globalización* y la *red inmaterial*. Ambas nociones debemos entenderlas desde el marco común de la susodicha *eliminación de la negatividad*.

La *globalización*, como la disolución de fronteras, es decir, como la eliminación de la negatividad inherente a la categoría del otro como una negatividad; la ampliación del mercado, para la libre circulación del capital se basa en acabar con la concepción del otro, del extranjero, como una negatividad que se me impone y sobre la cual establecer mi identidad como oposición a la misma<sup>9</sup>. La *globalización* significa un lugar por el que circular el capital, considerando la otredad, a la suma, como algo exótico. Por otro lado, la *red inmaterial*, internet, se entiende como la eliminación de la negatividad distancia que separa al sujeto del otro, buscando facilitar la comunicación y el intercambio, eliminando cualquier tipo de negatividad o impedimento que pudiera afectar a la transacción y al libre intercambio económico.

## El sujeto neoliberal

La *globalización* y la *red inmaterial*, aspectos nucleares de la sociedad actual para Byung-Chul, actúan de fondo en la concepción del sujeto en la nueva sociedad actual. El sujeto de la contemporaneidad es el empresario: el sujeto que interioriza la lucha de clases y la necesidad del trabajo. En base al objetivo social como el aumento del capital, la sociedad se articula en torno a la idea de aumentar la libertad del individuo, el cual, debido a su necesidad interna, hará todo lo que esté en su mano para lograr cumplir dicho objetivo. En cuanto a la descripción del sujeto en tanto que empresario, hay dos conceptos fundamentales, y ambos describen perfectamente la situación del sujeto en la actualidad: la *libertad paradójica* y la *optimización*.

La *libertad paradójica* se concibe como la libre obligación del sujeto por aumentar el rendimiento. El individuo neoliberal es completamente libre, pero únicamente con el objetivo de alcanzar este ideal: “El régimen neoliberal esconde su estructura coactiva tras la aparente libertad del individuo, que no se entiende como sujetos sometido, sino como un desarrollo de un proyecto: ahí está su ardid”<sup>10</sup>. Este desarrollo del proyecto es la *optimización*, que debe entenderse como el mecanismo mediante el cual el sujeto busca aumentar constantemente su productividad: “El proyecto, para el que el sujeto se libera, se muestra él mismo como una figura coactiva. Desarrolla coaccione en forma de rendimiento, optimización y explotación de sí mismo”<sup>11</sup>. Para entender este último concepto debemos tener en cuenta el contexto en el que se encuentra el individuo. Éste, es

---

<sup>9</sup> Época inmunológica. Cfr: Byung-Chul, Han. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial, 2012. Impreso. p. 17.

<sup>10</sup> Byung-Chul, Han. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder Editorial, 2014. Impreso. p. 21.

<sup>11</sup> Byung-Chul, Han. *En el enjambre*. Barcelona: Herder Editorial, 2014. Impreso. p. 75.



completamente libre, no encuentra ninguna limitación o delimitación en torno a la posibilidad de aumentar su rendimiento, por lo que debe optimizarse a él mismo para poder llegar a cabo esta posibilidad. Él es el único límite para realizar este ideal imaginario del aumento infinito del capital, por lo que la *optimización* de sí mismo es una de las técnicas de las que dispone para llevar cabo su objetivo. Paradójicamente, el individuo, desde esta libertad que adquiere, la utiliza para limitarse a sí mismo, para reglarse y disciplinarse, en su búsqueda de *optimización*:

La supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que la libertad y la coacción coincidan. Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o a la *libre obligación* de maximizar el rendimiento<sup>12</sup>.

De esta forma, el sujeto de la actualidad se convierte en un *sujeto de rendimiento*, un individuo que únicamente busca el aumento del rendimiento, la *optimización*, en pos de la consecución del ideal social.

Los cambios en la sociedad no modifican únicamente la relación del sujeto con el mundo en relación a la productividad mercantil, sino que estas modificaciones tienen toda una serie de consecuencias en la forma en la que el sujeto ve el mundo en general, así como a los sujetos y a su relación con ellos. La *eliminación de la negatividad* no afecta únicamente a la sociedad en tanto que condiciones materiales, sino que también a la propia subjetividad del sujeto. La concreción de la fórmula general de la *eliminación de la negatividad* que afecta al sujeto en tanto sujeto en el mundo es la de la *erosión del otro atópico*. Ya vimos esto, en parte, con la idea de la *globalización*, solo que ahora podemos entrar más en detalle en esta noción, y ampliar su rango de acción.

Con el fin de exponer esta noción sin extendernos demasiado, puede resultar útil una selección de ejemplos para poder desarrollar la idea, a la par que para ir encadenando uno con otro y avanzar así coherentemente con la exposición que nos ocupa.

La *eliminación de la negatividad* no afecta únicamente a la sociedad neoliberal, sino que influye en la forma que el sujeto tiene de percibir al otro. El individuo actual aliena al otro, y es en este sentido que hablamos de una *erosión del otro atópico*, en relación a la alienación que el sujeto efectúa del otro en tanto sujeto. Desde el punto de vista mercantil, el sujeto actual concibe al sujeto-otro como una mera herramienta por la que hacer circular el capital, para así lograr su objetivo, pero de esta forma socaba su realidad como sujeto. El otro ya no es para el sujeto neoliberal un sujeto, como un reflejo de mí mismo, sino que se convierte en un mero objeto a través del cual lograr mis objetivos. El individuo cosifica al otro convirtiéndolo en un títere a través del cual realizarse a sí mismo, ya no ignorando al otro, sino simplemente no considerándolo un individuo con el mismo estatuto ontológico que él mismo. Esta cosificación del otro, esta *erosión del otro atópico* en tanto su estatuto de verdadero *otro atópico* en cuanto a diferente a mí pero como yo, no afecta al sujeto únicamente en el plano mercantil, sino que se extiende a toda la percepción de la otredad en tanto que sujeto alienado.

El ejemplo perfecto para ver esta alienación del otro viene desde el Eros. El amor es el deseo de eliminar la inabarcable distancia que nos separa del otro. Desde esta definición, podríamos ver que la *eliminación de la negatividad* debería facilitar la relación amorosa para el sujeto actual, puesto que si el amor se concibe como el deseo de eliminación de la distancia –y siendo la distancia, por definición, una negatividad– y la realidad actual elimina toda negatividad, se debería llegar a la consecución ulterior de ese objetivo amoroso. Sin embargo, el amor no es la eliminación de la distancia, sino el deseo de ello. El amor se concibe, más que por la fusión con el otro, como la tensión entre, por un lado, el deseo de fusión, y por otro, la imposibilidad del mismo. El amor se fundamenta en la imposibilidad

<sup>12</sup> Byung-Chul, Han. *La sociedad del cansancio*. p. 31.

de su propio objetivo, puesto que la negatividad de la otredad impide la fusión, y la máxima unión con el otro que podemos alcanzar se fundamenta en la cercanía rallada por la el deseo de más, sin poder nunca alcanzarlo. La fusión, entendida como la eliminación desde esta distancia, más que alcanzar al otro, lo que haría sería eliminarlo, devorarlo, puesto que el estatuto del otro en cuanto otro se fundamenta en su propia otredad; si eliminamos esta otredad que lo define en cuanto diferente a mí, ya no sería otro, si no que sería, o una extensión de mí, o un objeto carente de ser. Como vemos, pues, la consecución del deseo aniquilaría el propio amor, al eliminar al otro. Sin embargo, en la sociedad actual no se da esta cuestión, sino que se elimina la propia posibilidad de amor. Como hemos podido ver hasta ahora, el amor se fundamenta en el reconocimiento del otro como otro diferente a mí, y en el deseo por alcanzarlo, limitado por el estatuto de otro en cuanto otro, que me impide devorarlo y, por tanto, mantenerlo, y mantenerme a mí en la tensión que fundamente la relación amorosa. Con la *eliminación de la negatividad* que realiza la sociedad actual, más concretamente, con la *erosión del otro atópico*, puesto que es una negatividad en cuanto a mí, se elimina la posibilidad de amor. El otro, que ya no es otro para mí, sino un no-otro, al carecer de negatividad que pueda sustentarlo como un sujeto con un peso ontológico propio, queda eliminado, y por tanto, también toda posible tensión que pudiera tener con él. Es debido a esto que el autor establece que en la actualidad se produce una (*La*) *agonía del Eros*<sup>13</sup>; el sujeto es incapaz de experimentar el amor, y únicamente puede tener una sensación placentera basada en una relación con otro en tanto que suple algún tipo de necesidad para el propio sujeto, pero sin establecer una verdadera relación con él, puesto que se ve incapaz de reconocerlo como otro. La alienación del otro atópico convierte al otro en un no-otro incapaz de afectar al sujeto de alguna forma, y deja al individuo con la única posibilidad de utilizar –de la misma forma que mercantilmente lo utiliza para sus objetivos económicos– al no-otro para suplir sus carencias afectivas básicas y establecer relaciones en base a la mera sensación agradable. El sujeto actual se ve impedido para disfrutar de la tensión dialéctica que articula la relación amorosa, puesto que la “atopía del otro se muestra como la utopía del Eros”<sup>14</sup>

Otro ejemplo para poder comprender mejor la *eliminación de la negatividad* en tanto *erosión del otro atópico* nos dirige al terreno ya no del otro como sujeto, sino de lo otro como cosa. Esta modificación de la sociedad afecta al sujeto neoliberal tanto en su relación con el otro como en su relación y su estar-en-el-mundo. La experiencia se caracteriza, al igual que la relación amorosa –en tanto *experiencia amorosa del otro*–, por la negatividad. La experiencia sería aquello otro que atraviesa al sujeto, en tanto negatividad, puesto que la positividad no puede afectar al mismo. La positividad se fundamenta, como vimos, en la mera sensación agradable y en el confort de lo igual, mientras que la experiencia se confirma como experiencia en tanto que trastoca la realidad del sujeto, que lo modifica, algo ajeno al mismo que le afecta y le deja huella. De la misma forma que el acontecimiento<sup>15</sup> es la experiencia radical en tanto realización histórica, la experiencia se basa en el trastocamiento de lo dado, algo que únicamente se puede efectuar desde la negatividad. De esta forma, el sujeto actual, debido a la *eliminación de la negatividad* en tanto *erosión del(o) otro atópico*, se encuentra incapacitado para experimentar realmente<sup>16</sup>. El individuo se queda relegado a la mera sensación, a aquello que no logra afectarle, sino únicamente ser un añadido, puesto que es pura positividad: “No es posible ninguna experiencia sin dolor, sin negatividad de lo otro, en el exceso de positividad”<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Título de una de sus obras.

<sup>14</sup> Byung-Chul, Han. *La agonía del Eros*. p. 14.

<sup>15</sup> Otra noción central para el autor que se sale de los límites del presente trabajo.

<sup>16</sup> Paradójicamente, el sujeto busca esta experiencia.

<sup>17</sup> Byung-Chul, Han. *En el enjambre*. p. 80.

El tercer ejemplo acerca de la *erosión del otro atópico* nos dirige a un campo común entre la relación del individuo con el mundo y la visión del mismo con respecto a sí. El sujeto neoliberal, debido a la plena positividad a la que le condena la sociedad contemporánea, se ve incapacitado para realizar la “autoafirmación inmunológica de lo propio”, es decir, la afirmación de sí resultante de negar la negatividad que el otro le impone. Este mecanismo básico de afirmación identitaria se establece por la negación de la negatividad de la otredad; el otro, por su propia existencia como no-yo me impone una negatividad en forma de un límite sobre el cual extenderme, puesto que ese otro está ahí, y se me impone como tal. En base a la existencia del otro y su negatividad inherente desde mi perspectiva al ser un no-yo, yo niego su negatividad al chocar con la extensión de mí mismo, al igual que su existencia niega mi positividad, y en esta tensión, se fijan los límites tanto del otro como un sujeto real, como los de uno mismo, en tanto contacto con el otro. En la actualidad neoliberal, en la que la *eliminación de la negatividad* conlleva la *erosión del otro* como otro, con un estatuto ontológico disminuido en un no-otro, éste ya no me impone una negatividad, puesto que el sujeto ya no lo considera como otro capaz de imponerse en su realidad. Esta incapacidad para establecer un límite a uno mismo derivada de la incapacidad para ver la existencia real del otro lleva al sujeto actual al *narcisismo*, el cual se define por la “extensión ilimitada de uno mismo”, en la que el sujeto ve el mundo como proyección de sí. Si la otredad deja de tener realidad ontológica para el sujeto, no existe como entidad real autónoma, sino únicamente en función de uno mismo, de esta forma, y en conformidad con lo anterior, toda la realidad se concibe en función de la utilidad que represente para uno: el mundo como la herramienta de uno. Si no hay nada opuesto a mí en cuanto sujeto con realidad ontológica, solo existo yo, y el yo, de esta forma, se extiende sin límites: “el sujeto narcisista no puede *delimitarse a sí mismo*, los límites de su existencia desaparecen. Y con ello, no surge ninguna imagen propia estable”<sup>18</sup>. De esta forma, el sujeto actual es incapaz de formarse una imagen identitaria compacta y definida, limitada, puesto que no encuentra puntos de contacto con ningún otro-real que le haga enfrentarse consigo mismo por oposición de la otredad que lo pone en relación a sí.

### La sociedad neoliberal desde el sujeto actual

Una vez que llegamos a una comprensión aproximada de estos fenómenos, podemos dirigirnos a la exposición de la sociedad, pero desde el punto de vista del sujeto. Anteriormente hemos mostrado dos características de la sociedad: la *libertad paradójica* y la *optimización*; aspectos centrales en la relación del sujeto con el mundo. Tal y como hemos indicado, la *libertad paradójica* lleva al sujeto a la *optimización de sí* en base al ideal del aumento infinito de la capacidad personal al no haber ningún tipo de delimitación exterior que pudiera acotar su productividad; sin embargo, la *eliminación de la negatividad*, además de afectar al sujeto en la vertiente de la *erosión del otro atópico*, también afecta a su visión del mundo.

El sujeto neoliberal, carente de capacidad para lidiar con la negatividad de la vida<sup>19</sup>, transforma la propia realidad que percibe. La realidad se fundamenta en la oposición negatividad-positividad, por lo que la eliminación de uno de los pares trastoca toda la percepción de la misma por parte del sujeto. Por lo tanto, esta *eliminación de la negatividad* hace que el sujeto lleve a cabo una *optimización* de la realidad, puesto que debe sacar de escena, al no poder lidiar con ella, toda negatividad existente. El sujeto se niega a ver la realidad como tal, y únicamente ve uno de los polos, positivizando la vida. Esto es a lo que el autor llama *híper-realidad*, puesto que se optimiza la realidad del sujeto. Por contra-

<sup>18</sup> Byung-Chul, Han. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder Editorial, 2013. Impreso. p. 71.

<sup>19</sup> Puesto que la sociedad, al eliminar toda negatividad, deja al sujeto sin capacidad para gestionarla: no sabe enfrentarse a algo que es incapaz de concebir.

intuitiva que pueda parecer esta tesis, debemos entenderla en relación con lo anteriormente expuesto: si el sujeto no es capaz de percibir la negatividad de la otredad, tampoco podría de la realidad; si el individuo es incapaz de experimentar –al no poder lidiar con la negatividad–, tiene que modificar su percepción de la realidad para eliminar la negatividad. El individuo optimiza la realidad eliminando la negatividad inherente a la misma y potenciando su positividad, transformando de esta forma la realidad en *híper-realidad*.

Sin embargo, este mecanismo de la *híper-realidad* no es sencillo, y la realidad acomete contra el sujeto constantemente, a pesar de que éste no pueda verlo y no sepa gestionar la negatividad que lo acosa. Es debido a toda una serie de circunstancias que el individuo realiza una *huida hacia la imagen*, como forma de optimizar la realidad y escapar de la realidad de la misma. La realidad está formada por la oposición binaria positividad-negatividad, por lo que es imposible eliminar la negatividad de la misma, además del hecho de que la realidad está dada para el sujeto, que lo único que puede hacer es tratar de no percibir o maquillar la negatividad que la conforma. La imagen se convierte en el medio de fuga del sujeto, puesto que supone la captación del instante<sup>20</sup>, en el que se puede acotar el momento placentero, eliminar la negatividad y factualizar el instante en un vano intento de eternizar y fundamentar la plena positividad del sujeto.

Esta *optimización* de la realidad supone la *eliminación de la negatividad* de la percepción del sujeto, de su concepción de realidad, por lo que trastoca, como vimos, todo su estar-en-el-mundo. Sin embargo, vemos en la imagen una herramienta que no solo sirve para la referencia del mundo al sujeto, sino que también del sujeto al mundo.

Tres conceptos clave sobresalen en este punto: la *exposición*, la *transparencia* y la *pornografía*. En relación con el *narcisismo* anteriormente expuesto, vemos que el sujeto es incapaz de establecer una definición, o una limitación, a su propia persona; coherentemente con la sociedad neoliberal, basada en la libertad y la positivización, incapaz de delimitar nada. Sin embargo, el sujeto, por definición, necesita una imagen de sí que sustente su concepción propia. Al carecer de una imagen identitaria, de unos límites, al extenderse por el mundo, incapaz de sentir realmente, de experimentar, de contactar con el otro, etc. el sujeto busca esa percepción de sí que pueda sustentar su realidad. Esta circunstancia, junto con la *optimización*, que no sólo abarca al marco productivo del individuo y a su percepción de la realidad, lo lleva a optimizarse a sí mismo en función del ideal. El sujeto debe construirse, pero en la absoluta libertad, y bajo el ideal social, construye una *imagen optimizada de sí mismo*. La construcción que realiza no se fundamenta únicamente en una personalidad, sino que, bajo el ala del *narcisismo*, se extiende sin límites y, es en esta extensión de sí que pretende fundamentar su realidad. De esta forma, el sujeto lleva a cabo una *exposición* de sí mismo al mundo, pero desde una versión optimizada<sup>21</sup>, puesto que tampoco puede lidiar con su propia negatividad.

La *transparencia* se encuentra profundamente ligada a esta circunstancia, puesto que según el autor prima en la actualidad la *ideología de la transparencia*<sup>22</sup>, que hace que el sujeto crea que mediante la *exposición* al mundo de su interioridad, logrará alcanzar una experiencia real, que en el fondo anhela, y que no logra conseguir debido a la *eliminación de la negatividad* en cuanto *erosión de lo otro atópico*. De esta forma se produce una *exposición* de la interioridad de la persona, sin ningún velo ni ocultamiento –sería una negatividad–, por lo que es una imagen *pornográfica* de sí mismo. El autor define la pornografía como el “contacto

<sup>20</sup> Byung-Chul defiende una postura concreta con respecto al tema de la temporalidad contemporánea, en la que el concepto de “instante” es central.

<sup>21</sup> El autor hace referencia, aunque desde el punto de vista político de su obra, al “perfil” de internet de cada sujeto, el cual se optimiza para que represente a uno mismo en la red. De la misma forma, el sujeto neoliberal crea una imagen de sí mismo en base al ideal y la optimización, y la expone al mundo.

<sup>22</sup> La *ideología de la transparencia* es, según el autor, uno de los métodos de control de esta nueva sociedad. Este tema remite a la línea política del autor, especialmente a la *Psicopolítica* y al *Panóptico Digital*, como nueva forma de poder y control del neoliberalismo.

inmediato”<sup>23</sup>, sin velo ni ocultamiento, plena positividad expositiva. Se llega así a la *exposición pornográfica de uno mismo* en la esfera pública<sup>24</sup>.

La *exposición pornográfica de una imagen optimizada de uno mismo* deja al sujeto actual en una situación muy delicada, puesto que se crea un imaginario social *optimizado* –tal y como señalamos, la realidad está optimizada, incluso la percepción del otro que, aunque no sea un sujeto para el individuo, sigue siendo parte de su realidad– completamente alejado de la realidad. El sujeto, a pesar de crear esta versión *optimizada* de sí mismo, no logra escapar de la negatividad que le es inherente, por lo que tiene que trabajar constantemente en mantener en pie dicha versión de sí. Sin embargo, su percepción de la realidad, al estar *optimizada*, le hace creer que el mundo en el que vive, y el resto de individuos del mismo, le sobrepasa. Desde el punto de vista contextual actual, en el que el sujeto tiene una hipotética plena potencia y libertad, y sin poder gestionar la negatividad tanto del mundo como de sí, si no logra realizar el ideal es debido a su propia insuficiencia, puesto que, repetimos, no hay, en la sociedad actual, ningún límite, prohibición o impedimento para él en cuanto a su productividad o construcción de sí. Al sentir el individuo su propia e inherente negatividad, de la que puede intentar escapar pero no ignorar, y al ver en la realidad únicamente la imagen *optimizada* que tanto él como el resto de individuos sostienen sin saberlo, cae en la depreciación de sí.

Según la visión del sujeto actual, incapaz de hacer frente a la negatividad y potenciando la positividad –debido a la positivización de la vida del neoliberalismo–, su eterna construcción *optimizada* de sí mismo únicamente refleja su *prometeico*<sup>25</sup> esfuerzo de alcanzar un ideal social que todo el mundo parece haber logrado. El sujeto no llega a comprender que cada individuo se encuentra en su misma posición, sustentando, con la *optimización* individual, la *optimización* colectiva de la realidad, que trastoca el imaginario social de todos los individuos. Únicamente ve que él no logra alcanzar ese ideal que todos parecen lograr, por lo que cae en una de las enfermedades características de la actualidad: la *depresión*. Ésta, según Byung-Chul, es la enfermedad característica de la sociedad neoliberal, que se fundamenta en el verbo modal *poder* –por oposición al “deber” disciplinario–, puesto que la *depresión* se define como el *no poder*, *poder más*, es decir, el cansancio ante el *prometeico* esfuerzo constante al que nos lleva el neoliberalismo:

El lamento del individuo depresivo, “Nada es posible”, solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que “Nada es imposible” [...]. No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada<sup>26</sup>.

La sociedad actual se ve afectada por una *violencia interna* que promueve el *sentimiento de culpabilidad* de los sujetos: al no poder gestionar la *negatividad* y crear un imaginario social completamente irreal e inalcanzable, el sujeto se ve abocado a la depreciación de sí por comparación con la imagen *optimizada* de la realidad que él mismo ayuda a construir sin saberlo.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>24</sup> La línea de investigación política del autor indica que la esfera pública queda eliminada de la realidad puesto que la *eliminación de la negatividad* elimina al sujeto como otro-real, lo que impide la parcela de la realidad que se establecería en el “común”, debido a que el sujeto *navisista* no concibe a ningún otro. De esta forma, la esfera privada del individuo se vuelca en la esfera pública, que se convierte ahora en un escaparate de las intimidades individuales.

<sup>25</sup> Prometeo es, para Byung-Chul, la figura ejemplar del sujeto actual debido a, por un lado, la representación del trabajo eterno y constante, del cansancio –como el título de una de sus obras indica, la sociedad neoliberal es *La sociedad del cansancio*– que experimenta, mientras que por otro lado, debido a la reinterpretación del mito con base en una escena de su aparato psíquico, que está en guerra consigo mismo.

<sup>26</sup> Byung-Chul, Han. *La sociedad del cansancio*. p. 31.



# LOS LÍMITES DE LO HUMANO: TEORÍA QUEER, CIBERFEMINISMO Y ONTOLOGÍA CYBORG

## *THE LIMITS OF THE HUMAN: QUEER THEORY, CIBERFEMINIST AND CYBORG ONTOLOGY*

DANIEL PERES DÍAZ<sup>1</sup>  
Universidad de Granada

### **Resumen:**

La tesis central del presente trabajo defiende que la deconstrucción de los límites de lo humano pasa por una crítica onto-epistémica de las categorías de sexo y género en relación a su dimensión corporal. En ese marco, se esboza un hilo conductor que arranca con la teoría queer y finaliza en el ciberfeminismo cuya finalidad última radica en desocultar los patrones subyacentes de creación de nuevas subjetividades. Una conclusión prematura del análisis es que la confluencia entre tecnologías y cuerpo (Cyborg) puede articularse como un proyecto emancipatorio en tanto que revela el carácter abierto del sexo-género, fundamento del poder hegemónico.

*Palabras clave:* Límites de lo humano, cuerpo, teoría queer, ciberfeminismo, Cyborg.

### **Abstract**

The central thesis of this paper argues that the deconstruction of the limits of humanity it requires an onto-epistemological review of the categories of sex and gender in relation to their body dimension. In that frame, it arises a thread that starts with queer theory and ends in cyberfeminism whose ultimate goal is to uncover the underlying patterns of creation of new subjectivities. Premature conclusion of the analysis is that the confluence of technology and body (Cyborg) can be articulated as an emancipatory project wich reveals the openness of the sex-gender, basis of the hegemonic power.

*Keywords:* Limits of the human, body, queer Theory, ciberfeminism, Cyborg,

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada, Graduado en Derecho (cursando actualmente) y Máster en Cooperación al desarrollo, gestión pública y de las ONGDs por la misma Universidad. Becario de Colaboración e Iniciación a la Investigación en el Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración de la Universidad de Granada (2014-2015), y colaborador en el Grupo de Investigación “Antropología y Filosofía” (SEJ126). Correo electrónico: danielperes20@gmail.com

## 1. Introducción

En el momento histórico de la era digital y tecnológica, el cuerpo está llamado a ser el centro de importantes reflexiones de calado ontológico, epistemológico y político. El cuerpo, en tanto que dimensión constitutiva de lo que somos, es por su propia condición un espacio abierto, de permanente cuestionamiento y susceptible de modificaciones constantes. En la actualidad, el cuerpo ha dejado de ser una entidad natural, esencial si se quiere, y se ha convertido en un laboratorio de experimentación plural y diverso: usamos diferentes tipos de prótesis para modificar nuestro cuerpo, vivimos conectados a infinidad de dispositivos electrónicos que amplían nuestras capacidades, nos cambiamos de sexo gracias a la medicina moderna y nos cuestionamos continuamente qué somos, debido, en último término, a la tecnología.

Por eso, es importante abordar la construcción del cuerpo en la era tecnológica en tanto en cuanto constituye un hecho de ineludible interés filosófico y, por supuesto, político. Si tomamos conciencia del carácter abierto del cuerpo y nos situamos en disposición de comprender además que el cuerpo es el vehículo por el cual transita el poder, ¿no estaremos a las puertas de una nueva concepción de qué es —o debe ser— la política? Se trata de una pregunta cuando menos merecedora de un análisis serio y sin fisuras como el que, modestamente y de un modo aproximativo, pretende llevarse a cabo en el presente artículo.

Así, retomando la famosa expresión de Sterlac, podríamos convenir sin miedo en que “el cuerpo está obsoleto”. Y si el cuerpo está obsoleto, nuestra empresa consiste en idear nuevos horizontes para su (re)construcción, porque *somos fundamentalmente cuerpo*. Esos nuevos horizontes pasan ineludiblemente por pensar la tecnología actual, dado el espectacular potencial transformador que encierra a la luz de los últimos avances biomédicos en materia de mejora humana.

En todo caso, es menester avisar al lector de que el presente trabajo no pretende ofrecer una respuesta cerrada y conclusiva sobre la problemática que aquí se vislumbra. Mi intención anida, más bien, en cuestionar, reflexionar, criticar y problematizar el tema del cuerpo en su íntima conexión con la tecnología bajo el propósito de deshilar la urdimbre que compone la base de la concepción del poder patriarcal y heteronormativo; este poder queda inscrito en cuerpos sexuados a partir de una lógica que separa los géneros y aborta la proliferación de nueva subjetividades. Resulta oportuno en este punto rescatar algunas tesis planteadas por Judith Butler y la concepción performativa del género.

Así las cosas, en el desarrollo de la exposición se pretenden engarzar las propuestas de Judith Butler y la teoría *queer* con la idea del *cuerpo Cyborg*. De este modo, a partir de algunas tesis de Donna Haraway y Teresa Aguilar, se esboza una reflexión sobre los límites de lo humano y las posibilidades del cuerpo Cyborg como elemento de base emancipadora, cuyo principal rasgo definitorio sería el de que incorpora intrínsecamente una dimensión biopolítica subversiva.

## 2. La teoría queer como biopolítica del cuerpo

En su obra *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (2007), Judith Butler viene a defender la tesis focal de acuerdo con la cual el género es el producto de un complejo proceso de construcción cultural en el que se imbrican elementos epistemológicos, sociales, psicológicos, económicos, políticos e institucionales, entre otros, creando una regla discursiva que da el patrón para demarcar al hombre de la mujer, lo correcto de lo incorrecto. La idea última es que el sexo opera como un instrumento de significación cultural que, desde una metafísica esencialista, termina por delimitar roles,



tareas, estereotipos y funciones sociales, es decir, un género, con el objeto de reproducir y retroalimentar un poder que se constituye como hegemónico.

En este contexto, la tarea crítica de deconstrucción del sexo-género que emprende Butler bien vale como un ejercicio de lucha política cuyo objetivo último es la igualdad entre hombres y mujeres (y el resto de formas de subjetividad). La toma de conciencia de que la construcción de la identidad responde no tanto a una política en mayúsculas, en el sentido de un poder vertical y claramente identificado que se trasmite institucionalmente a través del Derecho, las fuerzas y cuerpos de seguridad, los servicios públicos y, en general, el funcionamiento de una Administración civil, como a un biopolítica, esto es, a una política que genera actitudes vitales, a un régimen de gobernabilidad disperso que se trasmite mediante prácticas sociales cotidianas, constituye un avance conceptual sin precedentes para la lucha feminista y por la emancipación.

En abstracto, la tesis es de tal calibre que rompe con los fundamentos de la metafísica tradicional al descartar por entero la posibilidad de un “afuera” que pudiera servir como instancia legitimadora con pretensión de validez universal. Como sostiene la propia Judith Butler (2007):

El empeño por encontrar una naturaleza sexuada anterior a la ley parece provenir comprensiblemente del proyecto más fundamental de creer que la ley patriarcal no es una verdad universal ni lo define todo. En realidad, si lo único que hay es género construido, entonces parece no existir un “afuera”, un ancla epistémica en un “antes” precultural que pudiera utilizarse como otro punto de partida epistémico para elaborar una valoración crítica de las relaciones existentes entre los géneros. (p. 105)

La idea de que el sexo-género se torna algo contingente —una vez eliminado lo universal absoluto procedente de la biología— se ve muy claramente en el caso de *Herculine Barbin* (Foucault, 2007). El caso ilustra la crítica a la naturalización del sexo en tanto en cuanto para Herculine es una imposibilidad ser “hombre” o “mujer”. Por su condición de hermafrodita, Herculine podía mantener indistintamente relaciones sexuales con hombres y mujeres, en lo que Foucault describe como un “estado de felicidad” anterior al discurso, a la ley; mas fue legalmente declarado varón, lo que le llevó a una profunda depresión que acabó en suicidio. Parece, pues, que la figura de Herculine no es categorizable dentro del binomio hombre-mujer, o que por lo menos presenta serias dificultades desde el momento en que su sexo no es fácilmente identificable en términos biológicos. Por esta razón, la distinción de género carece, según Foucault, de fundamento natural; en oposición a la falsa construcción del “sexo” unívoco y causal, Foucault inicia un discurso contrario que concibe el “sexo” como un efecto en lugar de como un origen (Butler, 2006).

Presumiblemente, encontramos en la obra del filósofo francés una idea que Butler suscribe y que va a constituir nuestro punto de partida, a saber, la tesis de que la heterogeneidad sexual encierra un espectacular potencial crítico de la metafísica de la sustancia en la medida en que penetra en las categorías identitarias del sexo; Herculine es el claro ejemplo de que la sexualidad está regida por discursos complejos de relaciones de poder que determinan y fijan la conducta, hasta tal punto que puede llegar a administrar y determinar la vida y la muerte. El sexo —y la identidad— está configurado, en consecuencia, por fluctuantes relaciones entre los saberes y el poder; el poder y la sexualidad comparten extensión material y simbólica, ya que no hay una sexualidad libre o “más allá” del poder.

Sin embargo, Butler va a disentir con respecto a un punto esencial de la argumentación de Foucault; en concreto, va a criticar la incoherencia que se infiere al admitir cierta sexualidad anterior a la ley y su regulación. Eventualmente, dice Butler, se localiza una contradicción entre la teoría de la sexualidad que expone Foucault en el *Volumen I* de su *Historia de la sexualidad*, de un lado, y los *Diarios de Herculine*, del otro. En sus

propios términos, “la heterogeneidad a la que recurre Foucault está formada por el mismo discurso médico que él expone como la ley jurídica represiva” (Butler, 2007: 208).

Con todo, lo interesante aquí es la idea de que la liberación del sexo no supone, en ningún caso, la liberación del poder. En este sentido, la teoría queer –y más adelante el Ciberfeminismo– implica una ruptura con el modo de entender el feminismo en particular y la política en general, ya que un cambio en las instituciones de Gobierno y en el ordenamiento jurídico son insuficientes para la liberación de la mujer respecto del poder patriarcal. Ciertamente, una postura feminista tradicional seguiría cayendo, según estos esquemas, en la idealización de cierto tipo de identidad, de cierto modelo de feminidad. En ese caso se estaría produciendo una sustitución de unas relaciones de poder establecidas y consolidadas por otras igualmente coercitivas, con las diferencias macroestructurales que supondría el desplazar unos rasgos hegemónicos por otros de la misma naturaleza.

De acuerdo con los razonamientos que se han venido realizando, la sexualidad está siempre dentro de las estructuras de poder. O dicho de otro modo: la sexualidad constituye relaciones de poder específicas cuyas marcas varían en virtud de los diferentes momentos históricos, siendo imposible el escapar de ellas por no haber una sexualidad libre fuera del discurso, ahistórica y trascendental. Ahora bien, con ello no se quiere decir que no sea posible la crítica, la lucha o la búsqueda de la emancipación, sino más bien que, dentro de ese entramado de relaciones de saber-poder, la condición para que cambie la situación de dominio es el ejercicio de una resistencia articulada en y desde los cuerpos, rebatiendo la lógica hegemónica. Ahí reside el nexo común de la teoría queer y los planteamientos ciberfeministas que veremos más adelante.

En cualquier caso, parece claro con el ejemplo de Herculine que el sexo no es otra cosa más que una absoluta contingencia de los atributos femeninos y/o masculinos, atributos históricamente dependientes y automatizados bajo su inclusión en un régimen de gobernabilidad y sometimiento de los cuerpos. Significa entonces que las categorías naturalizadas de “sexo” y “género” no solo sirven para regular la vida, destapando la función política inherente a tales categorías, sino que, dada su total dependencia histórica, son inútiles para describir, en términos ontológicamente adecuados, la identidad de los individuos. Además, “la hipótesis binaria de géneros sostiene de manera implícita una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja el sexo o, de lo contrario, está limitado por él” (Butler, 2007: 54).

Así las cosas, la idea de un sexo prediscursivo, anterior a la performatividad del lenguaje, solo puede responder a un intento de control de los cuerpos, un intento de regulación de la vida. Que el sexo sea performativo no significa sino que constituye una práctica reiterativa mediante la cual el discurso produce lo que nombra. De ahí que los individuos “abyectos”, esto es, los individuos que por su peculiar condición ontológica se hallan ubicados en el límite del sexo, del género o de la identidad, cuestionen con su sola presencia el poder constituido a partir de la norma discursiva.

La consolidación del género como algo sustantivo deriva en último término de todo un conjunto de prácticas sociales, un régimen epistémico, orientado a legitimar formas de poder vigentes mediante estrategias de hiperespecialización del lenguaje. Efectivamente, repartimos el trabajo lingüístico delegando en expertos –médicos, por ejemplo– el criterio para conocer nuestro cuerpo y, consiguientemente, nuestra identidad. Sin ese reparto nos es imposible interiorizar el procedimiento para saber cómo tenemos que actuar, sentir o comportarnos, de suerte que el sexo-género se manifiesta conductualmente adquiriendo una dimensión social que va más allá de las relaciones meramente “privadas”.

De hecho, un individuo se convierte en lo que es en la medida en que reconoce en ese ser lo que desde siempre ha sido, situándolo de esta forma en un lugar anterior al acto de interpelación, socialización o designación lingüística. Es en esta línea en la que Butler va a proponer una relectura del sexo como efecto del proceso de naturalización, de

“incrustación” en la estructura social del género y la matriz heterosexual. De este modo, “el sujeto es llamado a identificarse con una determinada identidad sexual y de género sobre la base de una ilusión de que esa identidad responde a una interioridad que estuvo allí antes del acto de interpelación” (Córdoba, 2003: 89). Y aquí reside el aspecto fundamental de la concepción performativa del género, a saber, que no hay una esencia detrás de las performances o actuaciones concretas del género del que estas sean expresiones o externalizaciones; al contrario, son las propias actuaciones, en su repetición casi patológica, las que producen el efecto-ilusión de una esencia natural anterior a dichas actuaciones.

Nótese que, una vez puesta de manifiesto la absoluta relatividad del género, podemos comprender que las expresiones del cuerpo no lo son de una sustantividad anterior, natural, constituida *a priori* y poseedora de un criterio normativo, sino lo que, performativamente, construye el género. Entonces, regular el género no consiste simplemente en que este sea sometido a la fuerza de un reglamento exterior, ya que el género no tiene, como tal, una existencia anterior a esa reglamentación, que es primaria y funcionalmente simbólica. Lo que se plantea es que, al estar sometido a una regulación y sujeción, el sujeto del género emerge en cuanto tal. En otros términos, “algo que no es sujeto deviene sujeto gracias a la reglamentación discursiva” (Butler, 2006: 83).

Lejos de ser inocuas, las tesis de Butler irrumpen como una enmienda a la totalidad de la metafísica sustancialista que se ha desarrollado en Occidente a lo largo de más de dos milenios. Bajo este punto de vista, la racionalidad teórica, imbuida de innumerables categorías estáticas y momificadoras, por decirlo con lenguaje nietzscheano, representa todo un dispositivo de poder incardinado en la materialidad de las prácticas cotidianas, y distribuido reticularmente por los cuerpos orgánicos, incidiendo de un modo especialmente virulento en la emancipación y creación de las subjetividades.

En última instancia, es imposible conocer lo “natural” fuera de la construcción cultural, lo cual no es, en principio, ni bueno ni malo; la valoración ética de esa realidad construida tendrá que hacerse en virtud de su capacidad para suscitar y auspiciar estructuras sociales, políticas e institucionales orientadas a posibilitar la apertura de nuevas formas de subjetividad. El hecho de que lo social anule lo natural implica que la distinción sexo/género “se diluye siguiendo líneas paralelas; si el género es la significación social que asume el sexo dentro de una cultura dada (...) ¿qué queda pues del sexo, si es que queda algo, una vez asumido su carácter social como género?” (Butler, 2002: 22). A tales efectos, generar una historia de las identidades se revela, pues, como una ficción contingente, resultado de procesos sucesivos o simultáneos de narrativización, de ficcionalización de la propia historia (Suárez Briones, 1999: 85).

Por todo lo dicho, queda claro que la subversión del cuerpo es el procedimiento fundamental para producir la liberación de las opresiones patriarcales y de cualquier otra dominación de carácter sustancialista. A decir verdad, el momento actual presenta condiciones idóneas para probar, experimentar y repensar nuevas formas de articular esa dimensión liberalizadora, negando su pasado “natural”, como lo llama Butler, y mirando a un horizonte de posibilidades ineluctablemente abierto.

