

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 67. Enero-Abril 2016

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 67. Enero-Abril 2016

Director / Editor: Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF).

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.



Composición, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 67. Enero-Abril 2016

Artículos

“Gleichartigkeit” y “Anwendung” en la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant. <i>Alba Jiménez</i>	7
La crítica neopragmatista de Rorty a la fundamentación discursiva de Habermas: Dos estrategias de legitimación democrática. <i>Javier Ruiz Moscardó</i>	23
El concepto de ironía en la estética de Friedrich Schlegel: contexto y recepción. <i>Rosa Benítez Andrés</i>	39
Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas. <i>Antolín Sánchez Cuervo</i>	57
Pluralismo plural en la concepción de Wittgenstein sobre seguir una regla. <i>Manuel Pérez Otero</i>	73
La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista. <i>Maria Medina Vicent</i>	83
Benjamin y Schmitt leen <i>Reflexiones sobre la violencia</i> de Sorel. <i>Sebastián Chun</i>	99
La constitución de la identidad personal en el nuevo capitalismo y sus repercusiones morales. <i>Borja García Ferrer</i>	117
La Filosofía del Cuidado de la Tierra como Ecosofía. <i>Irene Comins Mingol</i>	133
En torno al sentido de gobernabilidad y gobernanza: delimitación y alcances. <i>Jorge Brower Beltramin</i>	149
La revolución onto-epistemológica del constructivismo en las relaciones internacionales. <i>Jonathan Arriola</i>	163

Reseñas

- ADDENDA 2011-2015. David Hume. Una bibliografía de ediciones españolas e iberoamericanas. (*José L. Tasset & Raquel Díaz Seijas*)..... 179
- LLEVADOT, Laura: *Kierkegaard through Derrida. Toward a Postmetaphysical Ethics*, The Davies Group, Aurora 2013. (*María José Binetti*) 181
- MARTON, Scarlett (ed.): *Nietzsche em chave hispânica*, São Paulo, Edições Loyola, 2015. (*Kilian Lavernia Biescas*) 184

Informaciones

- Listado de revisores que han colaborado con *Daimon* en 2015..... 189

ARTÍCULOS

“Gleichartigkeit” y “Anwendung” en la *Crítica de la razón pura* de Kant

“Gleichartigkeit” and “Anwendung” in Kant’s *Critique of Pure Reason*

ALBA JIMÉNEZ*

Resumen: en el presente artículo se expone un análisis sobre el problema de la subsunción o aplicación de los conceptos puros a las intuiciones en el marco del esquematismo trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Palabras clave: homogeneidad, subsunción, aplicación, construcción matemática, esquema trascendental.

Abstract: The aim of this paper is to analyze the problem of subsumption or application of the pure concepts to the intuitions in the context of the Transcendental Schematism in Kant’s *Critique of Pure Reason*.

Keywords: homogeneity, subsumption, application, mathematical construction, transcendental schema.

1. Planteamiento: el problema de la subsunción

La lógica general se construye a partir de juicios e inferencias en los que se prescinde de su contenido. Esa es la razón de que sus normas no puedan garantizar el recto uso del Juicio como facultad de subsumir bajo reglas. Es a la lógica trascendental a la que compete la labor jurídica de delimitar qué casos particulares caen bajo ciertas reglas (*casus datae legis*)¹. La lógica general establece relaciones analíticamente entre un concepto que oficia de

Fecha de recepción: 19/03/2014. Fecha de aceptación: 28/01/2015.

* Profesora Titular Interina. Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Líneas de investigación: Kant, teoría del conocimiento, filosofía del derecho. Últimas publicaciones: «El problema de la cantidad continua: Immanuel Kant y Francisco Suárez», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol. VI, Serie Especial: Ciencia, Filosofía y Religión, 2014, pp. 1001-1018; «Die Projektion des Schematismus in den vorkritischen Schriften Kants: das Problem der mathematischen Konstruktion» en: *Kant-Studien*. En prensa: fecha de aceptación: 14.09.15. Contacto: alba.jimenez@uam.es / albjimenez47@gmail.com

1 KrV (B171). De acuerdo con la convención, citaremos la *Crítica de la Razón Pura* como KrV (*Kritik der reinen Vernunft*) seguida de la letra A (para referir la primera edición de 1789) y B (para designar la segunda edición de 1787). Las referencias citadas serán extraídas de la traducción de Pedro Ribas (*Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978). Asimismo, en el caso de otras obras del *corpus* kantiano, nos serviremos de la edición académica (Kant’s *gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin) citando, según los usos de la *Kant-Forschung*, mediante la sigla Ak (*Akademie-Ausgabe*), con el número de tomo en cifras romanas y de página en arábigos. Para las restantes citas y referencias, se hará uso de las versiones traducidas al castellano disponibles, excepto en los casos en los que no aparezca mencionada la misma, donde la traducción será responsabilidad nuestra.

sujeto y un predicado. En el caso de la lógica trascendental, sin embargo, los elementos de la *relatio* —la representación de un objeto y su predicado— tienen un carácter heterogéneo². Los conceptos empíricos son construidos a partir de la comparación de ejemplares singulares, entre los que existe cierta afinidad. El concepto matemático construye el objeto mismo. Finalmente, en el caso de los conceptos puros, es preciso encontrar un tercer elemento que sirva de puente entre ambos.

De la conjunción de la actividad de la espontaneidad y las categorías con las formas *a priori* de la sensibilidad surge la posibilidad del conocimiento, pero sus representaciones —*qua* funciones lógicas y reglas de ordenación formales— no pueden sino referir un objeto en general. Por otra parte, desde el flanco fenoménico o empírico, la razón se empeña por ascender de lo particular a lo general, pero siempre mediante procedimientos imperfectos: la *generalización a particulari ad universale* que atribuye propiedades que convienen a muchos a una totalidad, esto es, la inducción; la aproximación asintótica, la probabilidad o la mediación analógica que funciona por especificación, extendiendo propiedades semejantes de lo conocido a lo desconocido. La cuestión del tercer término que une y separa ambos extremos, susceptible de explicarse desde muy distintos planos, es retomada en el primer capítulo de la *Analítica de los Principios* donde Kant introduce el problema del esquematismo, reformulando la cuestión de la aplicación (*Anwendung*) de las categorías a los fenómenos y definiendo el esquema en los siguientes términos:

Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el esquema trascendental³.

Dicha definición del esquema de carácter estático se vincula a la operación fundamental de aplicación, donde aparece con suma claridad la dimensión de la mediación que recorre el desarrollo entero de la doctrina del esquematismo y, al decir de algunos lectores de Kant, constituye el núcleo mismo de la investigación trascendental: «En esta indisoluble mutua remisión del comprender (categorías) y lo comprendido (tiempo) consiste el carácter propio de la aplicación como mediación originaria»⁴. Asimismo el problema de la aplicación aparece formulado como tal en distintos contextos de la obra kantiana⁵. En los apuntes de las

2 La heterogeneidad-homogeneidad no debe entenderse en el sentido del reconocimiento de la identidad entre las notas del concepto, sino como el establecimiento de la unidad del tipo de síntesis que articula los contenidos. Esta forma de abordar el problema ha desembocado en algunas interpretaciones de la misma en las que es considerada como la condición del tránsito entre órdenes estructurales o como razón de la relación o correspondencia entre sistemas semióticos distintos. Cfr.: La Rocca, C.: «Schematismus und Anwendung» en: *Kant-Studien*, 80, 1989 o Strawson, P.: «The bounds of sense», trad. de C. Thiebaut en *Revista de Occidente*, Madrid, 1975.