Para Butler, es esencial hacer una crítica de la noción de cuerpo como algo dado, por ser pasivo y externo al discurso emancipador y biopolítico. En sus propios términos:

“La división género sexo/género y la categoría de sexo parece dar por sentada una generalización de ‘el cuerpo’ que existe antes de la obtención de su significación sexuada. Con frecuencia, este ‘cuerpo’ parece ser un medio pasivo que es significado por la inscripción de una fuente cultural percibida como ‘externa’ respecto de él. No obstante, cualquier teoría del cuerpo culturalmente construido debería poner en duda ‘el cuerpo’ por ser un constructo de generalidad dudosa cuando se entiende como pasivo y anterior al discurso”. (Butler, 2007: 254)

La tesis aquí sostenida a este respecto es que lo que Butler ve de posibilidades en la cultura, Haraway lo ve en el cuerpo texto, genético, siendo así que ambos planteamientos presentan una ligazón que permite hilvanar un mismo trazado de pensamiento o tesis de fondo, cuya meta última sería la subversión de la identidad del género.

Por lo demás, no es casualidad que Butler se centre en las “situaciones límite” de las prácticas de género —como el anterior caso de Hercúline—, pues ello le permite operar desde la frontera y buscar fuerzas subversivas no dominadas o atrofiadas en exceso por las relaciones de dominio, jerarquizantes y destructoras de nuevas posibilidades de apertura ontológica. La parodia de las situaciones límite posibilita la aparición de nuevas configuraciones de género a la vez que debilita y desestabiliza la identidad sustantiva de la heterosexualidad, es decir, del hombre y de la mujer en un sentido tradicional.

Dentro de la cultura gay y lésbica cohabitan identidades sexuales específicamente gays y lesbianas desde las que se replantean categorías sexuales nuevas, como la de Queens, *queer*, poliamoroso, andrógino, etc. Las subjetividades subalternas, entre las que se encuentran las de la diversidad sexual, son producto de asimetrías sociolingüísticas que generan a su vez procesos de violencia simbólica inherentes a las mismas. No obstante, gracias a esa condición de subalternidad, los colectivos afectados producen sus propias y prolíficas narrativas; de modo que hacerlas aflorar “implica realizar un movimiento principalmente epistemológico, dado que escribir e inscribir otra narrativa supone, para el caso singular de las minorías sexuales, revisar la (propia) homo-lesbotransfobia en pos de la constitución de categorías de percepción y evaluación no fóbicas” (Argañaraz, 2011: 48). Pero el valor de estas identidades no está en la reivindicación de una categoría identitaria concreta, sino en que por su mera presencia cuestionan, bordean los límites del relato hegemónico.

La clave está en que, si la identidad no es la expresión de una sustancia, sino que va creándose en la propia expresión “performativa”, entonces se releva el carácter arbitrario del género más allá de su dimensión nominal, lo que posibilita, a su vez, la emergencia de un pensamiento genuinamente revolucionario. La idea del género como efecto, como algo que se produce, se gesta y cristaliza simbólicamente, abre un abanico de posibilidades excluidas en el modelo anterior, basado en una naturalización del sexo y el género, y para el cual la identidad es una sustancia, o sea, algo fijo, inmutable e impermeable a la entropía histórica. Por eso, urge en nuestros días una reforma del feminismo a la luz de estos avances conceptuales, siendo necesario descartar la visión tradicional que plantea la lucha por la emancipación de la mujer en términos dicotómicos, como si se tratase de un juego de suma cero. En ocasiones, el discurso feminista cae en idealizaciones que ignoran estas consideraciones y que refuerzan inconscientemente el discurso del heteropatriarcado (Romero, 2003).

Esto es así porque las categorías de identidad tienden a ser instrumentos de regímenes regularizadores, tanto si obran como categorías normalizadoras de estructuras opresoras, como si sirven de encuentro para una teórica oposición liberadora. Es decir, categorías como la de “lesbiana” y “homosexual” serían en sí mismas tan reguladoras como lo es la categoría “heterosexual”. En ese sentido, cualquier categoría de identidad controla el erotismo, describe, autoriza y sanciona conductas socialmente aceptables (Fonseca & Quintero, 2009).

Así, la resistencia al poder constituido y jerárquico ha de inspirarse, efectivamente y de un modo abierto, en la productividad queer. Como defienden Hardt y Negri (2011) el acontecimiento biopolítico es siempre un acontecimiento *queer*, ya que lo queer revela la contingencia, o más bien la arbitrariedad, entre las categorías de género y sexo, por lo que el estatus social de las subjetividades de hombre y mujer queda hecho añicos; esto es, se “libera” el potencial de nuevas subjetividades al romperse el corsé del sexo-género, anteriormente entendido como pasivo.

Sumariamente, la genealogía crítica de la identidad que hace Butler, en paralelo con la genealogía del poder y la sexualidad que hace Foucault, nos revelan una tesis indispensable de cara al objetivo del presente trabajo, a saber, que el cuerpo es una plataforma fundamental en la que opera el poder y, a su vez, la resistencia al poder; es el pliegue, el des-doblamiento de sí que permite al sujeto comprender su relación con el entramado que lo constituye. Con Butler asistimos a una impugnación radical de la tesis según la cual el cuerpo es anterior a la cultura, así como una puesta en cuestión de la naturaleza fija de la identidad de hombres y mujeres.

En último término, creo que el hilo conductor que permite conectar a Butler con Haraway estriba en el carácter abierto de la identidad y el género, como construcción cultural, en un caso, y como cuerpo Cyborg, en el otro; y en su potencial de subversión política al derrumbar los binomios de la lógica bivalente y la ontología monovalente.

### 3. El cuerpo Cyborg como proyecto emancipatorio

En su magnífico ensayo *Ontología Cyborg. El cuerpo en la sociedad tecnológica* (2012), la filósofa española Teresa Aguilar emprende una reflexión crítica sobre la confluencia o superposición entre biotecnologías y tecnologías de la información y el cuerpo. En dicha reflexión alcanza forma la idea del cuerpo como texto, cuyo primer precedente es el descubrimiento del ADN por Watson y Crick en 1953, y cuya consolidación efectiva va a producirse con el *Proyecto genoma humano* a finales de siglo pasado y comienzos del XXI. Con estos hallazgos se abren horizontes impensables hasta hoy, como intervenciones de terapia génica o de mejora humana, abriendo la posibilidad real de llegar a construir Cyborgs. En este marco, Teresa Aguilar analiza la propuesta ciberfeminista de Donna Haraway, prestando especial atención a las implicaciones ontológicas del cuerpo texto o cuerpo Cyborg, las cuales van a ir en la dirección de abrir nuevos espacios para la proliferación de subjetividades no hegemónicas, por lo se conecta con lo expuesto en el apartado inmediatamente anterior.

De este modo, y más allá de las posibles aplicaciones de las tecnologías NBIC (nano-bio-info-cognitivas) como son la farmacogenética, la investigación con células troncales, la clonación, el diagnóstico preimplantarorio, la eugenesia y tecnologías de mejora, los cultivos transgénicos, los biocombustibles, la biología sintética, etc. se plantea la tesis nuclear de que el cuerpo es un Cyborg o un texto; esto es, de que el cuerpo es plástico, modificable, mutable gracias a la aplicación de biotecnologías. Por Cyborg no debe entenderse sino “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (Haraway, 1991: 253). Es decir, el cuerpo es una mezcla de naturaleza y cultura, una entidad abierta susceptible de hospedar cuasi infinitas formas de estar en el mundo.

La tesis del cuerpo Cyborg planteada así socava la idea de un esencialismo humano, del mismo modo que la teoría queer niega cualquier forma de sexo-género anterior al discurso. En efecto, Haraway va a definir lo Cyborg como una consecuencia del proceso histórico del imaginario de Occidente, orientado a la frontera de lo humano con una *otredad exterior* que terminar por romperse en la era definitiva de las biotecnologías. Manifestarse en pro de los Cyborgs equivale, por tanto, a posicionarse desde la no identidad a favor de una identidad monstruosa que sirve como forma de subversión ante el uniformador y unidireccional poder constituido.

Se hacen patentes los puntos de encuentro con la teoría queer y los planteamientos de Judith Butler, sobre todo en la idea de que la identidad no es algo sustantivo, idéntico y permanente, sino un espacio de permeabilidad, mutabilidad, diversificación y complejidad. En el fondo, ambas concepciones se apoyan en la tesis de acuerdo con la cual dar cabida a

lo *otro* genera respuestas a los esquemas identitarios subyacentes a los mecanismos de poder.

En este orden de ideas, el razonamiento es que gracias a la toma de conciencia de nuestra naturaleza Cyborg, podemos liberarnos de la raza, el género y la clase como pautas identitarias de un sujeto moderno que se torna insostenible en la era de la cibernética. Para Haraway, emulando en cierto sentido a Butler, el feminismo es una tarea biopolítica, dado que el Cyborg “trata de fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas que gentes progresistas pueden explorar como parte de un necesario trabajo político” (Haraway, 1991: 262). De este modo, el sujeto cartesiano, idéntico, fundando sobre la seguridad del *cogito* y en total desconexión del mundo que le rodea, es sustituido por un sujeto extendido, en conexión con su entorno y otros cuerpos, y atravesado por redes de información que lo transforman constantemente.

En último extremo, la tesis de Haraway es que somos información, en el sentido de que podemos auto-manipularnos, re-escribirnos a nosotros mismos; que seamos información significa tan solo que nuestro cuerpo es un sistema organizativo, constituido a varios niveles y susceptible de modificaciones textuales mediante el uso de determinadas antpotécnicas. La clave reside en comprender que la información no responde a una lógica bien definida de antemano, sino que está abierta a la mezcla. Por eso, profundizar en el binomio organismo-máquina terminaría por destruir al sujeto, y permitiría construir una nueva identidad allende las categorías oposicionales de “hombre” y “mujer” que, recordemos, era la tarea propositiva de la teoría queer.

Considérese que esta postura no pretende eliminar el componente humano, cayendo en posturas tecnológicamente deterministas. Se trata, más bien, de plantear un humanismo tecnológico partiendo de que, como dice Neil Harbisson –único Cyborg reconocido en el mundo–, *somos* tecnología. En tanto que humanismo tecnológico, el ciberfeminismo busca la emancipación de las subjetividades, no la “superación” del ser humano en otra cosa. En rigor, al plantear que nuestros cuerpos no deben concebirse como naturales, en el sentido de existentes al margen del ingente marco de significados que lo atraviesan y del proceso de percepción y práctica cultural por el que este es aprehendido e interiorizado, se radicaliza la concepción del sexo como construcción cultural y este pasa a formar parte de una *Historia de las Tecnologías* de la humanidad, de suerte que, según esta perspectiva, es a través de esta tecnología del sexo que ciertas partes del cuerpo se aíslan y categorizan como erógenas, dotándose a la vez de significación cultural (Moral de Eusebio, 2014: 255).

En esta línea, hay varios planteamientos que pretenden conectar esta idea de la tecnología con un humanismo tecnológico que ya no es el humanismo de la modernidad cartesiana. A la idea de ensayar un humanismo de estas características encontramos una excelente referencia en *Humanismos y nuevas tecnologías* (2004), de José Luis Molinuevo. En esta obra, el profesor Molinuevo defiende la tesis de acuerdo con la cual un proyecto humanista coherente hoy debe integrar las tecnologías como un requisito indispensable de la *praxis* humana. Por ello, realiza una crítica feroz tanto de las utopías como de las distopías digitales, puesto que ambas ignoran la posición específica del ser humano en la reflexión humanista e introducen una ruptura en el decurso de la historia. Además, ambos planteamientos postulan una esencia humana, un sujeto soberano de sí al estilo renacentista, algo que hoy se muestra como insostenible (Molinuevo, 2006: 67).

Tenemos, por otra parte, las tesis que esboza Sloterdijk (2002), quien aboga por emplear las tecnologías inteligentes –homeotécnicas– para construir un modelo de humanismo no basado en la educación. Solo así, afirma Sloterdijk, es posible el cabe-sí, el habitar del ser humano en el mundo, o sea, la doma (Sloterdijk, 2000). El filósofo alemán va a rechazar cualquier objeción de que el uso de la tecnología sea un acto *contra natura*, arguyendo que el ser humano, desde el proceso de hominización (el paso evolutivo que va de los simios antropoides a los homínidos), se caracteriza por una mezcla y “refluencia”

constante entre su constitución biológica y la cultura que le permite aprender nuevas habilidades en relación a su entorno.

Igualmente, el Cyborg, al no responder a las categorías bivalentes tradicionales, se constituye como nuevo sujeto revolucionario en tanto que no funda una identidad sobre una clase social, una etnia específica o un colectivo determinado. Por esta razón, se da una intrínseca relación entre la idea del cuerpo Cyborg y una nueva visión de la (bio)política. En efecto, un sujeto desprendido de las categorías bivalentes sería un sujeto revolucionario en tanto en cuanto la construcción de su identidad sería mucho más abierta, independiente en cierto sentido de los patrones sociales, lo que significa que por su propia condición estaría arrojado insoslayablemente al cuidado de sí. Liberados de gran parte de nuestra dependencia biológica, así como de los roles claros impuestos por la dinámica económica de las sociedades capitalistas avanzadas, los sujetos Cyborg deberán emprender la tarea de construir una comunidad de la diferencia, asentada no ya en una identidad sustancial –la nación, la religión, la cultura– sino sobre la apertura de todo individuo a hacerse a sí mismo.

En este marco, es necesario superar la imagen naturalizada del cuerpo y penetrar de lleno en la imagen artefactual-textual del mismo. Desde un enfoque foucaultiano, podríamos afirmar que “los discursos médicos y biológicos modernos han abstraído el cuerpo construyendo un cuerpo artefacto reducido a sus funcionalidades de productor y reproductor, desde el cual se construye un cuerpo orgánico sexuado, ‘natural’, normalizado y homogenizado” (Lugo Márquez, 2013: 44). Así, una vez rotas las barreras entre el humano y la máquina, la naturaleza y la cultura, lo dado y lo construido, estaremos en disposición de comprender el cuerpo como evento, y no como objeto. Y que el cuerpo sea un evento no quiere decir, ni más ni menos, que los cuerpos han de ser insumisos a las normas reguladoras del sexo, a la disciplina del género y la cerrazón de la identidad como algo dado; significa que el cuerpo no tiene ninguna limitación natural *a priori* y fuera del discurso. Por consiguiente, es en las posibilidades actuales del discurso (en este caso, del discurso tecnológico) en que se cifra el proyecto individual y colectivo de las no-identidades humanas.

En último término, en ambos lados, tanto desde la *natura* como desde la *nurture*, lo que hay es información; es el paradigma de la biología molecular y la cibernética. De esta forma Haraway –al igual que Sloterdijk– va a cifrar en la biología molecular y la cibernética la clave para la aplicación de las tecnologías al cuerpo de cara a un proyecto emancipatorio feminista:

En las biologías modernas, la traducción del mundo a un problema de codificación puede ser ilustrada por la genética molecular, por la ecología, por la teoría evolucionista sociobiológica y por la inmunología. El organismo ha sido traducido a problemas de codificación genética y de lectura. La biotecnología, que es tecnología de la escritura, informa ampliamente de la investigación. (Haraway, 1991: 161)

Se trata de una apuesta clara por la noción de Cyborg como concepto clave para un nuevo modelo (post)humanista, esto es, emancipatorio. En palabras de la propia Haraway: “las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías son las herramientas decisivas para darle nuevas utilidades a nuestros cuerpos. Estas herramientas encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales para las mujeres a través del mundo” (Haraway, 1991: 279).

La biotecnología puede hacernos libres al revelar nuestra imagen textual. Y la capacidad de manipular nuestros cuerpos hace posible un ir más allá de la biopolítica, entendiendo por esta última el poder que gobierna nuestros cuerpos (en un régimen de gobernabilidad) y que ahora se muestra como insuficiente. Así pues, de lo que se trata es de constituir toda una serie de tecnologías del yo, que no son sino operaciones del sí mismo que permitirían alterar las condiciones de poder existentes por medio de operaciones

efectuadas sobre el propio cuerpo y alma con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, de establecer las condiciones de posibilidad de lo que aún no somos (Aguilar, 2012: 25).

Ello supone una explícita negación de que la naturaleza sea un campo de restricciones, de suerte que el límite ya no es concebido como negativo, sino como positivo, esto es, como espacio de transformación y de generación de posibilidades. Como afirma Haraway, “la naturaleza no puede preexistir a la construcción” (Haraway, 1990: 123). Más aún, el cuerpo, como decíamos al principio al recordar la frase de Sterlac, se revela como inservible sin las prótesis tecnológicas que lo capacitan para funcionar en un mundo como el actual, un mundo marcado por la impronta de la información, de las redes y de los vehículos textuales. Según Teresa Aguilar (2012: 58) la ampliación del cuerpo humano por el aparato tecnológico es el nuevo reto que los sujetos de las sociedades emergentes deben plantearse como aceptación incondicional de una nueva naturaleza, que Haraway denomina *naturaleza Cyborg*, y a su vez, como la construcción de un nuevo individuo no estrictamente humano, entendiendo por este un sujeto de conocimiento exclusivamente orgánico.

La era del ciberespacio, en la que nos hallamos irremediabilmente insertos, no solo imprime el rechazo del origen, como sugiere la vorágine en que se ha convertido Internet y las redes sociales, sino que transforma, como ya hemos dicho, la concepción del individuo y del yo; se produce de este modo una torsión del centro de gravedad de la metafísica tradicional, dependiente en exceso de una ontología monovalente incapaz en última instancia de dar cuenta del nuevo paradigma de la información.

Sobre la base de estas consideraciones, la idea de cuerpo texto o cuerpo Cyborg confiere un contenido claro a la propuesta de liberación de la conciencia humana, la cual ya no se vertebra mediante la educación, sino a raíz de su inclusión en un espacio ilimitado telemático en el que la integración del humano con la máquina trasciende lo biológico y tácitamente también lo hace en lo individual. La desfiguración de las fronteras entre lo uno del individuo y esa otredad de la que hablábamos al principio cristaliza en una inequívoca disolución del sujeto.

La posibilidad de comunicación abstraída del cuerpo y la carne, en esa red de interrelaciones que es el ciberespacio, provoca un vaciamiento de la construcción del yo, de deconstrucción de “nuestra sustancia” en el conjunto de fuerzas y relaciones que *sujetan* lo que somos. O sea, el yo, en este marco, es fundamentalmente posibilidad, sujeción de relaciones en constante proceso de disolución y acoplamiento, de inclusión y “declusión”. En este sentido, las tesis del cibercuerpo se presentan como un corolario de los planteamientos de la posmodernidad (Lyotard, 2007), entendiendo por esta última un intento de desmotar, desedimentar las bases de la civilización occidental atacando las categorías sustancialistas de la metafísica de la presencia y posibilitando la emergencia de nuevas identidades deslocalizadas, no jerarquizantes, inclusivas y ontológicamente políticas.

Pero conviene recordar que la tesis del cuerpo Cyborg no es ni pretende llegar a ser un transhumanismo; este último sostiene, más bien, la idea de que las nuevas tecnologías serán capaces de cambiar nuestro mundo a tal nivel en los próximos cien o doscientos años que nuestros descendientes, en muchos aspectos, no serán más humanos, sino transhumanos. ¿Qué quiere decir esto? En términos concisos, el trashumanismo tiene por objetivo la desintegración del cuerpo físico en un espacio de líquido-fluido posbiológico y el posterior traslado de la conciencia a un soporte informatizado. La meta última es la búsqueda de la inmortalidad, puesto que los transhumanos serían “personas cuya capacidad física e intelectual sería superior ya que podrían ser autoprogramables y habitar una ‘existencia posbiológica’, puesto que habrían logrado deshacerse de toda dependencia de sus partes biológicas” (Aguilar 2012:71)

El transhumanismo, por ende, sigue siendo esencialista, porque continúa subordinando la conciencia humana, su sujeción, a una esencia, por más que esta esencia no se halle cifrada en esta ocasión en algo “material”, inscrito en nuestro código genético,



sino en un mundo suprasensible, eterno, donde la entropía y la evolución son desechadas por corruptibles. Así, la diferencia esencial entre el posthumanismo y el transhumanismo es que este último parte del objetivo de suprimir el cuerpo:

A diferencia del cuerpo Cyborg, el transhumanismo se plantea un ser trascendental, abstracto, puro, para lo cual no necesita un anclaje humano de tipo orgánico, sino que más bien este se resuelve en impedimento para la existencia posbiológica, por lo que ha de ser suprimido. (Aguilar 2012: 70)

En definitiva, la transferencia de la conciencia a un soporte informatizado tiene por objetivo la perpetuidad de la conciencia humana más allá de la contingencia que caracteriza la facticidad de la existencia. El transhumanismo es, en ese sentido, totalmente iconoclasta y pretende destruir el cuerpo en pos de la idea pura, algo que, desde las obras de Merleau-Ponty y Damasio resulta difícilmente sostenible (Aguilar, 2007a); de hecho, argüíamos al principio que el cuerpo constituye la plataforma genuina para operar una transformación de nuestras categorías identitarias de cara a una nueva visión del feminismo y la biopolítica. Esto último no tiene cabida en un planteamiento transhumanista.

En última instancia, la propuesta aquí defendida implica una reorganización de la ontología en una ontología Cyborg, esto es, una ontología de la diferencia en la que la disolución de las categorías binarias actúa como fuerza subversiva del orden hegemónico proveniente de la imagen del mundo occidental de los últimos dos milenios.

#### **4. Conclusiones y reflexiones finales**

Hemos visto la tesis nuclear de la teoría queer de acuerdo con la cual el sexo y el género son producto de un proceso discursivo de construcción sociocultural. Así, partiendo de las tesis de Judith Butler, hemos podido diseccionar los elementos esenciales que constituyen la base del poder, o mejor dicho, biopoder del sistema patriarcal, sistema heredero de una tradición filosófica esencialista y con pretensiones de alcanzar una verdad universal y absoluta.

Frente a ello, se ha planteado una crítica a la naturalización del sexo, revelando los dispositivos de poder anclados al interior del sistema y donde la dimensión del cuerpo se revela como fundamental. Se ha propuesto, asimismo, que una revolución biopolítica pasa necesariamente por una transformación de las condiciones de posibilidad de aparición de nuevas subjetividades cuestionadoras del orden hegemónico. A tal fin, la tesis sostenida es que los planteamientos de la teoría queer desembocan en el ciberfeminismo, cuyo planteamiento general radica en la transformación del cuerpo mediante tecnologías inteligentes.

En este último punto, se ha planteado la noción de cuerpo Cyborg como posible sustituto de las categorías binarias de hombre y mujer. El Cyborg permite, desde esta óptica, una apertura verdaderamente emancipadora, frente al discurso clásico del humanismo ilustrado. La mezcla, la disolución de las oposiciones, permite la emergencia de un nuevo sujeto relacional, reticular, atento a la facticidad cambiante que se desprende de la posibilidad técnica de manipular la naturaleza y abierto a la expansión ontológica de lo humano.

En síntesis, este ha sido el planteamiento del texto que, muy modestamente, he querido transmitir al lector, siendo consciente de la complejidad de un tema como el aquí analizado y de las implicaciones nada desdeñables que tiene en nuestra forma de entender la vida del día a día. Al final, el género, el sexo, la identidad, el cuerpo y otras tantas nociones que hemos analizado aquí se muestran con arbitrarias, relativas y, con ello, profundamente injustas cuando no actúan como canalizadoras de una inquietud por ser más libres sino desde el afán por dominar, someter y esclavizar conciencias.

## 5. Referencias

- Aguilar, Teresa. "Biopolítica y fenomenología: Consideraciones en torno al cuerpo objeto". *Revista Laguna*, 21 (2007a): 29-42. Impreso.
- Aguilar, Teresa. *Ontología Cyborg. El cuerpo en la sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa, 2012. Impreso.
- Argañaraz, Carlos. "Una aproximación a la lógica subjetiva de la Modernidad líquida: el caso de las minorías sexuales". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre el Cuerpo Emociones y Sociedad*, 7 (2012): 43-51. Impreso.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós, 2002. Impreso.
- Butler, Judith. *Desbacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006. Impreso.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Espasa, 2007. Impreso.
- Córdoba, David. "Identidad sexual y performatividad". *Athena Digital*, 4 (2003): 87-96. Hartza. Web. 15 Oct. 2015.
- Fonseca, Carlos & Quintero, María Luisa. "La Teoría *Queer*: la deconstrucción de las sexualidades periféricas". *Sociológica*, 69 (2009): 43-60. Impreso.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad (Vol. I)*. México: Siglo XXI, 1998. Impreso.
- Foucault, Michel. *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: Talasa. 2007. Impreso.
- Hardt, Michael & Negri Antonio. *A Common-wealth. El proyecto de una revolución común*. Madrid: Akal, 2011. Impreso.
- Haraway, Donna (1990). "Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles". *Política y sociedad*, 30 (1990): 121-163. Dialnet. Web. 20 Dic. 2015.
- Haraway, Donna. *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1991. Impreso.
- Lugo-Márquez, Sara. "Cuerpo-artefacto: Aportes de las perspectivas de género y queer a la deconstrucción de los cuerpos 'naturalizados'". *Revista Trilogía*, 9 (2003): 37-46. Dialnet. Web. 20 Dic. 2015.
- Lyotard, François. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 2006. Impreso.
- Molinuevo, José Luis. *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid: Alianza, 2004. Impreso.
- Moral de Eusebio, Enrique. "¿Es el sexo al género lo que la naturaleza a la cultura? Una aproximación queer para el análisis arqueológico". *ArqueoWeb*, 15 (2014): 248-269. Universidad Complutense. Web. 20 Dic. 2015.
- Pérez Navarro, Pablo. "Performatividad y subversión de la identidad: a propósito de la obra de Judith Butler". *Revista Laguna*, 14 (2004): 147-164. PUBLICA WEBS. Web. 20 Dic. 2015.
- Romero, Carlos. "De diferencias, jerarquizaciones excluyentes, y materialización de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría queer". *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 21.1 (2003): 33-60. Dialnet. Web. 20 Dic. 2015.
- Sloterdijk, Peter. *Reglas para el parque humano*. Barcelona: Siruela, 2000. Impreso.
- Sloterdijk, Peter. "El hombre auto-operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica". *Laguna: Revista de Filosofía*, 14 (2004): 9-22. Dialnet. Web. 20 Dic. 2015.
- Suárez Briones, Beatriz. "Sobre hombres y márgenes. Relaciones entre feminismo y teoría queer". *Lectora*, 4 (1999): 83-91. Dialnet. Web. 20 Dic. 2015.

# TRAUMA Y DUELO EN LA OBRA DE DOMINICK LACAPRA: ÉTICA, HISTORIA Y MEMORIA EN LA REPRESENTACIÓN DEL HOLOCAUSTO.

*Trauma and mourning in Dominick LaCapra's works: Ethics, history and memory in representation of the holocaust.*

---

Rafael PÉREZ BAQUERO

Doctorando en la Universidad de Murcia

## Resumen:

En los últimos decenios, el debate acerca de las relaciones entre la historiografía y la memoria histórica – como dos formas totalmente diferentes de acceder al pasado por parte de un grupo humano – es cada vez más candente. Esta discusión ha encontrado su piedra de toque en el análisis de aquellos acontecimientos-límite del pasado siglo, que transgreden los marcos tradicionales de recepción histórica. En el presente artículo trato de plantear cómo el estudio del historiador Dominick LaCapra acerca de la recepción del Holocausto plantea una particular conexión entre las categorías que tratamos: la historia y la memoria.

*Palabras clave:* Dominick LaCapra, holocausto, trauma, elaboración, compulsión a la repetición.

## Abstract:

In the last decades, the debate about the relation between history and historical memory – as two different ways of accessing the past – has become more relevant. The discussion has found its touchtone in the analysis of those events of the last century which violate the traditional frames of historical reflection. In the present essay I try to study how the works of Dominick LaCapra about the reception of the holocaust defend a particular connexion between the categories we have dealt with: history and memory.

*Keywords:* Dominick LaCapra, holocaust, trauma, elaboration, acting out

El presente artículo se encuadra en el marco de la investigación acerca de los mecanismos a través de los cuales se lleva a cabo una configuración de la memoria colectiva, de una conciencia social particular, a través de las secuelas que deja la presencia de un acontecimiento-límite, cuyas características exceden o sobrepasan a los propios mecanismos tradicionales de recepción. En este sentido, hablar de recepción de los eventos del pasado, implica hablar de su historización, como esquema básico para mediar con los acontecimientos del pretérito. Por lo que este estudio abarca también el campo de los factores que subyacen, condicionan y reorientan los procesos de escritura de la historia. Abordamos por tanto la relación entre la historiografía - relato histórico oficial acerca de los eventos que han dado lugar a la situación actual del colectivo - y una categoría cuya presencia en el discurso filosófico, político, cultural... ha aumentado en los últimos años: la memoria colectiva. Una noción que plantea el acercamiento práctico e inmediato al pasado a través de las representaciones, las ideas y sentimientos compartidos de un grupo, nación, etnia...

En cierto sentido, el debate acerca de la relación entre la historiografía y la memoria colectiva está íntimamente ligado a la cuestión epistémica acerca de las condiciones de verdad y de cientificidad de la escritura de la historia. Al fin y al cabo, la influencia de la memoria colectiva serviría de anclaje a los factores contextuales, que revelarían la parcialidad del escrito histórico. Por ello, toda aplicación de un modelo positivista a la historia defenderá la presencia de un hiato entre memoria e historia con el fin de asegurar la universalidad de los elementos esenciales a aquella última. No obstante, las ideas que pretendemos desarrollar se sitúan más bien, hacia una comprensión de su interacción – inspirada en la que propone Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido*<sup>1</sup> - que saquen a la luz los factores que condicionan y modulan la recepción de ciertos acontecimientos desde la historiografía del siglo XX.

Este proyecto nos obliga a centrarnos en dos elementos básicos que están en liza en el debate acerca de la historización de los acontecimientos del siglo XX. Por un lado tenemos una parcela de la historiografía, *la historia del presente*, y por otro un contenido de la misma, los *acontecimientos-límite*.

Entendemos por *historia del presente* el estudio acerca de la recolección de datos e inmersión de los mismos en una trama histórica, de aquellos acontecimientos que fueron contemporáneos de alguna generación existente en el momento de su historización. Es decir, que tienen algún tipo de pervivencia en la memoria viva de la que el historiador forma parte.

Entendemos por *eventos-límite* aquellos acontecimientos que, por el contenido semántico asociados a ellos, ponen a prueba los límites de la historización y sacan a la luz la relevancia del trasfondo ético del historiador. Su recepción es tal que se les atribuyen una serie de propiedades producto de su reconstrucción retrospectiva. En terminología psicoanalítica, estaríamos hablando de fenómenos que están muy *catequizados*, es decir, investidos de afecto y criterios de valor.

El Holocausto nazi constituye un caso paradigmático en la historia del siglo pasado respecto a este tipo de eventos. Haciendo un análisis histórico acerca de la recepción historiográfica de esta serie de acontecimientos, podemos observar que su característica más relevante radica en la variación diacrónica en su recepción, que oscila entre dos polos antitéticos: el silencio respecto a la *Shoah* -que se deja de lado como drama humano, como

---

<sup>1</sup> Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.

fuente de exigencia de justicia - y la presencia de períodos en los que se convierte en un epicentro y paradigma de los crímenes de guerra del pasado siglo. Hay una variación entre procesos de silencio o normalización del Holocausto y otros de sacralización de la *Shoah*. Un síntoma de la tensión entre estas variaciones en la recepción historiográfica lo podemos encontrar en el famoso debate acerca de la singularidad del Holocausto<sup>2</sup>. Esta polémica surge a través de la reivindicación por parte de algunos historiadores alemanes como Ernst Nolte, Klaus Hildebrand, Andreas Hillgruber o Michael Stürmer. Frente al encadenamiento de la *Shoah* a una enorme cantidad de tabús, a su conversión en un mito negativo, frente al famoso problema de la singularidad del Holocausto, reivindican su inmersión dentro de cadenas causales. Dichas relaciones serían capaces de integrar a estos acontecimientos en un relato histórico que dé cuenta de su factores, condiciones... y que en este sentido lleven a cabo una estandarización del mismo.

Curiosamente, el análisis que realiza Dominick LaCapra acerca de esta peculiaridad de la recepción histórica del Holocausto, se caracteriza por encasillar estos dos fenómenos tan dispares – la normalización y sacralización de la Shoah- dentro de un mismo modelo; estableciendo una identificación en su etiología así como en las consecuencias que de ellas se derivarán. Las definiría como respuestas ante una realidad traumática, que parten de la negación de la propia relación de transferencia del historiador con el objeto de estudio y que, en este sentido, constituyen la base de una repetición compulsiva- como forma del retorno de lo reprimido- de aquella realidad traumática. La propuesta de LaCapra revela de forma inmediata su adopción de todo el aparato conceptual del psicoanálisis para lidiar con las cuestiones de recepción histórica. Esa aplicación no deja de ser especialmente problemática. Al fin y al cabo estas categorías tienen su matriz en el ámbito clínico, y por tanto, en el análisis de los procesos de respuesta e interiorización ante eventos personales, por parte de un individuo. Por lo que su transferencia al ámbito colectivo, de la recepción histórica de los eventos, no deja de ser cuestionable. Exige de una justificación de la analogía existente entre el individuo y la colectividad. Es preciso, por ello, establecer en qué sentido podemos aplicar conceptos del psicoanálisis a estas cuestiones, cuya plasticidad permiten dar cuenta de la recepción del Holocausto.

El propio LaCapra sostiene que los conceptos de los que hace uso, *trauma*, *transferencia*, *elaboración*... originariamente no son conceptos individuales, en tanto que su principal función es socavar la oposición ente individuo y colectivo, aplicándose a casos que siempre dependen de situaciones o contextos. Mantenemos que esta utilización en el caso de LaCapra es más metafórica que literal, por lo que consiste fundamentalmente en exhibir la plasticidad y fertilidad de los conceptos psicoanalíticos a la hora de dar cuenta de estos problemas. Así parece darlo a entender el propio LaCapra en *Historia como tránsito*.

No estoy planteando – si es que alguien puede hacerlo – demostrar que exista o no un retorno de lo reprimido en la historia. Sólo sugiero que a veces las cosas parecen ocurrir como si lo reprimido retornara bajo una forma disimulada y distorsionada, y que esa construcción hipotética puede correlacionarse con diferentes visiones de la temporalidad o del propio movimiento de la historia<sup>3</sup>.

En cierto sentido, en las páginas que siguen mi propósito es dar cuenta de cómo la puesta en juego de los conceptos psicoanalíticos de Dominick LaCapra, proyectan una conexión particular entre la escritura de la historia y la memoria colectiva, que revela el componente valorativo y, consecuentemente, la subjetivación, del ámbito de la historiografía contemporánea. Y que nos proporciona recursos para explicar los factores y

---

<sup>2</sup> Knowlton, James and Cates, Truett, eds. *Forever in the shadow of Hitler?* New Jersey: Humanities Press, 1993.

<sup>3</sup> LaCapra, Dominick. *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, pag. 193.

las metodologías que subyacen al uso (y abuso) del potencial semántico derivado del Holocausto.

La noción principal sobre la que pivota la historización del Holocausto en la obra de Dominick LaCapra es el concepto de trauma. Partamos de la definición que aparece en el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche para determinar su fertilidad a la hora de dar cuenta de estas cuestiones:

*Acontecimiento de la vida de un sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto de responder adecuadamente y el trastorno y los efectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica*<sup>4</sup>.

El trauma es, en primer lugar, una patología psíquica que opera a través de la acción diferida. Esto es, un sujeto vivencia un determinado fenómeno que, al sobrepasar los mecanismos de defensa de la psique, queda en la retina de la misma, dejando una serie de huellas mnémicas que, a través de un proceso de latencia o incubación del mismo, se manifestarán, con motivo de una determinada experiencia, de forma incontrolada y patológica. En este sentido debemos entender que el trauma no es un evento en sí mismo, sino más bien una dialéctica entre dos eventos ninguno de los cuales es intrínsecamente traumático. Eventos que desbordan los mecanismos psíquicos del sujeto dando lugar al conflicto entre las diversas partes del mismo. Ahora bien, una vez que el trauma se constituye como tal, su característica definitoria es su indecibilidad, su carácter disruptivo respecto a la secuencias de recuerdos del sujeto que imposibilita su integración en la narración que constituiría su memoria autobiográfica. Es un fenómeno del pasado que por su incapacidad y por su desbordamiento de los mecanismos de recepción, no se puede convertir en objeto de recuerdo, que es precisamente nuestra forma de acceder y definir a las vivencias del pretérito. El trauma, en este sentido, debe ser definido enfatizando su carácter paradójico: es un evento que no podemos dejar de recordar, porque no podemos recordarlo. Modificando la interpretación de Nolte respecto al peso Holocausto<sup>5</sup>, es ese pasado que no pasa, porque no dejar de pasar. Constituye una discontinuidad que imposibilita su incorporación en el interior de una ordenación coherente que conforma la historia psicológica del individuo.

Si atendemos al ámbito que nos compete, podemos entender algunas de las bases para el trasvase de este concepto. Es significativo que en el contexto intelectual, cultural... de la recepción del Holocausto – al que LaCapra ha definido como postraumático - una de las fuentes de la utilización de la noción de trauma<sup>6</sup>, y que debemos entender como síntoma de las dificultades de historizar este acontecimiento, es toda la especulación filosófica acerca del silencio ante los crímenes de Auschwitz. Las famosas tesis de Adorno según la cual después del Holocausto no puede haber poesía, la idea de George Steiner que mantiene que “el poeta debe arrancarse la lengua antes de que ensalce lo inhumano”<sup>7</sup> y, en general, todo el corpus teórico según el cual hay algo moralmente reprochable en la aplicación a este fenómeno de los mecanismos de recepción histórica que utilizamos con el resto, resultan muy significativas respecto a las dificultades inherentes a la inmersión de este evento en un relato histórico que dé cuenta de sus factores, de sus relaciones causales y

<sup>4</sup> Laplanche, Jean and Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004, 447.

<sup>5</sup> Nolte, Ernst. “The past that will not pass: A speech that could be written but not delivered”, Knowlton, James and Cates, Truett, eds. *Forever in the shadow of Hitler?* New Jersey: Humanities Press, (1993): 18-23.

<sup>6</sup> Kansteiner, Wulf. “Genealogy of a category mistake: a critical intellectual history of the cultural trauma metaphor”. *Rethinking history*. Volume 8. Issue 2 (2004): 193-221, 194.

<sup>7</sup> Steiner, George. “El silencio y el poeta”. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Gedisa editorial: Barcelona, 2003: 53-72, 55.

que al normalizarlo e igualarlo con el resto le está privando de todo el contenido semántico –en muchos casos hiperbólico– que gira en torno a la recepción del mismo.

Ciertamente el propio LaCapra, aunque apoya algunas de estas ideas en la medida en que desmontan o denuncian la ausencia de empatía propia de una concepción positivista – autosuficiente– de la historia, en la metodología de la investigación, se separará de su tratamiento, excesivamente especulativo del trauma. Tal y como se especifica en su distinción entre trauma estructural y trauma histórico<sup>8</sup>. Ahora bien, en qué se traducen todas estas condiciones a nivel metodológico en el proceso de escritura de la historia. En qué medida la transgresión moral de los acontecimientos que allí ocurrieron impiden que el historiador pueda aplicarles los estándares objetivos de los que hace uso habitualmente. En la imposibilidad de una narración de los hechos distanciada y objetiva, propia de un observador imparcial, que viene dada por la ligazón emotiva ante la transgresión moral de esos acontecimientos. Proceso que dará lugar a un compromiso empático con los diferentes agentes históricos.