3 KrV (A138/B177).

4 La Rocca, C.: «Schematismus und Anwendung» op. cit., p. 131.

5 En el escrito de habilitación de 1770, encontramos ya una primera aproximación al problema de la *Anwendung*. La diferencia entre la exposición del problema de la aplicación en KrV y aquella desarrollada anteriormente en su escrito de habilitación suele situarse en el hecho de que en éste último, Kant piensa la relación entre las representaciones y los objetos en términos de dependencia causal mientras que, en el período

lecciones de metafísica de 1792/93, por ejemplo, leemos: «Éstas son las representaciones de espacio y de tiempo. Ambas enlazadas suministran todo el conocimiento *a priori*, pues a ellas les aplicamos los conceptos formales puros»⁶.

En la presente descripción del esquema trascendental aparece involucrado el presupuesto de que se precisa un elemento homogéneo en razón de la propia heterogeneidad entre la categoría y el fenómeno al que ésta se aplica y que dicha aplicación ha de efectuarse en términos de subsunción. Unas páginas antes, Kant describe la operación de subsunción como la capacidad para dirimir si algo cae o no bajo una regla dada, es decir, como la decisión acerca de si «esto» hace al caso. En esta operación, los conceptos puros del entendimiento oficiarían de reglas.

Los términos «*Subsumtion*» y «*Anwendung*» aluden a operaciones inversas. En el primero se destaca la identificación del particular susceptible de caer bajo el universal. En el segundo se pone el acento en el concepto desde el que se efectúa dicha operación⁷. Las dificultades al tenor de la exposición de Kant surgen pues cuando reparamos en que las categorías son desde luego heterogéneas con las intuiciones, siendo la homogeneidad de los dos elementos, tal y como afirma al comienzo del *Schematismuskapitel*, *conditio sine qua non* para su correcta ejecución⁸:

¿Cómo podemos, pues, subsumir ésta [la intuición] bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad, por ejemplo, pueda ser intuita por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno?⁹

La aplicación propiamente trascendental —a diferencia de la empírica— es la condición de posibilidad de cualquier otra forma de aplicación posible. Dicha aplicación supone, no ya el reconocimiento de lo particular subsumido bajo el concepto universal, sino la constitución del marco general para cada posible operación de reconocimiento. La relación entre uno y otro tipo de aplicación es homóloga a la relación entre lo condicionado y su

crítico, sin embargo, lo que se trata de mostrar es la correspondencia o concordancia («*Übereinstimmung*») entre ellos. Stepanenko señala precisamente que la primera obra estaría marcada por la pregunta ¿qué representaciones nos permiten acceder al objeto?, donde la coincidencia vendría justificada porque hay un tipo de conceptos que gozan de validez objetiva y que tratan de las cosas tal y como son, mientras que en KrV la cuestión reside en la posibilidad de concordancia entre nuestras representaciones y el objeto, en la medida en que los conceptos son precisamente la condición de posibilidad de los objetos a los cuales se dirigen. Cfr. Stepanenko, P.: *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

6 Kant, I.: *Metafísica Dohna*, Mario Caimi (trad.), Sígueme, Salamanca, 2007, p. 29.

7 En las lecciones de metafísica se refleja así la importancia capital de dicha actividad: «Los 12 conceptos puros del entendimiento contienen completamente todos los predicamentos (conceptos fundamentales de la filosofía trascendental). Aristóteles los llamó categorías —son las formas del pensar—. De por sí no producen conocimiento alguno, si no se los aplica a la intuición.» Kant, I.: *Metafísica Dohna*, op. cit., p. 59.

8 Encontramos una mención de dichas dificultades en la Carta a J.H. Tieftrunk de 11 de diciembre de 1797 donde se establece la diferencia entre subsunción lógica y trascendental y se pone de relieve la contradicción que supondría el ejercicio de la subsunción como un procedimiento directo, sin la recurrencia del término medio. Ak, XII, 223-225.

9 KrV (A137/B176).

condición. La efectuación de la aplicación indica ya un previo ejercicio del entendimiento sobre la sensibilidad a partir del cual la síntesis figurada es orientada por las formas del juicio que conectan las reglas de ordenación de los conceptos con los fenómenos de la experiencia¹⁰. En el proceso de generalización implicado en los conceptos puros del entendimiento no encontramos afinidad alguna entre éstos y las intuiciones a las cuales pueden referirse. La forma del universal tiene por tanto un carácter distinto: los elementos de la multiplicidad no son meros hipónimos o instancias que deban caer siempre bajo un mismo conjunto en razón de una relación de identidad¹¹.

Respecto a los dos elementos homogéneos en cuestión parece claro que del lado inteligible Kant piensa inequívocamente en la categoría. En el polo de la multiplicidad empírica, sin embargo, habla indistintamente de intuiciones, fenómenos, objetos o conceptos empíricos¹². Incluso pareciera que el elemento a subsumir bajo el universal no fuera uno y el mismo que aquél que resulta del proceso de aplicación y, en un primer momento, se tratara de una multiplicidad empírica carente de forma que, sólo posteriormente, se convierte en un objeto (*Gegenstand*) constituido como tal.

2. El problema de la homogeneidad: tránsito de la deducción trascendental de las categorías al esquematismo

La lectura de W. Detel pone de manifiesto la importancia del concepto de *Gleichartigkeit* en el contexto de la doctrina del esquematismo trascendental, donde los esquemas se presentan precisamente como condición para la producción de homogeneidad. Detel señala asimismo la conveniencia de entender dicha condición de homogeneidad, no entre el concepto y el objeto, sino siempre como homogeneidad entre representaciones¹³. Así, considera que el problema del esquematismo es el problema de la mediación entre el ámbito sensible y el inteligible precisamente en el sentido en que se impone la necesidad de explicar la homogeneidad entre representaciones puras y empíricas en función de la forma común de sus respectivas síntesis. En este sentido se percibe mejor la remisión al planteamiento de la deducción trascendental donde se trata de mostrar que las categorías deben contener *a priori* las condiciones de la sensibilidad para que los objetos puedan ser subsumidos bajo éstas. Y así puede advertirse la correlación entre la formulación de la cuestión de la aplicación en la introducción de la *Analytik der Grundsätze* según la cual

10 «Aplicar una categoría significa entonces reconocer una conexión discursiva como objetivamente determinada.» Longuenesse, B.: *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*, op. cit., p. 273.

11 Por otra parte, la cuestión concerniente al tipo de generalidad que encierra —al contrario que los conceptos empíricos— no pueden entenderse como meras abstracciones, significa también preguntarse qué significa “*generalis*” en el horizonte del problema de la fundamentación del conocimiento ontológico entendido como *metaphysica generalis*. Cfr. Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993, p. 100.