Esta identidad empática del historiador con su objeto, que desde un marco positivista se denunciaría como un elemento acrítico que distorsiona el estatuto epistémico de la historia, es un elemento esencial a los procesos de historización de aquellos elementos que trastocan la fibra moral de una comunidad cuando sus huellas mnémicas permanecen en el recuerdo de alguna generación viva, de ese colectivo del que forma parte aquel que escribe la historia. Es decir, no es tanto un obstáculo como una condición básica de la *historiografía del presente* que LaCapra intenta caracterizar a través de la noción de *transferencia*. Este concepto en el campo de la historiografía, haría referencia al contagio de las vivencias del agente histórico, que interioriza el historiador. No podemos dejar de considerar que uno de los métodos básicos de obtención de información en el pasado siglo giraba en torno a la figura del testigo como nuevo documento, de forma que en las entrevistas con el mismo se produce una transmisión o contagio de vivencia que necesariamente, el historiador interiorizará, con el contenido emotivo o valorativo que aquellas contienen. Como vemos, uno de los garantes epistémicos tradicionales, como es la separación radical entre el sujeto y el objeto de conocimiento, deja de ser una exigencia, dadas las peculiaridades de las condiciones de verdad del discurso histórico y su dimensión ético-política. Lo relevante es que toda la recepción histórica de un evento traumático con el que hay una cierta cercanía diacrónica, implica la permanencia de este tipo de condicionantes. Como indica en *Escribir la historia, escribir el trauma*:

El sentido fundamental de la transferencia que me interesa subrayar es la tendencia a repetir y poner en acto performativamente, en el discurso o en las relaciones, procesos que actuaban en el objeto de estudio. Creo que, en este sentido, la transferencia se produce nos guste o no, y el problema radica en afrontarla con recursos que implican diversas combinaciones, variaciones más o menos sutiles y formas híbridas, del *acting out* y de la elaboración<sup>9</sup>.

Ahora bien, una vez que mantenemos que hay una relación de transferencia, de contagio afectivo con un objeto de conocimiento investido de sentimientos o valores, y decimos que esta es una condición necesaria de la *historia del presente*, esta conclusión no deriva en un relativismo histórico, simplemente en la constatación de una condición esencial a la escritura de la historia por sus propias raíces contextuales. Condición que se puede enfrentar de diversas maneras que varían en función del reconocimiento de dicha

---

<sup>8</sup> LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, 65.

<sup>9</sup> LaCapra, Dominick. *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, 122.

dependencia: el *acting out* y la *elaboración*. Cada una de estas dos formas trae consigo una serie de consecuencias tanto epistémicas como ético-políticas.

Ya que lo que realmente nos interesa acerca del tratamiento del trauma desde la recepción histórica es la forma en que a partir de estas tesis podemos trazar algunas de las interacciones entre la historiografía y la memoria histórica, y lo propio de aquellas es que constituyen dos formas de acceso al pasado totalmente dispares, creo conveniente establecer las diferentes relaciones entre estratos temporales que implican las dos posibles respuestas al trauma.

En el *acting out*, los tiempos hacen implosión, como si uno estuviera de nuevo en el pasado viviendo otra vez la escena traumática. Cualquier dualidad (o doble inscripción) del tiempo (pasado y presente, o futuro) se derrumba en la experiencia o sólo produce aporías y dobles vínculos. En este sentido, la aporía y el doble vínculo puede contemplarse como indicio de un trauma que no ha sido elaborado. La elaboración es un quehacer articulatorio: en la medida en que elaboramos el trauma (así como las relaciones transferenciales en general), nos es posible distinguir entre pasado y presente, y recordar que algo nos ocurrió (o lo ocurrió a nuestra gente) en aquel entonces, dándonos cuenta empero de que vivimos aquí y ahora, y hay puertas hacia el futuro<sup>10</sup>.

Definamos la *compulsión a la repetición* nuevamente en base al *Diccionario de psicoanálisis* del que hemos hecho uso anteriormente:

*A nivel de la psicopatología concreta, proceso incoercible y de origen inconsciente en virtud del cual el sujeto se sitúa activamente en situaciones penosas, repitiendo así experiencias antiguas, sin recordar el prototipo de ellas, sino al contrario, con la impresión muy viva de que se trata de algo plenamente motivado en lo actual*<sup>11</sup>.

El *acting out* o *compulsión a la repetición* constituye un proceso reiterativo que se traduce en manifestaciones inconscientes del recuerdo traumático. A través de este proceso la imagen del pasado se presenta y revivifica como lo único actual, bajo la forma de una inmediatez que impide cualquier tipo de distancia que posibilite una crítica respecto al papel que se le puede conceder a estas deudas con el pasado. Se proyecta la propia historia personal y colectiva como un proceso repetitivo en base al recuerdo traumático. Con el *acting out* el pasado no se recuerda ni se tematiza, el pasado simplemente actúa sin mediación alguna, en la vida del sujeto, reproduciéndose a sí mismo, presentándose como lo único real.

Resulta significativo que LaCapra alinee el concepto de *acting out* junto al de *melancolía* sin fin, como negación a renunciar a la pérdida. Y que encuentre en esta serie de conceptos, la explicación genética de cómo un fenómeno traumático que, por definición, supone una discontinuidad en la memoria autobiográfica o en la memoria colectiva, y por ello problematiza la identidad, pueda llegar a convertirse, como ha ocurrido con el caso del Holocausto, en la fuente estable y maciza, de la identidad de una colectividad. En el elemento a partir del cual todos los sujetos de un colectivo, se pueden definir a sí mismos. Al que, en cierto sentido, se le atribuye un contenido semántico transhistórico, que nos llevan a perder de vista los límites de las deudas y de los derechos exigibles derivadas de la posición de víctimas de un trauma.

Este problema deriva de la confusión entre ausencia y pérdida, proceso que sólo se da en un contexto postraumático, ante la relación de transferencia con la carga emotiva y valorativa del pasado. Como indica, “la confusión misma es prueba de que uno sigue poseído o acosado por el pasado, [...] incluso la distinción fundamental entre entonces y

<sup>10</sup> LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, 46.

<sup>11</sup> Laplanche, Jean and Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004, 68.



ahora, mediante la cual se puede recodar lo que nos sucedió en el pasado sin dejar de darse cuenta de que vivimos aquí y ahora y tenemos posibilidades para el futuro”<sup>12</sup>.

La noción de ausencia está ligada a un elemento transhistórico. Es la que está presente en relatos como el mito de la caída o el edípico, en las que hay una referencia a una condición ontológica faltante cuyo origen somos incapaces de situar en el plano histórico. No podemos localizar ni acotar sus causas históricas y consecuencias; no es posible hacerlo inteligible. Existe, por tanto, una tendencia a la generalización y a la universalización de las consecuencias y condiciones que esa ausencia implica. Por este motivo la ausencia remite a un pasado – a una edad de oro en que se satisface una condición cuya carencia constituye un rasgo ontológico básico – que es objeto de añoranza pero que realmente nunca existió. LaCapra va a ligar la noción de ausencia a la de trauma estructural, en la medida en que se hace de la experiencia traumática una condición universal del género humano que va a estar en la base de la evolución histórica, que será entendida en función de las tentativas para dar respuestas a esta ausencia.

Esta noción contrasta con la de pérdida, que alude a una experiencia histórica concreta, cuyas causas podemos hacer objetos de investigación y con cuyas consecuencias podemos lidiar. Esta contextualización del hecho traumático permite delimitar el conjunto de sujetos a los que podemos considerar víctimas o afectados por la pérdida traumática. En este sentido, en la medida en que podemos establecer una distancia histórica, podemos tematizar sus deudas con el pasado y limitar y concretar las formas de utilización del capital simbólico derivado de la pérdida traumática. La intensidad de la pérdida es gradable, la de la ausencia, absoluta. De esta forma, todos los acontecimientos traumáticos del pasado siglo evidentemente serán caracterizados como traumas históricos, como pérdidas concretas. Ahora bien, es el efecto no reconocido de la relación transferencia con esa pérdida, que reproduce la compulsión a la repetición, la que da lugar a la carencia de conciencia de los límites de dicha pérdida, es decir, a la confusión entre la pérdida y la ausencia. Esto supone un problema por varios motivos.

Quando se confunden la ausencia y la pérdida, puede sobrevenir una parálisis melancólica o una agitación maníaca, y la importancia o la fuerza de determinados pérdidas históricas puede volverse ininteligible y generalizarse apresuradamente. Se encuentra uno así frente a ideas dudosas, como la de que todos son víctimas (incluso los perpetradores o los colaboradores), la de que toda la historia es traumática o la de que todos padecemos una esfera pública patológica o una “cultura de la herida”. Más aún, la confusión de ausencia y pérdida podría facilitar la apropiación de traumas particulares por parte de quienes no los padecieron, especialmente en los movimientos de formación de identidad que hacen un uso censurable e ideológico de los acontecimientos traumáticos con objetivos fundacionales o como capital simbólico<sup>13</sup>.

El peligro consiste en aplicar las características de la ausencia – con su contenido semántico transhistórico – a un fenómeno histórico concreto; proceso que estaría a la base de la conversión del Holocausto en un tabú, en algo que roza con lo absoluto hasta el punto de existir cierta inmoralidad a la hora de representarlo. Por otro, lo propio de la ausencia es que al remitir a una condición ontológica o antropológica básica se pierden las distinciones entre las víctimas y los verdugos. Es decir, hay una confusión en la determinación de quién es la víctima que no sólo es sincrónica sino diacrónica, en tanto que no hay una crítica exhaustiva acerca de cómo funcionan los mecanismos de herencia del trauma y de la condición de victimario. Precisamente la conversión de la Shoah en un trauma fundacional, en el principio de la identidad de todo un colectivo que posee derechos legítimos derivados de las deudas con el pasado, y que hace uso del capital

---

<sup>12</sup> LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, 86.

<sup>13</sup> *Ibid*, 93.

simbólico que de él se deriva para la legitimación de objetivos concretos bajo el argumento de estar llevando a cabo una reparación de dicha ausencia, esconde la confusión entre ausencia y pérdida. Un ejemplo muy claro de esta situación lo obtenemos cuando aludimos a aquellas narrativas acerca de la historia judía que pivotan sobre la noción de *caída* y *diáspora*, siendo la Shoah el último de esos acontecimientos que se integran dentro de la narración bíblica.

Ahora bien, frente a la repetición compulsiva de la realidad traumática, frente a la confusión entre ausencia y pérdida, a la oclusión del presente y el futuro y el pasado, se impone el método de *elaboración* como condición de imposición de límites históricos respecto a las huellas y deudas con el pasado, para dar respuesta a los mismos. La *elaboración* parte del reconocimiento, por parte del historiador, de la propia relación de dependencia respecto de la propia relación transferencial con el objeto, con el fin de llevar a cabo una reconstrucción genealógica del mismo. La *elaboración*, como forma de cura, no deriva en reparación, ni en la forma de una redención narrativa, sino en una historiografía crítica que haga posible el duelo, estableciendo una distancia crítica que separe el pasado del presente, tematizando la relación de un colectivo con sus deudas históricas concretas, interrumpiendo la repetición compulsiva del recuerdo traumático. Consideramos, en este sentido, que la elaboración es una instancia de la aplicación de una memoria crítica en el campo de la historiografía.

En resumen, el análisis del Holocausto de Dominick LaCapra revela que la relación entre la memoria y la historia se articula a través del giro ético que adopta la historiografía como reacción ante los acontecimientos límite en un contexto postraumático. Al fin y al cabo, planteémonos las motivaciones últimas de los procesos de enfrentamiento con el trauma. ¿Dónde se encuentra la justificación teórica, en relación a la labor del historiador, de llevar a cabo una *elaboración* respecto a los procesos traumáticos? Desde la óptica de LaCapra el historiador parece adquirir el rol de un terapeuta de una colectividad en un contexto postraumático. Es el que hace posible el duelo civil que trae consigo una reducción de la angustia ante la presencia de estos acontecimientos límite; así como las consecuencias políticas, culturales... que trae consigo la manifestación del retorno de lo reprimido. En este sentido, podemos detectar en el trasfondo más elemental de la obra de LaCapra, leída desde nuestro particular binomio historia-memoria histórica, la caracterización de una relación de reversibilidad recíproca entre ambas. Por un lado, la propia memoria colectiva no deja de estar fuertemente influenciada por la labor terapéutica del historiador. De la misma manera, la escritura de la historia, a la hora de enfrentarse al desafío de historiar aquellos hechos investidos de fantasías devastadoras, no puede dejar de contar con una serie de imperativos éticos y móviles prácticos cuya fuente se encuentra en la memoria viva de un colectivo concreto.

# ¿PUEDE CONSIDERARSE EL ARTE CONTEMPORÁNEO COMO ARTE?

*Could contemporary art be considered as art?*

---

Alicia RODRIGO FERNÁNDEZ  
Universidad Complutense de Madrid  
ma.rodrigo@ucm.es

## Resumen:

La repetida pregunta que nos planteamos cuando asistimos a una muestra de arte contemporáneo “¿puede esto considerarse verdaderamente como una obra de arte?” nos lleva a estudiar, primeramente, cuál es la belleza específica de las bellas artes. Esto nos mostrará que esta específica belleza puede ser equiparada a la belleza metafísica. La cual, en comparación con la belleza metafísica, ha sido injustamente infravalorada. En segundo lugar, mediante un análisis de la experiencia estética, buscamos destacar los principales aspectos referidos al sujeto que condicionan el fenómeno del ser afectados por la belleza, el cual nos permitirá responder, parcialmente, la pregunta sugerida.

*Palabras clave:* Belleza de lo visible y de lo audible, belleza metafísica, experiencia estética, ceguera axiológica.

## Abstract:

The repeated doubt that we experience when we go to a contemporary artwork showing, “Could be this truly be considered as a work of art?” makes us firstly study which is the specific beauty of the fine arts. This shows us that this specific beauty could be equated with the metaphysical beauty. Which in comparison with the metaphysical beauty has been unjustly underestimated. Secondly, by means of an analysis of the aesthetic experience, we have research the main aspects referred to the subject that conditioned the phenomenon of being-affected by beauty. Which allows us to partly response the suggested question.

*Keywords:* Beauty of the visible and the audible, metaphysical beauty, aesthetic experience, value blindness.

## 1. La belleza específica de las bellas artes

Como decíamos, cuando acudimos a una muestra de arte contemporáneo ante muchas expresiones de este arte surge en muchos la pregunta: ¿puede considerarse esto verdaderamente una obra de arte? Y no podemos negar que, seguramente, esto también nos haya sucedido en primera persona.

Ante esta cuestión podemos quizá responder y conformarnos con las palabras de Campoamor “*En este mundo traidor / nada es verdad ni mentira / todo es según el color / del cristal con que se mira*”. Sin embargo, si esta respuesta no nos satisface, se torna necesario preguntar qué es lo que caracteriza a las obras de arte que, sin embargo, no encontramos en estas muestras de arte o, al menos, no plenamente y que, por tanto, nos hace dudar de su ser o no arte.

No parece difícil afirmar, en una primera aproximación a la cuestión, que lo que ha de caracterizar a dichas obras es que sean bellas, que sean portadoras de ese peculiar valor estético que es la belleza o, al menos, de algún cierto valor estético. ¿Son bellas estas obras de arte?, ¿pueden serlo?, ¿hay algo que nos impida reconocer su belleza?

Quizá no sea posible que las reconozcamos como bellas porque, como afirmaban Platón o Plotino, la belleza inmaterial, suprasensible, la belleza inteligible que encontramos, por ejemplo, en las virtudes, en el alma, no es comparable con la belleza sensible y, por tanto, tratando de encontrar esa belleza suprasensible en algo sensible como las obras de arte, fracasamos en el intento y esto nos lleva a negar que las obras de arte sean verdaderamente bellas.

Sin embargo, esta respuesta tampoco nos satisface plenamente porque, tras los análisis fenomenológicos realizados por Hildebrand en el campo de la estética —que queremos traer a colación—, sabemos que es un error afirmar que la *belleza de lo visible y de lo audible*, es decir, la belleza que aparece por medio de entidades sensibles, no pueda llegar nunca a igualar a la *belleza metafísica*, como él la denomina<sup>1</sup>.

Esto sólo sería cierto si la relación que se da entre la belleza de lo visible y de lo audible y su portador fuera la misma que se da entre la belleza metafísica y su portador, de forma que, siendo las entidades sobre las que se apoya una superiores a las otras, necesariamente su belleza sería superior. Pero, mientras que la belleza de lo visible y de lo audible se adhiere directamente a su portador, a entidades sensibles, y se nos da de manera inmediata cuando percibimos dichas entidades, la belleza metafísica, en cambio, se adhiere a entidades espirituales, pero no directamente, sino que se trata de la irradiación, la fragancia, de otros valores presentes en esas entidades. Así, por ejemplo, la belleza de un acto de perdón, la belleza de la persona humana o el atractivo de una fuerte fuerza de voluntad.

Pero, además, es fundamental distinguir los dos tipos de belleza que se dan dentro del ámbito de la belleza de lo visible y de lo audible. En el primero de ellos, en la belleza de lo visible y lo audible de primer orden —como Hildebrand se refiere a ella— encontramos un tipo de belleza inferior que apela a los sentidos, como pueda ser la belleza de un color, de un material, o de un sonido, en la que no se da una total discrepancia entre el portador y su belleza. Sin embargo, la belleza de lo visible y lo audible de segundo orden es una especial y sublime belleza en la que sí hay una total discrepancia entre su portador y la belleza que porta. Este es el caso, precisamente, de las obras de arte, como un cuadro o una melodía pero, también, de un paisaje. Hay que reconocer que la relación entre el portador y su belleza es mucho menos inteligible en el caso de esta belleza de lo visible y lo audible de

---

<sup>1</sup> Cf. Hildebrand, Dietrich von. *Ästhetik* 1, en D. v. H. *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft. Regensburg-Stuttgart: Josef Habbel-W. Kohlhammer, 1971-1984, 10 vols. Impreso. vol. V, 1977.

segundo orden que en el de la belleza metafísica, sin embargo, esto no supone ningún impedimento para equiparar cualitativamente ambos tipos de belleza.

Y es aquí donde señala Hildebrand cómo uno de los problemas centrales de la estética es desentrañar este misterio de la belleza espiritual en el ámbito de lo visible y de lo audible, pues esta belleza no nos habla de la esencia de su portador, como en el caso de la belleza metafísica. En un cuadro, no nos habla de los trazos, colores o formas que lo constituyen, sino de algo incomparablemente superior, nos habla del mundo de los valores, de plenitud, de la riqueza de la vida, de la alegría de vivir; nos revela el mundo que está por encima de nosotros. Por tanto, no sólo es que no haya belleza en las obras de arte, es que su belleza puede ser equiparable a la belleza metafísica<sup>2</sup>.

Además, debido al carácter específicamente delectable de la belleza –que es temática en el ámbito de lo visible y de lo audible–, reconocemos que a ella le corresponde, en tanto que belleza de segundo poder, el *frui* de una genuina belleza, un profundo disfrute estético, el cual, de hecho, todos reconoceremos haber experimentado alguna vez contemplando, por ejemplo, un hermoso paisaje como una puesta de sol en la playa, o una bella obra de arte como *El entierro del Conde Orgaz* de El Greco.

## 2. La experiencia estética

Por tanto, una vez que sabemos que este es el tipo de belleza que corresponde a las bellas artes y que reconocemos que puede ser una belleza tan sublime como la belleza metafísica, es momento de retomar nuestra pregunta inicial y plantearnos a qué se debe el hecho de que en tantas ocasiones dudemos acerca de la belleza de una obra de arte contemporáneo, de si se trata, o no, de una verdadera obra de arte.

Encontramos algunas claves fundamentales para responder a esta pregunta en el capítulo de la *Estética* de Hildebrand dedicado a la experiencia estética<sup>3</sup>. Lo que caracteriza esta experiencia es el ser afectado por la belleza, un fenómeno que Hildebrand describe por medio de tres rasgos. En primer lugar, se trata de una manera receptiva de relacionarse con el mundo. Por otra parte, se trata de un efecto afectivo, es decir, no es una mera aprehensión, sino que es el efecto sobre mi alma que tiene algo que he llegado a conocer. Y, por último, lo que caracteriza a este ser afectado es que es una experiencia intencional, tratándose no de un mero efecto, sino de una relación plena de significado, que va desde el objeto hasta mí –de ahí, que la considere como una relación receptiva–. Lo que la distingue claramente de la respuesta al valor, en este caso a la belleza, en la que nos encontramos con una relación intencional que va en la dirección opuesta, una relación que va desde mí hacia el objeto, como respuesta al valor de ese objeto.

El fenómeno del ser afectado puede darse en otras esferas, pero cuando lo que está en cuestión es el *frui* de la belleza, nos encontramos ante un tipo de ser afectado muy específico, un ser afectado por la belleza que se da en la naturaleza y en el arte, por ser estos ámbitos los únicos en que la belleza, y no otro valor, es plenamente temática. Además, un último rasgo de este ser afectado, señalado por el autor, es el hecho de que en él la belleza no es sólo el valor temático, sino que es el tema principal de la experiencia:

Una característica esencial de esta “experiencia del valor”, del ser afectado por la belleza, es el hecho de que aunque este bien objetivo me es dado a *mí*, mi ser afectado nunca se convierte en el tema principal, ni abole la tematicidad del valor<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, cap.6, 9.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, cap.16.

<sup>4</sup> *Ibid.*, cap.16. Traducción propia.

Sin embargo, cuando esto sucede y convertimos nuestro ser afectado por la belleza en el tema principal nos acercamos a la obra de arte con una actitud esteticista que imposibilita el verdadero *frui* que era posible experimentar gracias a la belleza contemplada.

### **3. La ceguera a los valores estéticos**

Esto nos hace ver que hay una serie de condiciones que posibilitan, o hacen variar en gran medida, el ser afectados por la belleza, en las cuales podríamos quizá encontrar la clave de por qué dudamos de si algunas de las muestras de arte pueden considerarse como tales. Además de aquellas referidas al tipo de objeto y a su belleza, que damos por descontado que han de ser consideradas, nos gustaría detenernos, en cambio, en aquellas condiciones que se refieren al sujeto.

Para ello hemos de suponer que el objeto, en este caso la obra de arte, es verdaderamente portadora del valor de la belleza. Pues el *frui* de una genuina belleza se da cuando el objeto porta verdadera belleza, sin la cual, evidentemente, un auténtico *frui* sería imposible.

Sin embargo, es posible que la obra de arte porte una auténtica belleza y, aun así, que haya personas que no sean capaces de reconocerla. ¿Es esto lo que nos sucede cuando acudimos a una exposición de arte contemporáneo? Este es, precisamente, al fenómeno que ahora queremos atender. ¿Cómo es posible que teniendo frente a nosotros una obra bella no seamos capaces de reconocerla como tal?

En primer lugar, para que la experiencia estética sea posible ésta presupone un genuino percibir la belleza, una aprehensión de la belleza de la obra de arte. En este caso se trata de la belleza de lo visible y lo audible, por tanto, de una belleza que se adhiere a los datos sensibles y que aprehendemos por medio de ellos. Pero, y aquí se da el salto, el acto de aprehensión del portador de la belleza que es presupuesto —la aprehensión de los datos sensibles de la obra de arte en este caso—, no siempre implica, en todo aquel que lo realiza, la aprehensión de su belleza.

La justificación de la posibilidad de la aprehensión del valor, de la percepción de valores, la realiza Hildebrand en trabajos anteriores<sup>5</sup>, pero lo importante es destacar aquí que el acto intelectual de aprehender un valor presupone más en la persona que lo aprehende que lo que es presupuesto en el acto de ver colores o de oír sonidos. Como puede fácilmente comprenderse, al igual que en el resto de percepciones, es indispensable un determinado grado de atención. Sin él, simplemente, la belleza es totalmente desatendida y puede darse, incluso, el que uno ni si quiere se dé cuenta de ella. Pero para percibirla, en el mayor grado posible —pues no se trata del mínimo imprescindible, sino de vivir plenamente la experiencia estética—, es necesaria la ausencia de todo aquello que pueda entorpecer en el sujeto el estar completamente receptivo y, sobre todo, es necesario un estado interior por parte del sujeto de total apertura. Se trata de una condición que contempla la momentánea receptividad de un sujeto que, indudablemente, puede cambiar de un momento a otro en la misma persona.

Estrechamente relacionado con esto encontramos, también, otro tipo de disposición en el sujeto que es importante destacar. Se trata de la reverencia, actitud que es necesaria para percibir los demás valores y que, en el caso de la belleza, va de la mano con el reconocimiento de la primacía del valor del objeto frente a mi disfrute. De forma que aquí —dejando a la belleza ser lo que es y recibéndola como tal, por medio de esta actitud

---

<sup>5</sup> Cf. Hildebrand, Dietrich von. “Die Idee der sittlichen Handlung.” *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3 (1916): 126-251. Impreso. *La idea de la acción moral*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Madrid: Ediciones Encuentro, 2014. Impreso.; ¿Qué es filosofía? Trad. Araceli Herrera. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000. Impreso.

reverente—, se establece la distinción entre ser entretenido, por una parte, y ser afectado por la belleza, por otra.

Pero también, de alguna forma, al tratarse de un acto humano cuyo punto de referencia último es siempre la persona, para el ser afectado por la belleza también influye la profundidad de la persona y su relación global con el mundo de los valores. En su obra acerca de la esencia del amor afirma cómo cuando esta relación global en el hombre es muy profunda y amplia entonces su respuesta a los valores estéticos, incluso cuando para ellos tenga un órgano, sentido, —el cual como señalaremos a continuación es necesario— más limitado que el de un experto, será no obstante más adecuada, siempre que en el experto sea la relación global con el mundo de los valores menos amplia<sup>6</sup>.

El siguiente aspecto, como anunciábamos, se refiere, en concreto, a la percepción de la belleza. Para que ésta sea posible se requiere un sentido diferente, especial, mucho más raro, que el que se requiere, por ejemplo, para percibir los valores morales. Mientras que, en principio, toda persona es capaz de percibir los valores morales y, por tanto, el estar ciego ante estos valores es responsabilidad del sujeto<sup>7</sup>, sin embargo, en el caso de la ceguera a la belleza uno es responsable de ella sólo en casos muy especiales.

Aun así, a pesar de que sea necesaria ese específico sentido, Hildebrand afirma que una insensibilidad absoluta por naturaleza es una excepción y que la mayoría de las personas —no educadas en las artes, pero tampoco corrompidas—, tienen una cierta sensibilidad para la belleza. Incluso el ignorante, que es totalmente insensible para el arte ve, no obstante, la belleza de la naturaleza. Además, es preciso señalar que habrá también diferencias de acuerdo a cuán sutil y profunda sea esta sensibilidad para el mundo del arte en general y para cada género artístico específico.

Y, por último, queremos señalar aquellos pocos casos en los que uno es culpable de su ceguera a la belleza. Se trata, de hecho, de casos en los que una fuerte falta moral de la persona impide una clara visión de valores extra-morales, como es el caso de los valores estéticos. En este sentido la culpabilidad moral tiene implicaciones a la hora de percibir los valores estéticos, por lo que sólo podría hablarse de culpabilidad de la ceguera a los valores estéticos de manera mediata. Por un lado, estaría el hombre crudamente concupiscente que es demasiado burdo para captar la belleza, de forma que desatiende este dato por completo. Por otro, está un tipo menos burdamente concupiscente que puede ver, quizá, la belleza de un rostro o la hermosura de la naturaleza, pero que jamás reconoce tales cosas como valores. Por tanto, jamás capta la dignidad y preciosidad interna de la belleza<sup>8</sup>.

Con esto, creemos haber analizado las condiciones por parte del sujeto más relevantes que implican variaciones en el ser afectado por la belleza, lo que, sin embargo, no nos permite responder concluyentemente a la pregunta que nos plateábamos. No obstante, una vez clarificadas estas condiciones estamos en la situación adecuada para plantear en exclusiva las condiciones referidas a la obra de arte. Esto nos permitiría dar respuesta definitiva a la pregunta planteada lo que, desafortunadamente, excede los límites de esta comunicación.

Aunque aún queda mucho por decir acerca del arte contemporáneo, no queremos concluir sin destacar que la belleza es un gran bien objetivo para la persona:

<sup>6</sup> Cf. Hildebrand, Dietrich von. *La esencia del amor*. Trad. Juan Cruz y José Luis del Barco. Navarra: EUNSA, 1998. Impreso. cap. III B.

<sup>7</sup> Cf. Hildebrand, Dietrich von. *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Trad. Juan Miguel Palacios. Madrid: Cristiandad, 2006. Impreso. Hildebrand, Dietrich von. *Ética*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Ediciones Encuentro, 1983. Impreso.

<sup>8</sup> Cf. Hildebrand, Dietrich von. *Graven Images: Substitutes for True Morality*. Nueva York: David McKay Company, 1957. Print. cap..6.

La belleza de segundo orden en el arte nos capta, nos cautiva, nos mueve, nos eleva y nos hace felices. Ensancha nuestro espíritu y nos enriquece; nos introduce en las profundidades de nuestro ser. [...] los verdaderos artistas nos revelan la belleza de la naturaleza y de la vida en un sentido profundo. Sin su ayuda, esto no sería accesible para nosotros con esa profundidad.<sup>9</sup>

Esto no puede si no invitarnos a buscar seguir profundizando en la belleza propia del arte, para que ella nos permita abrir nuestros ojos a los tesoros de belleza que la vida y la naturaleza encierran y que sólo ella es capaz de revelarnos.

---

<sup>9</sup> Hildebrand, Dietrich von. *Ästhetik* 1, cap.16. Traducción propia.



# HABITAR LAS RUINAS. WALTER BENJAMIN: HACIA UNA POLÍTICA SOBRE ESPACIOS Y TIEMPOS EN LA CIUDAD

*To dwell the ruins. Walter Benjamin: towards a policy about spaces and times in the city*

---

Jaime RODRÍGUEZ URIARTE  
Universidad Autónoma de Madrid

## Resumen:

Una vez asumido que todo tiempo es siempre espacio-tiempo, resulta necesario atender al tipo de espacio sobre el que articulamos nuestra memoria. Una memoria que, debiendo de tener un lugar, se revela plasmada en un espacio urbano que se manifiesta cada vez más como desintegrado. Es en este instante de transición en el que la obra de Walter Benjamin se localiza, en un instante en el que habrá que buscar las posibilidades de desarrollar una práctica política capaz de articular desde estos lugares nuevos espacios y, aún más, nuevos tiempos capaces de permitirnos habitar un nuevo medio constituido por las ruinas.

*Palabras clave:* Benjamin, Lefebvre, espacio-tiempo, memoria, ciudad

## Abstract:

Once we assume that any time is always spacetime, we shall discuss the sort of space we articulate our memory from. Memory, which must have an associated locus, is visible through a progressively disintegrated urban space. Walter Benjamin's work is precisely located in this transitional instant, within which possibilities of developing a practical policy that may be able to articulate new spaces from these loci will be sought after; furthermore: new times that might enable us to dwell a new environ built from the ruins of the past.

*Keywords:* Benjamin, Lefebvre, space-time, memory, city.

Siempre ha resultado complejo definir –y con ello, cómo no, de-limitar– la ciudad. Tal vez más por su generalidad que por su exacta adecuación, salvamos el escollo diciendo que la ciudad es, cuanto menos, un tejido, es decir, puro entrelazamiento de texturas, de trazos, de gestos. Con esto, por cierto, no hacemos más que retraer la cuestión a otro objeto previo: cualquiera que sea el material que conforma cada uno de los hilos con los que toma forma ese conjunto superior que la ciudad sería. Pero, al mismo tiempo, la definición, tan difusa en muchos sentidos, puede ayudarnos a esclarecer al menos alguno de ellos. Puesto que la ciudad, como tejido, deberá ser ante todo un tejido de tiempos y de espacios; tiempos entretejidos, formados a su vez cada uno de ellos no de una línea, sino de sus propios nudos, tiempos que solo gracias a su cruce en el espacio conforman su dibujo, revelando en la ciudad el carácter determinado de esa dimensión espacial que deja de ser *el* espacio para ser *un* espacio: el espacio, claro está, de la ciudad, que no es más que todos los espacios diversos que en ella laten. Así, sobre los espacios de la ciudad se conforman los tiempos que la recorren, y con ello se elabora este tejido básico que ésta es, tiempo y espacio que conforman el marco –es decir, el límite– de nuestra experiencia.

Por esto será, ante todo, un tejido de tiempos: porque lo es tan sólo a la vez que lo es de espacios, y porque sobre esa base se configuran las coordenadas básicas de toda experiencia, de modo que los límites de la ciudad serán también los de ese tiempo y ese espacio que la recorren, y por ello también nuestros propios límites: fronteras irrebasables de nuestra acción, pero también de nuestros proyectos, esto es, de todo lo que nos conforma. Fronteras, no obstante, autoimpuestas en tanto que socialmente construidas –aún más, *producidas*– y por ello, en realidad, rebasables y revisables; rebasables en la medida en que queramos ir más allá de ellos, pero también revisables en tanto que podamos establecerlos conscientemente como defensa frente a los posibles efectos desintegradores e invasores que pueda tener sobre nuestra experiencia el mercado. La única forma de poder articular nuevas respuestas deberá por lo tanto partir de la subversión (o, al menos, la exploración) de esos límites, la búsqueda entre la maraña de espacios y tiempos de un Tiempo nuevo (con Benjamin) y un Espacio propio, búsqueda solo posible en la configuración de *espacios de esperanza*<sup>1</sup>.

Sobre esta base arroja una esclarecedora luz la relación entre el nuevo concepto de historia que recorre la obra de Walter Benjamin y el papel jugado por la ciudad en su conformación. Se trata, por un lado, de analizar la forma en que el medio urbano conocido por Benjamin contribuía a reforzar o incluso crear el concepto de historia caduco con el que buscaba romper, así como a permitir el nacimiento de las raíces de la nueva filosofía de la historia que al mismo tiempo empezaban a emerger directamente derivadas de los procesos de transformación urbana de la época. Del mismo modo que el siglo XIX vio la imposición de la historia en la ciudad a través de la creación de monumentos, el sistema de nombramiento de calles y tantas otras políticas historicistas, la trama urbana misma habría contribuido a este proceso generando una forma de experiencia del espacio con una fuerte y determinada carga histórica, y las modificaciones introducidas por el desarrollo del espacio urbano abrieron la posibilidad de nuevas formas de experiencia capaces de romper con las anteriores. En la medida en que se trató voluntariamente a la ciudad como escaparate de una cierta concepción de la historia, el intento acabó por darse la vuelta sobre sí mismo y ésta acabó por mostrar sus propias fisuras, permitiendo al mismo tiempo la proliferación de los espacios de una nueva forma de pensamiento histórico desde los que emanaría la dirección del pensamiento de Benjamin.

---

<sup>1</sup> Se alude, por supuesto, al título de la conocida obra de David Harvey.

## Espacios de tiempo, espacios de memoria

Poco sorprende decir que las cosas, a fin de cuentas, tienen siempre lugar. Existe no obstante algo, más allá o más acá de ellas, empeñado en tener un paradójico lugar. Por eso, mirado con cuidado, sorprende un poco más decir, como suele hacerse, que los acontecimientos lo tengan y, aún más, que lo acontecido sea, precisamente, aquello que *ha tenido lugar*. Que la irrupción histórica plena de tiempo que plantea el acontecimiento alcance existencia tan sólo sobre el espacio viene a darnos cuenta, aun inadvertidamente, de una indisociable complicidad entre las dos coordenadas que delimitan todo fenómeno: espacio y tiempo. Una complicidad que nos pone tras la pista de eso mismo que Reinhart Koselleck tan bien leía prestando atención a la expresión, aunque también común no por ello menos curiosa, *espacio de tiempo*: “la bella expresión «espacio de tiempo» no sería sólo una metáfora de la cronología o de la clasificación por épocas, sino que ofrecería la posibilidad de investigar la remisión recíproca del espacio y el tiempo en sus concretas articulaciones históricas”<sup>2</sup>.

De modo que este tipo de formas del lenguaje —de carácter cotidiano y las más de las veces empleadas de modo automático— ponen en evidencia la existencia de una relación inextricable entre el espacio y el tiempo, denunciando en silencio la imposibilidad de hacer referencia a uno sin atender, al mismo tiempo, al otro elemento de la ecuación que así se pone en juego. La existencia de una cerrada relación entre los dos vectores que así se tratan de poner en cruce resulta ya, afortunadamente, constatación obvia. Constatación de la que la física, por ejemplo, venía tomando conciencia desde hacía tiempo, desplegando al tiempo como la cuarta dimensión del espacio, base desde la cual se encargaría Mijaíl Bajtín de trasladar este principio al ámbito de la literatura (y por extensión a toda la cultura, sea lo que sea ésta) a través de la noción de *cronotopo*, revelando todo tiempo —y todo espacio— como espacio-tiempo<sup>3</sup>.

Ya antes que Bajtín, la hermética tradición de la nemotecnia<sup>4</sup>, a pesar de sus derivas esotéricas y arcanas, daba también en el clavo al detectar la existencia de una complicidad indestructible entre espacio y tiempo, enlazados, precisamente, a través de la memoria. Bajo el sencillo y aparentemente inocente principio de que ésta se asienta mejor siempre en relación a un lugar, se avivaba la llama de la posibilidad de una rompedora concepción de la temporalidad cuya luz acabaría rasgando los velos con los que la retórica algo oscurantista del *ars memoriae* se recubría.

Porque, más allá de sus ínfulas místicas, la mnemotecnia guardaba en su seno una verdad irrenunciable: aún bajo capas de aspiraciones rituales y caprichosas, su atención al espacio brillaba en todo momento con la fuerza de la fascinación a la que acompaña la verdad. El problema es que, en concordancia con su sentido enigmático, la mnemotecnia quedaba convertida desde su origen en un principio individual, una práctica privada en función de la cual el iniciado podría estructurar sus propios recuerdos, afianzando su persistencia en asociación a un espacio —la construcción de los llamados *palacios de la memoria*—. En realidad, lo que ocurre es que la mnemotecnia, más que el arte de recordar, es

<sup>2</sup> Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 105.

<sup>3</sup> “Vamos a llamar *cronotopo* (lo que en traducción literal significa «tiempo-espacio») a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la novela [que] expresa el carácter indisoluble del espacio y el tiempo (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio). [...] En el cronotopo artístico literario tiene lugar la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto. El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia. Los elementos de tiempo se revelan en el espacio, y el espacio es entendido y medido a través del tiempo” (Bajtín, Mijaíl. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989, pp. 237-238).

<sup>4</sup> Disciplina magníficamente expuesta —y mediante ello recuperada— por Frances Amelia Yates en su magnífico *El arte de la memoria* (Yates, Frances Amelia. *El arte de la memoria*. Madrid: Siruela, 2005).

una forma de hacerlo —o que, precisamente como arte, es una forma muy especial de hacerlo—, o, aún más, la única forma de hacerlo; así, no era un mero recurso de la memoria, sino su verdadera constitución, que nos indicaba (al mismo tiempo) que no podemos pensar el tiempo sin referirnos al espacio. Lo que en esto se esboza, aunque de manera rudimentaria, es la posibilidad de pensar no sólo que el acontecimiento, la historia, tenga lugar, sino el hecho de que el tiempo mismo pueda —y deba— tenerlo; en resumidas cuentas, que sea tan sólo en un espacio donde pueda generarse un tiempo y que, por tanto, las formas concretas adoptadas por el primero puedan afectar a las que tienda a seguir el segundo.

### **La ciudad, medio de lo vivido**

Estas posibilidades desatendidas de la mnemotecnia eran, sin embargo, reactivadas y reactuadas por Benjamin, atravesando la totalidad de su obra y la búsqueda de un nuevo concepto de historia que la rige, pero expuestas de manera destacada en el breve pero poderoso fragmento titulado *Excavar y recordar*:

La memoria es el medio de lo vivido, al igual que la tierra viene a ser el medio en que las viejas ciudades están sepultadas. Y quien quiera acercarse a lo que es su pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. [...] Por ello los recuerdos más veraces no tienen por qué ser informativos, sino que nos tienen que indicar el lugar en el cual los adquirió el investigador<sup>5</sup>.

Que la memoria sea el medio de lo vivido, al modo de la tierra que rodea aquello protegido bajo su peso, significa que tendrá que ser, sobre todo y en tanto que medio, un lugar, espacio de tiempo privilegiado. Con ello, los elementos ahí enterrados están conservados en el medio del pasado, esto es, el tiempo, causa y efecto de una memoria directamente vinculada al espacio. De lo que se va desengranando que, si el tiempo ha de tener lugar, éste no puede ser otro más que el espacio de nuestras ciudades, el particular hábitat del preeminente mundo de lo urbano, materia en la que construimos nuestra memoria, y con ella su tiempo. Las ciudades están sepultadas en la memoria, envueltas en ellas, y en esa tierra nosotros habitamos, a través de ella nos movemos, removiéndola con nuestras luchas y esfuerzos, levantando inestables esculturas. Lo que implica que la memoria, en definitiva, antes que ser una práctica de la mente es ante todo un medio, un espacio de vida, un lugar, y que siéndolo ella habrá de serlo también el tiempo que en ella se cobija. Esto mismo venía a poner en evidencia Henri Lefebvre, hablando sobre el tiempo: “Que cualquiera mire el espacio que le circunda ¿Qué ven? ¿Ven el tiempo? Más bien, viven el tiempo, están dentro del tiempo”<sup>6</sup>. La memoria, en tanto tiempo, es el medio de lo vivido, pero también el de la vida aún por vivir: vivimos, ineludiblemente, en el espacio de nuestro pasado, que nos rodea como nuestro trazado urbano. Un espacio que, puesto que junto a Lefebvre estamos, sólo podrá ser concebido como producto, y, con ello, resultado de la práctica derivada del conflicto social.

Pero, asumiendo al espacio como un producto tal, faltaría por exponer el origen del tiempo que, sobrevolando la memoria, se asienta asimismo sobre sus bases. Dando, con Freud, un paso más, podemos aclarar la vinculación exacta entre esta memoria y este tiempo (y de ellos con su espacio) puesto que, para él, éste surgía en el instante mismo de la memoria, en la puesta en marcha de su mecanismo:

---

<sup>5</sup> Benjamin, Walter. *Obras: Libro IV/vol. 1*. Madrid: Abada editores, 2010, pp. 350.

<sup>6</sup> Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013, pp. 150

Los procesos anímicos inconscientes son en sí atemporales, no se ordenan temporalmente, el tiempo no altera nada en ellos, no puede aportárseles la representación del tiempo. [...] nuestra percepción abstracta del tiempo parece más bien estar enteramente tomada del modelo de trabajo del sistema P-Cc, y corresponder a una autopercepción de éste<sup>7</sup>.

Es por lo tanto en el funcionamiento del sistema P-Cc, encargado de traer a conciencia lo inconsciente, esto es, de recordar, volviendo a traer a presencia un pasado que, por lo demás, nunca es eliminado<sup>8</sup>, en el que surge nuestra imagen del tiempo. De lo que puede seguirse que, si el tiempo es generado por nuestra memoria y ésta se articula en la forma de nuestros espacios, será en éstos donde resida la génesis de al menos buena parte de la concepción de nuestra temporalidad: el tiempo, de ser así, nacería únicamente en virtud de la memoria, derivación materializada de la ordenación resultante del espacio. Por eso mismo resulta particularmente curioso que Freud, a la hora de describir la memoria, recurra a la imagen de la ciudad:

Supongamos ahora, a manera de fantasía, que Roma no fuese un lugar de habitación humana, sino un ente psíquico con un pasado no menos rico y prolongado, en el cual no hubiese desaparecido nada de lo que una vez existió y donde junto a la última fase evolutiva subsistieran todas las anteriores [...] Si pretendemos representar espacialmente la sucesión histórica, sólo podremos hacerlo mediante la yuxtaposición en el espacio, pues este no acepta dos contenidos distintos<sup>9</sup>.

Sólo que para él dicha imagen habrá de ser imposible, ya que “en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables”, y por ello “sólo en el terreno psíquico es posible esta persistencia de todos los estadios previos junto a la forma definitiva”<sup>10</sup>; imposible, de este modo, representar este principio sobre el espacio, incapaz de admitir dos contenidos al mismo tiempo. Ahora bien, esto es precisamente, según nos dice Lefebvre, lo que ocurre en el espacio, que adopta la forma particular rechazada por Freud como imposible: “Ningún espacio llega a desaparecer por completo, ninguno es abolido sin dejar rastro”<sup>11</sup>. De lo que tendrá que resultar, en consecuencia, que el espacio urbano vendría a tomar, precisamente, la forma de esa fabulosa Roma presentada por Freud en la que nada quedaba perdido, visión prodigiosa de una memoria revelada como espacio. Porque la tierra que sepultaba las ciudades, que conformaba su medio, no era más que su propia ruina, producto de su constante desintegración: “la sociedad urbana solo puede construirse sobre las ruinas de la ciudad clásica”<sup>12</sup>. Las ciudades (post)modernas están sepultadas en ellas mismas, en su propio corazón llevan su tumba, y en sus latidos anidan sus ruinas.

### Las ruinas del espacio abstracto

Ahora bien, la conservación del espacio que caracterizaría a la ciudad no sería, como querría Freud en su representación de la memoria, resultado de la perfecta pervivencia continuada de lo existente, sino, al contrario, de su constante destrucción. Tan sólo la

---

<sup>7</sup> Freud, Sigmund. *Obras completas / vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrurtu editores, 1992, pp. 28.

<sup>8</sup> “Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción o aniquilación del resto mnemónico, nos inclinamos a la concepción contraria de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables” (Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza editorial, 2011, pp. 63).

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 65-66.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 66-67.

<sup>11</sup> Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*, op. cit., pp. 212.

<sup>12</sup> Lefebvre, Henri. *La revolución urbana*. Madrid: Alianza editorial, 1980, pp. 174.

destrucción del espacio permite su resistencia, latiendo en el corazón de todo nuevo espacio como una ruina irrenunciable e irrebasable, excrecencia virtuosa de la imparable dinámica del capital a cuyo ritmo “la movilización del espacio se vuelve frenética y conduce a la propia autodestrucción de los viejos y nuevos espacios”<sup>13</sup>. En la misma tónica se expresa David Harvey, para el que “el capital construye un paisaje geográfico a su propia imagen en un cierto punto del tiempo sólo para tener que destruirlo después para acomodar su propia dinámica de acumulación interminable de capital, fuerte cambio tecnológico y feroces formas de lucha de clases”<sup>14</sup>. Pero puesto que, como dice Lefebvre, ningún espacio desaparece por completo, la desarticulación constante de los espacios impulsada por el capital supone, al mismo tiempo, la generación ininterrumpida de ruinas presentes, continuo flujo activo de la memoria.

Sin embargo, la Modernidad trajo bajo el brazo la imposición de un espacio y un tiempo reductores que, en función de sus formas abstractas, redujeron a escombros la oportunidad presentada por la alternativa de un fenómeno urbano capaz de albergar las ruinas y una temporalidad capaz de activarlas. Frente al tiempo puro que en éstas latía, el espacio industrial plasmó con violencia las estrecheces del espacio abstracto, imagen modeladora de un medio urbano que llevaba en su interior la semilla de un tiempo que se mostraba, a su semejanza, como “homogéneo y vacío”; el tiempo, pues, del historicismo denunciado por Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia*<sup>15</sup>, que discurría sobre la superficie siempre lisa de un continuo infinito que apartaba de nuestra vista cualquier espacio real.

La historia de la ciudad en el siglo XIX sería el relato de la implantación forzada de un nuevo tipo de espacio, la abstracción omniabarcante de la geometría árida de la industria, impulsada por las necesidades de un capital que demandaba la asimilación de todos los espacios como homogéneos y continuos: un espacio abstracto que negaba tajantemente la realidad de cualquier espacio. Y desde él se desplegaba opresor el tiempo del historicismo que llevaba asociado, temporalidad impostada que suprimía bajo el peso de su letra muerta a todo tiempo auténtico: “A este espacio, cuyas propiedades se sitúan en la articulación de la forma y del contenido, corresponde un tiempo que posee idénticas propiedades”<sup>16</sup>. Un espacio que, si se abría a ser recorrido, era tan sólo porque la apertura es siempre signo de dominación<sup>17</sup>. Un espacio, en definitiva, planificado como homogéneo y vacío, mera abstracción reductora, que “no es otro que el espacio de muerte. [...] Repetición de todo cuanto es anterior, presentado como neo. [...] Ese espacio es acumulativo: causas de muerte”<sup>18</sup>.

Pero dentro de esta ordenación existía, no obstante, una contradicción fundamental entre los tiempos (y los espacios) del poder político y de la mercancía, contradicción que se reproduce en el seno mismo de la mercancía en la medida en que ella misma presente el carácter ambivalente de estos dos elementos (como poder tendente a estabilizarse al tiempo que impulsora revolucionaria de los medios de producción). De esta contradicción, que fragmenta el espacio-tiempo hegemónico, nace entre sus grietas el tiempo nuevo, y su espacio. Así es como lo posible está enquistado en lo real.

---

<sup>13</sup> Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*, op. cit., pp. 370.

<sup>14</sup> Harvey, David. *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal, 2012, pp. 206.

<sup>15</sup> Benjamin, Walter. *Obras: Libro I/vol. 2*. Madrid: Abada editores, 2012.

<sup>16</sup> Lefebvre, Henri. *Espacio y política. El derecho a la ciudad*, II. Barcelona: Ediciones Península, 1976, pp. 36.

<sup>17</sup> “Desde su origen, el Estado se expresa por el vacío: los espacios abiertos, las enormes avenidas, las plazas gigantes aptas para los desfiles espectaculares. El bonapartismo no hace sino recoger la tradición aplicándola sobre una ciudad histórica, sobre un espacio urbano altamente complejo” (Lefebvre, Henri. *La revolución urbana*, op. cit., pp. 115).

<sup>18</sup> Lefebvre, Henri. *Espacio y política. El derecho a la ciudad*, II, op. cit., pp. 126.

El espacio abstracto, a pesar de su negatividad (o más bien precisamente en razón de esa negatividad) engendra un nuevo espacio que portará el nombre de espacio diferencial. La razón por la cual podemos llamarlo así estriba en que el espacio abstracto tiende hacia la homogeneidad, reduce las diferencias o particularidades existentes mientras que el nuevo espacio no puede surgir (o producirse) sino aceptando las diferencias<sup>19</sup>.

Sin poder frenar las presiones de la realidad que pretendía contener bajo su peso, la unidad del espacio-tiempo industrial, espacio abstracto, se resquebraja hasta estallar, dejando a la vista, al asentarse el polvo, las fronteras del territorio en el que deberá jugarse la lucha por ver cuál será el carácter definitivo que revestirá ese espacio diferencial que habrá que se levantará desde sus restos. Desde el espacio diferencial, fragmentación contrastada de todo espacio previo, se presenta la oportunidad de pensar una temporalidad fundada en la discontinuidad de la memoria, salto de tigre hacia el pasado capaz “de retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad”<sup>20</sup>. Y en esta transición, detenidos ante el abismo, nos encontramos entre ciudades convertidas en ruinas de sí mismas desde las que emana el espectro de un tiempo olvidado que aún conserva su potencia. Es precisamente en la bisagra desplegada por este proceso el punto en el que toma apoyo la obra de Benjamin, sobre el instante de peligro entre un espacio abstracto decadente y un espacio diferencial aún por definirse. Así se leen las ciudades, las calles y sus contenidos, a la luz de un tiempo que desde dentro de ellos se abre camino, abriendo a empujones un espacio por el que pueda pasar la luz que intenta llegar hasta nosotros. Así brilla el tesoro oculto en *La obra de los Pasajes*, en ese París en el que empezaban a despuntar las llamas de esos fuegos que Benjamin, antes que nadie, supo advertir. De nosotros depende que seamos capaces de aprovechar la iluminación que generan nuestras ciudades al arder; porque sólo habitando en sus cenizas podremos aprovecharlas como cimientos.

### Espacios de lo posible

Es de esta manera, a través de los tiempos que recorren la ciudad, que fluyen desde las ruinas que la conforman, que emergen con ellos las posibilidades de alternativas perdidas, la esperanza de “un pasado irrealizado”; retomando la expresión con la que abríamos, el espacio de la ciudad nos permite rescatar y utilizar la potencialidad de *un pasado que no ha tenido lugar*. Porque tanta ruina tendrá que traer, por supuesto y afortunadamente, mucha grieta, y en las grietas es donde se construyen siempre los primeros refugios que, aunque frágiles e inestables, proporcionan, al tiempo que un primer consuelo, el punto de apoyo en el que introducir la cuña capaz de hacer saltar por los aires todo lo petrificado.

Puesto que el resultado de este proceso no está dado de antemano, sino que se plantea tan sólo como *virtualidad*, su desarrollo definitivo será definido tan sólo por los conflictos y luchas que articulen la producción de ese espacio. Como nos advierte la célebre *Alarma de incendios* de Benjamin, “si la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante ya casi calculado del desarrollo económico y técnico [...] todo estará perdido. Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita”<sup>21</sup>. Y aquí, al filo del abismo, en contacto con toda posibilidad de redención pero también de toda perdición, como nos recuerda Lefebvre, “solo la lucha de clases tiene capacidad diferencial, capacidad para establecer y para generar diferencias no intrínsecas al crecimiento económico

<sup>19</sup> Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*, op. cit, pp. 110.

<sup>20</sup> Benjamin, Walter. *Obras, Libro I/ vol. 2, op. cit*, pp. 307.

<sup>21</sup> Benjamin, Walter. *Obras, Libro IV/ vol. 1, op. cit*, pp. 62.

considerado como estrategia, lógica o sistema (es decir, diferencias inducidas o toleradas)”<sup>22</sup>.

Es por esto que, a pesar de los devastadores efectos espaciales de la sempiterna dinamo del capitalismo, podemos extraer de sus procesos un reverso positivo en la medida en que, a través de esa constante producción de ruinas, se está produciendo con ella la posibilidad misma de su destrucción mediante la generación de un tiempo crudo y desnudo, tiempo puro, que queda así expuesto en su desnudez ante nuestros ojos.

La destrucción del espacio puede, como bien nos señala Marc Augé, generar ruinas, pero también escombros, puro detrito deslavazado<sup>23</sup>. El resultado de ello de nuevo depende, en realidad, de nuestra acción, de los juegos que en el espacio articulemos a fin de producirlo: producir un espacio nuevo a fin de generar y concretar de su mano la posibilidad de un tiempo nuevo. Se trata de buscar, entre las grietas de un mundo moderno ya definitivamente seco y hueco, lugares donde poder asentar utopías concretas. Utopías concretas que deberán, no podría ser de otro modo, prestar atención a la doble vertiente que aquí se viene trazando, al tiempo que nutran sus raíces de los caminos generados por la propia realidad. Así lo expresa David Harvey, para el que “la tarea es reunir un utopismo espacio-temporal –un utopismo dialéctico– enraizado en nuestras posibilidades presentes y que al mismo tiempo apunte hacia diferentes trayectorias para los desarrollos geográficos humanos desiguales”<sup>24</sup>. Por eso tal vez sea mejor ir en busca no de la utopía –que, a fin de cuentas, se define necesariamente como un aquello que no tiene lugar–, sino, en palabras de Lefebvre, de *lo posible*, toda vez que “lo posible forma parte de lo real y le da sentido, es decir, la dirección y la orientación, la vía abierta hacia el horizonte”<sup>25</sup>. Una posibilidad que sólo podremos encontrar en la memoria, ya desentrañada en los jeroglíficos trazados por las heridas rasgadas en los muros de la ciudad, privilegiado palacio del recuerdo. No el falso recuerdo de la historia triunfante de la Modernidad, sino uno plagado de tiempo puro, forjado a fuego por las derrotas y la muerte que lleva en su seno como necesidad de redención. Pues, como dice Benjamin, “solo por mor de los desesperados nos ha sido dada la esperanza”<sup>26</sup>. Y con ellos también David Harvey, leyendo a Balzac:

Balzac distingue entre historia (ordenada y desplegada) y memoria (que permanece latente y sin estructurar, pero que puede interrumpir de maneras inesperadas). [...] La memoria es, a juicio de Balzac, «la única facultad que nos mantiene vivos». Es activa y enérgica, voluntaria e imaginativa en vez de pasiva y contemplativa. Nos permite una unidad de tiempo pasado y futuro a través de la acción, en el aquí y ahora, y por ello puede interrumpir, de la manera exacta que Benjamin sugiere, en momentos de peligro. Trae al presente gran cantidad de poderes latentes en el pasado, que de otra manera quedarían durmiendo en nuestro interior [...]. Por ello no es la esperanza la que guía a la memoria, sino la memoria la que genera esperanza cuando se conecta con el deseo<sup>27</sup>.

Únicamente la memoria, espacio-tiempo de nuestras ciudades generado en virtud de su constante transformación, puede aportarnos la mirada necesaria para encontrar en nuestro presente las vías abiertas hacia el horizonte de las que hablaba Lefebvre, en la forma de un nuevo concepto de historia como el querido por Benjamin, sólo posible sobre la base de un espacio igualmente nuevo, producido desde el esfuerzo de la lucha. En el mundo que nos ha sido dejado por nuestras ciudades, ya derruidas, debemos saber ver entre su polvo y sus escombros las raíces de un futuro que espera a que habitemos las

<sup>22</sup> Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*, op. cit, pp. 113.

<sup>23</sup> Augé, Marc. *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 154-155.

<sup>24</sup> Harvey, David. *Espacios de esperanza*, op. cit, pp. 226.

<sup>25</sup> Lefebvre, Henri. *La revolución urbana*, op. cit, pp. 53.

<sup>26</sup> Benjamin, Walter. *Obras, Libro I/vol. 2*, op. cit, pp. 216.

<sup>27</sup> Harvey, David. *París: capital de la modernidad*. Madrid: Akal, 2014, pp. 69-73.



ruinas en la geografía trazada por nuestras batallas. Pero para ello será necesario afanarse en la creación de un espacio adecuado a ella, capaz de dar cabida a su configuración y de expresar el tiempo que la ruina conserva plegado como resto. Aprender, en definitiva, a leer nuestro espacio leyendo el tiempo latente en la ruina que lo conforma, no como lectura sino como práctica: su comprensión solo puede llegar de la mano de una práctica revolucionaria que sea capaz de poner el tiempo cabeza arriba, poniendo en evidencia un tiempo nuevo que no será otro que el que ha residido siempre entre las ruinas.



# DEMOCRACIA COSMOPOLITA Y ORDEN MUNDIAL EN JÜRGEN HABERMAS

## *COSMOPOLITAN DEMOCRACY AND MUNDIAL ORDER IN JÜRGEN HABERMAS*

---

JAVIER ROMERO MUÑOZ  
Universidad de Salamanca

### **Resumen:**

El presente trabajo aborda diversas problemáticas con respecto a la democracia, la nación y el Estado moderno, tomando como punto de partida los planteamientos teóricos de Jürgen Habermas respecto a la democracia cosmopolita en tiempos de globalización. Para ello se presentará la noción habermasiana de democracia deliberativa y su relación con los fundamentos de la política, concluyendo que es necesario crear nuevas instituciones que garanticen el proceso de redefinición de la democracia en un contexto de globalización social y ecológica que induce un proceso de cambio político.

*Palabras clave:* Jürgen Habermas. Democracia cosmopolita. Globalización. Estado. Sociedad civil.

### **Abstract:**

This paper addresses several issues with respect to democracy, the nation and the modern state, on the central theoretical approaches with respect to Jürgen Habermas's cosmopolitan democracy in times of globalization. To that purpose we will proceed from the habermasian notion of deliberative democracy and its relation to the foundations of politics, it concludes that it is necessary to create new institutions that guarantee the process of redefinition of democracy in a context of social and ecological globalization that induces a process of political change.

*Keywords:* Jürgen Habermas. Cosmopolitan democracy. Globalization. State. Civil Society.

## LA GOBERNANZA EN UN MUNDO GLOBAL

El desarrollo de las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales sobre una naturaleza que les sirve de base o de infraestructura en el sentido marxológico del término, ha adquirido en las últimas décadas una dimensión particular. La utópica tesis del *fin de la historia* proclamada a raíz de la caída del Muro de Berlín y la implantación de un orden mundial económico-político que solucionaría los problemas de la pobreza y la desigualdad en todos los Estados nacionales subordinados a los imperativos del Mercado (la economía neoliberal de *laissez faire*), ha resultado ser un auténtico desastre. En cambio existe un mundo entretejido ecológico-económico-culturalmente por encima de las fronteras de los Estados que resulta imposible de regular desde el Estado-nación. Esta nueva realidad adquiere un carácter supranacional o mundial donde las acciones y decisiones particulares pueden llegar a afectar a la vida y al destino de millones de personas en la Tierra. El *efecto mariposa* de la teoría del caos, esto es, cómo el aleteo de una mariposa en el Amazonas podría desencadenar un huracán en otro lado del planeta<sup>1</sup>, opera en este nuevo orden mundial en todas partes: los errores de un agente de bolsa o *broker* en Wall Street podrían incrementar los precios de los alimentos hasta niveles imposibles de pagar por las clases más empobrecidas, el aumento del CO<sub>2</sub> en la atmósfera podría incrementar la temperatura de la Tierra produciendo serios problemas de estabilidad planetaria, el *consumo* masivo de petróleo por occidente empobrece al Tercer Mundo, contaminándolo y no dejándole crecer para erradicar su pobreza, etc. Para expresar esta nueva realidad entretejida de interdependencia (y ecodependencia) mundial se ha recurrido al término *globalización*, que en palabras del sociólogo Zygmunt Bauman:

*Globalización* significa que todos dependemos unos de otros. Las distancias importan poco ahora. Lo que suceda en un lugar puede tener consecuencias mundiales. Gracias a los recursos, instrumentos técnicos y conocimientos que hemos adquirido, nuestras acciones abarcan enormes distancias en el espacio y en el tiempo. Por muy limitadas localmente que sean nuestras intenciones, erraríamos si no tuviéramos en cuenta los factores globales, pues pueden decidir el éxito o el fracaso de nuestras acciones. Lo que hacemos (o nos abstenemos de hacer) puede influir en las condiciones de vida (o de muerte) de gente que vive en lugares que nunca visitaremos y de generaciones que no conoceremos jamás<sup>2</sup>.

Esta *globalización*, aunque debe su origen principalmente a la economía de *laissez faire* como globalización de mercados financieros y de mercado internacional, presenta multitud de predicados: globalización ambiental, globalización cultural, globalización de las comunicaciones y globalización de los riesgos e inseguridades. Este carácter pluralista muestra –para Habermas, junto a otros– “una sociedad mal estructurada y con efectos perversos sobre centenares de millones de seres humanos. Puede, por ello, hablarse también [...] de injusticias globales”<sup>3</sup>. Ciertamente, este *nuevo orden mundial* presenta una serie de desafíos para la democracia y los Estados-nación que se prestan impotentes ante

---

<sup>1</sup> La *teoría del caos* analizada desde la *teoría de sistemas* muestra, dentro de las matemáticas, la física, la biología, la economía o la meteorología, la interdependencia entre los diferentes sistemas. Su tesis es mostrar que a partir de un sistema caótico cualquier pequeña divergencia entre dos situaciones con una variación pequeña en los datos iniciales, podría acabar dando lugar a situaciones donde ambos sistemas evolucionarían de forma diferente y sin posibilidad de analizar las consecuencias globales.

<sup>2</sup> Bauman, Zygmunt. “El desafío ético de la globalización”. *El País* (2001). Web. Oct. 2015.

<sup>3</sup> Habermas, Jürgen., Held, David. y Kymlicka. Will. “Declaración de Granada sobre la globalización”. *El País* (2005). Web. Oct. 2015. Esta Declaración fue firmada también por más de 200 participantes en el XXII Congreso mundial de Filosofía Jurídica y Social celebrado en Granada en mayo de 2005. Destacar entre los firmantes además de Habermas, Held y Kymlicka a: Boaventura de Sousa Santos, Luigi Ferrajoli, Robert Alexy y Elías Díaz, entre otros.

un Mercado que sólo responde a opacos mensajes codificados en el lenguaje de los precios, insensibles a sus propios efectos externos. Esta situación ofrece motivos para asumir –según Habermas– que no va a haber más remedio que enfrentarse al (a) agotamiento de los recursos no renovables, (b) a la alienación cultural masiva y (c) a los estallidos sociales, a menos que se logre contener democráticamente a un Mercado transnacional que se encuentra situado por encima de los debilitados y sobrecargados Estados-nación, reconduciéndolos democráticamente y controlándoles políticamente en un proceso de *domesticación* más allá de los límites nacionales desde una perspectiva social y ecológica<sup>4</sup>. La rápida desubicación de la sociedad, la cultura y la economía desde territorios nacionales hacia un campo transnacional, ha incrementado la *colonización del mundo de la vida* a niveles globales a la vez que han aparecido nuevos tipos de riesgo que sobrepasan las fronteras nacionales: Chernobyl, Fukushima, el cambio climático, la deforestación, el deshielo ártico o el agotamiento del capital mineral de la tierra, entre muchos otros, “representan accidentes o alteraciones ecológicas que, debido a su intensidad o alcance, ya no pueden controlarse dentro de un marco exclusivamente nacional”<sup>5</sup>. La perspectiva estaba puesta en la falsa premisa de que sería posible realizar todos los cambios sociales y ecológicos en el marco del Estado-nación; en cambio, en las nuevas coordenadas señaladas por la globalización, resultaría imposible de realizar.

En esta posición los Gobiernos nacionales perderían la capacidad de utilizar mecanismos de control, dándose incluso el hecho de que los mercados suplantaran a la política mediante un proceso encaminado hacia una tecnocracia como *dictadura de los mercados* (Diktat der Märkte) donde los ciudadanos no son partícipes pero sí receptores de decisiones tomadas a puerta cerrada por una reducida élite de burócratas mandarines; una situación de postdemocracia donde el Estado-nación solo obedece a los dictados del Mercado<sup>6</sup>. El *éthos global* ideológico de este modo de vida armonizado por el Mercado, una auténtica *metafísica de la Economía Política* siguiendo la *Miseria de la filosofía* de Karl Marx, espera que cada ciudadano se convierta en “un empresario que gestione su propio capital humano”<sup>7</sup> en competencia con *el otro ante mí* que supone una amenaza para mis triunfos personales. Los seres humanos en esta perspectiva económica son vistos como recursos (capital humano) que entran en los gráficos y números económicos de la macroeconomía como un elemento más del Sistema, despojándoles de su *humanidad* y de su autonomía a la hora de tomar decisiones que les afectan a ellos y a las generaciones futuras. El nuevo Sistema de relaciones económicas, sociales y culturales a escala global sitúa a la sociedad internacional una vez más en una especie de *nuevo estado de naturaleza* de corte neohobbesiano que necesita ser sometido a regulación. Esta tarea debe ser asumida desde *la gobernanza* como nuevo paradigma explicativo de la nueva realidad social, *sociedad civil*, como proceso necesario de mejora y calidad democrática en los Estados. Desde esta posición las organizaciones no gubernamentales y los ciudadanos cumplen el papel de influir, evaluar y criticar la actividad política como garantizadores de la democracia ante los posibles solipsismos de los diferentes subsistemas. Solo la unión entre sociedad civil y participación ciudadana, junto con los diferentes gobiernos, organizaciones internacionales e instituciones globales, podrán solucionar una serie de problemas supranacionales de urgencia que –según Habermas– se podrían clasificar en<sup>8</sup>:

#### 1) La seguridad internacional.

<sup>4</sup> Habermas, Jürgen. “El valle de lágrimas de la Globalización”. *Claves de la razón práctica*, 109 (2001); 4-11. Impreso.

<sup>5</sup> Habermas, Jürgen. *La constelación posnacional: Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000. Impreso.

<sup>6</sup> Habermas, Jürgen. *Im Sog der Technokratie. Kleine Politische Schriften XII*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013. Print.

<sup>7</sup> Habermas, Jürgen. “El valle de lágrimas de la Globalización”. *Claves de la razón práctica*, 109 (2001); 4-11. Impreso.

<sup>8</sup> Habermas, Jürgen. *¡Ay, Europa!*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Impreso.

- 2) Las previsiones globales ante el colapso de los contrapesos ecológicos fundamentales para la vida (cambio climático, abastecimiento de agua potable, etc.)
- 3) La distribución de recursos energéticos escasos.
- 4) La imposición global de los derechos fundamentales del hombre.
- 5) Un buen orden económico mundial, que (más allá de una ayuda ad hoc en casos de catástrofes en zonas miserables) supere las caídas extremas del bienestar y la distribución global desigual de posibilidades de vida.

Estos cinco problemas de las sociedades en el siglo XXI, que serán claves para poder llegar al siglo XXII y siguientes, no podrán ser solucionados sin una segunda política de gobierno de carácter supranacional: *a problemas globales, soluciones globales*. La perspectiva es, para Habermas, ofrecer una política que se pueda anteponer a la lógica del Mercado mediante políticas deliberativas que decidan sobre cómo quieren los ciudadanos vivir en sociedad y dejar un futuro sostenible a las *generaciones futuras*. Por ello, solo mediante una discusión racional que amplíe la solidaridad (como *solidaridad abstracta*) y la política a niveles globales, se podrán solucionar los cinco problemas del siglo XXI que atentan contra el *mundo de la vida*.

## DEMOCRACIA COSMOPOLITA Y ORDEN MUNDIAL

La desregulación de los diferentes subsistemas en la globalización, como el económico, aumentaría la complejidad y los riesgos en las sociedades contemporáneas de principios de siglo XXI, precisando de una nueva formulación normativa que regule y oriente un orden internacional. A la globalización económica debería haber seguido una *coordinación política* a nivel mundial y la posterior justificación de las relaciones internacionales; hecho que a día de hoy no se cumple<sup>9</sup>. A esta falta de coordinación ha de sumarse el potencial darwinístico-social del fundamentalismo de mercado (Das socialdarwinistische Potenzial des Marktfundamentalismus) que se desarrolla no solo en el campo de la política social, sino también en la política exterior con altos costes sociales y ambientales. Como se mostró en el apartado anterior, los Estados nacionales –como sistemas cerrados– se sienten incapaces de actuar políticamente ante los efectos de la globalización, asumiendo toda la carga de los imperativos sistémicos globales en el campo social (con altos riesgos de *anomia* en el sentido sociológico de Durkheim) y en el campo ambiental (con altos riesgos de colapso ecológico) sin la posibilidad de asumir una responsabilidad global. Ante la impotencia del Estado-nación sobre un mundo *que le sobrepasa*, Habermas, retomando la formulación kantiana de un orden cosmopolita desarrollado en *La paz perpetua*, propone una serie de nuevas bases normativas de carácter internacional, siguiendo *Teoría de la acción comunicativa* y *Facticidad y validez*, que permitan construir un orden mundial que garantice (a) derechos humanos, (b) protección del medio ambiente y (c) políticas que eviten la guerra a la vez que ofrezca una solución a la descomposición de aquellos tres elementos entrelazados en la forma histórica del Estado democrático de derecho, esto es estatalidad, constitución democrática y solidaridad ciudadana<sup>10</sup>.

La instauración de un marco regulativo mundial que *domestique* el poder de los diferentes subsistemas transnacionales a través de la distribución institucional y la regulación procedimental de corte jurídico, lleva a Habermas a proponer una *constitución cosmopolita* que permita la concepción no estatal de una comunidad internacional institucionalizada que posibilite a todos los Estados nación mantener un intercambio pacífico entre sí, autorizándoles a partir de la soberanía territorial “a garantizar en sus

<sup>9</sup> Habermas, Jürgen. *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. Print.

<sup>10</sup> Habermas, Jürgen. *¡Ay, Europa!*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Impreso.

territorios respectivos los derechos fundamentales de sus ciudadanos”<sup>11</sup>. Esta *comunidad internacional*, como sistema global que vigila el cumplimiento de estas funciones, constaría de tres dimensiones o planos:

- 1) *Dimensión nacional*: Estado-nación soberano como actor principal del sistema político.
- 2) *Dimensión supranacional*: Organización de las Naciones Unidas (ONU) como garantizadoras de la seguridad y defensa de los derechos humanos.
- 3) *Dimensión transnacional*: *global players* no estatales como grupos de presión sobre los diferentes Estados que actuarían como *lobbys democráticos* sobre las agencias internacionales de los principales actores políticos mundiales con fines de justicia social y ambiental.

El escenario de las redes y organizaciones transnacionales se presenta políticamente a través de *global players*, esto es, movimientos sociales transnacionales y organizaciones no gubernamentales que presionan a los diferentes Estados con la fuerza suficiente para formar coaliciones democráticas transnacionales. Organizaciones no gubernamentales como *Greenpeace* o *Amnistía Internacional*, además de presionar en las Cumbres Mundiales (Cumbre de las Naciones Unidas sobre los Objetivos del Desarrollo del Milenio, Cumbre sobre Desarrollo Sostenible, Río, Kioto...) con el objetivo de presentar propuestas de protección ambiental y de derechos humanos, sirven para prefigurar una *esfera pública mundial*, inexistente aún, pero fundamental para “la producción y movilización de opiniones públicas supranacionales que se expresarían a modo de una sociedad civil trabada internacionalmente”<sup>12</sup>. De este modo, la *dimensión transnacional*, que tiene como objetivo la protección de los derechos humanos, el medio ambiente y la paz mundial, actuaría por encima de los diferentes subsistemas, regulándolos a través de las presiones sobre los Estados como garantes de la estabilidad planetaria. Esta *dimensión transnacional* se apoya en una organización mundial supranacional que garantizaría la seguridad, el derecho y la libertad en términos globales mediante un aseguramiento de la paz y la imposición de los derechos humanos. El carácter democrático e inclusivo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), respaldadas por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, constaría de un *poder legislativo* (institucionalmente representado por la Asamblea General que podría generar un Parlamento Mundial, la conocía APNU, Asamblea Parlamentaria de las Naciones Unidas, que actuaría como un *cuerpo subsidiario* de la Asamblea General), *ejecutivo* (Consejo de Seguridad) y *judicial* (Tribunales Internacionales) que actuarían para Habermas desde una *dimensión supranacional* que salvaguardaría los derechos humanos<sup>13</sup>. Su función respecto a la *dimensión transnacional* de los *global players* sería extender la protección y aplicación de los derechos humanos a otros campos de análisis demandados desde un ámbito democrático por los *global players*, aún teniendo para ello que realizar reformas en sus Tratados si con ello se amplía la lucha por los derechos humanos como en el caso de los derechos humanos en su relación con el medio ambiente. Las diferentes reformas se concretarían de tal manera que responderían a las exigencias democráticas de los distintos *global players*, sirviendo además de nexo entre éstos y la *dimensión nacional*.

Respecto a la *dimensión nacional*, sería, por ende, la dimensión más baja en cuanto carácter global aunque sería el soporte del sistema político de la sociedad mundial. Su lugar estaría ocupado por los diferentes Estados territoriales que legitimarían democráticamente la sociedad mundial a través de los procesos constituyentes de los ciudadanos que incorporarían a sus Constituciones los derechos humanos como hoja de ruta democrática. El sistema global habermasiano en tres planos, nacional-supranacional-internacional, puede

<sup>11</sup> Habermas, Jürgen. *¡Ay, Europa!*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Impreso.

<sup>12</sup> Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999. Impreso.

<sup>13</sup> Habermas, Jürgen. *¡Ay, Europa!*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Impreso. La ONU, como garantizadora de los derechos humanos, es en sí ya cosmopolita por el carácter global que los derechos representan. Ver al respecto.

seguir desarrollándose hacia una *democracia cosmopolita* donde los derechos humanos actuarían como derechos propiamente jurídicos que controlarían los diversos imperativos de los subsistemas poder y dinero, traducidos institucionalmente en Estado y Mercado. Al respecto, el sociólogo británico David Held ya habla incluso de una *democracia cosmopolita* posible como esfera política que asumiría los intereses y temas de los distintos grupos de la sociedad civil:

Hay una esfera de intereses potencialmente entrecruzados desde la que podría fortalecerse el multilateralismo y construirse nuevas instituciones para suministrar bienes públicos globales, regular los mercados globales, profundizar en el control político, proteger el medio ambiente y mejorar urgentemente las injusticias sociales que matan a miles de hombres, mujeres y niños diariamente. Obviamente, queda por ver en qué medida podrán unirse en torno a estos intereses y en qué medida podrán superar la fiera oposición de los intereses geopolíticos y geoeconómicos bien arraigados. Es mucho lo que hay en juego, pero también son muchos los beneficiarios potenciales para la seguridad y el desarrollo humanos si llegan a realizarse las aspiraciones de la democracia global y la justicia social<sup>14</sup>.

En todo caso una *democracia cosmopolita* como proyecto de política global se articularía desde la dimensión *mundo de la vida y sistema*. Desde esta perspectiva de la propuesta habermasiana, y conectando con la problemática ambiental, a continuación se muestra cómo el proyecto de Habermas lleva implícito, a raíz de las últimas publicaciones, un carácter cosmopolita que no sólo estaría inmerso desde la *dimensión funcional* de los distintos subsistemas, sino también desde la *dimensión comunicativa* del mundo de la vida. En el problema del cambio climático, por ejemplo, Habermas afirma que podría solucionarse sobre la base de un acuerdo entre Estados nacionales por la vía clásica de tratados internacionales que mostrarían (a) la naturaleza física del problema a nivel mundial, calentamiento global, y (b) el carácter inclusivo e inevitable de las consecuencias del cambio climático, de las que nadie puede escapar<sup>15</sup>. Este problema mostraría cómo el orden democrático no depende en su origen “de su arraigo mental en la *nación* considerada como una comunidad de destino prepolítica”<sup>16</sup>, sino que al ser un problema que sobrepasa las barreras nacionales, aún siendo su origen nacional y territorial, aumentaría la necesidad de participación ciudadana a nivel de la ecosfera, surgiendo así nuevos paradigmas dentro de la *ciudadanía* que ampliarían la responsabilidad de los actos locales a nivel global. Esta nueva asunción de la ciudadanía se deriva de los deberes que los ciudadanos de los Estados privilegiados tienen, como *ciudadanos del mundo* para con otros ciudadanos de Estados privilegiados, así como para los ciudadanos de Estados desfavorecidos, también porque son y forman parte de ser *ciudadanos del mundo*<sup>17</sup>.