12 «Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo.» KrV (B177/A138) «En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto...» KrV (A137/B176) «Así, el concepto empírico de un plato guarda homogeneidad con el concepto puramente geométrico de círculo.» KrV (A137/B176)

13 Detel, W.: «Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft» en *Kant-Studien*, 69, 1979, pp. (17-45).

el esquematismo trataría de la condición sensible bajo la cual pueden ser empleados los conceptos puros del entendimiento y la exposición de la *Vollendung der Deduktion*, en la que queda probado que nuestras percepciones objetivas son creadas a partir de la unidad que las categorías proporcionan a nuestras intuiciones y que éstas sólo pueden adquirir realidad objetiva, a su vez, en relación con las formas *a priori* de la intuición.

En la medida en que la deducción trascendental responde a la pregunta por la posibilidad de la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia, el sentido del esquema como condición de aplicación, así como el análisis de la propia función del esquematismo, debería poder establecerse sin perder de vista el problema de la deducción o justificación de los conceptos puros llevada a cabo por extenso en los § 13 al 27 de la *Lógica trascendental*. Ya en el Prólogo de la primera edición, Kant se refiere a estas investigaciones —«las que más trabajo me han costado»— como a una pieza fundamental de la exposición crítica, distinguiendo asimismo dos vertientes de la deducción de los conceptos¹⁴. El aspecto objetivo de la misma tiene la función de demostrar la validez objetiva de las categorías o cómo la unidad sintética de la apercepción hace posible la referencia de los conceptos a los objetos de la experiencia; precisamente la tarea necesaria en la elaboración del esquema como condición de significación o aplicación de las categorías. La deducción subjetiva —de menor importancia para Kant, más en la línea de los planteamientos empíricos sobre el origen de las representaciones de J. N. Tetens— examina las posibilidades cognoscitivas del propio entendimiento. Aquí se muestra en primer lugar que las categorías (en la medida en que contienen las reglas necesarias para la síntesis de las intuiciones) son conceptos de los objetos en general y cómo, consecuentemente, el conocimiento de los objetos es posible sólo si son pensados a través de conceptos. Frente a la deducción empírica en la que se da cuenta del modo de adquisición y posesión de los conceptos desde un punto de vista genético —se trata por ello de una *quaestio facti*—, la deducción trascendental atiende a la legitimidad de éstos, entendida como el resultado de la posibilidad de su referencia a los objetos de la experiencia. Así, permite justificar la validez objetiva de las condiciones subjetivas del pensar, esto es, el hecho de que los fenómenos intuitivos deban conformarse a las leyes que el entendimiento —a través de los conceptos puros— exige para la unidad sintética del pensar.

Por lo demás, en el planteamiento de Detel, se equiparan el esquema y la categoría esquematizada: esto es, el resultado de la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a las intuiciones puras de espacio y tiempo. El esquema queda así reducido a la síntesis figurativa que comparte con éste su doble dimensión sensible-conceptual: se halla vinculada a la sensibilidad en la medida en que es un producto de la imaginación productiva y simultáneamente es el resultado de la actividad espontánea del entendimiento en la medida en que representa el modo necesario de articulación de las representaciones o las intuiciones *a priori* en la síntesis categorial. Sin embargo, el empleo del término «categoría esquematizada» parece derivar en un compromiso con una lectura estrictamente dinámica del esquematismo¹⁵. En un sentido muy general, el hecho de que la doctrina del esquematismo se ubique en la *Analytik der Grundsätze* y no en la de los conceptos debería

14 Cfr.: KrV (A XVI).

15 Cfr.: Walsh, W.H.: «Schematism» en *Kant-Studien*, 49, 1, pp. (95-106).

indicar, en principio, que existe cierta autonomía del esquema respecto de la categoría, pudiendo así concebirse como un producto en cierto modo independiente, que se relaciona con el concepto como algo externo a él¹⁶. La propia noción de subsunción arroja mejor luz sobre el tipo de operaciones que permiten deslindar el respectivo estatuto de esquema y concepto.

Tal como apuntábamos, existe cierta ambigüedad respecto al tipo de entidad que puede ser objeto de la subsunción¹⁷. La definición de la función subsuntiva del esquema depende por tanto del carácter de los elementos a subsumir y, por tanto, de la propia diferencia de naturaleza entre los conceptos. La comparación entre conceptos geométricos y conceptos empíricos tiene lugar en el capítulo del Esquematismo a propósito del controvertido ejemplo del plato en el que —lejos de clarificarse el problema de la subsunción— se abren numerosas vías de interpretación para extremos que parecían haber sido solventados en la propia definición. Ante el ejemplo del *Schematismuskapitel*, llama la atención de inmediato el hecho incontrovertible de que el plato y el círculo no son precisamente términos heterogéneos en el mismo sentido en que lo son los fenómenos y las categorías. Siguiendo el argumento de Curtius, en dicho ejemplo, quedarían ilícitamente mezclados el concepto de subsunción lógica y el de subsunción trascendental¹⁸. En la subsunción lógica un concepto cae bajo otro concepto homogéneo. En la subsunción trascendental, sin embargo, la heterogeneidad de los conceptos, como se señalaba, reclama la intervención de un concepto medio. En el caso de la subsunción lógica aparecen involucradas representaciones homogéneas sobre objetos de los que pueden extraerse una serie de características comunes o una «forma». Por ejemplo, el εἶδος del árbol obliga a encontrar la representación de un tronco leñoso que se ramifica y compone de hojas, en cada árbol singular, sea este un haya, una acacia o un almez.

En la subsunción trascendental no se comparan representaciones iguales sino de distinta naturaleza, como son la intuición y el concepto. Y las distintas representaciones, en todo caso, versan sobre un mismo objeto. La importancia se desplaza hacia la posible referencia de una unidad sintética de representaciones a su objeto. Tal síntesis de representaciones tiene un carácter intuitivo, se nutre del material sensible sujeto a la forma del espacio y tiempo y a la vez es *a priori*. Dicha reunión sinóptica debe por lo demás ser realizada por una facultad sensible y a la vez *a priori*, esto es: la imaginación trascendental. En la carta a Trieftrunk de 11 de Diciembre de 1797, el de Königsberg subrayaba los problemas teóricos

16 Allison rechaza la distinción entre categoría y categoría esquematizada de la que hacen uso por ejemplo Paton y Gram. Estos incluyen tanto a las categorías como a las categorías esquematizadas en el plano de los conceptos. Allison considera que de ser válida la diferencia —a pesar de no ser establecida por Kant de forma explícita en ningún momento— habría que formularla, en todo caso, en términos del empleo de distintas funciones. Así, el esquema cumpliría una función estrictamente judicativa y la categoría esquematizada una función «experiencial». Cfr. Allison, H.: *El idealismo trascendental en Kant: una interpretación y defensa*, op. cit, p. 293 y ss.

17 En la interpretación de Paton, por ejemplo, los elementos respectivos de la mediación son las intuiciones y las categorías esquematizadas. Paton, H. J., *Kant's Methaphysics of Experience*, London-New York, 1956. Una objeción a dicha hipótesis puede leerse en Detel, W.: «Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kant's Kritik der reinen Vernunft» en *Kant-Studien*, 69 (1978), pp. (17-45).

18 Vid.: Curtius, E. R.: «Das schematismuskapitel in der Kritik der Reinen Vernunft» en: *Kant-Studien*, 19, 1914, pp. (338-366).

que encierra una posible consideración de la sensibilidad y el entendimiento como instancias homogéneas y la conveniencia de pensar el problema en términos de un procedimiento —si se quiere de mediación— pero siempre sujeto a la explicación de la posibilidad de la unidad de la experiencia¹⁹.