En efecto, desde el punto de vista de la ciencia política, la sociedad mundial se encuentra dividida en tres desde 1917: el llamado *Primer Mundo*, que marcaría las agendas internacionales e influiría estratégicamente en la política mundial (nombres como el G-8, G-20 o el G-77 gobernarían en espacios sin fronteras), incidiría en los países de *Segundo* y *Tercer Mundo* con sus políticas económicas<sup>18</sup>, siendo éstos *pacientes* y *sufrientes* de los imperativos del Mercado no regulado, traducido en injusticias sociales (pobreza, hambruna, guerras...) e injusticias ambientales (agotamiento de capital mineral de la tierra, cambio climático, deforestación...). A estos *pacientes* y *sufrientes* del *Segundo* y *Tercer Mundo* se suman las acciones que las políticas y los ciudadanos del *Primer Mundo* llevan a cabo sobre gente que la presente generación no conocerá, generaciones futuras, y sobre seres no humanos.

<sup>14</sup> Held, David., y McGrew, Anthony. *Globalización/antiglobalización*. Madrid: Paidós Ibérica, 2003. Impreso.

<sup>15</sup> Habermas, Jürgen. *¡Ay, Europa!*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Impreso.

<sup>16</sup> Habermas, Jürgen. *La constelación posnacional: Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000. Impreso.

<sup>17</sup> Habermas, Jürgen. *¡Ay, Europa!*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Impreso.

<sup>18</sup> Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999. Impreso.



Las acciones de los ciudadanos sobre el medio, además de las políticas globales sin control democrático, afectarían a la comunidad entera de vida, exigiendo esta situación una perspectiva universal de responsabilidad global como “solidaridad abstracta”<sup>19</sup> ante seres (humanos o no humanos e incluso generaciones futuras) que sufren o sufrirán las consecuencias de nuestros actos, tanto personalmente con nuestras acciones particulares como políticamente al legitimar políticas injustas antidemocráticas. Solo la complementariedad entre una ciudadanía cosmopolita (y ecológica<sup>20</sup>) en relación con un sistema político global en términos de *democracia cosmopolita* podrá contener los impulsos autodestructivos de los diversos sistemas independientes y ecodependientes, ciegos ante sus consecuencias externas. Solo la ciudadanía como reguladora del sistema político podrá solucionar las polícrisis que acompañan a occidente desde principios de siglo XXI, con el apoyo del sistema global *en tres planos* presentado por Habermas.

---

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen. *La constelación posnacional: Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000. Impreso.

<sup>20</sup> Andrew Dobson ha desarrollado una *ciudadanía ecológica* como nuevo paradigma teórico. En ella plantea la necesidad de una ética postcosmopolita como ética de deberes y responsabilidades compartida en la ecosfera. Su propuesta incorporaría la tradición liberal, republicana y cosmopolita en una apuesta por fundamentar una ciudadanía en sentido global. Ver al respecto: Dobson, Andrew. *Ciudadanía y medio ambiente*. Barcelona: Editorial Proteus, 2010. Impreso.



# COMBATIENDO EL ESTIGMA: MORAL SEXUAL Y PROSTITUCIÓN

## *FIGHTING THE SIGMA: SEXUAL MORALITY AND PROSTITUTION*

---

Paula SÁNCHEZ PERERA<sup>1</sup>  
Universidad Carlos III de Madrid

### **Resumen:**

El presente artículo analiza el estigma del trabajo sexual voluntario desde el enfoque proderechos. En primer lugar, expondremos los desarrollos desde una perspectiva de género, la cual entiende el estigma como un límite en la construcción de género y un mecanismo de control patriarcal. En segundo lugar, ampliaremos la comprensión del proceso de estigmatización señalando la interiorización y reproducción del estigma que lleva a cabo el estigmatizado. Finalmente, abordaremos tres posibles estrategias para subvertirlo: la interiorización de lecturas alternativas del trabajo sexual, el empoderamiento a través de la conquista de derechos y la resignificación de la injuria.

*Palabras clave:* Prostitución, trabajo sexual, estigma, feminismo, resignificación.

### **Abstract:**

This article analyzes the stigma of voluntary sex work from the pro-rights approach. First, we will discuss the developments from a gender perspective, which understands the stigma as a limit on the construction of gender and a mechanism of patriarchal control. Second, we will expand the understanding of the process of stigmatization indicating the internalization and reproduction of stigma that the stigmatized does. Finally, we will discuss three possible strategies to subvert it: the internalization of alternative readings of sex work, empowerment through the acknowledgment of rights and the resignification of the injury.

*Keywords:* Prostitution, sex work, stigma, feminism, resignification.

---

<sup>1</sup> Doctoranda en Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid. Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, Máster en Teoría y Crítica de la cultura en la Universidad Carlos III de Madrid, Premio Extraordinario. Actualmente realiza una tesis doctoral sobre estigma y trabajo sexual desde el análisis filosófico de la construcción de género y el trabajo de campo en colaboración con el Colectivo Hetaira que compagina con el Máster de Formación al Profesorado de Secundaria y Bachillerato en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Contacto: [paula.sanchezperera@gmail.com](mailto:paula.sanchezperera@gmail.com)

## **Introducción: polémica y sesgos**

Pocas cuestiones resultan tan incómodas para la agenda feminista como la prostitución. De hecho, prostitución y pornografía fueron los temas responsables de la escisión ideológica e histórica del movimiento durante las *Feminist Sex Wars*. La polémica terminó por dividir al feminismo en dos bandos antagónicos e irreconciliables. De un lado, el abolicionismo comprende la prostitución como la institución patriarcal por antonomasia, desde la cual se naturaliza la desigualdad de género (Gimeno). De otro, la postura proderechos lucha por el reconocimiento de la voluntaria como un trabajo, combate el estigma que sufren y sirve las veces de altavoz de sus necesidades y demandas (Briz y Garaizabal). A esta cerrazón hay que añadirle que el debate únicamente se centre en dos asuntos: la decisión entre abolir o despenalizar y la disputa acerca de su voluntariedad.

El resto de cuestiones difícilmente comparecen ante un terreno común de discusión. Y, sin embargo, hablar de prostitución significa hacer referencia a uno de los colectivos más vulnerables y estigmatizados que existen. Precisamente por ello, reabrir el debate y abordar una cuestión como el estigma del trabajo sexual resulta políticamente urgente.

Sin embargo, antes de sumergirnos en dicha cuestión conviene abordar algunos estereotipos que lastran una comprensión profunda y objetiva del fenómeno. Alimentado por los medios de comunicación y cierto feminismo institucional se nos induce a creer que respecto a la prostitución solo existen dos posibles posturas: de un lado, la que se ha epitomizado como la única opción feminista al uso, la abolicionista; y, de otro, la regulacionista, neoliberal y que únicamente favorece a los empresarios del sexo y a *las mafias*. No obstante, también encontramos una postura prohibicionista, presente en la mayoría de Estados de Estados Unidos y que declara ilegal tanto la compra como la venta de servicios sexuales en tanto que actividad inmoral que atenta contra la inalienabilidad de los derechos humanos; esto es, la dignidad de las personas. Por último, la postura proderechos sería aquella que quiere el reconocimiento de la prostitución voluntaria como un trabajo, con el acceso a todos los derechos laborales que implican el ejercicio de una profesión, los cuales, como sabemos, son en gran medida el requisito de acceso a la ciudadanía.

Prostitución voluntaria. Asumir que existe tal cosa implica derrocar otro mito: aquel que reza que la prostitución es subsumible con la trata de personas con fines de explotación sexual. Tal identificación se ve favorecida por el estribillo social de estadísticas que se esgrimen de forma totalmente acrítica, como la que asegura que el 95% de las prostitutas ejercen de manera forzada<sup>2</sup>. Estadística que no está respaldada por ningún estudio. Aunque la implementación de toda política precise de una realidad mensurable desde la que partir, la prostitución es particularmente difícil de cuantificar. En primer lugar, porque supone decidir de entrada, y el sesgo que esto implica, a quiénes tendríamos que contar, si únicamente a las personas que ejercen -teniendo en cuenta todas las modalidades de la industria y no solo la callejera, de burdel o las víctimas de trata- o también a todas aquellas que viven de la prostitución. En segundo lugar, porque incluso si nos restringiéramos a quienes ejercen, nos encontramos con la dificultad añadida de que se caracterizan por ser una población flotante, que varía continuamente de residencia, además de la situación irregular o indocumentada de cada cual. En tercer lugar, las cifras, si bien

---

<sup>2</sup> “Esta cifra la dio la Plataforma para la Abolición de la Prostitución, se repitió en el informe que elaboró la UGT, en las declaraciones que hizo el Instituto de la Mujer a raíz de la propuesta de la Conselleria de Interior de la Generalitat de Catalunya y fue reproducida en un editorial del periódico El País en el mes de marzo. Este dato no se basa en ningún estudio y, en mi opinión, no se corresponde con la realidad [...] como recientemente tuvo que reconocer el Defensor del Lector de El País, ante los requerimientos de Hetaira de que aclarasen de dónde habían sacado el dato”. (Garaizabal, 85).

pueden orientarnos, no constituyen por sí mismas ningún argumento, pues aunque solo fuese una persona la que ejerciese de manera voluntaria, el Estado no puede dejar a nadie en la ilegalidad y vulnerable a la explotación.

Hablamos de prostitución voluntaria, por tanto, en la medida en que abrazamos un principio ético y radicalmente feminista como es la sororidad. En otras palabras: el reconocimiento de que son portavoces válidas de su propia realidad. Quien niegue este principio, quien considere que quienes dicen ejercer libre y voluntariamente padecen falsa conciencia, ha de dar respuesta a la pregunta de cómo hemos conseguido las que no somos prostitutas superar la alienación y convertirnos en la vanguardia del feminismo; ¿quién tiene derecho a ser el sujeto del feminismo? Sororidad, por tanto, como antídoto a un movimiento que se traiciona a sí mismo cuando se olvida de respetar la libertad de autogestión de las mujeres sobre sus propios cuerpos por la que tanto ha luchado.

### **El estigma del trabajo sexual: límite de la construcción de género**

Gail Pheterson señala que existen al menos cuatro instituciones que legitiman el orden de género imperante: el matrimonio, la reproducción, la heterosexualidad y la prostitución. Mientras que las tres primeras se consideran socialmente lícitas, la prostitución carga con todo el peso de sostener al patriarcado. ¿Por qué?, ¿por qué somos capaces de pensar una relación contractual, como el matrimonio, en términos igualitarios, pero jamás con el tipo de intercambio que se produce en el trabajo sexual?, ¿por qué no pedimos la abolición de estas instituciones cuando sabemos que en ellas anida gran parte de la violencia machista?, ¿y por qué no consideramos igualmente que en ellas nuestra libertad de elección queda totalmente restringida?

El análisis de la postura pro derechos se resiste a dicotomizar el fenómeno en prostituta y prostituidor, ya que también existe prostitución masculina y transexual por las que ni todas las prostitutas son mujeres ni todos los clientes son hombres. Sin embargo, integrar la perspectiva de género y responder a las anteriores cuestiones supone comprender que el elemento patriarcal distintivo de la prostitución tiene que ver con una moral sexual que actúa como un estigma (Pheterson, Osborne, Briz y Garzaibál, Juliano). El estigma es un instrumento de control de la sexualidad femenina que opera dividiendo a las mujeres en dos categorías: las buenas (madres y esposas) y las malas (promiscuas, trans, prostitutas, etc.). Precisamente porque las estructuras de opresión no solo actúan de manera coercitiva y externa, sino que se interiorizan de acuerdo a aquella dominación simbólica de Bourdieu, las mujeres colaboran en su propia opresión. Aprendemos que la vinculación entre sexualidad, reproducción y matrimonio nos confiere legitimidad y protección social, convirtiéndose así un mandato sexista en un elemento de autovaloración femenina.

Para las mujeres existen mandatos más estrictos respecto a la iniciativa sexual, estableciéndose ciertos límites. La puta representa por excelencia esos límites y actúa como tal desde la construcción de género. En otras palabras, la feminidad privilegiada, el ser considerada una buena mujer merecedora de respeto y protección, se construye bajo la amenaza de no ser confundida con una prostituta (Briz y Garaizabal). De igual forma, la retórica de la cultura de la violación hace gala de dichos límites cuando responsabiliza a la víctima de la agresión que ha sufrido.

El estigma cumple a menos tres funciones: señala a las mujeres cuál es su sitio, quebranta la sororidad y silencia a las trabajadoras sexuales. Silencia los estereotipos que deforman su realidad, pero también su conocimiento sobre los mitos sobre los que se asienta la sexualidad androcéntrica. Este silencio, además, sirve como garantía de impunidad para cualquiera que las agrede. Por tanto, podemos concluir que lo indigno no es la prostitución en sí (aseveración basada en una determinada visión moral de la

sexualidad), sino que lo que atenta contra la dignidad e igualdad de las mujeres son las condiciones bajo las que se ejerce fruto del estigma (Briz y Garaizabal13).

Juliano recorre la historia para mostrarnos cómo las mujeres han sido sistemáticamente castigadas a manos del estigma por vivir solas o tener alguna actividad independiente. Fue durante las primeras centurias del cristianismo cuando el modelo femenino se desdobló en un polo negativo, Eva -culpable de la expulsión del jardín del Edén-, y otro positivo, La virgen María, -representación simbólica la virginidad y la maternidad-. Así, la dicotomía virtuosa y pecadora, santas y putas, quedó servida (Juliano 38). No obstante, no sería hasta el pensamiento luterano del siglo XVI cuando desapareció cualquier atisbo de tolerancia hacia la prostituta: Lutero describe a las prostitutas como emisarias del diablo (Bullough y Bullough 142) y decreta la castidad para toda la población. El estigma fue progresivamente afianzándose y colmándose de atributos peyorativos con la coalición de una serie de momentos: la religión judeocristiana, el positivismo criminológico del XIX –que la catalogaría de víctimas y enfermas-, los mandamientos abolicionistas –que las comprenden como víctimas, a veces, de sí mismas- y la pandemia del sida en la década de los ochenta –que las convirtió en grupo de riesgo-. Como resultado, la categoría de prostituta quedó institucionalmente forjada como el arquetipo de chivo expiatorio para complacencia de cualquiera de los grupos sociales dominantes.

En el caso de la prostitución el estigma se exagera porque violan dos normas sagradas para el sexo femenino: desligar el sexo del amor, cobrando abiertamente por ello, y descontextualizarlo de la esfera privada, tomando el espacio público para sus negocios. Sin embargo, en la práctica toda mujer que se acerque a su figura, que viole el imperativo heterosexual monógamo del amor romántico, es potencialmente una puta. Precisamente porque el estigma pende cual espada de Damocles sobre cualquier mujer que ose transgredir el control sexual patriarcal, desarticularlo es una causa feminista.

El estigma opera como una suerte de sofisticada pedagogía social, tejiendo una jerarquía entre las mujeres pero que, en lugar de dar legitimidad real a aquellas que escapan del impropio, se traduce en una camisa de fuerza que impide la emancipación sexual de todas. Tal como Juliano apunta: “la desvalorización socialmente construida y la indefensión ante todo tipo de agresiones, que afecta a las sexo-servidoras, es el espejo que se pone ante las mujeres insertas en el sistema para mostrarles el precio que pueden pagar ante cualquier atisbo de rebeldía” (Juliano 52). En suma, la prostitución se construye como una necesidad social, no porque satisfaga las *incontrolables* necesidades sexuales masculinas, sino por motivos pedagógicos.

Para Sonia Sánchez, activista y prostituta, el estigma se expresa en la omisión filosófica –la vida de la puta no existe, no afecta, no importa-, la ideológica “no es digna de poner en cuestión nuestros conceptos de justicia, poder, economía y trabajo” (Galindo 27) y, finalmente, la política, que la niega como un sujeto. De ellas también se deriva la omisión económica:

la puta sostiene a todo el universo que le rodea. Ella sostiene al proxeneta, a los hijos e hijas de éste, a todo el universo de locales y hoteles que él produce y a todo el circuito que en torno a la puta se monta. Al punto que en muchos países la presencia de la puta resulta económicamente vital para esa sociedad. Pensemos, por ejemplo, en Cuba, actualmente, que con las putas y gracias a ellas en gran medida sigue llamándose socialista basándose en la omisión filosófica, ideológica y política, porque si no debería llamarse socialismo proxeneta por lo menos. (op.cit, 27)

### **Las caras del estigma: interiorización y reproducción**

Para Goffman, quien alumbrara este concepto, el estigma es un proceso en el que una característica, conducta o actividad puntual se convierte en el atributo definitorio de

todo el conjunto de características de una persona. Se trata de un proceso de unidimensionalización por el cual las prostitutas están obligadas a serlo las 24 horas al día, los 7 días a la semana, los 365 días del año. La intensidad con la que marca estigma varía de un grupo social a otro. Depende del grupo según el género (no se estigmatiza a igual a mujeres, hombres o transexuales), según la clase social (callejera, de alterne o de alto *standing*, por ejemplo) y de cada caso individual (de acuerdo al grado de interiorización). También difiere según la nacionalidad de origen, ya que en función del ordenamiento jurídico y la rigidez del orden de género en esa cultura el estigma será mayor o menor. Por otra parte, la transexualidad y el transgenerismo son un factor añadido al proceso de estigmatización, puesto que en estos casos hablamos de un doble estigma. Tal como argumenta Lizia García Reyes:

¿podría pensarse entonces que una trans es una puta desde antes de ejercer el trabajo sexual? En este sentido sí, pues, si ella llegase a ser considerada una mujer, no podría ser nunca una buena mujer. No podría cumplir con los dos pilares fundamentales para ser tachada como tal: el matrimonio y la reproducción” (69).

Pheterson caracteriza el estigma con la figura del prisma. Entender la prostitución como una identidad supone que todo se evalúa de acuerdo a ese único atributo hacia el que el prisma orienta su percepción. El prisma desvirtúa la realidad dando lugar a toda una serie de mitos y fantasías sexistas bajo los cuales se representa la prostitución. Para el imaginario cultural:

son consideradas malas madres, (ya que en el imaginario madre y puta se autoexcluyen), no se respeta su vida amorosa (sus compañeros sentimentales son vistos siempre como *chulos*), se las considera siempre manipuladas por otros (considerando que todas están controladas por mafias) y se les niega el derecho a salir de sus países y emigrar a otros que se supone les pueden ofrecer mejores condiciones de existencia (todas las extranjeras son vistas como víctimas de redes de tráfico). (Briz y Garaizabal 47)

Esta doble moral sexual conduce a la prostituta a sufrir el deshonor y la indignidad en todos los ámbitos, desde el legal con la pérdida de libertades civiles y derechos humanos, hasta el social, condenadas al ostracismo, la privación de toda vida privada y libertad sexual, siendo consideradas culpables en caso de abuso, violación e, incluso, asesinato (Pheterson).

Ahora bien: ¿cómo combatir entonces este estigma? Es de vital importancia resaltar que el estigma no es solo una marca social que se arroja de manera externa. El estigma, en primer lugar, se interioriza. Su interiorización genera en las prostitutas una ambivalencia de sentimientos, oscilando frecuentemente entre la vergüenza y el orgullo. Estudios como los de Rostagnol hablan de la identidad de la prostituta como una identidad fragmentada, en la medida en su socialización de género les lleva a compartir los modelos hegemónicos de feminidad donde la maternidad y el hogar operan como únicos espacios legitimadores. La identidad social choca con la personal dando lugar a toda una serie de costes y tensiones psicológicas nada desdeñables.

Sin embargo, el estigma no solo se sufre e interioriza, también se reproduce. Goffman señala que cada individuo participa de ambos roles: “El normal y el estigmatizado no son personas, sino, más bien, perspectivas” (160). El estigmatizado tratará de ser aceptado a toda costa, por lo que normalizará su conducta y, a su vez, tratará también de corregir la de los miembros de su grupo. Estratificará a sus compañeras de acuerdo al grado en el que se manifiesten sus estigmas, pudiendo adoptar con aquellas cuyo estigma es más visible que el suyo las mismas actitudes que *los normales* asumen con ella. Así, entienden que la discreción y la capacidad de pasar inadvertida en la vía pública no son solo atributos

profesionales que distinguen a las verdaderas prostitutas, sino atributos morales que las diferencian de aquellas otras ubicadas en los márgenes, *de las callejeras, de las toxicómanas o de las africanas*.

De ahí que frecuentemente muestren rechazo hacia la prostituta ordinaria que muestran los medios de comunicación: una mujer vulgar que interpela de forma agresiva a los hombres por la calle.

El individuo estigmatizado tiende a sostener las mismas creencias sobre la identidad que nosotros. En realidad, cualquiera que sea su manera de expresarlo, sus reclamos se basan, no en lo que él piensa que merece todo el mundo, sino solamente aquellos que pertenecen a una selecta categoría social, dentro de la cuál, sin duda, él encaja; por ejemplo, toda persona de su misma edad, sexo, profesión, etc. (op.cit., 47).

Por todo ello, las trabajadoras sexuales asumen corrientemente los prejuicios sociales asociados a la prostitución y los racionalizan, admitiendo, por ejemplo, el trabajo sexual como una opción posible de manera temporal, pero inadmisibles por tiempo indefinido, proyectando, a su vez, la reprobación hacia aquellas compañeras que llevan largo tiempo ejerciendo, que no han conseguido el éxito socio-económico o que se han profesionalizado haciendo del trabajo sexual un oficio permanente. Como vemos, el estigma es una cadena que se reproduce en cada uno de los eslabones que la componen. Por tanto, la prostituta no solo sufre la estigmatización, también la reproduce. Garaizabal (44) explica las contradicciones implícitas que conlleva la interiorización del estigma, por la que reproducen esta clasificación dicotómica. Las trabajadoras sexuales elaboran sus propios discursos valiéndose de los mecanismos de defensa y la proyección del estigma hacia otros colectivos. De ahí que muchas hayan construido la dicotomía entre ‘puta’ y ‘prostituta’, donde se posicionan en el segundo grupo, mostrando, asimismo, rechazo hacia el primero y adoptando, con ello, los mismos prejuicios sociales que las estigmatizan.

Sin embargo, cómo definan finalmente su identidad procederá de una interacción entre el individuo, su conciencia y la estructura social (Berger y Luckmann 216), que nunca son fijas. Por ello, la identidad de las prostitutas no es simplemente el reflejo del estigma, sino que cristaliza a partir de las modificaciones que van introduciendo según las definiciones que manejen los grupos sociales con los que interactúan, lo que termina ampliando sus posibilidades de integración. Precisamente porque el estigma no es algo que se reciba sin más, de manera pasiva, es habitual que lo utilicen de manera oportunista para obtener beneficios. Así, interiorizan su estatuto de víctimas y aprenden a sacarle provecho como recurso retórico que utilizan tanto durante la negociación cara a cara con el cliente, como en la interacción cotidiana con otros actores sociales. Representando el papel de víctima consiguen provocar ciertos sentimientos morales en el cliente (culpa, pena, remordimiento, lástima) que les reporten mayores beneficios, como dejar propinas voluntarias y comprometerse con volver.

En suma, la prostitución, vista como una identidad por obra del estigma, supone una tensión continua entre la cultura circundante y la de los iguales y sabios; entre el empleo oportunista de su rol como víctima y la culpa procedente de su socialización primaria; entre la distancia que tenga que establecer con su rol según se encuentre en el espacio público, el privado o el íntimo.

### **A modo de conclusión: tentativas de combate y resistencia**

Puesto que las trabajadoras sexuales frecuentemente interiorizan y reproducen el estigma, para acabar con este no es suficiente, aunque sí absolutamente imprescindible, despenalizar el trabajo sexual y otorgar derechos laborales a las trabajadoras. Como hemos



visto, el estigma se encuentra anclado a la construcción de género femenina, por lo que su destrucción va de la mano con el destronamiento de su modelo hegemónico.

Desde una perspectiva exclusivamente filosófica, tendríamos que dejar de describir al patriarcado de acuerdo a un modelo vertical de poder. Esta lectura solo nos permite entender la sexualidad en su dimensión de dominación política, obviando la dimensión erótica y lúdica del sexo. A su vez, bajo esta concepción la feminidad solo surge como proyección del deseo del otro, como pura otredad carente de autonomía. Siguiendo a Foucault, el sexo continúa siendo un terreno de lucha y resistencia, un espacio en el que las posiciones de poder son inestables y precisamente por eso puede usarse para desestabilizar el poder patriarcal. La subversión del orden de género que nos proporciona el trabajo sexual, si somos capaces de abrazar otras lecturas alternativas de este, es doble.

De un lado, las trabajadoras sexuales alternan su rol de género en la medida en que se desvinculen de la moral sexual femenina. O lo que es lo mismo: se apropian de la moral sexual masculina. Como reza el leitmotiv: “puta es una palabra utilizada en el mundo patriarcal con la intención de denigrar y avergonzar a una mujer con la moral de un hombre”. En palabras de Espejo, contra dogmas sexuales que instrumentalizan a la mujer para la reproducción, las prostitutas rompen el molde de la dignidad femenina convirtiéndose no en objetos, sino en sujetos sexuales. Ocupar el espacio público para sus negocios o exceder la feminidad hacia una hipersexualización grotesca son signos de su alternancia entre los roles de género. Sirva al respecto el testimonio de Nina Pérez, la cual comprende su trabajo como esencialmente feminista y una apropiación del rol masculino:

Muchas feministas asumen que las trabajadoras sexuales no pueden ser parte de la causa feminista, pero en realidad el trabajo sexual es un excelente ejemplo de feminismo. El trabajo sexual es la máxima acentuación de la idea de que las mujeres pueden competir con los hombres de igual a igual en el trabajo. La libertad que proporciona el trabajo sexual es absolutamente feminista en su naturaleza. El trabajo sexual es trabajo, y es una de las pocas ocupaciones en las que una mujer tiene auténticamente autonomía personal, posee su propia sexualidad, su cuerpo, fija sus propias condiciones, negocia sus propios precios, toma sus propias decisiones y tiene una libertad que no tendría en ningún otro escenario. A pesar de los avances logrados por el feminismo, las mujeres todavía se muestran remisas a “actuar como hombres” en el trabajo. Las mujeres no se atreven a negociar subidas de sueldo o hacer que se reconozca su esfuerzo. Muchas mujeres temen que si actúan como hacen los hombres serán avergonzadas por no ser recatadas o suficientemente femeninas. El trabajo sexual, sin embargo, es uno de los pocos lugares en los que no sólo puedo “actuar como un hombre”, sino que cuando lo hago mi trabajo y mi salario mejoran.<sup>3</sup>

De otro, el trabajo sexual pone en cuestión ciertos pilares patriarcales: el sexo desvinculado del amor romántico y la reproducción, a cambio de dinero, adquiriendo cuotas de poder y libertad (Juliano). Hablamos, incluso, de realización personal, de un aumento significativo de la autoestima y de la conquista de la libertad e independencia que fueron robadas en su anterior sino de mujeres buenas.

Juliano advierte que cuanto mayor sea el estigma asociado a una conducta, mayor potencial cuestionador del orden establecido soporta. Por tanto, las fobias sociales contra la prostitución en realidad enmascaran el temor que la sociedad patriarcal siente hacia las mujeres fuera de la norma: “las teme como modelo que pueda ser seguido por otras mujeres y también como poseedoras de cierto conocimiento sobre el sexo fuerte. Nadie idealiza menos a los hombres, ni tiene una imagen tan negativa de ellos como lo hacen las prostitutas, que son testigos constantes de sus debilidades y miserias, y confidentes de sus fracasos” (13). Sánchez también plantea, a este respecto, que el conocimiento que la puta

---

<sup>3</sup> Disponible en: <https://elestantedelaciti.wordpress.com/2013/05/21/relacion-de-amorodioamor-de-una-trabajadora-sexual-con-el-feminismo/>

tiene sobre los varones puede romper mitos sobre la sexualidad masculina, mitos que sustentan la dominación social: “La puta es la que tiene la clave para romper los mitos sobre la genitalidad masculina. Por eso el prostituyente, aunque sea intuitivamente, cuida que ella no se apropie de su saber” (143). Precisamente porque las prostitutas son testigos privilegiados de las debilidades masculinas, se silencia su voz a través de la estigmatización.

La estrategia para combatir el estigma no ha de quedarse en este cambio de *weltanschauung* del trabajo sexual que propongo, sino que ha de completarse con la búsqueda de canales de empoderamiento para las trabajadoras sexuales a través del reconocimiento de sus derechos civiles y laborales. Por último, como advertíamos, combatir el estigma es una tarea que compete a toda mujer en un ejercicio de deconstrucción de la moral sexual que interiorizó durante la socialización de género primaria. Un primer paso en esta dirección tiene que ver con la resignificación de la palabra ‘puta’.

La postura proderechos subraya un elemento de vigor ausente en las posturas abolicionistas: la capacidad de agencia de las mujeres. Al otro lado del polo de la víctima, que espera redención, ser buena y reconocida como tal, se ubica el de las agentes de cambio, diseñando estrategias que subviertan esas categorías y que hagan visible la subordinación estructural. Un ejemplo de estas estrategias es la apropiación del estigma de manera consciente, con el propósito de cuestionar la supremacía masculina y la doble moral imperante. Esta, la resignificación de la injuria, en términos de Judith Butler, supone distanciarse del insulto peyorativo de ‘puta’ con la autodesignación como puta, reivindicando el uso autónomo de la propia sexualidad. La resignificación fue una de las conquistas de la teoría *queer* al constatar que la autodesignación como *marica* o *bollera* desarticulaba la injuria de los términos y, a su vez, permitía su subversión. Al proclamar estos términos, originalmente represivos y denigratorios, de manera descontextualizada, invertían las posiciones de enunciación preferentes, adueñándose de su fuerza política y modificando así sus connotaciones.

Se trata de controlar una palabra para que no nos controle. Una opción que también defiende Itziar Ziga que nos insta a apropiarnos del nombre de ‘puta’ como enclave de oposición colectiva, proponiendo una hiperfeminidad paródica, “putona” y de “rímel corrido” (25) que luche contra la heteronormatividad y el control sexual.

## Referencias bibliográficas

- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968. Impreso.
- Briz, Mamen, Garaizabal, Cristina, eds. *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas*. Madrid: Talasa, 2007. Impreso.
- Bullough, Vern and Bullough, Bonnie. *Women and Prostitution: A Social History*. Nueva York: Prometheus Books, 1987. Impreso.
- Espejo, Beatriz. *Manifiesto puta*. Barcelona: Bellaterra, 2009. Impreso.
- Galindo, María y Sánchez, Sonia. *Ninguna mujer nace para puta*. Buenos Aires: Lavaca, 2007. Impreso.
- Garaizabal, Cristina. “Por los derechos de las trabajadoras del sexo”. *Viento sur, por una izquierda alternativa*, 87.XV (2006): 62-73. Impreso.
- García, Lizia. “Putas y trans. ¿Están las mujeres trans en las narrativas sobre prostitución?”. *Educ. Humanismo*, 15.24 (2013): 54-77. Impreso.
- Gimeno, Beatriz. *La prostitución. Aportaciones para un debate abierto*. Barcelona: Bellaterra,

2012. Impreso.

Goffman, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998. Impreso.

Juliano, Dolores. *La prostitución. El espejo oscuro*. Barcelona: Icaira, 2002. Impreso.

Osborne, Raquel. *Las prostitutas, una voz propia. Crónica de un encuentro*. Barcelona: Icaira, 1991. Impreso.

Pheterson, Gail. *El prisma de la prostitución*. Madrid: Talasa, 2000. Impreso.

Pérez, Nina. *El estante de la Citi*. 21 de mayo de 2013. Web. 31 de diciembre de 2015.

Rostagnol, Susana (2001): “Cuerpo y Género. El género en la construcción del cuerpo sexuado”. Araujo, Ana, Behares, Luis, comp., *Género y sexualidad en el Uruguay*, Uruguay: Universidad de la República, 2001. Impreso.

Ziga, Itziar. *Devenir perra*. Barcelona: Melusina, 2009. Impreso.



# NUEVAS TECNOLOGÍAS, FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN. DIMENSIONES Y LÍMITES

## *NEW TECHNOLOGIES, PHILOSOPHY AND EDUCATION. DIMENSIONS AND LIMITS*

---

SERGIO URUEÑA LÓPEZ  
Universidad de Salamanca  
sergio\_ul@usal.es

### **Resumen:**

El presente artículo tiene por objetivo mostrar los diferentes niveles que implica una inclusión completa de las nuevas tecnologías en la educación haciendo hincapié en el papel que la Filosofía pudiera tener a la hora de fomentar la demandada aptitud en el tratamiento de la información y la competencia digital. Se defenderá que la actividad filosófica se posiciona en un lugar privilegiado a la hora de fomentar el tratamiento crítico de la información, así como al ofrecernos marcos teóricos desde los que tomar a las nuevas tecnologías como objetos de reflexión crítica y conocimiento.

*Palabras clave:* TIC, filosofía, educación, nuevas tecnologías, competencia digital.

### **Abstract:**

This paper aims to show the different levels which involve full inclusion of new technologies in education emphasizing the role that Philosophy could have in promoting the required ability in information processing and the digital competence. It will be argued that philosophical activity is placed in a privilege position to promoting the critical information processing and to offer theoretical frameworks from which the new technologies would be taken as objects of critical thinking and knowledge.

*Keywords:* ICT, philosophy, education, new technologies, digital competence.

## **1. Introducción. La irrupción de las nuevas tecnologías en el ámbito educativo**

El punto de arranque de las políticas europeas que buscaban promover e impulsar la sociedad de la información y del conocimiento en Europa se da en 1993 a través del Libro Blanco *Crecimiento, competitividad y el empleo: retos y pistas para entrar en el siglo XXI*. Allí, se pone de manifiesto que la finalidad de impulsar la sociedad de la información es la de “sentar las bases de un desarrollo sostenible de las economías europeas” (5) que pudiera hacer frente a la fuerte competencia internacional del momento. Como complemento de dicho Libro Blanco, en 1994 un comité de expertos elaboró el informe *Europa y la Sociedad Global de la Información. Recomendaciones al Consejo Europeo*, en el cual se planteaban las medidas específicas que la Unión Europea debía seguir a la hora de adaptarse a los nuevos cambios económicos, políticos, sociales y culturales que tan aceleradamente se estaban produciendo como consecuencia del cambio de paradigma tecnológico iniciado en la década de los setenta y cuya base se encuentra fundamentada en las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) (Castells).

En ambos documentos, los sistemas educativos y formativos fueron vistos como principales motores de cambio en los que cabía incidir si se quería hacer frente a las nuevas exigencias del momento. Así, en el citado documento de 1993 se señalaba la necesidad de potenciar “los conocimientos básicos que permitan utilizar el potencial de las nuevas tecnologías” así como “generalizar la utilización de las nuevas tecnologías en la enseñanza y la formación” (5). Por su parte, en el informe de expertos elaborado en 1994 se explicitaba lo siguiente:

Debe ponerse gran empeño en garantizar una amplia aceptación pública y un uso real de la nueva tecnología. Preparar a los europeos para el advenimiento de la sociedad de la información es una tarea prioritaria. La educación, la formación y la promoción desempeñarán necesariamente un papel fundamental. (...) A fin de aumentar la concienciación, deberán fomentarse iniciativas regionales y locales, ya sean públicas o privadas (5).

España, como Estado miembro de la Unión Europea, atendió a las necesidades de su tiempo y a los consejos promovidos desde Europa potenciando el uso y la inclusión de las nuevas tecnologías en el ámbito educativo. Baste comparar la tímida referencia que se hace en la LOGSE (1990) respecto a las competencias tecnológicas, con las que se realizan en la LOE (2006) y en la LOMCE (2013). Mientras que en la LOGSE únicamente se menciona que la Educación Secundaria Obligatoria debe contribuir a la “preparación básica en el campo de la tecnología” (Artículo 19g) –en un sentido general–, en la LOE el tratamiento de las tecnologías de la información se incluye entre sus *principios pedagógicos* y como competencia transversal<sup>1</sup>. No será hasta que se publique el Real Decreto 1513/2006<sup>2</sup>, de 7

---

<sup>1</sup> Concretamente, en la LOE se habla de que niños y niñas deben, durante la Educación Primaria, “iniciarse en la utilización, para el aprendizaje, de las tecnologías de la información y la comunicación desarrollando un espíritu crítico ante los mensajes que reciben y elaboran” (Artículo 17.i) y, durante la E.S.O., desarrollar las “destrezas básicas en la utilización de las fuentes de información para, con sentido crítico, adquirir nuevos conocimientos (...) [y] una preparación básica en el campo de las tecnologías, especialmente las de la información y la comunicación” (Artículo 14.5).

<sup>2</sup> Cabe mencionar que en noviembre de 2005 la Comisión Europea en *Propuesta de Recomendación del Parlamento Europeo y del Consejo sobre las competencias clave para el aprendizaje permanente* vino a numerar en sus anexos ocho “Competencias clave para el aprendizaje permanente”: 1) la comunicación en la lengua materna, 2) la comunicación en lenguas extranjeras, 3) la competencia matemática y las competencias básicas en ciencia y tecnología, 4) la competencia digital, 5) la competencia de aprender a aprender, 6) las competencias sociales y

de diciembre cuando se hable explícitamente de dicha competencia en términos de aptitud en el «Tratamiento de la información y competencia digital», la cual incluye:

- (i) Utilizar las tecnologías de la información y la comunicación extrayendo su máximo rendimiento a partir de la comprensión de la naturaleza y modo de operar de los sistemas tecnológicos, y del efecto que esos cambios tienen en el mundo personal y sociolaboral; (ii) Ser una persona autónoma, eficaz, responsable, crítica y reflexiva al seleccionar, tratar y utilizar la información y sus fuentes, así como las distintas herramientas tecnológicas; (iii) Tener una actitud crítica y reflexiva en la valoración de la información disponible, contrastándola cuando es necesario; y, (iv) Respetar las normas de conducta acordadas socialmente para regular el uso de la información y sus fuentes en los distintos soportes.

Por su parte, la polémica LOMCE establece ya en su preámbulo X que uno de los ámbitos sobre los que debe hacerse especial incidencia de cara a la necesaria transformación del sistema educativo será el de las TIC. La justificación que se da de ello se encuentra en (i) la capacidad de las TIC para “personalizar la educación y adaptarla a las necesidades y al ritmo de cada alumno o alumna”, pues “por una parte, servirá para el refuerzo y apoyo en los casos de bajo rendimiento y, por otra, permitirá expandir sin limitaciones los conocimientos transmitidos en el aula”; en que (ii) permiten el aprendizaje a lo largo de la vida, al ofrecer la oportunidad de “compatibilizar la formación con las obligaciones personales o laborales”; y (iii) son y serán una herramienta clave en “la gestión de los procesos”. Asimismo, se mantiene en la LOMCE aquello que ya anunciaba la LOE – la necesidad de trabajar las TIC de forma transversal aún cuando existan asignaturas para su tratamiento específico– y se añade un nuevo artículo (el 111 bis), en el que se indica la necesidad de que las Administraciones educativas y los equipos directivos de los centros promuevan el uso “de las Tecnologías de la Información y la Comunicación en el aula, como medio didáctico apropiado y valioso para llevar a cabo las tareas de enseñanza y aprendizaje”.