La correcta interpretación del concepto de subsunción en este contexto ha sido —como se acaba de sugerir— objeto de muy diversas críticas entre los lectores de Kant. El modo de concebir el mecanismo de la subsunción debe depender del estatuto de los propios elementos de la subsunción. ¿Qué debe caer bajo qué? ¿Qué objeto o concepto debe incluirse en la extensión de qué otro concepto? ¿A qué reglas responde dicha operación de inclusión? ¿Es adecuado entender dicha relación en los términos de la relación entre un universal y un particular? ¿O en términos de la extensión de un concepto? ¿Afecta en algo a la operación de subsunción que entre sus elementos se encuentren meras representaciones o representaciones y objetos? ¿Pueden subsumirse instancias que, como los objetos y los conceptos tienen naturalezas diversas?

3. Los elementos de la relación: subsunción y juicio

La lectura de Kemp Smith es un claro ejemplo del tipo de enfoque en el que la consideración sobre los elementos que integran la relación de subsunción determina la propia forma de entender la misma. El autor del comentario a la *Crítica de la razón pura* considera que la subsunción no es la manera adecuada de considerar esta relación en virtud del hecho de que los elementos de la *relatio* no son a su juicio lo universal y lo particular sino la materia y la forma en el sentido de lo determinable y su determinación²⁰. La interpretación de la relación de subsunción entre intuiciones y conceptos, en términos de la relación entre lo particular y lo universal, propiciada también quizás por el propio modo en el que Kant distingue en la tercera *Crítica* la constitución del juicio de reflexión frente

19 Ak, XVIII, 222-225. El análisis de Alexandra Makowiak en el marco de su reflexión sobre la redefinición crítica de la sensibilidad apunta precisamente a este hecho: «Ciertamente, puede considerarse desde este punto de vista que Kant yerra desde el principio su objetivo: la presentación del esquema como tercer término que debe unir la categoría y lo sensible da un giro mecánico y abstracto a esta presentación, dando la impresión de que la imaginación interviene como un *deus ex machina* en este proceso. [...] Esta presentación es tramposa y contribuye sin ninguna duda en gran parte a la oscuridad de este capítulo. Él no da cuenta en efecto de la unidad de la función para la que el sujeto despliega su actividad en la determinación de lo diverso y subsume esto diverso bajo la categoría. Que es preciso comprenderlo así es por tanto aquello a lo que Kant invitaba en el § 31 de la Antropología consagrado a la afinidad, de manera que al final de esta deducción, cuando explica que entre las síntesis intelectuales de lo diverso que son las categorías y las síntesis figuradas de esto diverso en la sensibilidad, lo que está en juego es la espontaneidad.» Makowiak, A.: *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Millon, Grenoble, 2009.

20 Cfr.: Kemp Smith, N. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Macmillan, London, 1918. Desde el plano de la diferencia entre esquematismo y simbolismo esbozada a propósito de la presentación analógica de conceptos, cabría apuntar que, desde este punto de vista, el esquematismo podría considerarse como el procedimiento por el cual la forma deviene contenido, mientras que en el simbolismo nos toparíamos con una forma carente de contenido adecuado. En sus lecciones de metafísica, Kant recuerda precisamente la definición de materia *ex qua* como aquella dispuesta a recibir una determinación —por tanto lo determinable— y la materia *in qua* como aquella ya determinada por la forma. Kant, I.: *Met. Dohna*, op. cit., p. 57.

al juicio determinante —hablando siempre en términos de la producción del universal— ha sido puesta en tela de juicio por diversos autores²¹.

Otfried Höffe insiste en el hecho de que la relación entre ambos polos de la subsunción no debe entenderse como la relación entre un universal y un singular, sino como la relación de un material indeterminado con una forma determinante. Desde este punto de vista, la función de la facultad de juzgar consiste en seleccionar para su aplicación el concepto correcto y, dicha corrección, se mide por la capacidad de acoplamiento de dicha estructura formal sobre el material sensible. Esta noción de acoplamiento que expresa muy bien un aspecto importante de la génesis del esquematismo —visible desde los inicios de su formulación en el escrito de habilitación de 1770 tal como queda esbozado a propósito del problema más general de la relación entre el objeto y la representación del objeto— conlleva el problema inevitable de reducir la cuestión fundamental a la que responde el esquematismo, es decir, el de la aplicación de los conceptos puros a los fenómenos, a un problema de corrección o correspondencia, en los términos en los que es formulada la teoría de la verdad como correspondencia en la tradición filosófica y a la que Kant, ciertamente, toma como un presupuesto fundamental de su proyecto crítico.

Una segunda estrategia general para abordar el problema planteado consiste en apelar a diferencias en el propio modo de entender la subsunción. Un ejemplo de esta línea interpretativa vendría representado por la propuesta de Allison. El autor rescata la distinción entre subsunción judicativa y silogística para concluir que la función descrita por Kant debe entenderse conforme al segundo tipo²². Al margen del rendimiento que pueda atribuirse a esta hipótesis de trabajo, lo cierto es que la analogía sirve muy bien para describir una de las características esenciales del procedimiento de subsunción tal y como obra en el marco del esquematismo. Que las intuiciones sean subsumidas bajo los conceptos puros no significa desde luego que los fenómenos puedan ser incluidos bajo la extensión de un universal definido por un concepto. Las intuiciones no son miembros de una clase, sino que se cons-

21 La lectura de Warnock del capítulo del *Esquematismo trascendental* así como la de Prichard son ejemplos paradigmáticos de esta forma de caracterizar los términos de la relación de subsunción. Vid. Warnock, J.J. *Concepts and Schematism*. Analysis, 1949, pp. (77-82) y Prichard H.A. *Kant's Theorie of Knowledge*, Oxford, 1909.

22 Cfr.: Allison, op. cit., p. 280. Por otra parte, la importancia del silogismo en la recepción kantiana de la lógica wolffiana, en la que la inferencia silogística aparece como la forma fundamental de demostración matemática y el medio de conectar los distintos elementos del conocimiento en un sistema, tuvo a buen seguro consecuencias significativas para la propia concepción kantiana del esquema trascendental como un tercer término necesario en la subsunción de las intuiciones puras bajo las categorías del entendimiento. Vid.: Wolff, Chr.: *Gesammelte Werke, I. Abt. Deutsche Schriften*, 1, H. W. Arndt (ed.), Georg Olms, Hildesheim-New York, 1978. En esta misma línea, Philonenko reivindica la pertinencia del retorno a la lógica aristotélica con el argumento de que la comprensión de un concepto concuerda con el problema general de la transición de lo particular a lo general. Philonenko, A.: «Lectura del esquematismo trascendental», *Agora*, 7, 1988, p. 14. Puede encontrarse un fructífero trabajo sobre algunos problemas de KrV en relación con la lógica aristotélica y con la influencia de la doctrina del esquema de Paul Rabe en Kant en: Sgarbi, M.: *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*, *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Olms, Hildesheim, 2012. En Rabe pueden distinguirse dos modos de concebir las categorías. La categoría en el sentido de categoría *a posteriori* se explica en el contexto de la proposición y significa precisamente algo así como un esquema o figura. El esquematismo consistiría desde este punto de vista en la atribución *in concreto* de un predicado universal a un objeto.

tituyen en una determinada relación con las categorías bajo la condición de una regla²³. En cualquier caso, si el propio carácter de la subsunción depende del carácter de lo subsumido y de aquello bajo lo que se subsume, habría que contar tantos tipos de esquematismo como tipos de conceptos puedan integrar la operación de la subsunción.

Por lo pronto pueden distinguirse conceptos empíricos, conceptos puros y conceptos de razón o ideas. En el primer caso, la intuición que le corresponde vendría dada en forma de ejemplo; en el segundo en forma de esquema trascendental y en el tercero no existe propiamente una intuición que corresponda con la idea²⁴. Este es el fundamento de la distinción entre un esquematismo empírico, un esquematismo de los conceptos matemáticos y un esquematismo propiamente trascendental reservado a aquellos procesos de subsunción en los que aparecen implicados conceptos puros del entendimiento. Sin embargo, esta observación no deja de sorprender si pensamos que la razón de ser del esquema —definido justamente como *tertium quid*— hallaba su fundamento en la inadecuación entre los elementos a subsumir. Esto es, el esquema se definía justamente como la condición necesaria de la aplicación de las categorías a los fenómenos, necesidad que surge precisamente de la heterogeneidad existente entre intuición y concepto puro —no así en el caso de los conceptos geométricos y de los conceptos empíricos donde aquello que es pensado en el concepto puede intuirse de suyo en el otro miembro de la relación—. En cualquier caso, los distintos tipos de conceptos (puros, empíricos o matemáticos) constituyen diferentes tipos de funciones que determinan diversas formas de ser de la multiplicidad, dependiendo de si se trata de objetos concretos de instanciación o de intuiciones empíricas o puras.

Si bien es cierto que el problema de la verdad no puede entenderse en Kant sino a partir de la idea de *adaequatio* —de ahí que la conexión propuesta por el Heidegger de la *Doctrina de la verdad según Platón* entre el sentido de la ἀρθότης y una teoría de la verdad como adecuación o corrección en términos modernos pueda proporcionar vías muy fecundas para la interpretación de la doctrina— sin embargo, la interpretación del esquematismo por la cual se lleva a cabo dicho desplazamiento desde el problema de la correcta correlación entre las cosas y nuestra representación de las cosas hacia el problema entre la correcta aplicación del concepto a la intuición (o, en términos platónicos, entre la forma y la «ὅλη») no resulta, a nuestro entender, la interpretación más cabal de la doctrina²⁵. Sin embargo, probablemente

23 Cfr.: Ak, XVII, 655, reflex. 4676. Puede encontrarse un análisis del empleo del término «exponente» en Kant en la línea del uso que hacían de él los matemáticos como Kästner para describir el tránsito entre un número y otro contiguo en una serie en el estudio de Reich, K.: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Felix Mainer, Hamburg, 1986, p. 66.

24 Daval analiza la clasificación de conceptos que Kant establece en KU en la cual, al contrario que en la recién mencionada, se distingue además entre conceptos puros y categorías. Esta división se presenta en último término como una distinción nominal ya que conforme a las definiciones que estipula, la definición de concepto puro —aquí diferenciado de la categoría— responde a la caracterización habitual de los conceptos geométricos: mientras que las categorías son los doce conceptos derivados de las funciones lógicas de los juicios, el número de los conceptos puros es indefinido y puede exhibirse en imágenes puras; al contrario que los primeros a los que no correspondería imagen alguna sino, conforme a los primeros párrafos de la *Analytik der Grundsätze*, un esquema. Daval, R.: *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, op. cit., p. 102 y ss.

25 Höffe insiste en esta idea del correcto ayuntamiento entre los elementos del conocimiento en detrimento de otros aspectos de la doctrina del esquematismo: «Así, en el ejemplo de Kant del plato, no se trata de un subconjunto de círculos sino de un material, como la cerámica, la porcelana o el estaño, formado de acuerdo

enuncia un momento fundamental de su función. La verdad —también para Kant— es algo que se predica *del* conocimiento (de nuevo, el juicio es el lugar de la verdad), más que de las cosas mismas. Esto es, la verdad es ya una verdad «de» las cosas o, la verdad, podríamos decir con Santo Tomás, añade algo al ser; implica ya una previa equiparación entre el ser y nuestro conocimiento del mismo.

No debe olvidarse que la doctrina del esquematismo viene precedida por una introducción sobre el juicio trascendental en general. En la introducción a la *Analítica de los principios*, se presenta el Juicio como una facultad que, empleada con mayor o menor acierto, le permite al sujeto moverse entre la universalidad de las reglas y sus casos concretos, esto es, conocer las condiciones de aplicación de las fórmulas y generalizaciones y a la vez atender a los ejemplos de las reglas, distinguiendo por un lado aquello en lo que se desvían de la norma, en tanto que están ligados a determinadas circunstancias particulares y por otro, aquel principio en virtud del cual cada ejemplo representa un caso de dicha norma. Los esquemas funcionarían en este contexto de explicación como principios rectores en el correcto ejercicio de las reglas del Juicio. La interdicción velada de la Crítica de explicar la naturaleza de este «arte escondido» fuera del ámbito de su propio ejercicio está en relación con la propia función de la *Analytik der Grundsätze* como canon del Juicio, un canon «que le enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas»²⁶. El juicio es también una función de unificación que permite articular la referencia del concepto a la intuición²⁷. En ese sentido, es mediación de mediación: pone en relación dos elementos de los cuales uno de ellos, (el concepto) ya se relaciona mediamente con el objeto. Pero el concepto no es necesariamente anterior al juicio, como en el caso de Aristóteles; no siempre está dado, como si dijéramos, a la espera de formar parte del engranaje de un juicio. Hay en Kant una cierta prelación del juicio en relación al concepto. Pensado en términos de estructura copulativa, el concepto que funciona como predicado vale para muchas representaciones de las cuales hay una (la que oficia de sujeto) que se refiere directamente a la intuición. Distintos objetos son comparados en una proposición del tipo «S es P» a través de las reglas articuladas en las categorías, pero estrictamente hablando, uno de los elementos de la comparación sólo es presentable en la exposición de los predicados que le convienen. Juicio y concepto realizan una misma operación de unificación. En el primer caso, lo que se unifica son las distintas representaciones singulares de los objetos. En el caso del juicio tiene lugar una operación de segundo orden: las primeras funciones lógicas son unidas o desunidas estableciendo relaciones de exclusión o inclusión. ¿En qué se diferencian entonces ambas funciones de unificación y en qué medida queda justificada, a la luz de dicha distinción, la anterioridad de uno u otro —juicio y concepto—?²⁸.

con los círculos, configurado así en su redondez.» O : «se debe más bien aplicar el concepto adecuado...» o cuando realiza la comparación entre la capacidad de juzgar y la praxis de los médicos donde habla de un «correcto diagnóstico...conforme a la medida de los conceptos aprendidos». Höffe, O.: *Immanuel Kant*, Beck, München, 2007, pp. 113-115.

26 KrV (A132/B171).

27 Sobre el diverso enlace de las representaciones según se trate del juicio o del concepto puede consultarse carta de Beck de 31 de Mayo de 1792 y la respuesta de Kant del 3 de Julio. (Ak, XI, 339).