Esta creciente preocupación por la integración de las TIC en la práctica docente, en los currículos y por extensión en los centros educativos vino acompañada desde muy temprano en España de la subsiguiente provisión de infraestructuras y medios que permitieran llevarla a cabo. Baste señalar que el número de ordenadores disponibles en los centros públicos aumentó del curso 2002/2003 al 2005/2006 un 153.5% para el número de ordenadores por alumno destinado a tareas de enseñanza-aprendizaje, de 152.6% para el número de ordenadores por alumno destinado a la docencia y de 165.6% para el número de ordenadores por profesor. Del mismo modo, ya en el curso 2002/2003 el 98,5% de los centros públicos que impartían educación secundaria disponían de conexión a Internet<sup>3</sup>, viéndose la calidad de la misma y su uso amplificados con el paso de los años (gracias, en buena parte, a la puesta en marcha de iniciativas tales como *Internet en la Escuela* (2002) o *Escuela 2.0* (2009)<sup>4</sup>). Tal es el ímpetu que motivaba y motiva la integración de las TIC en los centros escolares que muchas de las Comunidades Autónomas desarrollaron planes específicos para el fomento en los centros del uso e integración de las TIC y su consiguiente evaluación. Un ejemplo de ello lo encontramos en Castilla y León, con la creación de la *Certificación en la aplicación de las TIC*<sup>5</sup>.

---

cívicas, 7) el sentido de iniciativa y espíritu de empresa y 8) la conciencia y expresión culturales. El Real Decreto 1513/2006 se ve claramente influenciado por este documento.

<sup>3</sup> Fuente de datos: Instituto Nacional de Estadística (INE).

<sup>4</sup> Cabe mencionar, no obstante, como ya en 1985 el Ministerio de Educación y Ciencia impulsó dos proyectos que tenían como finalidad la incorporación gradual de equipos y sistemas informáticos (programa ‘ATENEA’) o audiovisuales (programa ‘MERCURIO’) tanto a nivel material como curricular. Véase Fernández Muñoz.

<sup>5</sup> Véase ORDEN EDU/1761/2009, de 26 de agosto (BOCyL n°167, 26554).

No obstante, todas estas políticas educativas fueron llevadas a cabo sin contar con suficientes estudios que avalaran de forma rotunda que la introducción de las nuevas tecnologías en la educación supondría un aumento de la calidad de la misma. Aún hoy carecemos de ellos, de ahí que siga siendo necesario plantearse preguntas como: ¿Son acaso las TIC un buen instrumento para la docencia en general y de la filosofía en particular?, ¿es necesaria su inclusión en el sistema educativo?, o ¿en qué medida debe darse tal inclusión? Tal y como afirman Manuel Castells e Imma Tubella, “la percepción de los efectos de las nuevas tecnologías está contaminada por la difusión de mitos y perogrulladas que ocupan el lugar del análisis social en tanto no se dispone de estudios empíricos contrastados” (12).

Ello es así a pesar de que la gran proliferación bibliográfica que existe en la actualidad en lo que se refiere a la relación entre la educación y las nuevas tecnologías. Podemos encontrar una colosal cantidad de estudios venidos desde los múltiples campos académicos que se ocupan de la educación que han tratado de dar cuenta del fenómeno de la inclusión de las nuevas tecnologías en el aula. Existen, por ejemplo, estudios generales que abordan el uso de las TIC en la enseñanza realizados desde la sociología (Bauman; Somekh), la antropología (Watson), la psicología de la educación (Monereo Font; Coll), la filosofía de la educación (Pardo Salgado), etc. A partir de ahí, se proponen estrategias didácticas y metodologías basadas en TIC (Salinas), propuestas de innovación docente aplicando las TIC (Moreira), ensayos y estudios de ciencia político-educativa sobre la inserción de las TIC en los sistemas educativos (Watson; Pons et. al.), teorías curriculares que fomentan/critican las TIC (Sánchez Ilabaca)... Esta gran expansión que se ha dado a nivel académico, sobre todo en la última década, viene en parte motivado por el surgimiento de numerosos cursos, másteres, programas de doctorado, revistas especializadas y equipos de investigación en las Universidades que han hecho de la relación TIC-educación objeto de especialización científica.

La amplia mayoría de los estudios realizados, no obstante, presentan algunos defectos que no benefician en absoluto que se realicen progresos en lo que respecta a la posible inclusión de las nuevas tecnologías en el ámbito educativo. Por un lado, nos encontramos con que (i) muchos de los trabajos son efectuados desde un enfoque general de la enseñanza que no tiene en cuenta la especificidad didáctica de cada materia; por otro, (ii) existe una falta de aval empírico lo suficientemente fuerte que aporte a estos estudios solidez (Mominó, Carles Sigalés y Julio Meneses 36); y, finalmente, cabe denunciar que, en muchos casos, (iii) se opera con un concepto estrecho de *inclusión* que impide concebir la relación nuevas tecnologías-educación de manera completa, no permitiendo ir más allá del debate sobre si educar con TIC es contraproducente o no o sobre qué metodologías son las más efectivas para lograr que el alumnado la manera más efectiva posible. Todo ello nos sitúa en un contexto altamente especulativo en el que reina la incertidumbre acerca de las dimensiones y efectos que pudiera tener la inclusión de las TIC en la educación, sobre todo en lo que afecta a las peculiaridades concernientes a la didáctica específica de cada materia.

En el presente artículo se elucidarán los diferentes niveles que implicaría una inclusión completa de las nuevas tecnologías en la educación haciendo hincapié en el papel que las materias propias de la especialidad de la Filosofía pudieran tener a la hora de articular la aptitud en el tratamiento de la información y la competencia digital. Como se verá, la Filosofía se posiciona en un lugar privilegiado al ser capaz de proporcionarnos habilidades y aptitudes hacia el tratamiento y escrutinio de la información así como al ofrecernos –sobre todo desde el área de la filosofía de la tecnología– marcos teóricos desde los que tomar críticamente a las nuevas tecnologías como objetos de reflexión crítica y conocimiento.



## 2. La triple dimensión de la inclusión de las nuevas tecnologías en el proceso educativo.

La inclusión completa de las nuevas tecnologías en el proceso educativo vendría a estar definido por tres niveles o dimensiones generales: (i) *educar con* nuevas tecnologías, (ii) *educar para* las nuevas tecnologías y, la tercera, (iii) *educar para con* las nuevas tecnologías. Las dos primeras dimensiones son extensamente conocidas, siendo de hecho ellas en las que se centran la mayoría de los estudios desarrollados hasta la fecha. Ello es así aún cuando la significatividad de la inclusión se descubre precisamente en la segunda y especialmente en la tercera de las dimensiones señaladas –la menos explorada y reconocida–.

(i) Educar *con* nuevas tecnologías implica utilizar las tecnologías como herramientas o instrumentos para el apoyo del proceso enseñanza-aprendizaje. Desde esta dimensión, las tecnologías vendrían a servir como recursos educativos de los que el docente podría servirse a la hora perseguir la consecución de los objetivos fijados en su materia. Aún cuando –como ya se ha señalado anteriormente– no existen estudios concluyentes que nos permitan señalar su eficacia al respecto (Coll 4), hay quienes afirman que existen indicios que nos permiten afirmar que las nuevas tecnologías “pueden favorecer la motivación, el interés por la materia, la creatividad, la imaginación y los métodos de comunicación, así como mejorar la capacidad para resolver problemas y el trabajo en grupo, reforzar la autoestima y permitir mayor autonomía de aprendizaje” (Segura 10). No obstante, la integración de las nuevas tecnologías como recurso docente resulta un proceso complicado. Mariano Segura habla en *Las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en la educación: retos y posibilidades* de la existencia de tres barreras fundamentales que dificultan la integración de las TIC como instrumento para el ejercicio docente: a) barreras referentes al conocimiento del profesorado (habilidad de uso de las TIC en general y aplicadas a la docencia, en particular), b) barreras relativas al centro educativo (baja calidad de las infraestructuras, no inversión en mantenimiento, provisión y actualización de software y hardware educativo) y c) barreras concernientes al sistema (exceso de contenidos, rígidos sistemas de evaluación, poco margen para las nuevas pedagogías, etc.) (17).

La segunda y tercera de las dimensiones de la inclusión de las nuevas tecnologías en la educación, aquellas que se refieren a educar *para* y *para con* las nuevas tecnologías respectivamente, definen en conjunto la aptitud en el tratamiento de la información y la competencia digital a la que se hizo referencia en el apartado anterior.

(ii) Educar *para* las nuevas tecnologías implica, por un lado, asegurar que el alumnado adquiere las competencias y habilidades necesarias para hacer un uso eficiente de las mismas y, por otro, introducir –de forma gradual– al alumnado en el conocimiento técnico básico de su funcionamiento. En lo que se refiere al primer punto señalado, cabe precisar y advertir que el uso eficiente de las TIC incluye no sólo la adquisición de las habilidades necesarias para saber operar o hacer uso de ellas a nivel usuario (encenderlas, conocer la función de los botones, sus aplicaciones, como proceder en su mantenimiento y actualización, etc.) sino también las destrezas relativas a la *gestión* de la información en ellas contenida y por ellas (re)transmitida. Esta advertencia cobra relevancia en la medida en que no todos los estudiantes conviven bajo unas circunstancias tales que les permitan desarrollar este tipo de aptitudes técnicas y de tratamiento de la información, de ahí que el sistema educativo deba poner especial atención también en el desarrollo de éstas: la llamada *brecha digital* hoy en día no se da tanto en las condiciones materiales de acceso a la

información sino más bien en la habilidad para acceder a ella y, sobre todo, en las competencias de gestión de la misma<sup>6</sup>.

Pero ¿acaso requiere la información digital ciertas competencias específicas de las ya necesarias para lidiar con los medios tradicionales analógicos o físicos?, ¿no bastaría con las habilidades propiciadas hasta ahora? Ted Nelson, en 1965 introdujo la palabra *hipertexto* para diferenciar la estructuración secuencial y el carácter estático de la información en los medios tradicionales con el formato multisequencial, interactivo, dinámico y en formato-red que viene motivado por el fenómeno del hipervínculo que propició Internet especialmente a partir de la llegada de la Web 2.0 (Clément). Por todo ello, saber gestionar la información provista por las TIC en la mayoría de los casos requiere de (a) conocimientos específicos sobre cómo navegar a través de esa compleja red repleta de información que nos impida perdernos en ella y de (b) habilidades específicas de criba, análisis y comprensión que nos permita convertirla en conocimiento.

(iii) Educar *para con* las nuevas tecnologías, por su parte, implica incluir las nuevas tecnologías como objetos de comprensión y reflexión crítica. Desde esta dimensión, se pretende que el alumnado tome conciencia de los valores intrínsecos existentes en los sistemas técnicos así como del gran protagonismo que éstos cobran en la vida cotidiana.

Si partimos de la concepción sistémica de las tecnologías, aquella que caracteriza a los sistemas tecnológicos como “una subclase de sistemas técnicos, propios de las sociedades industriales, que se caracterizan porque su diseño y su uso se basan en conocimientos y métodos científicos y en sistemas de valores y procedimientos de evaluación que pueden considerarse racionales” (Quintanilla, 267), resulta fácil de entender que comprender el modo de operar de los sistemas tecnológicos conlleve tener más conocimientos sobre ellos que los puramente instrumentales o técnicos, a saber, implica conocer *qué valores y procedimientos de evaluación* han motivado la difusión y motivan la perpetuación de una tecnología. Incidir en el carácter intencional y axiológico subyacente al diseño, uso e implementación de las nuevas tecnologías permite situar y replantearnos el papel de los agentes tecnológicos (usuarios y tecnólogos) y valorar sus respectivas responsabilidades. En definitiva, educar *para con* las tecnologías significa enseñar a convivir con las tecnologías de una forma responsable y cívica y fomentar la conciencia sobre las consecuencias o aportaciones que el uso y diseño de determinadas tecnologías pueden tener en nuestra vida diaria, en la sociedad y en el medioambiente, observando y realizando propuestas normativas de acción que ayuden a la construcción de una cultura tecnológica *adecuada* (crítica, razonable y responsable).

Estas dos últimas dimensiones (educar para y para con las nuevas tecnologías), encuentran su límite más directo en no monopolizar los objetivos docentes específicos de cada asignatura. Si bien el carácter transversal es óptimo que se mantenga (dada la necesidad de que el alumnado sepa utilizar las nuevas tecnologías en la vida cotidiana de forma adecuada, crítica, razonada y responsable), ello no ha de suponer en ningún modo que la práctica docente se ensimisme en conseguir estos resultados. Cada materia debe mantener su autonomía dentro del ámbito educativo y, por ello, los esfuerzos que se realicen dentro de cada una de ellas han de considerarse de una prioridad secundaria.

### **3. La Filosofía ante la aptitud en el tratamiento de la información y la competencia digital**

---

<sup>6</sup> Recuérdese que sin las habilidades de análisis y síntesis, una gran cantidad de información difícilmente pueda convertirse en conocimiento.

¿Tiene la Filosofía, entendida como actividad y disciplina académica algo que aportar en el tratamiento de la información y la competencia digital? Evidentemente sí:

(i) En lo que a la primera dimensión se refiere, cabe enseñar Filosofía con las nuevas tecnologías. Para ello se disponen de una multiplicidad de recursos (Cámara Serrano; Pintos Cubo; Robles; Trespaderne), aun cuando la decisión de hacer uso de los mismos deba quedar en última instancia en manos del cuerpo docente; son ellos y ellas quienes tienen que evaluar la pertinencia de cada recurso y de la adecuación de su uso dentro del contexto en el que se desenvuelve la acción educativa. Como ejemplos de recursos concretos, disponemos de los portales interactivos *El viaje a Grecia*, *Axial. Un mundo de valores* o *Los caminos de la felicidad*.

Más significativa es la posible aportación que la Filosofía en cuanto actividad podría realizar a la aptitud en el tratamiento de la información y la competencia digital.

(ii) Con lo que respecta al tratamiento de la información, cabe señalar como la Filosofía propicia el desarrollo de las siguientes habilidades instrumentales-cognitivas: 1) La capacidad de reflexión, 2) La capacidad de análisis y síntesis, 3) La capacidad de deliberación, 4) El razonamiento crítico, y 5) La capacidad de contextualización. Estas cinco habilidades demandan hacer un uso significativo de la información, obligando al alumnado a ir más allá de las fronteras de la fragmentación propiciada por la estructura en hipervínculo: les obliga a insertarse en la complejidad trazando vínculos de sentido entre diferentes contenidos. La Filosofía invita a establecer relaciones que doten de sentido lo aprendido para su integración (aprehensión), remodelación personal y posterior aplicación a su realidad más cercana. La actividad Filosófica viene a proclamarse, bajo este sentido, como un potente antídoto ante esa falta de comprensión que parece darse por el conocido fenómeno de la ‘infoxicación’ (Cornella).

No obstante, la capacidad crítica y reflexiva, aunque es necesaria, no asegura por sí sola la competencia en el tratamiento de la información unida a la competencia digital de la que hemos venido hablando. La actividad crítica y filosófica fomenta las habilidades cognitivas necesarias para que, de darse previamente una búsqueda eficiente de la información, ésta se someta al juicio de la razón crítica; esto es, permite tomar cualquier texto o realidad como objeto de análisis y de reflexión. Pero discernir la fiabilidad de la fuente y/o realizar búsquedas inteligentes requiere de habilidades específicas extra-filosóficas. El filtro propiamente analítico-crítico que proporciona la filosofía es *más bien* ‘post-informacional’ y, no hay que olvidar que un aspecto importante es el de dotar a los alumnos de herramientas para la selección crítica de la información (sobre la que después, se reflexionará y deliberará). En este sentido, aunque mediante la Filosofía se fomenten las habilidades necesarias para el tratamiento de la información, es necesario dar pautas de forma específica *sobre cómo navegar* por la información, *seleccionándola* y *cribándola*. En definitiva, si queremos que el alumnado aprenda a reflexionar y a realizar análisis críticos sobre la información a la que puede acceder mediante las TIC, es necesario previamente haberle enseñado a seleccionar (acotar) la información sobre la que posteriormente realizará el susodicho análisis y reflexión, pues de no ser así la reflexión se convertirá en divagación, puro enredo. Esta función de enseñar a cribar la información a la vez que a procesarla puede llevarse a cabo a la vez que se desarrolla propiamente la actividad filosófica o se enseña Historia de la Filosofía a través de herramientas como los *Cazatesoros* (Adell) o las *WebQuest* (Dodge).

El papel que cabría que la Filosofía tuviera en el sistema educativo de cara a fomentar la aptitud en el tratamiento de la información, no obstante, tiene un sentido más profundo. El talante analítico y crítico ante la información que impulsa la actividad filosófica viene a poner en tela de juicio cualquier mensaje de corte *unidireccional* que pretenda ser transmitido a través de cualquier medio de comunicación. Frente a la pasividad informacional, la actividad filosófica nos invita al escrutinio, a hacer explícitas las ideologías subyacentes a

cada discurso. Esta actividad resulta de crucial importancia de cara a que los mensajes ideológicos velados no se conviertan en marcos de referencia influyentes de una forma inconsciente y acrítica.

(iii) Por último, respecto a la tercera dimensión señalada —aquella que toma las nuevas tecnologías como objetos de conocimiento y reflexión crítica— cabría apuntar que el claro enfoque ético-cívico junto con la capacidad de crear —y reflexionar sobre— los marcos de referencia teóricos existentes sobre las tecnologías que podría proporcionar la actividad filosófica, son claves a la hora de fomentar la comprensión del fenómeno tecnológico, de dilucidar los valores existentes en el uso e implementación de las tecnologías así como de promover modelos prescriptivos enfocados a la praxis tecnológica (ya sea como usuarios y/o como tecnólogos). Se trata, en definitiva, de fomentar que los estudiantes tomen conciencia —como presentes usuarios y potenciales tecnólogos— de que el uso y desarrollo de las tecnologías no debe ser ciego; los procesos de diseño, uso, desarrollo e implementación de las tecnologías debe estar soportado por una red de actitudes, intenciones y habilidades procedimentales que permitan comprender, evaluar y controlar de forma ética su funcionamiento (Fundación Telefónica). Este asunto no es baladí, identificar qué valores entran en juego en las prácticas tecnológicas, evaluarlos y demandar en caso de necesidad unas tecnologías basadas en valores diferentes (más razonables, sostenibles y transparentes, entre otros) es uno de los grandes temas de nuestro tiempo y, en tanto asunto de calado humano, la educación no puede mantenerse al margen.

#### **4. Conclusión**

A lo largo del presente artículo se ha defendido la existencia de tres dimensiones desde las que cabría incluir las nuevas tecnologías en la educación: como instrumentos para el ejercicio docente (*educar con*), como instrumentos que permiten el acceso a la información y su gestión (*educar para*) y como objetos de reflexión crítica y de conocimiento (*educar para con*). Aún cuando todas ellas puedan resultar importantes a la hora de llevar a cabo la acción educativa, la significatividad de la inclusión se da precisamente en la segunda y tercera de las dimensiones señaladas.

En tanto la educación es un proceso local que ha de tener en cuenta las circunstancias y motivaciones concretas de los estudiantes y de las posibilidades ofrecidas por cada centro, educar con nuevas tecnologías no deja de ser un elemento opcional. Sin embargo, lograr que los alumnos desarrollen la aptitud en el tratamiento de la información y la competencia digital es una tarea que no cabe dejar de lado dado el gran impacto que las nuevas tecnologías tienen en nuestro día a día y en nuestra sociedad. Lograr la demandada aptitud en el tratamiento de la información y la competencia digital implica fundamentalmente (i) la adquisición de los conocimientos técnicos necesarios para el correcto uso de las nuevas tecnologías, (ii) la adquisición de las habilidades necesarias para la óptima gestión de la información a la que éstas nos dan acceso y, de manera más profunda, (iii) el desarrollo de las destrezas ético-cívicas necesarias para identificar y cuestionar críticamente la axiología existente en la práctica tecnológica (incluyendo su uso, diseño, control e implementación) así como para demandar el desarrollo y uso de tecnología razonable y sostenible.

En todo ello la Filosofía —entendida como disciplina y como actividad— puede realizar grandes aportaciones. Por un lado, nos encontramos con que la Filosofía promueve el desarrollo de las habilidades instrumentales-cognitivas necesarias para la gestión de la información (como la capacidad de reflexión, de análisis y síntesis, de deliberación, etc.) a la

vez que fomenta actitudes ético-cívicas y, por otro, que aporta los marcos teóricos descriptivos y normativos necesarios para comprender y hacer un uso razonable, reflexivo, crítico y responsable de las tecnologías.

### Referencias bibliográficas

ADELL, JORDI. "Internet en el aula: a la caza del tesoro." *Edutec. Revista Electrónica de Tecnología Educativa* 16 (2003). Web. 14 Nov. 2015.

BAUMAN, ZYGMUNT. *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona: Gedisa, 2008.

CÁMARA SERRANO, MARÍA DEL PILAR. *El uso de una plataforma virtual como recurso didáctico en la asignatura de filosofía*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 2006.

CASTELLS, MANUEL. *La era de la información*. Madrid: Alianza, 2000.

CLÉMENT, JEAN. "Du texte á l'hypertexte: vers une épistémologie de la discursivité Hypertextuelle." *Hypertextes et hypermédias: Réalisations, Outils, Méthodes*. Paris: Hermès, 2005.

COLL, CÉSAR. "Psicología de la educación y prácticas educativas mediadas por las tecnologías de la información y de la comunicación. Una mirada constructivista." *Sinéctica* 25 (2004): 1-24.

COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS. *Crecimiento, competitividad, empleo: retos y pistas para entrar en el S.XXI*. Bruselas: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 1993.

COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS. *Europa y la sociedad global de la información: recomendaciones al Consejo Europeo*. Bruselas: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 1994.

COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS. *Propuesta de recomendación del parlamento Europeo y del Consejo sobre las competencias clave para el aprendizaje permanente*. Bruselas: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 2005.

CORNELLA, ALFONS. *Infoxicació: buscando un orden en la infromación*. Barcelona: Zero Factory S.L., 2004.

DODGE, BERNIE. *WebQuest*, 2014. Web. 14 Nov. 2015.

FERNÁNDEZ MUÑOZ, RICARDO. *Proyectos Atenea y Mercurio del MEC*, 1997. Web. 14 Nov. 2015.

FUNDACIÓN TELEFÓNICA. *Ética multicultural y sociedad en red*. Barcelona: Ariel, 2014.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Tecnología de la información en la enseñanza no universitaria*. Web. 14 Nov. 2015.

- MOMINÓ JOSEP MARÍA, CARLES SIGALÉS Y JULIO MENESES. *La escuela en la sociedad red. Internet en la Educación Primaria y Secundaria*. Barcelona: Ariel, 2007.
- MONEREO FONT, CARLES ED. *Psicología de la educación virtual*. Madrid: Morata, 2008.
- MOREIRA, MANUEL A.. “Innovación pedagógica con TIC y el desarrollo de las competencias informacionales y digitales.” *Investigación en la Escuela* 64 (2008): 5-18.
- PARDO SALGADO, CARMEN. *Las TIC: una reflexión filosófica*. Barcelona: Laertes, 2009.
- PINTOS CUBO, JULIO C.. *Recursos educativos por materias*, 2003. Web. 14 Nov. 2015.
- PONS, JUAN, PILAR COLÁS BRAVO, Y TERESA GONZÁLEZ RAMÍREZ. “Factores facilitadores de la innovación con TIC en los centros escolares. Un análisis comparativo entre diferentes políticas educativas autonómicas.” *Revistas de Educación* 352 (2010): 23-51.
- QUINTANILLA FISAC, MIGUEL Á. *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- ROBLES, RAFAEL. *Didáctica de la Filosofía*, 2014. Web. 14 Nov. 2015.
- SALINAS, JESÚS. “Cambios metodológicos con las TIC. Estrategias didácticas y entornos virtuales de enseñanza-aprendizaje.” *Bordón* 56.3-4 (2004): 469-481.
- SÁNCHEZ ILABACA, JAIME. “Integración curricular de TIC: Conceptos y modelos.” *Revista. Enfoques Educativos* 5.1 (1993): 3-4.
- SEGURA, MARIANO. “Acciones institucionales y programas para la integración de las TIC.” *Introducción temprana a las TIC: Estrategias para educar en un uso responsable en educación infantil y primaria*. Madrid: Secretaría General de Educación, 2007: 9-24.
- SEGURA, MARIANO. “Las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en la educación: retos y posibilidades.” *Las TIC en la educación: panorama internacional y situación española*. Madrid: Fundación Santillana, 2007: 11-49.
- SOMEKH, BRIDGET. “Taking the sociological imagination to school: An analysis of the (lack of) impact of information and communication technologies on education systems.” *Technology, pedagogy and Education* 13.2 (2004): 163-179.
- TRESPADERNE ARNÁIZ, GONZALO, MANUEL MERLO FERNÁNDEZ, Y EDUARDO ALÉS. *El viaje a Grecia*, 2009. Web. 14 Nov. 2015.
- TRESPADERNE ARNÁIZ, GONZALO, Y MANUEL MERLO FERNÁNDEZ. “El Viaje A Grecia, o una novela didáctica digital con videoquest, profesor virtual, cuestionarios interactivos ilustrados, blog, wiki y otros recursos TIC.” *Revista DIM: Didáctica, Innovación y Multimedia* 17 (2010): 1-10.
- Trespaderne Arnáiz, Gonzalo, y Manuel Merlo Fernández. *Axial. Un mundo de valores*, 2007. Web. 14 Nov. 2015.
- TRESPADERNE ARNÁIZ, GONZALO, Y MANUEL MERLO FERNÁNDEZ. *Los caminos de la felicidad*, 2006. Web. 14 Nov. 2015.

TRESPADERNE ARNÁIZ, GONZALO. *Educación ético-cívica y TIC en secundaria*. Almería: Universidad de Almería, 2010.

WATSON, DERYN M.. “Pedagogy before technology: Re-thinking the relationship between ICT and teaching.” *Education and Information technologies* 6.4 (2001): 251-266.

WATSON, DERYN M.. “Understanding the relationship between ICT and education means exploring innovation and change.” *Education and Information* 11.3-4 (2006): 199-216.





# LA ENVIDIA DE LOS DIOSES Y LOS LÍMITES DE LOS MORTALES

## *THE ENVY OF GODS AND THE LIMITS OF THE MORTALS*

---

LUCAS DÍAZ LÓPEZ  
Universidad Complutense de Madrid

### Resumen

El presente artículo abordará la célebre discusión persa del libro III de la *Historia* de Heródoto (80-82), donde se contraponen dos modelos de la acción que se corresponden con la oposición fundamental del texto herodoteo: una perspectiva que confía plenamente en la acción humana (y aborda desde ella el problema de la distribución justa del poder), y una perspectiva que va más allá de la acción humana para delimitar un marco más amplio en la que debe insertarse (y exige así tener en cuenta estos límites con vistas a definir un gobierno justo). La confrontación de ambas perspectivas en otros momentos de la obra de Heródoto arrojará el saldo de que el punto de vista griego es aquel que tiene en cuenta esa radical insuficiencia de la acción humana. Con ello se estará en condiciones de abordar una somera caracterización del planteamiento platónico-aristotélico que exige un punto de vista similar al presentado en la obra herodotea.

*Palabras clave:* antropología griega, envidia de los dioses, Heródoto, religión griega.

### Abstract

This paper analyzes the “constitutional debate” of Herodotus' *Histories* III (80-82). That debate presents two models of understanding action that corresponds with the fundamental opposition of the herodotean text: one perspective that completely trust in the human action (so the fair distribution of the power can be made from itself) and other point of view that goes beyond the human action and pretends to define a wider frame within the human sphere has to be comprehend (so the fair distribution must pay attention to this limits of the human action). The confrontation of this perspectives shows that the greek point of view is the latter. After that, we examine briefly the platonic and aristotelian approach that demands a transcendent perspective similar to the greek point of view of the herodotean text.

*Keywords:* envy of the gods, greek anthropology, greek religion, Herodotus

## 1. La envidia de los dioses

Hablar de la “envidia divina” es remitir a una noción que encuentra su primera expresión en la lírica griega<sup>1</sup>. Ello no implica necesariamente que lo que es designado mediante ese recurso se limite a ese periodo histórico griego, ni siquiera a ese género en particular. Y no solo porque alguna obra de la época clásica, como veremos, seguirá haciendo uso de esa noción, sino porque el trasfondo que pone de relieve esa noción es el mismo que aquel en el que se producen las narraciones épicas de Homero. Vamos a ver esto brevemente.

Se ha señalado a menudo que la poesía lírica, por contraste con la épica, adopta una perspectiva “actual” en su narrativa, es decir, que sostiene el poema desde un “hoy” que coincide con el de su audiencia ideal<sup>2</sup>. Con ello, en verdad, se está resaltando el hecho de que la poesía lírica asume un punto de partida distinto que el de la poesía épica. Volcada a la actualidad, la poesía lírica ha de conquistar, por así decir, el punto de vista que es la sustancia del canto épico. Las diferencias entre una forma y la otra dependen de este punto de partida distinto. Así, se ha subrayado como un rasgo característico de la lírica el progresivo tono de abstracción que adquieren las menciones a la divinidad, en contraste con la concreción homérica<sup>3</sup>. No se trata aquí, sin embargo, de que Homero estuviera hundido en las tinieblas del mito y la poesía lírica, al incardinarse en la individualidad, tuviese acceso a una perspectiva más “racional”. Antes bien, dentro del planteamiento griego, lo que hace Homero es más clarividente que lo que hace el lírico. Cuando el narrador homérico habla de los dioses sabe en todo momento qué dios es el que actúa y es capaz de describir su comportamiento en términos concretos. Si el lírico no hace eso y habla a menudo de “el dios”, o de “los dioses”, o incluso de “Zeus” que, en cuanto principal entre los dioses, funge de representante de ellos, se debe a que sabe menos que el poeta épico. Es decir, el tono abstracto no es, dentro de este planteamiento, un atributo positivo sino la marca de una carencia. Este tono y la carencia que implica se debe precisamente a esa tarea de “conquista” que mencionaba antes. Es decir, es la diferencia de planteamiento, digamos, el que uno sea género épico y el otro sea género lírico, lo que hace que el discurso adopte nuevas formas de expresión, pero esas nuevas fórmulas tienen el propósito de apuntar a lo mismo que apuntaba el poeta épico.

En este sentido, la “envidia de los dioses” es un concepto que se despliega precisamente porque el punto de vista ha cambiado. Se trata, por así decir, de una expresión del particular modo que tiene la lírica de ser piadosa. Reconocer a los dioses, tener piedad, desde el punto de partida “actual” de la lírica supone tener en cuenta una dinámica constitutiva del mundo, en la que lo que muchas veces parece supremo, la perfección, sin embargo, se demuestra finalmente pernicioso o destructivo. Esto se expresa diciendo que los dioses tienen envidia, de modo que cuando alguien descuella demasiado le acaban hundiendo. Hay aquí una defensa de la igualdad, desde luego, pero no necesariamente de una igualdad aritmética, puesto que no es un punto de vista abstracto: se parte de un conjunto de determinaciones previas que distinguen entre esclavos y ciudadanos, por ejemplo, entre mujeres y hombres, entre extranjeros y nativos, etc<sup>4</sup>. Es decir, la conducta se modula en función de sobre quién se ejerza, por lo que descollar en un ámbito no tiene por qué querer decir descollar en otro, al igual que sobrepasarse en uno tampoco implica que eso no pueda realizarse en otro. Por lo tanto, de lo que se trata aquí no es de una suerte de aversión divina de la excepcionalidad humana, sino del establecimiento de límites a la acción de los hombres; lo que los mortales señalan como “envidia de los dioses” son así esos castigos a la extralimitación. Lo que supone, pues, el que los dioses sean envidiosos es que en el mundo hay un

1 La expresión aparece, por ejemplo, en Píndaro: véase *Olimpica* XIII, 24-25; *Pítica* X, 20; *Ístmica* VII, 39. La calificación de “envidiosos” referida a los dioses ya se encuentra en *Odisea* V, 118-145, en boca de Calipso, pero no remitida a los mortales sino a las diosas.

2 Véase Fränkel, Hermann. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2004, pp.138-140; Rodríguez Adrados, Francisco. *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 67-68.

3 Véase en general Else, Gerald F. “God and Gods in Early Greek Thought”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80 (1949), 24-36.

4 Ni siquiera la *demokratía* griega se correspondería con una “igualdad aritmética” universal (similar a la de nuestros derechos humanos), sino con una acotada a la categoría “varón libre nativo adulto”. Sobre la igualdad aritmética y la geométrica, véase Aristóteles, *Política* V 1, 1301b29-39.

“hasta aquí”, un “no más”, que puede no ser evidente inmediatamente para los hombres, pero que a la larga se les manifiesta como tal.

El peculiar modo de mostrar esto mismo en la épica griega pasa por remitir el discurso a la divinidad (la musa) y sumir la perspectiva narrativa en una ambigüedad que posibilita una visión más amplia del mundo, en la que las figuras de los dioses comparecen en su índole y actuación concreta. Frente a esta visión transparente del mundo, los personajes mortales se hallan aquejados de una turbiedad en la mirada que les oculta la presencia de los dioses, sobre la que solo pueden conjeturar o consultar a aquellos “profesionales” de lo divino que son capaces de rebasar su punto de vista (el *mántis*, el poeta, etc.). Precisamente, cuando realizan conjeturas sobre lo ocurrido, el lenguaje de los héroes se aproxima a la abstracción del punto de vista lírico<sup>5</sup>. Es decir, al contrario que el poeta épico, el lírico parte de la turbiedad para remontarse hasta la transparencia. Esto es consistente con su punto de partida actual. Tomando pie en la actualidad, la lírica genera una “espiral” en la que se busca alcanzar (conquistar) aquello que para el épico era punto de partida<sup>6</sup>.

La noción de “envidia de los dioses”, pues, se corresponde con ese punto de partida lírico, ahincado en la actualidad, que se contrapone a la claridad y omnisciencia épica. Así, no es extraño que esta misma noción aparezca en la *Historia* de Heródoto e incluso constituya un eje fundamental de ella. La “investigación” herodotea es, en efecto, un proyecto que asume desde un principio su índole mortal, rechazando el recurso épico de un modo más radical que la poesía lírica, lo que se plasma, por ejemplo, en su peculiar forma prosaica. Vamos a pasar ahora a ver cómo funciona este mecanismo de la “envidia divina” de manera concreta por medio del análisis de algunos pasajes de la obra herodotea.

## 2. El debate persa

En el célebre “debate persa” del libro III (80-82) de la *Historia* de Heródoto los tres participantes proponen cada uno de ellos una opción política distinta para afrontar la situación del Imperio persa tras el asesinato del mago usurpador conocido como el “falso Esmerdis”<sup>7</sup>. Esta crisis de soberanía, acentuada por la constatación de la efectiva muerte del Esmerdis auténtico, es decir, del legítimo heredero de la estirpe de Ciro, y la falta de descendencia de Cambises, genera un vacío dinástico que constituye el espacio propio para el debate, es decir, la posibilidad de replantear de raíz la manera como se venía conduciendo la comunidad persa. Es coherente con ello el que se introduzca la discusión señalando que de lo que se trata no es de un asunto particular u otro, sino «de todos los asuntos» [*rephí tón pánton prēgmátōn*]<sup>8</sup>.

En realidad, el pasaje de “debate” tiene poco: cada intervención se apoya en una crítica de la anterior (hasta el punto que lo criticado por la primera será defendido por la tercera), pero ninguna se hace cargo de responder a las críticas que se le realizan. Así pues, las tres conversaciones están anudadas, pero no discuten entre sí. De esta forma, el “debate” tiene una forma anular, como un círculo de argumentos que no tiene principio ni fin de por sí. Esta circularidad es coherente con que el debate concluya abruptamente con la adhesión de la mayoría de «conspiradores» a la fórmula defendida

5 Véase por ejemplo el episodio del disparo fallido (a causa de Zeus) de Teucro en *Iliada* XV, 458-477. Véase Kearns, Emily. “The Gods in the Homeric Epics”, en: Fowler, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge UP, 2004, p. 60.

6 Véase Martínez Marzoa, Felipe. *El saber de la comedia*. Madrid: A. Machado Libros, 2005, pp. 13-31.

7 Dejo aquí de lado toda cuestión “genética” y me limito a analizar el sentido estructural que este pasaje tiene dentro de la obra herodotea. Como es sabido, el debate ha suscitado dudas en cuanto a su “autenticidad” histórica. Se ha visto en él la reproducción de un tratado sofisticado sobre la *politeía* contemporáneo de Heródoto, por ejemplo. Sin embargo, no se ha llegado a un fuerte consenso sobre el pasaje. Véase el comentario de David Asheri a este pasaje en Murray, Oswyn y Moreno, Alfonso, eds. *A commentary on Herodotus Books I-IV*. Oxford: Oxford UP, 2007, p. 472. Sea como sea, dentro del juego de influencias internas al pensamiento griego, el pasaje ocupa un lugar destacado, desde el momento en que constituye una de las primeras manifestaciones de la triada constitucional que permanecerá inalterada en las reflexiones políticas clásicas. A lo sumo, en las investigaciones de un Aristóteles, se propondrá una denominación específica de las versiones “buenas” o “malas” de cada *politeía*. Véase de Romilly, Jacqueline. “Le classement des constitutions d’Hérodote à Aristote.” *Revue de Études grecques* 72 (1959), 81-99.

8 Heródoto, *Historia* III, 80.1.

por Darío. Con ello se remarca que el resultado del debate es problemático: el ciclo argumentativo sólo es roto por una decisión arbitraria o, cuanto menos, externa al proceso argumentativo. Podría sostenerse, en efecto, que la adhesión de los cuatro conspiradores restantes a la opción monárquica de Darío radica en las pretensiones tiránicas de cada uno de ellos, por ejemplo. Sea como sea, la adhesión no se realiza en cuanto que la posición de Darío resulte la vencedora de la discusión y, en este sentido, no tiene que ver con su consistencia argumentativa interna.

Veamos brevemente el contenido del debate. La primera intervención es la de Ótanes<sup>9</sup>. Parte de una crítica a la monarquía o tiranía (usa ambas palabras indistintamente), y propone un sistema político al que denomina *isonomía* y que consta de una serie de disposiciones similares a las de la democracia ateniense de los tiempos de Heródoto. La segunda es la de Megabizo<sup>10</sup>. Él critica el gobierno del *dêmos* propuesto por Ótanes y estima conveniente una forma de gobierno que ponga en manos de unos pocos, de los mejores (entre los que están él y los intervinientes en el debate), la dirección de los asuntos comunes. Es decir, propone una aristocracia u oligarquía. La tercera es la defensa de la monarquía de Darío<sup>11</sup>. Plantea la cuestión en términos de la mejor forma de cada una de las ya mencionadas y concluye que tanto la mejor democracia como la mejor oligarquía acabarían cediendo paso a la monarquía. En el caso del gobierno del *dêmos* se generaría una situación insostenible que acabaría entregando el poder a un solo hombre, mientras que en la oligarquía habría disputas internas que, de nuevo, redundarían en la concentración de poder.