28 Ak, XI, 338.

Dicha distinción puede perfilarse de distintos modos. En primer lugar, el concepto es determinado y el juicio determinante. El vínculo entre las representaciones permite pensar el concepto como determinado («Begriff als bestimmt») y, sin embargo, en el juicio se objetiva la operación de determinación del objeto. Esto nos lleva a una segunda diferencia: en el caso del concepto el sujeto es pensado en virtud de la propiedad que se predique de él, de manera que dicha relación de atribución queda limitada por el principio de no contradicción. Cuando se trata de un concepto es posible afirmar cosas contradictorias de un mismo sujeto en momentos distintos. El ámbito del juicio es sin embargo el del conocer. El juicio es, en tercer lugar, una acción del pensamiento frente al concepto que proporcionaría la ley de este acto.

Por lo demás, es claro que en la medida en que los conceptos son funciones de unidad entre representaciones, el juicio es desde luego anterior, en el sentido de que juzgar consiste justamente en el acto de vincular un sujeto con las notas que le convienen, esto es, aquello que hacemos justamente para identificar un concepto. En el libro primero de la *Analítica de los conceptos*, Kant es muy claro al respecto subordinando el entendimiento a la facultad de juzgar y expresando la anterioridad del juicio, al que pueden reducirse todas las funciones lógicas de unidad respecto del concepto. Dicha presuposición constituye de hecho el hilo conductor para la deducción de los conceptos puros del entendimiento a partir de los juicios:

Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios (...) Existe, por tanto, la posibilidad de hallar todas las funciones del entendimiento si podemos representar exhaustivamente las funciones de unidad en los juicios²⁹.

4. Construcción y aplicación:

Las operaciones respectivas y complementarias de aplicación y subsunción aparecen en Kant ya en el período pre-crítico tal como se deja ver en el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*, en el escrito de habilitación de 1770 o en la *Investigación sobre la distinción de los principios de la teología natural y la filosofía*:

Se puede llegar a cada uno de los conceptos generales por dos caminos, o a través de la conexión arbitraria de los conceptos, o a través de la separación de aquellos conocimientos que son distinguidos a través de la división³⁰.

Estos dos caminos son el de la matemática y el de la metafísica. La primera se dirige a objetos que se producen en la propia intuición *a priori*, a través del libre enlace de singularidades (puntos, números, etc.) La filosofía parte, por el contrario, de conceptos abstractos dados de antemano o extraídos del lenguaje natural (razón, ley, verdad, libertad) cuyo significado sólo es susceptible de descubrirse tras un proceso de análisis³¹. La matemática cuenta

29 KrV(A69/B84).

30 Ak, II, 744.

31 En *Logik* Jäsche Kant insiste en esta distinción: «Se suele afirmar que las matemáticas y la filosofía se diferencian la una de la otra según el objeto, puesto que la primera trata de la cantidad y la segunda de la cualidad. Todo esto es falso. La diferencia entre estas ciencias no puede fundarse en el objeto puesto que la

entonces con una certeza de base puesto que sus objetos son producidos en el propio acto sintético: «En sentido general puede llamarse construcción a toda exposición de un concepto a través de la producción por sí mismo de una intuición correspondiente»³². Esta diferencia erigida sobre la crítica a Wolff —determinado a su vez por el matematicismo de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, la *characteristica universalis* y el uso del *ars combinatoria* en Leibniz— desestima de una vez por todas el proyecto de importar el método de las matemáticas al dominio de la filosofía. A pesar del respeto que profesaba a la lógica de Wolff, Kant no podía estar de acuerdo con la asimilación que hacía éste entre su ideal de universalidad y la lógica entendida como silogística. Por esta razón, muchos de sus esfuerzos en el período crítico, como se ha sugerido, van justamente encaminados a distinguir el método universal de las matemáticas del método propio de la filosofía. No obstante, la necesidad de un nódulo sintético que dote de significado al concepto a partir de su construcción intuitiva mediante la referencia a singularidades sensibles se torna visible a partir del análisis de la génesis de los conceptos matemáticos. En esta fase temprana, la necesidad de distinguir entre el conocimiento matemático y el filosófico desde el prisma de la justificación de sus conceptos, muestra que el esquema como condición de la aplicación de las representaciones intelectuales al mundo fenoménico queda restringido todavía a dicho ámbito de conocimiento y no es concebido —como en KrV— como un procedimiento universal de la imaginación, tal como afirma en 1781. Los argumentos del *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía* apuntan en la misma dirección: la demostración de que los conceptos puros son adquiridos y no innatos pasa por señalar la importancia de su aplicación a la multiplicidad sensible. Los conceptos se adquieren, justamente, al aplicarse a los fenómenos sensibles.

Al abordar el problema de la subsunción desde el punto de vista de la doctrina del juicio kantiana salta a la vista una precisión que conecta con un problema fundamental en el desarrollo de la función que desempeña el esquematismo en el programa crítico. En la línea de las interpretaciones del esquema que privilegian el aspecto subsuntivo del esquema en detrimento de otros sentidos en los que en último término se subraya la función capital del esquematismo en virtud de la cual puede proporcionar significatividad y validez objetiva al conocimiento, es preciso destacar el hecho de que las inferencias del entendimiento tienen un carácter meramente formal. Esto significa que sólo a través de las inferencias judicati-

filosofía concierne a todo, por ende también a la cantidad, y la matemática en parte también, por cuanto que todo tiene una magnitud. Tan sólo la especie diferente de conocimiento racional o de uso de la razón en las matemáticas y en la filosofía constituye la diferencia específica entre estas dos ciencias. A saber, la filosofía es el conocimiento racional a partir de meros conceptos, matemática por el contrario, es el conocimiento racional a partir de la construcción de conceptos.» Kant, I.: *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Akal, Madrid, 2000, p. 91.

- 32 Ak, V, 302. Así en los *Forschrifte* encontramos una formulación similar de la idea de construcción, también asociada a la caracterización del conocimiento matemático en su diferencia con el método de la filosofía: «(...) que la matemática se mueve sobre el suelo de lo sensible, donde la razón misma puede construir sus conceptos, es decir, exponerlos *a priori* en la intuición y conocer los objetos así *a priori*, mientras que la filosofía emprende por meros conceptos una ampliación del conocimiento racional allí donde, a diferencia de lo anterior, es imposible emplazar ante sí el objeto propio, sino que estos oscilan delante de nosotros como el aire.» Kant, I.: *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff. Sobre el Tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, trad. y estudio preliminar de F. Duque, Madrid, 1987, p. 11.

vas, que son las que necesitan de un término medio para su formulación podemos obtener genuino conocimiento sobre el mundo. Este hecho muestra que la cuestión del esquematismo y de la subsunción, a la postre, no pueden dirimirse sino en el ámbito de la facultad de juzgar. Las inferencias mediatas del entendimiento se construyen de acuerdo a los cuatro momentos categoriales. Según la cantidad de los juicios, Kant habla de inferencias *per iudicia subalternata*: de todo juicio universal podemos derivar infinitos juicios particulares. Según la cualidad de los juicios, inferencias *per iudicia opposita*: bajo este título, Kant establece todavía otra tripartición según la cual la inferencia puede darse por juicios contradictorios, contrarios o subcontrarios. En el caso de los juicios contradictorios puros, la verdad de uno puede deducirse de la falsedad del otro. En el caso de los contrarios, tenemos dos juicios universales, uno afirmativo y otro negativo. No pueden ser los dos verdaderos, pero sí los dos falsos, por tanto, si uno de los dos es verdadero, puede deducirse la falsedad del otro. Los subcontrarios tienen lugar en juicios particulares de los cuales uno afirma lo que niega el otro. En este caso, inverso al anterior, pueden ser los dos verdaderos pero no los dos falsos. De la falsedad de uno, por tanto, puede deducirse la verdad del otro, pero no puede realizarse la operación inversa. Según la relación de los juicios, inferencias *per iudicia conversa s. per conversionem*: en este caso, el sujeto de un juicio adquiere la forma de predicado en el segundo juicio y el predicado del segundo la forma del sujeto en el primero. Dicha conversión puede ser «alterada» en el caso de que se produzca una modificación en la cantidad de los juicios o «pura» (*conversio simpliciter talis*) si la cantidad permanece inalterada³³. Según la modalidad, hablamos de *inferencias per iudicia contraposita*, que hacen posible la transformación de un juicio asertórico en un apodíctico. Al negarse el predicado, se niega también la parte del dominio de la totalidad negada correspondiente al sujeto y por tanto pueden contraponerse todos los juicios afirmativos *simpliciter*³⁴.

5. Consideraciones finales:

De esta forma, la operación de subsunción como medio de conectar necesariamente la condición de una regla con la propia regla es una tarea con la que sólo podemos vincular las inferencias de la razón cuyo principio general reza así: «Lo que está sometido a la condición de una regla está también sometido a la regla misma»³⁵. Este principio —que recuerda a la definición del propio esquema como procedimiento a partir del cual determinar nuestra intuición conforme a un concepto a través de una regla que, de nuevo, no indica sólo cómo llevar a cabo la exposición concreta del universal, sino cuál es la condición a la cual se atiene la regla— nos da una indicación más general sobre aquello que debemos entender por subsunción. Toda inferencia se compone de una regla general (la premisa mayor) bajo cuya condición se subsume cierto concepto en la premisa menor dando lugar a una conclusión por la cual se afirma el predicado de la regla del objeto subsumido. Se trata de la condición según la cual varias representaciones aparecen unidas en la conciencia. Sólo fijada la necesidad de dicho vínculo, se entiende que estar sometido

33 Como regla general, las conversiones alteradas sólo pueden tener lugar con juicios universales afirmativos y las puras con los universales negativos o con cualquier proposición particular afirmativa.

34 Cfr.: Kant, I.: *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, op. cit., p. 162.

35 *Ibid.* p. 162.

a una condición significa lo mismo que estar sometido a la regla general de la cual forma parte la condición. Por otra parte, el proceso de subsunción en el seno de la inferencia es análogo a la subsunción en el concepto. Y la unión entre ambas representaciones mediante la cópula conserva la misma estructura, ya se trate de poner en relación un concepto con su atributo o un concepto empírico con su objeto, o la categoría con la intuición, o el sujeto con el predicado, o la condición con la consecuencia, o los miembros de una disyunción con la disyunción misma.

Por su parte, que la homogeneidad (*Gleichartigkeit*) instaurada a través del esquema trascendental el cual —*qua tertium quid* híbrido se define en su afinidad simultánea con la intuición y concepto— constituya la condición necesaria para el ejercicio de la subsunción puede arrojar una consecuencia teórica relevante si pensamos paralelamente en la naturaleza de la distinción entre enlaces matemáticos y dinámicos planteada a lo largo de la primera *Crítica*. En efecto, si comparamos el sentido de dicha distinción tal como se aplica en sus diversos contextos (ya se trate de las categorías, los *Grundsätze*, los esquemas, las antinomias, etc.), observamos que el denominador común de todas ellas es precisamente su apelación al carácter homogéneo de los enlaces matemáticos, a diferencia de los dinámicos. Por su parte, los procesos de construcción matemáticos y el tipo de composiciones propias de este método (*Zusammensetzungen* y no *Verknüpfungen*) son los que definen *in fieri* los propios procesos de mediación esquemática desarrollados en el *Schematismus-kapitel*. El esquematismo, como han insistido algunos de sus intérpretes, se presenta pues como la más clara expresión del carácter finito del conocimiento ectípico determinado por la necesaria conjunción de la intuición y la mediación del concepto, siendo los procesos constructivos que tienen su modelo en la matemática y la forma propia de sus enlaces el paradigma de aquél proceso universal de la imaginación para proporcionar exhibiciones de los conceptos puros³⁶. Y, en este sentido, la operación fundamental de subsunción descrita en los procesos de mediación del esquematismo se muestra, tal y como se ha argumentado, como reflejo inequívoco del paradigma constructivo que define el momento trascendental del conocimiento. Como se ha sugerido, la naturaleza de los elementos involucrados en la relación de aplicación señala la importancia de la dimensión judicativa del silogismo (así como su conexión con el problema de la verdad como adecuación tal como se plantea en el seno de la deducción trascendental de las categorías) que, precisamente, traslada inmediatamente el problema a los dominios de la lógica trascendental revelando el mero uso del entendimiento como incapaz por sí mismo de dar cuenta de un último nivel de articulación de la fundamentación del conocimiento de carácter trascendental³⁷.

La necesaria remisión del problema de la aplicación a la condición de homogeneidad pone además de manifiesto la importancia de otra dimensión fundamental de los procesos de mediación esquemática descritos sin los cuales no es posible entender el estatuto propio de la subsunción. Dicha dimensión tiene que ver con la función del tiempo, entendido como una determinación trascendental que posibilita precisamente dichos procesos de aplicación siguiendo la forma de los cuatro títulos de las categorías (sucesión, contenido, orden y com-

36 Cfr.: Daval, R.: *La Métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, op. cit.

37 Vid.: Dotti, J.E.: «La razón en su uso regulativo y el *a priori* del sistema en la primera *Crítica*», *Revista de Filosofía* 3ª época, vol. 1 (1987-88), ed. Complutense, Madrid, pp. (83-103).

plexión). El tiempo funciona como aquella instancia homogénea a la vez con los fenómenos y las categorías: toda unidad *a priori* o procedimiento de síntesis según las formas puras de enlace de las representaciones constituye en tanto que unidad lo determinable de lo múltiple dado y, por ende, se refiere a la forma de lo dado en general, esto es, al tiempo. El tiempo es homogéneo con la categoría en la medida en que es universal y *a priori*. Es la condición *a priori* de todos los fenómenos en general. Con independencia de que su objeto se refiera a relaciones externas o espaciales, en la medida en que éstas se constituyen siempre bajo la condición formal del sentido interno, los fenómenos siempre se dan bajo la forma universal y *a priori* del tiempo. Para terminar, la mencionada importancia de la operación de aplicación para la descripción del propio quehacer trascendental del conocimiento expresa la importancia del desplazamiento de las operaciones constructivas de la matemática a una consideración de dicho mecanismo como un procedimiento universal de la imaginación que apunta a la forma de ser más general del conocimiento. Y es que, de la misma manera que no hay idealismo ingenuo en Kant sino trascendental, es decir, hay validez objetiva, significatividad o aplicabilidad del conocimiento porque lo múltiple fenoménico es articulado sintéticamente del único modo posible y adecuado de ordenación, la legitimidad de la adecuación de los conceptos a los fenómenos se funda sobre la propia constitución del objeto como el resultado de la construcción o la actividad judicativa esto es, las reglas que indican cómo construir una figura en concreto o cómo reunir la pluralidad de los fenómenos, son las únicas que pueden coincidir de hecho con el propio acto de construcción en que se constituyen los fenómenos.