Cada una de las intervenciones, pues, no asume las críticas que se le hacen y solo añade más críticas al asunto. Lo que no quiere decir que no haya una mejor que las otras. Heródoto, podría decirse, da pistas de ello; prácticamente su obra entera podría concebirse como un rechazo de la opción de Darío. En efecto, la adhesión del resto de conspiradores a la propuesta de Darío, que no es otra que la de continuar con el *pátrios nómos*, las “costumbres ancestrales”, y, en general, todo el episodio del debate denotan un énfasis en marcar esa opción como precisamente la opción persa. Podría haberse narrado la resolución de quien debe coger las riendas del imperio tras Cambises y el mago usurpador mediante la escena posterior del agón entre los conspiradores, en la que Darío será designado como rey<sup>12</sup>. Si se ha antepuesto al relato de legitimación de Darío ese momento de “vacío constitucional” que supone el debate persa, ello se debe a una voluntad de remarcar que el imperio persa constituye la apuesta enfática por el modelo propuesto por Darío. Además, el rasgo diferencial de la presencia de democracias en el mundo griego y la incredulidad que, según Heródoto, demuestran algunos griegos respecto de que Ótanes dijese lo que dijo, adscriben la posición isonómica de Ótanes a la posición que representa Grecia<sup>13</sup>. De esta forma, el “debate persa” pone en juego la dualidad que desde el comienzo de la obra (desde el proemio) se viene señalando: la de griegos y bárbaros. Frente a esta dualidad, la opción intermedia de Megabizo tiene su rendimiento, como veremos, pero se manifiesta como inconsistente por sí misma. Veamos, pues, con más detalle las dos posiciones enfrentadas.

### 3. Ótanes y Darío o griegos y persas

Examinemos primero la última opción, la de Darío. Sus argumentos son muy simples y pueden resumirse en lo siguiente: el gobierno del mejor hombre ha de ser el mejor gobierno de todos. Mientras que la democracia deja las riendas del gobierno en manos de quienes por definición son incompetentes y la oligarquía enfrenta a unos miembros del gobierno con otros, la monarquía del mejor de los hombres no tiene esos problemas: el mejor hombre toma la mejor decisión (frente a la incompetencia

---

9 Heródoto, *Historia* III, 80.2-6.

10 Heródoto, *Historia* III, 81.

11 Heródoto, *Historia* III, 82.

12 Véase Heródoto, *Historia* III, 84-87. Hasta tal punto la opción de Darío se apoya y prolonga la imagen persa que se ofrece en la *Historia* que, tras estos capítulos relativos a su entronización lo siguiente que contará Heródoto es la estructura del modelo persa de gobierno instaurada por Darío, que será heredada por Jerjes y que supondrá así la estructura política consumada del modelo monárquico persa (88-97).

13 Sobre la incredulidad griega y su relación con la propuesta democrática de Ótanes, véase Heródoto, *Historia* III, 80.1; VI, 43.3.

del *démos*) y además sin oposición alguna para sus planes (frente a la disensión oligárquica)<sup>14</sup>. El planteamiento de Darío, pues, se sitúa en una confianza absoluta en que lo que ese mejor hombre haga va a ser exactamente lo que él haya planeado. Dentro de este punto de vista, no hay distancia entre la intención y la consecución de la acción.

La posición de Ótanes es bien distinta. Me centraré en la crítica que realiza, precisamente, al gobierno del mejor de los hombres. Según Ótanes, la monarquía no debe ser escogida porque, incluso en el hipotético caso de que el monarca fuese el mejor de los hombres, hay que insertar sus actos en una dinámica más amplia, que los rebasa y los contiene. En razón de esta dinámica, se sostiene, el mejor de los hombres, preso de un estado de obcecación en base a su posición privilegiada, caería fuera de su conducta habitual y empezaría a extralimitarse en sus acciones. Ótanes pone como ejemplo a los monarcas persas anteriores, cuya conducta estuvo marcada por esa extralimitación<sup>15</sup>. Después, señala:

Pues incluso si el mejor de todos los hombres accediera a ella [a la monarquía], esta le situaría fuera de sus pensamientos [*noēmátōn*] acostumbrados, ya que, a causa de los bienes presentes [*tōn pareóntōn agathōn*] surgirá en él la *hýbris*, y el *pthónos* radica en el hombre desde su origen<sup>16</sup>.

Nótese lo que está diciendo Ótanes. No se trata de que “en realidad” el monarca examinado no sea el mejor hombre, ni siquiera que sea el mejor hombre en un aspecto y no en otro; no: lo que se pone de relieve es que incluso suponiendo esa situación completamente excepcional en la que el que gobernase fuese efectivamente el mejor de todos los hombres, incluso así, el monarca caería en la *hýbris*. Y ello no en razón de otra cosa sino en base a la posición privilegiada que se le ha concedido (se vincula esta *hýbris* a los “bienes presentes”, es decir, a su buena situación, representada en una determinada cantidad de riquezas y de bienestar material). Por lo tanto, incluso el punto de vista de la excelencia no arranca al hombre de esa dinámica que le rebasa y que pone coto a sus pretensiones (como las de Darío) de autonomía e independencia.

La oposición entre estos personajes, Darío y Ótanes, ya había vivido un primer episodio unas páginas más arriba del texto. Durante el período de usurpación del trono por parte de los magos, los conspiradores, dispuestos a salvaguardar la patria, realizan una primera reunión, a la que invitan a Darío. Se trata de concretar el momento de la conjura que acabará con el reinado del “falso Esmerdis”. La primera intervención que Heródoto registra es la de Darío, exhortando a asesinar al mago con la mayor premura posible<sup>17</sup>. La replica de Ótanes dará la pauta que marcará la oposición entre el uno y el otro: frente a la exigencia de acción «sin deliberación» (*aboulōs*) de Darío, Ótanes llamará a la cordura y a la reflexión (*epi tò sōphronésteron*)<sup>18</sup>. En este primer episodio, pues, Darío se presenta como alguien completamente confiado en sus capacidades, mientras que Ótanes asume el papel del que exige diseñar un plan y no actuar a la ligera. El debate persa no hará más que prolongar esta primera oposición. La detención de la acción es aquí sostenida por el mismo que defenderá que la conducta humana se inscribe en un proceso más amplio al que no puede escapar ni siquiera el mejor de los hombres: por eso la acción debe ser contenida y resituada a esa escala, con vistas a no caer en esa extralimitación que conduce a la locura y la injusticia. El discurso impetuoso de Darío, por su parte, se corresponde con su defensa de la monarquía, que ignoraba toda instancia ajena a la conducta del hombre y depositaba exclusivamente en él el buen término de sus acciones. No es casual que esta oposición aparezca recurrentemente en la obra de Heródoto, así como que se encuentre asociada siempre a caracteres similares. Por ejemplo, sin salir del universo persa, Artábano y Jerjes prolongarán, a su modo, esta oposición entre una perspectiva que inserta al hombre en una trama global que le excede y otra que se ciñe al presente y al momento de la acción.

14 Heródoto, *Historia* III, 82.2-4.

15 Heródoto, *Historia* III, 80.2.

16 Heródoto, *Historia* III, 80.3.

17 Heródoto, *Historia* III, 71.2.

18 Heródoto, *Historia* III, 71.3.

#### 4.-Solón y la necesidad de observar el fin

Dejemos por un momento el libro III y regresemos al libro I de la *Historia*, al no menos célebre encuentro entre Solón y Creso. La presentación de Solón lo pinta ya como “uno de los sabios de Grecia”, donde “sabios” traduce *sophistai*, en un uso aún no marcado del término<sup>19</sup>. Solón es un sabio griego, pues. Frente a él, Creso no es que sea estúpido (esa no es la contraposición) sino que es aquel al que le corresponde tomar decisiones. Esta contraposición (sabio-rey, digamos) es típica de la obra de Heródoto<sup>20</sup>. Como es sabido, la anécdota nos pinta a un Creso tan pagado de sí mismo que le enseña a Solón su gran fortuna con la intención de ser alabado como “dichoso” por el sabio griego<sup>21</sup>. Desechemos la lectura que considera a Creso un iluso, o peor un vanidoso, y asumamos que, en efecto, Creso es tan dichoso como él mismo se cree. Tal dictamen no será rechazado por Solón. Lo que Solón cuestiona no es que Creso sea actualmente dichoso sino que el calificativo de “dichoso” sea aplicable a una “actualidad”. En concreto, esto se expresa señalando:

Y es que es necesario, en todo asunto [*pántos khrématos*], observar el resultado final [*tèn teleutén*] en el que va a parar, pues a muchos el dios [*ho theôs*] les ha permitido, ciertamente, la dicha [*ólbon*] para posteriormente apartarlos de ella<sup>22</sup>.

En este sentido, cuando el sabio griego, ante la insistencia del monarca lidio, pone como ejemplos de “vidas dichosas” las de Telo de Atenas y las de Cleobis y Bitón, ciudadanos de Argos, resalta el carácter cerrado de esas vidas, concluidas gloriosamente y celebradas por sus comunidades de origen<sup>23</sup>. En este sentido, “observar el *télos*” supone la presencia de la vida como totalidad cerrada, irreductible, pues, a la “actualidad”. El punto de vista del sabio, es decir, el punto de vista del *télos*, impide pronunciarse sobre la dicha actual de Creso. De hecho, desde el comienzo de la obra sabemos que existe un proceso punitivo en marcha, motivado por las acciones de Giges, un antepasado de Creso, que se va a cebar con el monarca lidio<sup>24</sup>. Sin embargo, éste, henchido de orgullo por su actual fortuna (recordemos los “bienes presentes” antes mencionados), no hará caso a la prudencia de Solón y le despachará considerándole un necio<sup>25</sup>. Es sabido que las palabras de Solón tendrán su cumplimiento en las páginas que siguen, primero, con la muerte de Atis, el hijo de Creso y, posteriormente, con la caída de Lidia en manos de Ciro. Será entonces cuando Creso comprenda, al fin, las palabras de Solón<sup>26</sup>.

Es preciso notar que el discurso de Solón aborda la misma cuestión que el de Ótanes. Se trata de contraponerse a un punto de vista que, ceñido a la actualidad, no advierte la presencia de una dinámica que la excede y la rebasa y la torna insuficiente. Solón expresa esta sujeción de los actos humanos a una trama más amplia con las siguientes palabras:

Oh Creso, me preguntas sobre asuntos humanos [*anthrōpéion prēmátōn*] y yo conozco que lo divino [*tò theion*] es en todo envidioso y perturbador [*ptōnerōn te kai tarakhōdes*]<sup>27</sup>.

Con ello, pues, se está nombrando al agente de esa dinámica a la que me he referido antes: lo divino. Nótese que, en un momento posterior del discurso soloniano, citado más arriba, el agente es denominado como “el dios”. Aparece aquí la abstracción que caracteriza las menciones herodoteas de la divinidad. En cualquier caso, es el dios (sea el que sea), en su condición de “envidioso”, el que

---

19 Heródoto, *Historia* I, 29.1.

20 Véase Lattimore, Richmond. “The Wise Adviser in Herodotus”. *Classical Philology* 34.1 (1939), 24-35.

21 Heródoto, *Historia* I, 30.1-3.

22 Heródoto, *Historia* I, 32.9.

23 Heródoto, *Historia* I, 30.3-31.

24 Véase Heródoto, *Historia* I, 13.

25 Heródoto, *Historia* I, 33.

26 Véase Heródoto, *Historia* I, 34-45; 84-92.

27 Heródoto, *Historia* I, 32.1.

sumerge al mejor de los hombres, al exitoso, en un proceso por el que acaba conduciéndose hacia su propia ruina. Es decir, la “envidia de los dioses” es el mecanismo por el que los hombres que destacan particularmente de pronto se hunden en la miseria y en la ruina. A esta misma dinámica hacía referencia Ótanes, sin nombrarla como tal, al señalar que los “bienes presentes” del monarca le conducen a la extralimitación y a la locura. Asimismo, la posición de Darío, en cuanto confiada en la acción y la actualidad, se corresponde con la perspectiva chata de Creso, opaca a las razones de Solón. En ambas oposiciones, pues, se despliega una dualidad de puntos de vista sobre la acción humana: por un lado, la perspectiva del “dichoso”, la perspectiva del mejor de los hombres, que confía en sus fuerzas y se ciñe al momento y a la decisión presente; por otro, la del sabio, la perspectiva isonómica, que inserta las conductas de los hombres en una dinámica global que va más allá de la voluntad humana.

Por lo tanto, atender a esta condición “envidiosa” de la divinidad, o lo que es lo mismo “observar el *télos*”, implica sembrar un principio de negatividad en la conducta de los mortales mediante la cual el momento presente queda entregado a la contingencia, a la inseguridad, es decir, queda privado de la solidez monolítica que se le presuponía desde una posición como la de Darío o la de Creso, en la que se afirmaban con seguridad las certezas del momento. El mundo consta de límites, que se manifiestan en la ruina de las acciones que no los tienen en cuenta. Esta estructuración del mundo, la “envidia divina”, influye también, como hemos visto, en el terreno político: toda *pólis* es, en efecto, algo y, como tal, tiene unos límites internos cuya observancia es precisa para que la comunidad no se venga abajo.

## 5.-La política piadosa

Resaltar la continuidad entre estos dos momentos del texto herodoteo, el de Solón y el de Ótanes, tiene la ventaja de mostrar la dimensión propiamente política de este modo de comprender el mundo. No en vano Solón es el legislador por excelencia de Atenas, y el pasaje de la *Historia* que hemos mencionado le presenta bajo esa figura. Vimos que en Ótanes, además, la suposición de una dinámica más amplia en la que se insertan las acciones de los hombres comportaba una serie de exigencias políticas; ante todo, el rechazo de la centralización del *krátos* en la figura de un solo hombre. Dicho en otras palabras, la noción de “envidia de los dioses” impone un determinado sesgo político, precisamente aquel que caracteriza la obra de Heródoto: el de la *eleuthería* griega o, si se quiere, la *isonomía*.

Si acudimos por un momento a los fragmentos líricos en los que se manifiesta la dinámica de mostración de los límites de la “envidia divina” veremos que a ese proceso se le denomina precisamente *dikē*, justicia. La secuencia, que no suele explicitarse por entero, pero que remite siempre al mismo sentido, consta de los siguientes elementos, aunque no siempre en el mismo orden<sup>28</sup>. A una situación de éxito, sea aquí nombrado como *ólbos* o *plóitos*, le corresponde una situación de “insaciabilidad”, el *kóros* o la *pleonexía*, que tiene como contrapartida un “orgullo”, *hybris*, en el que se realiza la transgresión, la *adikía*, y se cae así en la *átē*, la perdición, a la que sobrevendrá, tarde o temprano, el castigo, la *tísis*, con la que se restituye el estado primario y se corrige así lo excepcional. Así acontece *dikē*. De esta forma, cuando se menciona la *dikē* como principio rector de los códigos políticos y jurídicos de la antigua Grecia se está aludiendo a esta cuestión en la que convergen los para nosotros diferentes presupuestos ontológicos, teológicos, antropológicos e incluso epistemológicos de los griegos. El proceso de *dikē* supone todo un horizonte simbólico que se corresponde con el desplegado por Ótanes y Solón. El propio Solón, de hecho, apelará a él en los poemas vinculados a sus reformas políticas<sup>29</sup>.

Con ello, quiero señalar que la estructura organizativa de la *pólis* clásica parte del reconocimiento de este horizonte desde el que se rechaza ante todo la concentración tiránica del poder. Esto es coherente con las disposiciones griegas en las que el lema *nómos basileús* resume esa exclusión de la tiranía. El papel que correspondía al *basileús*, en cuanto observador de la *dikē*, pasa a ser ocupado por el *nómos*. En cuanto tal, el *nómos* es el mismo para todos y de ahí la caracterización isonómica con la que

28 Véase Schmiel, Robert. “The Olbos Koros Hybris Ate Sequence”. *Traditio* 45 (1989-1990), 343-346.

29 Véase Solón, fr. 3D; 4D; 5D; 10D. Véase mi artículo “La Eunomía de Solón y su herencia ilustrada”, *Tales. Revista de Filosofía* 5 (2015), 192-194.

presenta Ótanes su propuesta. Ahora bien, de eso no se sigue, al menos unívocamente, la disposición particular que propone Ótanes, es decir, la *demokratía*. El que haya un *nómos* igual para todos, un *nómos* que sea el *basileús*, no significa, en principio, que las medidas que dispone supongan una igualación general. La igualdad, como señalará Aristóteles, no es meramente la igualdad aritmética, donde todos tienen lo mismo, sino que también puede ser una igualdad geométrica o proporcional, donde a cada cual se le asigna en función de lo que es o representa para el conjunto<sup>30</sup>. Por ello, la *isonomía* no tiene por qué expresarse bajo la forma de la *demokratía*. En el hiato entre una forma y la otra se inserta la crítica de Megabizo, el segundo de los conspiradores que intervienen en el debate<sup>31</sup>.

Expresiones como *isonomía*, *nómos basileús*, etc. designan recurrentemente el proyecto político de la *pólis* griega. Si el planteamiento que hay a la base de esas expresiones y ese proyecto es dependiente de este punto de vista que tiene en cuenta la “envidia divina”, hemos, pues, de señalar que toda *pólis* tiene, en principio, una vocación piadosa. Piedad es, en efecto, tener en cuenta en los actos la presencia de los dioses, asignándoles la “parte” que les corresponde. Así, cuando un griego antiguo se embarca en un viaje marítimo, por ejemplo, realiza una serie de sacrificios y rituales en favor de Poseidón; en ellos se derrama líquido o se reserva una parte del animal para el dios, reconociendo así su influjo en la acción que se va a acometer. Lo mismo ocurre con la marcha colectiva de la comunidad. No es casualidad que en las *póleis* griegas se reserve un lugar al templo, al “hogar del dios”. Al generar unas instituciones encaminadas al reconocimiento de *díkē* se está reconociendo así el influjo de los dioses en la comunidad y, por lo tanto, esa contingencia y esa negatividad en las acciones de los hombres de la que hablábamos antes. La “envidia de los dioses” constituye así el horizonte sobre el que operan los proyectos políticos griegos, que aparecen así como indefectiblemente piadosos.

## 6.-Divinidad y límites en Platón y en Aristóteles

Para terminar, me gustaría enlazar esta situación con los planteamientos platónico-aristotélicos. Muy brevemente puede señalarse que ambos pensadores, pese a sus diferencias, están de acuerdo en señalar la insuficiencia de la sofística en cuanto supone un planteamiento doxático de la cuestión de la verdad, de la *alétheia*<sup>32</sup>. Como es sabido, Protágoras llegó a sostener que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”. Con ello, quiero remarcar la dimensión humana en la que los sofistas se desenvuelven, lo que remite a los planteamientos de Darío y de Creso anteriormente señalados. Frente a esta “inmanencia” sofística, Platón y Aristóteles señalan la necesidad de un punto de vista más amplio que tenga en cuenta la cuestión del *eídos*, es decir, de las determinaciones de las cosas, establecidas más allá de la voluntad y de la “opinión” de los hombres. Apuntando a esta esfera que rebasa cualquier planteamiento humano, demasiado humano, pues, se está recogiendo lo esencial de esa tradición griega que hemos visto, en la que lo humano se encuentra sometido a una dinámica que le pone límites y cotos. El punto de vista del *eídos* constituye así el punto de vista piadoso del que hablábamos antes<sup>33</sup>.

30 Incluso esta contraposición, así planteada, no es coherente con el peculiar planteamiento griego de la cuestión. Ya sin más en Aristóteles la cosa se presenta partiendo de una diferenciación esencial, y por tanto asumiendo un punto de vista geométrico o proporcional, y será precisamente en virtud de aquello a partir de lo que se efectúa la proporción que surgirán las diferentes formas de asumir *díkē*. En este sentido, al atender a las proporciones relativas a la riqueza se instituye una oligarquía, al atender a la *areté* una aristocracia y al atender a la condición de libres una *demokratía*. La igualdad aritmética de la *demokratía* es, pues, una igualdad geométrica que, en cuanto no hace distinciones en cuanto a la condición de los ciudadanos (todos son libres), deshace su propia proporcionalidad. Sobre los respectos de proporcionalidad de cada *politeia*, véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V 3, 1131a25-29; *Política* IV 8, 1294a19-22.

31 En efecto, la crítica de Megabizo, nótese, pasa por reconocer lo acertado del diagnóstico de Ótanes sobre la tiranía y resaltar que en la figura del *dēmos* la sobrelimitación tiránica se produce de igual manera o incluso en peores condiciones. Véase Heródoto, *Historia* III, 81.1-3. La solución soloniana consistirá en establecer una *politeia* mixta, en la que cada facción social verá reconocido proporcionalmente su influjo en el devenir colectivo de la comunidad. Véase Solón, fr.5D, 1-4. Véase también mi “La Eunomía de Solón y su herencia ilustrada”, op. cit., pp. 194-199.

32 Véase la primera parte del diálogo socrático del *Teeteto* o el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles.

33 De hecho, Platón, en las *Leyes*, contrapondrá al “hombre medida” de Protágoras la tesis de que “el dios es la medida” (716c).



No en vano el Sócrates de la *Apología* remite su tarea examinadora al dios. En efecto, tras la famosa consulta al oráculo y la indicación de este de que Sócrates sería el más sabio de los hombres, el propio Sócrates se verá embarcado en una tarea refutativa que le llevará a contrastar su presunto “saber” con el de los que “parecen” ser sabios, señalando en ellos una insuficiencia radical que, más allá de la presunción y el orgullo de esos sabios aclamados, se halla implícita en la noción misma de “saber”: se trata de poder distinguir entre lo que es un verdadero saber de lo que no es, tarea que no es posible hacer desde “dentro”, por así decir, de los propios saberes. En cuanto vehicula esta expresión de los límites de cada saber, Sócrates se halla concernido, así, con una tarea divina. De esta manera, señala:

Así pues, incluso ahora voy de un lado a otro investigando y averiguando en función del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los extranjeros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, ayudando al dios, le demuestro que no es sabio. Por esta ocupación no he tenido tiempo de actuar en algo de la ciudad digno de contar ni tampoco de la casa. sino que me encuentro en gran pobreza a causa de mi servicio al dios<sup>34</sup>.

Esta caracterización piadosa de su tarea, que se reitera en otros momentos de la obra de Platón,, apunta a este horizonte en el que el “sabio” es aquel que es capaz de reconocer los límites de su propio saber. Que esto se exprese a partir de una figura marcada, precisamente, por el no-saber es una novedad en el planteamiento, pero el efecto de ruptura con el punto de vista inmediato, la apariencia, es idéntico al del Solón herodoteo. En cualquier caso, la vinculación de la tarea refutativa y delimitadora de Sócrates con el dios nos remite a esa dimensión de esencialidad ontológica que dibuja el horizonte de la “envidia de los dioses”.

Cabe resaltar que, en la *Metafísica*, Aristóteles se hace cargo de esta noción de “envidia divina” encarándola de un modo crítico. Señala:

Por ello incluso podría pensarse con justicia que su posesión [la de la *sophía*] no es humana; pues en muchos aspectos la naturaleza de los hombres es esclava, de como que, según Simónides, “solo el dios tendría ese privilegio”. Pero no sería digno del hombre no buscar aquel conocimiento que le corresponde por sí mismo. Ahora bien, si lo que dicen los poetas tiene sentido y lo divino es constitutivamente envidioso, sería muy verosímil que se diera y que fueran desgraciados todos los que sean excesivos en eso. Pero ni lo divino puede ser envidioso, sino que, como se dice, “los poetas dicen muchas mentiras”, ni se puede considerar a ningún otro [conocimiento] más estimable que este<sup>35</sup>.

En este pasaje, Aristóteles vincula la cuestión de la “envidia divina” al “exceso”, señalando que sería precisamente en el excederse en cuanto a este “conocimiento” en donde más propiamente debería ejecutarse ese proceso, pero no es así. Esta discrepancia señala de nuevo hacia una evolución en el modo de entender la cuestión, aunque tampoco en el planteamiento general. En efecto, también en Heródoto se señala que Solón es un *sophós*, pero eso no le hace ser un personaje especialmente destacable en cuanto a sus privilegios y a su bienestar. La “envidia divina” no se le aplica a él precisamente porque, al ser sabio, la tiene en cuenta en su conducta (en esa peculiar manera de tener en cuenta que consiste en incluir en las valoraciones humanas el principio de negatividad divina). En este sentido, la inferencia aristotélica no respeta el planteamiento estricto de la “envidia divina”, que tampoco sería aplicable a la posesión del “conocimiento” que se busca.

Habría que preguntarse, de hecho, hasta qué punto el propio planteamiento aristotélico no se encuentra representado en estas afirmaciones. La teoría ética del “término medio”, que responde a este tipo de cuestiones relativas a la extralimitación y los límites de la acción, parecería, en efecto, respetar las líneas generales de la dinámica de la “envidia divina”, en cuanto se establece un “hasta aquí” que configura el vicio por exceso y el vicio por defecto. Ahora bien, este término medio, como señala Aristóteles, es “según lo mejor y lo bueno un extremo”<sup>36</sup>. Por lo que, desde ese punto de vista, el

34 Platón, *Apología de Sócrates* 23b-c.

35 Aristóteles, *Metafísica* I 2, 982b27-983a4.

36 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II 6, 1107a5-8: “Por ello, según la *ousía* y el *lógos* que dice la esencia la *areté* es un término

“descollar”, el “extremo”, no conlleva error o castigo. En este sentido, el “término medio” apunta a las *aretái* éticas, que tienen que ver con pasiones y acciones, y no a las dianoéticas<sup>37</sup>. De hecho, Aristóteles señalará hacia esta “desmesura” excelente de la actividad noética en el siguiente texto, que busca contraponerse, de nuevo, a las sentencias tradicionales de moderación y contención:

Pero tal vida sería superior a la de los hombres. De esta forma, no vivirá de tal modo en cuanto que es un hombre, sino en cuanto se da en él algo divino. Y en la medida en que esto difiere del compuesto, en esa medida lo hace también su actividad [*enérgeia*] con respecto a la del resto de *aretái*. Así pues, si el *noûs* es divino con respecto al hombre, también la vida según él será una vida divina respecto de la humana. Pero no es preciso, como algunos advierten, que, siendo un hombre, se piensen cosas humanas [*anthrópina*], ni siendo mortales, cosas mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizar y hacer todo con vistas a vivir según lo mejor [*krátiston*] que hay en uno mismo<sup>38</sup>.

En este texto, de nuevo, se critica la propuesta tradicional de moderación remitiéndose al terreno del conocimiento. Al igual que en el texto anterior, la exhortación de la “envidia divina”, de los límites de los hombres, se ve aquí anulada por cuanto la excelencia epistémica no respeta las limitaciones humanas. Sin embargo, esto sigue sin oponerse al planteamiento herodoteo de la cuestión, en el que la figura del sabio no responde tampoco a las dinámicas de la “envidia divina”.

A mi juicio, la divergencia que aquí comparece tiene más que ver con la situación desde la que parte cada pensador que con un desacuerdo fundamental. La actividad socrática antes mencionada sugiere que, en el contexto platónico-aristotélico, la figura del “sabio” se ha normalizado, es decir, constituye una categoría social específica, con un prestigio propio y con un estatus dentro de la comunidad (de ahí la figura de los “sabios aparentes” de la *Apología*). Dicho en otras palabras, la sabiduría ya no representa, como sí ocurría en Heródoto, la excepcionalidad en cuanto tal (de forma que no se le aplique al sabio aquello que se le aplica a todo hombre). Por eso puede actuar en Aristóteles a la manera de un contraejemplo de esa dinámica. En Heródoto, en cuanto la figura del sabio es la excepción, no hay cuestionamiento de su consistencia, al igual que no se le concede una consideración especial en términos sociales. Aristóteles no hace más que restituirle al sabio esa condición excepcional al eximirle de la dinámica de los excesos y las extralimitaciones que, sin embargo, sí que operan en otros ámbitos de la conducta humana.

---

medio, pero según lo mejor y lo bueno un extremo”.

37 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II 6, 1106b15-17.

38 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b28-35.



# LAS TIC EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES ELLUL. EXPLORANDO LA FRONTERA DE LO HUMANO

## *ICTs IN JACQUES ELLUL'S WRITINGS. EXPLORING THE HUMAN FRONTIER*

---

ADRIÁN ALMAZÁN GÓMEZ  
Universidad Autónoma de Madrid

### Resumen

En lo que sigue dotaré de un marco lo más general posible a la aparición y extensión de las TIC en las sociedades contemporáneas. Desarrollaré una reflexión en torno al desarrollo tecnológico y sus implicaciones sociales, políticas y psicológicas. En concreto me centraré en el trabajo teórico de Jacques Ellul que interpreta nuestro mundo como un sistema técnico caracterizado por la artificialización generalizada y el condicionamiento humano como herramientas que producen y perpetúan la dominación social. En ese sentido las TIC, como parte inseparable y generadora de dicha situación, ponen en entredicho la naturaleza y los límites de lo humano.

*Palabras clave:* TIC, Ellul, sistema técnico, límites al crecimiento, humanismo.

### Abstract

What follows is an attempt of giving appearance and extension of ICTs in our societies a wide and general framework. I will think about the technological development and its social, political and psychological consequences. I will work out in some detail Jacques Ellul's theoretical work. In it the world is interpreted as a Technological System characterized by general artificialization and human conditioning. Both would be tools used to produce and perpetuate social domination. In that sense my conclusion is that ICTs, as inherent element of this situation, puts at risk human's nature and limits.

*Keywords:* TIC, Ellul, technological system, limits to growth, humanism.

### Las TIC y su (nuestro) mundo

En tan sólo un par de décadas Internet y, en general, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (a partir de ahora TIC) se han convertido ya no sólo en parte de nuestra cotidianidad, sino más bien en realidades que la han reorganizado casi por completo. Empezando por la comunicación y pasando por las relaciones personales o el consumo, los efectos de las TIC como mediadoras entre el ser humano y la realidad (en la que se incluye a los otros seres humanos) están comenzando a ser ya más que visibles.

Al hilo de esta *gran transformación* han surgido multitud de debates sobre el posible papel que las TIC pudieran llegar a jugar en la definición del ser humano y de su vida en el planeta. Aunque existen, en general, posturas diversas, lo cierto es que las voces predominantes han sido aquellas que se han concentrado en sacar a relucir las virtudes de un desarrollo tecnológico que se entiende como inevitable y que no puede ser más que beneficioso (aunque se acepte la realidad de algunos *malos usos* aislados). La

tecnología como símbolo del progreso del mundo y del ser humano. Basta dar un repaso a la bibliografía en torno a esta temática para encontrar gran cantidad de obras centradas en el estudio del papel beneficioso de las TIC en ámbitos como la educación, la comunicación o la organización política (habiendo incluso voces que afirman que son la antesala de una posibilidad de organizar la sociedad en base a criterios de igualdad y democracia que no conoce precedentes en la historia). A la sombra de una ideología hegemónica que iguala desarrollo tecnológico con progreso social, las TIC irrumpen fulgurantes en nuestras sociedades como adalides del cambio. Y sin embargo parece que en su euforia triunfalista pocos se paran a pensar en los efectos que el desarrollo tecnológico *ya* ha tenido en nuestro mundo, y por extensión en nosotros mismos. En palabras de Juanma Agulles:

En definitiva, las constantes alabanzas a las transformaciones por venir que propiciarán las *nuevas tecnologías*, se encargan de ocultar que los cambios ya producidos distan mucho de acercarnos a cualquier tipo de organización social igualitaria – o tan siquiera un poco más equilibrada -. Las constataciones que hoy podemos hacer [al respecto de los cambios producidos por la tecnología en la sociedad] no son nada halagüeñas. El desarrollo tecnológico, desde la primera industrialización hasta nuestros días, ha propiciado una centralización de la producción y una división internacional del trabajo que pone en riesgo no la continuidad del *capitalismo* sino la de la condición humana misma. Ha destruido paulatinamente saberes y tradiciones que, aun con sus límites, tenían la virtud de circunscribirse a una escala humana. Ha encumbrado al Estado como única forma de organización social y como principio y fin de toda vida pública. Del mismo modo, ha dotado a su aparato represivo de multitud de sofisticados instrumentos para el control de la población, y ha sancionado la *situación de emergencia* como el hábitat natural en el que nos tendremos que mover a partir de ahora. La ciencia aplicada y la técnica se han convertido en instancias sagradas a la hora de definir lo que debe o no debe suceder en la vida social, y mediante la ingeniería genética han emprendido el camino suicida de modificar las bases de la existencia biológica sobre el planeta. Con el único fin de la mercantilización, se ha ido reduciendo la riqueza de la vida a unos cuantos parámetros mensurables y controlables, y, en última instancia, *consumibles*<sup>1</sup>

Es decir, quizá el mayor error en el que podamos incurrir a la hora de reflexionar sobre la naturaleza y el impacto de las TIC es entenderlas como entes aislados y aislables del contexto social que las ha visto nacer y que las sostiene. En los últimos siglos hemos sido testigos de una transformación general de las sociedades humanas que aún no hemos conseguido digerir por completo. Reformulando a Marx desde el año 2015 podríamos decir que en este periodo no sólo no hemos sido capaces de transformar el mundo en un sentido emancipatorio (piénsese en el fracaso de los proyectos del socialismo real, el sofocamiento de las revoluciones libertarias, la deriva socialdemócrata-liberal de los partidos y sindicatos de clase y, sobre todo, la integración casi total de la supuesta clase revolucionaria en el andamiaje relacional capitalista), sino que interpretar el mundo cada vez parece más complicado. Desde luego que eso no significa que durante este periodo no hayan existido esfuerzos ímprobos por parte de intelectuales y movimientos políticos transformativos por intentar diseñar mapas de campaña de este campo de batalla en el que nuestro mundo se ha transformado. Algunos hitos fundamentales para entender la naturaleza de este proceso y de la situación actual para mí son Marx y su reflexión en torno a la alienación<sup>2</sup>, Weber y su idea de racionalización (y su correlato, el desencantamiento del mundo)<sup>3</sup>, Lukács y su teorización de la cosificación<sup>4</sup>. También Horkheimer con su concepto de razón instrumental<sup>5</sup> y la construcción teórica que este último desarrolló junto a Adorno y que condensaron en el término Ilustración<sup>6</sup>. Aunque desde puntos de vista diferentes todos estos esfuerzos teóricos han

<sup>1</sup> Agulles, Juanma. *Los límites de la conciencia. Ensayos contra la sociedad tecnológica*. Madrid: Ediciones El Salmón, 2009, p. 160 y 161.

<sup>2</sup> Marx, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Biblioteca Virtual «Espartaco», 2001.

<sup>3</sup> Weber, Max. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza editorial, 2001. Weber, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza editorial, 2012.

<sup>4</sup> Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales (Instituto del libro), 1970, p. 110-231.

<sup>5</sup> Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

<sup>6</sup> Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p.

tratado de buscar el principio o principios que pudieran considerarse origen del proceso de progresivo extrañamiento en la relación persona-mundo que comenzó con la modernidad y que en el despliegue de la misma no ha hecho más que profundizarse. En general todas han encontrado grandes dificultades para describir el mundo en el que se encontraban, cayendo en un cierto reduccionismo o intelectualismo fruto del monismo interpretativo.

Con respecto al resultado de este proceso, en cambio, sí que existe en todos los autores un diagnóstico ampliamente compartido y, en mi opinión, bastante adecuado a la realidad: el desarrollo y la universalización de la división del trabajo, la mercantilización tanto de éste como de otras esferas del mundo humano tales como el arte o las relaciones humanas, la disolución de los marcos conceptuales-religiosos que marcaron fines y valores estables para los seres humanos anteriores a la modernidad, la atomización social, la fetichización del concepto de progreso acompañado del de desarrollo económico e innovación tecnológica, la extensión del capitalismo a todo el globo como forma de organización político-económica y, lo que resulta más relevante, como matriz cultural y relacional. En palabras de Adorno y Horkheimer, el escenario es el del nacimiento de un mundo administrado y el progresivo cierre sobre sí mismo de éste (o en la fórmula de Weber, el cierre con candado de la puerta de la *jaula de hierro* en la que se ha convertido nuestra sociedad). Y el corolario de estos pensamientos es un mundo en el que la acción consciente del sujeto como actor histórico transformador de la realidad, va quedando relegada a un segundo plano frente a una máquina social hasta cierto punto *autónoma* que se enseñorea de lo humano y de la vida entendiendo ambas como meras piezas de su girar frenético. Algunos han dicho que nuestro mundo es el de las *dinámicas sin sujeto*. Otros en cambio, como Jorge Riechmann, prefieren la fórmula de *dinámicas con poquísimo sujeto* (a la cual me siento más afín). En cualquier caso, todos están de acuerdo en que la erosión de muchos aspectos consustanciales a lo humano en el mundo actual (a través de herramientas como la arquitectura y el urbanismo, las políticas culturales, la represión o la ordenación del territorio) han producido un enorme vacío social que se hace visible en fenómenos como la atomización o la disolución progresiva de horizontes filosófico-éticos en las vidas humanas (que se ven sustituidos por una razón centrada exclusivamente en el diseño de medios. O, cómo veremos después, que desaparecen en pos de una hegemonía del pensamiento técnico).

### **Ellul y la Técnica. Consideraciones psicológico-políticas**

Pese a que los elementos que nos pudieran hacer entender el marco general en el que se debe valorar el papel de las TIC están desperdigados en todas las reflexiones anteriores y en otros ámbitos como la ficción, quizá la contribución de esta tradición que resulte más fecunda para abordar dicho tema sea la del francés Jacques Ellul, ya que en ella el papel preponderante que el desarrollo tecnológico juega como síntoma e interpretación de la modernización pasa a primer plano para convertirse directamente en uno de los principios explicativos fundamentales en la forma de inflexión del principio rector general, la Técnica. Ahora bien, no hay que pensar que Ellul hace de la Técnica la causa última que explica todo. Ellul no es Heidegger y no se trata tampoco para él de hacer una metafísica de la Técnica. En Ellul hay más bien un esfuerzo sociológico para intentar abarcar la totalidad humana, pero sin intentar forzar ésta dentro de un esquema teórico previo, rígidamente establecido. Lo que en su momento descubrió Ellul, como de manera diferente pero complementaria Lewis Mumford o Günther Anders, es el carácter específico y total del *fenómeno técnico como palanca que mueve la vida social*, que determina la actuación del poder político, que rehace el interior de la persona y los rasgos de su libertad (es decir, que actúa como demiurgo de la gran transformación de la modernidad). Y lo que es muy importante, desde su punto de vista el universo técnico no es una invención de la mente, ni una abstracción, es ante todo el resultado histórico del proceso de industrialización, cruzado con la fe en el

progreso tecnológico y con la creencia en que la principal vía de emancipación humana está en el control de la Naturaleza. En mi opinión, la aparición y desarrollo de las TIC no es más que el último capítulo de este proceso industrializador, y de ahí que éstas compartan con él la misma fe. Y es que la Técnica es la imagen que el ser humano se hace de su libertad, individual y colectivamente, es su horizonte y porvenir. Toda política, toda forma de organización, pero también toda forma de sociabilidad, de habitar el mundo, debe pues quedar a merced de este horizonte técnico que se abre delante de nosotros. Y es que la Técnica para Ellul barre todo contenido político importante, anula las diferencias culturales, quita sentido a las preguntas últimas sobre la existencia porque, en su grado extremo, propone una solución *eficaz* para todo.

Recuperando la idea de un mundo que se ha vaciado y que después se ha llenado con un principio heterogéneo al natural podemos leer a Ellul en *La edad de la Técnica* cuando nos dice: “La técnica lo integra todo. Evita los choques y los dramas: el hombre no está adaptado a este mundo de acero [creado por la máquina]; ella [la técnica] lo adapta. Pero también es verdad que, al mismo tiempo, cambia la disposición de este mundo ciego para que el hombre entre en él sin herirse con las aristas y no *experimentar la angustia de ser abandonado a lo inhumano*”<sup>7</sup>. Ellul diferencia claramente la máquina de la técnica. La primera sólo es una parte del orden mecanizado y estructurado donde se inserta ahora la vida humana. El mundo mecanizado y automatizado se convierte en un sistema coherente y unitario. Hay que entender por técnica, o Técnica como suele escribir Ellul, la organización levantada por la sociedad y a la que la misma sociedad se deja conducir. Esto nos llevará a paradojas en la constitución del fenómeno técnico frente al todo social. En un momento dado, la técnica comienza a penetrar en todas las esferas de la vida y de la sociedad. Cambia la naturaleza de todas las actividades hasta que la sociedad misma se identifica con la organización técnica. Lo importante del fenómeno técnico para Ellul es su capacidad de intervenir en toda acción o gesto humano hasta llevarlo a su mayor grado de eficacia. Tal vez sea este el rasgo más importante que explica las transformaciones de la técnica: se busca que la acción se sirva de medios (métodos o herramientas) que la conduzcan a resultados cada vez más eficaces (productividad, rendimientos, rapidez, comodidad, etc.). Y la conclusión del libro de Ellul es precisamente que la técnica acaba convertida en un sistema total, que lo abarca todo. La técnica, en su crecimiento, se hace autónoma, se autojustifica, se explica a sí misma. Encuentra en sí misma las soluciones a los problemas que ella misma ha creado. En obras posteriores Ellul ahondará en esta misma idea de una reconstrucción técnica del medio, donde él presintió ya los peligros de la ingeniería genética y nosotros podemos ver a las TIC reconstituyendo la sociabilidad humana en los términos simplistas de las relaciones virtuales o la reducción del debate y la discusión a la mera sucesión de posts. La técnica separa, fragmenta, divide, destruye la estructura de la realidad física para poner, en su lugar, una realidad producida en el laboratorio-mundo. De hecho en su libro aún no traducido, *Le Système technicien*, Ellul llegó a prever la ascensión de una *teleinformática sin fronteras* (que no está tan lejos del sistema de internet distribuido e internet de las cosas que se va perfilando en los inicios de este s.XXI).

Las conclusiones políticas y psicológicas del pensamiento de Ellul son devastadoras. Se podría resumir abruptamente su mensaje, sin por ello faltar a la verdad, diciendo que para Ellul la Técnica (el sistema técnico) sólo puede llevarnos, progresivamente, hacia una sociedad totalitaria. Y es que el secreto de la derrota humana ante los poderes de la moderna sociedad técnica está en el acondicionamiento: “El *sistema técnico* incluye sus agentes de adaptación. La publicidad, los entretenimientos de los *mass media*, la propaganda política, las relaciones humanas y públicas, todo ello, con sus divergencias superficiales, tiene una sola función: adaptar al hombre a la técnica”. Casi con total seguridad, de escribir esas líneas hoy, Ellul no dudaría en añadir a Internet y los teléfonos inteligentes como elementos fundamentales de ese acondicionamiento. Y es que conviene no engañarse. Adaptar al ser humano a la técnica no quiere decir adaptarle meramente al mundo de la máquina, a la tecnología, sino sobre todo a las nuevas

<sup>7</sup> Ellul, Jacques. *La edad de la Técnica*. Barcelona: Octaedro, 2003, p. 10.

condiciones de un sistema de dominación que tiene por fundamento la eficacia técnica, que asienta el poder incontestable del Estado, que vacía de contenido la libertad, que expande la artificialización por doquier.

Sin duda es legítimo entender que las TIC suponen precisamente la última vuelta de tuerca de este proceso de acondicionamiento. Frente al vacío que generó tanto la máquina (la descomposición social producida por el proceso de industrialización y la aparición de los medios de masas) como la técnica (como ya dijimos con sus encarnaciones en el urbanismo o, en general, la gestión del territorio) al nivel de nuestra sociabilidad, las TIC aparecen como panacea universal, como aquella realidad que nos permite por primera vez una comunicación integral y plena. Y sin embargo lo que nos ofrece es más bien una reconstrucción técnica de la realidad previamente devastada, hace más dulce el encierro en el hogar, y hasta en la calle, una vez que ésta ha sido vaciada de contenido y se entiende sólo como un lugar de paso para el consumo y el trabajo. De igual modo modera la frialdad de las máquinas con las que cada vez mantenemos relaciones más íntimas y duraderas, humanizándolas para ello. Las convierte en sinónimo de amistad y familiaridad (en ese sentido me resulta especialmente iluminadoras algunas producciones culturales recientes como la película *Her*, donde precisamente se explora la posibilidad de que un ser humano llegue incluso a enamorarse de un ordenador/teléfono inteligente debido a un proceso de humanización del mismo llevado al límite).

### **El bluff de la tecnología en el Siglo de la Gran Prueba**

En otro de sus libros aún no publicado en castellano, *Le Bluff technologique*, Ellul siguió ahondando en sus reflexiones en torno a la sociedad técnica. En este caso quiso centrarse en desenmascarar lo mucho que de credo progresista y de fe irracional había en la creencia en las bondades del mundo tecnológico. De hecho en dicho libro se puede leer: “Y cuando digo bluff, es porque se otorga ahora a las técnicas cientos de éxitos y de hazañas (de cuyos costes y peligros no se habla jamás) y que la técnica de ahora en adelante se nos presenta expresamente a la vez como la única solución a todos nuestros problemas colectivos (el paro, la miseria del tercer mundo, la crisis, la polución, la amenaza de la guerra) o individuales (la salud, la vida familiar, y el mismo sentido de la vida), y a la vez como única posibilidad de progreso y desarrollo para todas las sociedades. Y se trata sin duda de un bluff, porque en este discurso se multiplican por cien las posibilidades efectivas de las técnicas y se oculta radicalmente los aspectos negativos”.

Esta afirmación quizá nunca ha tenido más actualidad que en nuestro año 2015. Aunque la mayor parte de la sociedad prefiera ignorarlo, lo cierto es que nos encontramos a las puertas de una discontinuidad histórica de enormes dimensiones. El desarrollo tecnológico (en términos ellulianos la transformación del mundo por la máquina y posteriormente por la técnica), tal y como indicaba Juanma Agullés en la cita del inicio, supuso ya una discontinuidad de enorme calado fruto entre otras cosas de la posibilidad de explotación de los combustibles fósiles para la generación de energía (para no caer en un determinismo energético no podemos olvidar entre otros factores las transformaciones sociales a gran escala fruto de la caída del antiguo régimen, también la Ilustración y su revolución cultural). Esta suerte de «energía gratis», acompañada de un clima cultural favorable, impulsó transformaciones en el mundo en el sentido de la artificialización y el acondicionamiento de lo humano a su nuevo entorno. En el camino quedaron atrás precisamente todas las estructuras políticas, conocimientos y saberes, organizaciones territoriales, etc. que ya no se ajustaban al mundo de la máquina. Pero sin embargo en este proceso comenzó ya una catástrofe diferida que resuena hoy con más potencia que nunca cuando se hace totalmente visible la incompatibilidad total del desarrollo tecnológico (y el capitalismo, claro) con la vida humana en la Tierra. Si hubiera que elegir sólo cuatro elementos fundamentales que enmarcaran la encrucijada histórica en la que estamos para mi serían sin duda el cambio climático en marcha, el pico de petróleo ya sobrepasado, la futura escasez de materias primas minerales y la sexta



gran extinción de especies en la Tierra. Las tres unidades suponen un cóctel molotov a punto de estallar que ponen en entredicho que la vida humana siga siendo viable en nuestra Tierra más allá del s.XXI. Y es que en la humanidad (o quizá sería más justo hablar de la cultura occidental, al menos en el inicio del progreso) en su esfuerzo por adaptar nuestro planeta a los imperativos de eficiencia de la máquina y a ella misma a su nuevo entorno artificial ha olvidado que éste tiene sus propias reglas y, sobre todo, unos límites bien definidos. Cuando el horizonte al que se apunta es el de un crecimiento perpetuo pero el escenario es el de límites muy variados (tierra fértil, agua potable, sumideros ambientales) la tragedia está servida. Y sin embargo nuestro propio acondicionamiento, el avance de un mundo administrado que nos ha encerrado o simplemente la autonomía de un proceso en el que nuestra capacidad de influencia es ya mínima nos sitúa a las puertas de una prueba a vida o muerte, a las puertas de El Siglo de la Gran Prueba<sup>8</sup>. Frente a esta situación la actitud generalizada es la de una confianza ciega en la tecnología que sobrestima de largo las posibilidades que ésta pueda tener para modificar a gran escala los funcionamientos dinámicos del planeta, además de esconder que la raíz de los problemas es la misma tecnología. Una suerte de tecnofilia y fe irracional en el progreso que actúa como una cómoda venda para los ojos que aísla al grueso de la población de una situación más que delicada y que además corrobora los pensamientos de Ellul al respecto.

## Conclusiones

Por tanto, y para concluir, de lo anterior se sigue que las TIC, lejos de estar expandiendo la libertad humana y de ser sinónimo de un movimiento hacia un mundo mejor, juegan un papel contrario en esta cuestión. A la luz de los análisis ya mentados en torno a la Modernidad podemos entender los últimos siglos como un proceso acelerado de liberación -de las costumbres, de las comunidades naturales, de los rigores de la naturaleza- que en vez de haber desembocado en la libertad ha recalado más bien en los puertos de una expropiación generalizada y de un imperialismo tecnológico-industrial. Es por ello que, en mi opinión, la cuestión de la libertad humana, diría más, de la posibilidad de lo humano en el planeta; pasa necesariamente por entender la libertad como autonomía. Ante las dinámicas impersonales que disgregan y despersonalizan nuestras vidas debemos reapropiarnos de las mismas trabajando por una autonomía material y política, poniendo al ser humano y la escala que le es propia de nuevo en el centro. Y para ello las TIC lejos de ser una ayuda constituyen un obstáculo formidable.

---

<sup>8</sup> Riechmann, Jorge. *El Siglo de la Gran Prueba*. Tenerife: Baile del Sol, 2013.

# DEL MECANISMO EN LA *KRITIK DER URTEILSKRAFT* A LA CRÍTICA ROMÁNTICA DEL ESTADO-MÁQUINA

## *MECHANISM IN THE KRITIK DER URTEILSKRAFT THE ROMANTIC CRITIQUE OF THE STATE-MACHINE*

---

SYLVIA SUSANA RODRÍGUEZ PRIETO

[ssrp\\_24@yahoo.es](mailto:ssrp_24@yahoo.es)

### **Resumen:**

La noción de Mecanismo en la *Kritik der Urteils kraft* es muestra de un desarrollo científico de la época a lo que responde el Romanticismo político con una fuerte crítica al Estado-máquina. La forma de comportamiento de los artefactos mecanizados demostraba una estructura sin relación interna entre sus partes. Los organismos vivos guardaban en su seno una relación orgánica donde la función de cada parte era imprescindible para el funcionamiento del conjunto. La propuesta romántica de un Estado orgánico con este tipo de estructuras daba solución a la estructura mecanizada del Estado burgués donde el individuo quedaba desvinculado de una colectividad.

*Palabras clave:* Estado-máquina, finalidad de la naturaleza, mecanismo, seres organizados, Systemprogramm.

### **Abstract:**

The notion of mechanism in the *Kritik der Urteils kraft* is a scientific development shows the time that responds to the political Romanticism with strong criticism of the state-machine. The shape of behavior of the machining devices showed a structure without internal relationship between parts. Living organisms kept in his breast an organic relationship where the function of each part was essential for the functioning of the whole. The romantic proposal of an organic state with these structures was give solution to the mechanics structure of the state bourgeois where the individual was detached from a community.

*Keywords:* State-machine, purpose Nature, mechanism, organized beings, Systemprogramm.

En la *Kritik der Urteilskraft* o *Crítica del Juicio*, se plantea una problemática existente en torno a la noción de Mecanismo referente al conocimiento que podemos tener de todos los objetos que se muestran en la diversidad de la naturaleza.

Parte Kant de hacer un análisis de la diferencia esencial que se da entre seres que constituyen parte del reino de los seres vivos, como es el caso de organismos propiamente vivos de la naturaleza y aquellos cuya estructura básica demuestra que guardan en su funcionamiento un orden diferente. En el caso de los seres organizados que contienen una finalidad interna o constituyen en sí mismos un fin natural, se muestra una estructura en la cual cada parte guarda una relación interdependiente con el todo del objeto que se trate y a su vez con el resto de las partes que lo constituyen. De la misma forma constituye condición de posibilidad del resto de las partes que constituyen el todo de este tipo de seres y por tanto a su vez cada parte es condición de posibilidad del buen funcionamiento de todo el conjunto. Este tipo de seres por las características de su funcionamiento se autogeneran y se automantienen por sí mismos, por lo que son causa y efecto a su vez de su estructura y funcionamiento. Ello debido a que todo el conjunto a partir de la imbricación que tienen las partes que lo constituyen en su funcionamiento muestra tener una estructura a partir de la cual cada uno de sus elementos contribuye de forma directa al funcionamiento y mantenimiento del todo. Es el caso de los seres vivos que vemos en la naturaleza.

En este tipo de seres se revela una intencionalidad o una *finalidad interna*, tal como lo llamara propiamente Kant debido a que esta estructura demuestra o da la impresión de que algún entendimiento ajeno a ello ha estipulado que estos organismos funcionasen de esta forma. Se muestra en ellos, por la forma en que se autogeneran y automantienen, una lógica de funcionamiento a partir de la cual parecería que alguna racionalidad haya determinado la posibilidad de dicho tipo de funcionamiento, debido a la posibilidad que tienen de mantenerse por sí mismos. De esta forma lo deja claro Kant al referir la estructura de este tipo de seres organizados:

En semejante producto de la naturaleza cada parte, al igual que sólo existe merced a todas las demás, también se piensa como existente para todas las otras y por motivo del todo, es decir, como instrumento (órgano),...cada parte ha de ser pensada como un órgano generador de las otras partes (por consiguiente, cada una como generadora recíprocamente de las demás); sólo entonces y por todo ello puede tal producto ser llamado un fin de la naturaleza en cuanto ser organizado que se organiza a sí mismo<sup>1</sup>.

No ocurre de esta forma con objetos que vemos en la diversidad de todo cuanto existe en los cuales se muestra una estructura que si bien tienen un orden de funcionamiento, a diferencia de los anteriores, en éste caso no se da de forma directa una relación de causa y efecto entre los elementos que lo constituyen. Dicho tipo de objetos funcionan a partir de un mecanismo que se les ha inducido desde su origen, sin embargo, este tipo de objetos no tienen la posibilidad de autogenerarse ni automantenerse por sí mismos, en la medida en que cuando una de las partes del conjunto que lo constituyen sufre algún fallo, y que por lo tanto afecta al funcionamiento del todo que es dicho objeto, no tiene la posibilidad de responder por sí mismo ante esta falta. Necesitaría en todo momento de que alguna racionalidad o entendimiento externo se ocupase directamente de suplir esta falta ya que por sí mismo no podría hacerlo. Es el caso del funcionamiento de artefactos cuyo modo de funcionamiento es mecánico, como un reloj<sup>2</sup>, en cuyo seno se muestran las partes siendo constituidas en la medida en que unas responden al funcionamiento de otras quizás en provocar su acción a partir de la función que cada una cumple por sí misma, pero no guardan entre sí una relación orgánica por cuanto en el modo de funcionamiento que tienen estos equipos la relación de cada parte con el resto es externa, no se trata de

---

<sup>1</sup> I. Kant: *Crítica del discernimiento*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 534.

<sup>2</sup> “En un reloj una parte es el instrumento del movimiento de las otras, pero una rueda no es la causa eficiente que produce las otras: ciertamente una parte está ahí por motivo de las otras, pero no por ellas. De ahí también que la causa generadora de dichas partes y de su forma no esté contenida en la naturaleza (de esta materia), sino fuera de ella, en un ser que, según ideas, puede producir un todo posible mediante su causalidad;...tampoco reemplaza por sí mismo las partes que le falten o restituye las deficiencias habidas respecto de su primera configuración con el repuesto de otras, ni se arregla a sí mismo al estropearse: todo lo cual podemos esperar en cambio de una naturaleza organizada”. Idem, p. 535.

un tipo de relación en la cual se dé una imbricación que implique una relación orgánica. Su modo de relación se debe a una estructura que exteriormente se le ha impuesto, de forma tal que ninguna de las partes podría suplir la carencia que tenga dicho objeto de alguna otra. El modo de relación que guardan entre sí se debe solo a un momento y a una función muy determinada.

Por lo que la diferencia estriba precisamente en el tipo de relación que tiene cada conjunto frente a los elementos que lo constituyen y a su vez de cada uno con el todo. De modo que Kant, al corriente de los avances de la mecánica de su tiempo y de las leyes del movimiento explicadas por la física de Newton da cuenta de un modo de funcionamiento mecánico en una gran diversidad de objetos con los que convivimos en el día a día. Ello implicaba sobre todo una falta de conexión interna en el interior de estos objetos frente a los cuales se perdía o no tenía sentido el planteamiento general de la obra centrada en una búsqueda de lo suprasensible en el material sensible que ofrece la realidad. Esto por cuanto el objetivo principal de Kant con el planteamiento general de la *KU* era encontrar un nexo de unión entre la diversidad de objetos y fenómenos que se nos muestra en la realidad con la que convivimos y la relación causal que podía tener todo ello con su creador, de ahí la explicación de una divinidad en dicha diversidad como motivo de su realización.

A su vez en cuanto al planteamiento del mecanismo de funcionamiento que se advierte en los objetos considerados tipo artefactos refiere Kant sobre la presencia de una antinomia debida a la aparente discordancia que se da entre la existencia de estructuras mecánicas en la naturaleza caracterizadas sobre todo por una falta de conexión interna en el interior de dichos cuerpos y la existencia a su vez, dentro de la misma diversidad de objetos que vemos en la naturaleza, de estas estructuras orgánicas, propia de los organismos vivos en los cuales se advierte una relación de interdependencia entre las partes que constituyen este tipo de seres formando, gracias a este tipo de relación, una totalidad orgánica.

Dicha antinomia de alguna forma no correspondía con el objetivo central de la obra, pues rompía la intención de mostrar la *intencionalidad* de una fuerza suprasensible en toda la diversidad que vemos en la naturaleza.

Sin embargo, afortunadamente, el análisis kantiano encuentra una salida en la medida en que refiere que no necesariamente deberíamos entender esta aparente antinomia como una contradicción. Su análisis se centra en la exposición de dos máximas que son dadas por el entendimiento al juicio, si bien una es referida a la experiencia obtenida a partir de un contacto con objetos de este tipo y la otra es enunciativa de una tesis antes de dicha experiencia:

1. toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas
2. alguna producción de tales cosas no es posible según leyes meramente mecánicas.<sup>3</sup>

La solución propuesta por Kant en este caso se centra en mostrar que no tiene por qué considerarse que haya una contradicción en estos planteamientos, concretamente ni en la primera máxima ni de ésta con la segunda.

Su respuesta se dirige a la idea de que, el hecho de que toda producción de cosas materiales sea posible según leyes meramente mecánicas no signifique, necesariamente, que dicha producción sea posible solo a través de leyes meramente mecánicas. Podríamos estar frente a la descripción de un fenómeno, pero solo parcialmente y no en su totalidad. Pues una producción de cosas materiales que se esté rigiendo por leyes mecánicas podría estarse realizando también bajo otro tipo de leyes.

Por otro lado tampoco tenía por qué considerarse la primera máxima en contradicción con la segunda en la medida en que el hecho de que toda producción de cosas materiales sea posible según leyes meramente mecánicas no elimina la posibilidad de que en ciertas o determinadas circunstancias alguna producción de cosas se realice a partir de otro tipo de leyes como puede ser el caso de las *causas finales*<sup>4</sup>.

Ocurre que quizás ciertas estructuras mecánicas fuesen necesarias en su funcionamiento con vistas a mantener la armonía que debe imperar en la naturaleza. Con lo cual, que dichas producciones

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 554.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 557.

materiales sean mecánicas, no significaba que el todo de dichas producciones estuviese basado en este tipo de estructuras.

Este planteamiento explicaba o intentaba dar solución a la aparente antinomia que surgía de concebir que ambas estructuras, teleológicas y mecánicas se dieran al mismo tiempo en la naturaleza. La riqueza que ella nos ofrece en cuanto a una gran diversidad de seres y objetos exige de alguna forma la necesaria combinación de varias reglas que rijan el funcionamiento y mantenimiento de dicha diversidad. Por ello toda la experiencia empírica que podamos tener a partir del contacto con esta diversidad exige que quizás no deba haber un único tipo de causa que genere todo lo existente. Angélica Nuzzo, investigadora de *Graduate Center* de *City University of New York*, lo deja claro en sus análisis sobre los parágrafos correspondientes a la KU en su obra *Kant and the unity of reason*:

Empirical experience never provides us with the unique cause of a given phenomenon but always produces an infinite number of posible causes. Indeed, the fact that things are cause in an infinite number of ways constitutes the specific problem a confronted by the third Critique<sup>5</sup>.

Sin embargo, lo que encuentra como una posible solución por lo menos en principio definitiva a dicha antinomia tenía que ver justamente con un elemento de unión suprasensible que presente en todo lo natural y sensible ofreciese la presencia de un único elemento causal dentro de todo lo que puede existir en la gran diversidad que nos muestra la naturaleza dentro de la cual estamos nosotros, por supuesto, como organismos vivos que somos.

Ocurre que dicho elemento solo es posible pensarlo a partir de la propuesta teórica de la capacidad reflexionante de juzgar o *juicio reflexionante*, en la medida en que al tratarse de un principio a priori por el cual era posible juzgar sobre los objetos o fenómenos naturales jugaba el papel de ocupar el primer paso en el camino a obtener un conocimiento certero de todo cuanto existe. De ahí que la respuesta dada por Kant se centre en la idea de la existencia de una fuerza *suprasensible*<sup>6</sup> que de alguna forma es responsable de dicha diversidad de causas que determinan lo existente de todo el material sensible que ofrece la naturaleza.

Ocurre, según el análisis kantiano al respecto, que nuestro entendimiento es limitado frente al conocimiento exacto de dicha fuerza *suprasensible* debido a lo cual no estamos en condiciones, según el condicionamiento natural de nuestras facultades de conocimiento, de comprenderlo dentro de la misma explicación de los productos naturales como seres que se organizan a sí mismos. Sin embargo, dicha imposibilidad no nos exime de poder dar cuenta de alguna fuerza externa a nuestra voluntad que ha hecho posible la existencia de dichos organismos y que muestren, tal como lo hacen, una relación orgánica entre sus elementos y entre ellos frente al conjunto de cada uno de estos cuerpos, para lo cual no bastaría la explicación que nos ofrecen las leyes mecánicas propias del desarrollo de la física que ofrecen las leyes de Newton sobre el movimiento de ciertos cuerpos.

Tras el planteamiento kantiano que hemos realizado acerca de la noción de mecanismo en esta obra *Kritik der Urteilkraft* o *Crítica del Juicio* damos cuenta de la preocupación kantiana por la existencia de estas estructuras en la naturaleza porque se empezaba a notar en la época que iba predominando, cada vez más, este tipo de estructuras en la totalidad de relaciones en las que se inserta toda la realidad en la cual estamos conviviendo. Las formas de transformación que tenían que ver con crear estructuras más superficiales iban gobernando también el terreno de la naturaleza orgánica y con ella, por supuesto, la naturaleza humana.

---

<sup>5</sup> “La experiencia empírica no nos proporciona la única causa de un fenómeno dado, sino siempre produce un número infinito de posibles causas. En efecto, el hecho de que las cosas son causa de un número infinito de formas constituye el problema específico confrontado por la tercera crítica”. NUZZO, Angélica. “The Formulation of the Antinomy (§§69-71): Kant’s View of Causality – Mechanism and Final Causes”. *Kant and the Unity of Reason*. [en línea]. Disponible en: <<http://0-site.ebrary.com.jabega.uma.es/lib/bibliotecauma/docDetail.action?docID=10091247>>. Última consulta: 15/12/2015, p. 341.

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 598.

La forma en la que la organización del Estado burgués se mostraba revelaba una estructura muy parecida a la que guardan en su seno los artefactos mecanizados, puesto que la organización de sus esferas no guardaba en su seno una relación orgánica, solo a partir de la cual era posible que un individuo fuese capaz de ser integrado en la esfera pública incluyendo con ello su espacio privado. De ahí que a la luz del romanticismo en la esfera política se muestre una preocupación grande por autores como Novalis, Herder, Hegel, Schelling, Hölderling, entre otros; en la medida en que un Estado debía ser representativo de los intereses particulares integrados de forma orgánica en la totalidad de la esfera pública. De ahí que se abra un espacio de discusión en el primer romanticismo a partir de la búsqueda de posibilidades en las cuales las distintas esferas de conformación de una sociedad tuviera, para provecho y crecimiento de todos, la misma estructura de los cuerpos organizados que son capaces de mantenerse y organizarse a sí mismos.

La fragmentación que ha provocado entre otros factores, de los más importantes, el intercambio mercantil han hecho de un sujeto en un inicio público la entidad de una vida que se comporta solo en los marcos de la privacidad que comporta una vida particular despreocupada de los enlaces que ella tiene con la totalidad de la vida social. Ello determina que esferas como la economía y la política comienzan a funcionar al margen de los intereses globales de lo que podría ser una comunidad para mostrarse reveladoras de una parcela sólo de la sociedad como es el caso de los intereses de la burguesía.

Las relaciones intersubjetivas comienzan a funcionar a partir de una mediación material dada por un desarrollo creciente de la vida mercantil que protagoniza la esfera tanto pública como privada, y la libertad inicial de la expresión humana se vea subsumida al poder de persuasión que ejerce la esfera mercantil que convierte en cálculo la vida política de la sociedad burguesa.

Luego la mecanización y la fragmentación de la vida en la naciente sociedad, avizorada ya en la *KU (Kritik der Urteilkraft)* kantiana muestra la amenaza que sería en lo adelante para la realización del hombre sobre las bases de una actividad en la cual pudiera expresar su creación sin los límites estructurales y de intereses que estaba ofreciendo esta nueva estructuración de la vida pública y privada.

De ahí que la propuesta de organicidad como comportamiento de los seres organizados que mostraba la *KU* era tomada por el primer romanticismo como el modelo a seguir en la conformación de un Estado basado en estructuras de funcionamiento orgánicas, frente al Estado máquina que estaba protagonizando a la sociedad burguesa.

La protesta romántica como reacción ante la pérdida de una libertad creativa en todas las esferas de la creación humana no se hace esperar. Se trata de un movimiento que surge en el arte pero rápidamente se expande a todos los espacios donde se deja ver el espíritu creativo del hombre: la pintura, la música, la literatura, la filosofía, la moral y la política. Se manifiesta en función de intentar rescatar la parte más humana del hombre con el objetivo de integrarla en las nuevas estructuras sociales que estaban siendo gobernadas máquinas (visto como concepto), donde la estructura de la vida humana también funcionaba como un artefacto mecanizado eliminando con ello, cada vez más, la naturaleza originaria de las cosas y del hombre en particular.

Este espíritu del Romanticismo fue el ideario que impulsó el surgimiento de una de las escuelas de pensamiento más reconocidas y quizás la más revolucionaria en la historia de la humanidad como fue la escuela del Idealismo Alemán, del que es representativo como su principal exposición teórica, el suspiro que fue el *Das Alteste Systemprogramm*<sup>7</sup> (*Primer Programa de un sistema del Idealismo Alemán*) que si bien algunos autores refieren que fue escrito por puño y letra del joven Hegel<sup>8</sup>, su contenido y forma de redacción revelan la presencia de Schelling en cuanto que se habla de una filosofía de la Naturaleza y del poeta Hölderling en la medida en que refiere la relación entre Belleza y Verdad.

Entre varias cuestiones este pequeño texto, constituido por solo 2 folios, aboga por la recuperación de una mediación a partir de la cual se sustentara un espacio público en el que, a través de

---

<sup>7</sup> J.W.F. Hegel. "Primer Programa de un sistema del Idealismo Alemán" en *Escritos de Juventud*. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 219-220.

<sup>8</sup> M. Frank. *El Dios verdadero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Colección Delos. Ediciones del Serbal, 1994, p. 155.

la comunicación, se basara la realización de proyectos individuales en su integración dentro de una colectividad. Sobre todo y, en los marcos de una sociedad que se desarrolla económicamente a partir de la fragmentación que suponía una desnivelación económica entre las personas que la constituían, se proponía la creación de una nueva mitología basada en la figura de Dionisio como el Dios de la conciliación y la mediación, lo cual podía ser básico en lo que podría ser un nuevo modelo de sociedad basado en la realización de proyectos públicos y privados.

La forma en la que podían acercarse los hombres de cualquier clase o clasificación que fuera se debía a las posibilidades de intercambio que ya desde los grandes padres de la cultura Occidental que fueron Platón y Aristóteles nos habían enseñado. Las posibilidades de intercambio de ideas, opiniones, puntos de vista, entre otros que ofrece la comunicación a través del diálogo, era justamente la forma de conciliar la gran variedad de diferencias que podían surgir entre los hombres. Para ello era fundamental enriquecer los espacios de intercambios espirituales (para lo cual era muy importante fortalecer la parte más humana del hombre) más que de productos materiales como estaba siendo protagónico en el panorama de la nueva sociedad burguesa donde las relaciones comerciales abarcaban cada vez más la totalidad del espacio público, haciendo que las relaciones intersubjetivas de cualquier tipo se redujeran a intercambio de cosas.

Ello, y la creación de nuevos espacios en los que pudiéramos participar todos convertirían una sociedad fragmentada en intereses económicos y políticos en una entidad unitaria que cual comuna participaba cada individuo en proyectos comunes de una colectividad, y en la que estaba inserto no solo ocasionalmente sino de forma orgánica y por ello necesaria. Cada estancia se convertía en una presencia necesaria y sin límites, allí donde bajo una ordenación mecánica se daba una estancia reducida a un sitio, hora y función determinada. Era ésta y no otra la forma en la que podía ser posible la fundación de un nuevo Estado que integrara de forma real las necesidades de cada individuo, sus deseos y anhelos, en una colectividad que las tuviera en cuenta y las promoviera. Anhele que venía ya proponiendo la época romántica en todas las formas en que se manifestaba la creatividad humana.

Entre las propuestas de dicho *Systemmprogramm* hemos querido destacar sobre todo que su forma de expresión, como un escrito a vuela pluma que fue, comienza con una palabra como llamado de exigencia a tener en cuenta, puesto que constituía uno de sus objetivos fundamentales. Esto es: ...*una ética*<sup>9</sup>. En lo adelante la filosofía se centraría, entre otras cuestiones, en la necesidad de recuperar en las relaciones personales una actitud ética, ante lo cual era una gran amenaza el Estado burgués que eliminaba o ponía en un segundo plano de atención, en el mejor de los casos, las relaciones intersubjetivas dadas por los intereses de intercambios humanos de preocupaciones, valoraciones, conocimientos, entre otros; más que de intercambios de cosas.

Entre las producciones más fructíferas que surgieron a partir de la formulación de dicho *Systemmprogramm* y siguiendo la línea de lo planteado sobre la necesidad de *una ética* dadas las circunstancias del mundo en que nos insertamos todos en el día a día, hemos querido resaltar la exposición que hiciera G.W.F. Hegel en una obra escrita hacia el año 1803. Como primera exposición teórica, que tendrá su maduración en su posterior *Filosofía del Derecho*, en el *Sistema de la Eticidad* o *System der Sittlichkeit*<sup>10</sup> Hegel propone la formación de un espacio en el cual, de forma consensuada y a favor de todos se pueda crear, en tanto que comunidad política, la posibilidad de que las libertades individuales puedan conjugarse eliminando con ello las subjetividades particulares hostiles. Éstas son las que amenazan la solidaridad que supondría un comportamiento unitario en tanto que identificativo entre los individuos.

El interés de Hegel venía dado por consolidar las libertades individuales para eliminar la hostilidad que supone una vida ligada a la mediación de la esfera mercantil.

La base de la vida en una sociedad en la cual se pudieran eliminar las diferencias hostiles que impedían la armonía que debía reinar en la Sociedad Civil y un Estado estaba en la superación de la individualidad para descubrirse a sí mismos como parte de una colectividad sin la cual no tenía sentido,

---

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel. "Primer Programa de un sistema del Idealismo Alemán" en *Escritos de Juventud*. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 219.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel. *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, 1982.

ni siquiera para una realización personal, el verse y tratarse a sí mismos, cada sujeto, solo desde su particularidad de ser individuo. Con lo que la propuesta hegeliana de superación venía dado por la capacidad de poder atravesar las fronteras de separación que tenemos cada uno frente al resto a partir de, sobre todo, un sentimiento de empatía y reconocimiento de sí en los contrarios. Solo entendiendo que el otro, el que es ajeno a nuestra particularidad no era más que un reflejo de sí mismo, se podían superar las hostilidades de una sociedad cada vez más gobernada por intereses calculadores y meramente egoístas, para dar lugar a un espacio en el que se conjugaran los intereses privados con los públicos de manera orgánica, y con ello la expresión libre de los actos humanos en las intersubjetividades.

Ocurre que este mismo programa centra la atención en la creación de un espacio público en el cual, para la consideración de los intereses individuales directamente imbricados en una colectividad debía de tenerse en cuenta que si bien la experiencia provee los datos de todo el quehacer filosófico y la filosofía debía ofrecer el entramado de ideas sobre el que podía sustentarse la creación de una nueva realidad, la física del momento<sup>11</sup> ofreciendo una estructura mecánica de todo el universo convertía la realidad en un quehacer desvinculado en el cual, ninguno de los individuos que podían conformar una sociedad guardaban internamente relación alguna. Cada relación, cada intercambio, tal como el cuerpo de una máquina, como podía ser el caso del reloj mencionado en la *KU*, se convertía en una instancia meramente circunstancial, es decir, convenida a un momento, lugar y función determinada. Eso, unido al poder que iba tomando el uso de la tecnología sobre la obra del hombre y el desarrollo científico asociado a ello, iba colmando los espacios de creación de un modo de comportamiento en el cual la actividad humana tenía los límites impuestos desde el principio, según el fin para el que ha sido concebida.

Con lo cual, la crítica romántica que se expresa en el *Systemprogramm*, sobre el Estado según ponderaba en la modernidad<sup>12</sup>, centraba la atención en la aniquilación de una buena parte de la creatividad que podían ofrecer los hombres ya que su realización venía concebida sin tener en cuenta los verdaderos intereses reales de su creador. La física, tras el avance de sus leyes del movimiento, imponía un comportamiento cuya función venía de alguna forma impuesta por exigencias de fuera, que si bien en ocasiones coincidía con el fin propuesto, digo en ocasiones con todo intención de temporalidad, de momentos muy determinados, a la larga se iban convirtiendo en una actividad mecánica tras la cual se perdían, se diluían, los verdaderos intereses que en un inicio dieron origen a dicho trayecto. De esta forma se debía de lograr restablecer o crear nuevos espacios en los cuales el hombre se identificase directamente con su creación. La única forma en la que eso podía ser posible era a través de una conquista que debía hacer el hombre desde sí mismo basado sobre todo en un principio de libertad que debía ganar para sí mismo y desde sí mismo. En ello se basa concretamente el programa fundante del Idealismo Alemán y del Romanticismo como ideario que de alguna forma le ha dado vida. Dicho espacio de libertad y su conquista solo podía hacerlo atravesando las fronteras que le separan de todo lo real, y eso sobre todo venía a consecuencia de una representación propia de la realidad que partía de sí mismo. Lo que de alguna forma explica el por qué de retomar o de crear espacios donde la creatividad humana no tuviera límites. Y de ahí que esto explique su vinculación con el espacio de este, nuestro Congreso, llamado *Los límites de lo humano*.

Luego la sociedad montada sobre unas estructuras racionales que convenían a las exigencias de intercambios comerciales era hostil a una idea que se iba hilando como modelo de sociedad y de Estado que salvaguardase, de alguna forma, los intereses individuales en pro de la expresión libre de los sujetos que la conforman. La idea de Estado en cuanto que se había convertido en una estructura mecánica había caducado en la medida en que ya no era representativo de la libertad individual de los hombres. En una época de crisis ideológica, como la que representaba a Europa a finales del XVIII e inicios del XIX, en la que se replanteaban las formas de hacer arte, literatura, política, filosofía, la entrada en el Romanticismo que fue la escritura de dicho *Systemprogramm*, refleja la intención de lograr o trabajar en

---

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel. "Primer Programa de un sistema del Idealismo Alemán" en *Escritos de Juventud*. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 219.

<sup>12</sup> Idem, p. 219.



base a una unificación de las fuerzas creativas del hombre y en base a la cual se fundase un Estado, solo reconocido entonces como un Estado de Derechos, que fuese salvaguarda de dicha relación en la medida en que no fuera otra cosa, sino la integración orgánica de intereses individuales en la que se pudiera hablar, y solo en base a ello de una totalidad orgánica, que siendo de esa forma funciona y depende solo de sí misma y desde sí misma. De la forma en la que está planteado este *Systemprogramm* junto a su contenido, ambas cosas reflejan el interés de conformar una realidad que, una vez constituida, funcionase por sí misma, respondiese a sí misma, y fuera capaz a su vez de sostenerse por sí misma como en el caso de los seres organizados que se organizan a sí mismos. En dichos seres su funcionamiento depende de la relación orgánica que tienen las partes entre sí y a su vez de la imbricación que tienen formando una totalidad. De esta forma el funcionamiento de cada una es imprescindible para el funcionamiento del resto y a su vez las otras partes de que son ella misma condicionan el quehacer de ellas. Este tipo de relación es la única que podría constituir garantía de reflejar una realidad en la cual el papel que juega cada individualidad fuese imprescindible para el resto, lo que supondría una realidad en la cual el hombre ve sus intereses personales reflejados y realizados en el espacio de una colectividad.

De ahí que surja la necesidad de crear nuevos parámetros desde los cuales conceptualmente crear una realidad que fuese mucho más incluyente para todos. Desaparecerían las diferencias de todo tipo, todas las que tienen que ver con clasificaciones y surgiría el verdadero estado de *libertad e igualdad universal de todos los espíritus*<sup>13</sup> que nos une a todos como lo que realmente somos, no otra cosa sino parte intrínseca de la naturaleza. De ahí que un verdadero Estado democrático debía ser solo protector de los estados de naturaleza en los que se expresa el hombre y potenciar de esta forma la creatividad humana partiendo de los principios de surgen de sí mismo como seres naturales.

#### Fuentes:

HEGEL, G.W.F. “Primer Programa de un sistema del Idealismo Alemán” en *Escritos de Juventud*. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1978.

HEGEL, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, 1982.

FRANK, M. *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Colección Delos. Ediciones del Serbal, 1994.

KANT, I. *Crítica del discernimiento*. Edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

NUZZO, A. “The Formulation of the Antinomy (§§69-71): Kant’s View of Causality – Mechanism and Final Causes”. *Kant and the Unity of Reason*. [en línea]. Disponible en: <<http://0-site.ebrary.com.jabega.uma.es/lib/bibliotecauma/docDetail.action?docID=10091247>>. Última consulta: 15/12/2015.

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 220.