La crítica neopragmatista de Rorty a la fundamentación discursiva de Habermas: Dos estrategias de legitimación democrática

Rorty's Neopragmatist Review to Habermas' Discursive Fundamentation: Two Strategies of Democratic Legitimation

JAVIER RUIZ MOSCARDÓ*

Resumen: El presente trabajo rastrea las principales objeciones que, diseminadas en diferentes lugares de su obra, realiza Richard Rorty contra Jürgen Habermas al respecto de la fundamentación de la política democrática. Tales críticas nos servirán para contraponer dos estrategias diferentes de legitimación democrática, coincidentes en su objetivo – la defensa de la socialdemocracia – pero divergentes en sus postulados – el neopragmatismo contra la racionalidad comunicativa. Leer a Habermas desde la óptica rortyana arroja luces sobre algunas nociones centrales de su doctrina y, al tiempo, ayuda a contextualizar y valorar su propuesta, confrontándonos con un problema crucial de la filosofía política actual: ¿necesita la política democrática una justificación racional?

Palabras clave: Habermas, Rorty, filosofía política, democracia, neopragmatismo, liberalismo

Abstract: This paper aims to search for the principal objections that, disseminated around his work, Richard Rorty made against Jürgen Habermas about his democracy proposal. This critiques will serve us to compare two different strategies of democracy legitimation, coincident in their objective – the defense of social democracy – but divergent in their postulates – the neopragmatism against communicative rationality. Understanding Habermas from the rortyan point of view clarifies some central notions of his doctrine and, also, can help us to contextualize and judge his proposal, facing us with an important problem of nowadays' political philosophy: Is a rational justification necessary for democratic politics?

Keywords: Habermas, Rorty, political philosophy, democracy, neopragmatism, liberalism

Fecha de recepción: 28/03/2014. Fecha de aceptación: 17/06/2014.

* Investigador en Formación del programa FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte [FPU12/04046], adscrito al departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universitat de València. Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación con financiación ministerial "Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein" FFI2010-15975. Trabaja especialmente los campos de la Filosofía del Cine y Neopragmatismo y crisis de la Teoría del Conocimiento. Sus publicaciones recientes más destacadas son "Ni la presencia ni la ausencia: el concepto de representación y sus implicaciones", en *Agora: Papeles de filosofía*, Vol. 35, N. 1, 2016, págs. 203-215, y "El cine, ¿puede hacernos peores? Stanley Cavell y el perfeccionismo moral", ponencia presentada en el marco del III Simposio Internacional del Grupo USB-USAL, actualmente pendiente de publicación. Contacto: ruizmos2@uv.es

1. Introducción: La democracia en la “campana de cristal roja”

En el curioso texto de Ludwig Wittgenstein “El ser humano en la campana de cristal roja”¹, el austero filósofo de Cambridge compara las culturas con una estancia en la que la luz blanquecina del exterior, paradigma del Ideal Verdadero, se filtra al interior a través de cristales tintados de rojo. Una vez dentro, sus habitantes lo perciben todo en tonos rojizos, sin posibilidad, en principio, de advertir que allá afuera hay otro tipo de luz. Así, cuando alguien de la estancia alcanza sus bordes y cobra conciencia de que se encuentra constreñido en el discreto habitáculo de luz falseada, caben tres opciones: 1) seguirá como antes, pues tomará el choque como un mero roce con algún objeto interpuesto y no con el final del cuarto, 2) se resignará, sabedor de la imposibilidad de romper los límites de su habitación, y 3) intentará atravesar el cristal, en busca de la luz verdadera. Este último intento, al decir de Wittgenstein, está muy cerca de la ruptura religiosa; el segundo, por el contrario, viene acompañado de dos estados de ánimo que le ayudan a soportar mejor la roca de su parcialidad y contingencia, a saber: la melancolía y el humorismo. Lo primero sabe a utopía; lo segundo a resignación. Lo importante, en cualquier caso, es hacer notar que ambas actitudes implican la necesidad de habérselas con los límites, pues ya no cabe seguir viviendo como si no se hubiera llegado al extremo de la habitación.

Pues bien: en el presente trabajo pretendemos presentar a Jürgen Habermas como representante de la primera alternativa y a Richard Rorty como seguidor de la segunda. Lo que nos proponemos, en consecuencia, es rastrear las posibilidades de dos estrategias de refundación del liberalismo democrático que sí son conscientes de que están operando al límite de una cultura, y al tiempo investigar cuál pueda ser el papel del filósofo dentro de esta refundación. Lo haremos, además, siguiéndole los pasos a las críticas que Rorty lanzara al filósofo frankfurtiano, precisamente porque el núcleo de sus recriminaciones será la acusación de que Habermas persigue, en última instancia, la fusión con esa luz blanca y pura, símil de lo Incondicionado; y tal aspiración, lo adelantamos ya, puede ser contraproducente si de reafirmar los principios democráticos se trata.

2. El “deseo universal de justificación” de Habermas

Tal vez un buen punto de arranque consista en remontarnos, siquiera sea brevemente, a los orígenes del *contractualismo clásico*, pues consideramos que la estrategia habermasiana hunde sus raíces, tanto en aspiraciones cuanto en espíritu, en las prospecciones de aquel importante movimiento. A este respecto, podemos señalar lo que Rorty denominó el “deseo universal de justificación”² como la característica fundamental del procedimiento teórico de los primeros contractualistas; procedimiento que, si llevamos a buen puerto nuestra empresa, el lector podrá reconocer en la doctrina habermasiana. Comencemos, pues, describiendo someramente las características de este particular deseo.

1 Editado en español en WITTGENSTEIN, L.: *Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) y un fragmento epistolar*, trad. de Isidoro Reguera, ed. Pre-textos, Valencia, 2006.

2 Sobre esto, *vid.* “Universalidad y verdad”, epígrafe nº 3: verdad y justificación, en RORTY, R.: *El pragmatismo, una versión*, ed. Ariel, Barcelona, 2000, pág. 87 y ss.

El procedimiento teórico de los padres del contractualismo incidió, como recurso infalible de convicción, en la idea de que los diferentes modelos contractuales que propusieran a la concurrencia debían estar correctamente justificados (esto es: la *racionalidad* de tales modelos debía ser evidente y su congruencia con la difusa noción de *naturaleza humana* bien asentada). Si esta hipótesis no va desencaminada, esto explica el constante énfasis de los primeros teóricos liberal-democráticos en postular un esquema acerca de la naturaleza humana y el desarrollo de su racionalidad capaz de validar las posteriores propuestas políticas: ya sea el *miedo al estado de guerra* que legitima el estado soberano de Hobbes, ya los *derechos naturales* del hombre natural lockeano, o ya la *convención originaria* de Rousseau que nos libra del *señor* —reconciliándonos en cierto grado con el *buen salvaje* que nunca nos abandonó del todo—, lo cierto es que ese deseo universal de justificación, incardinado en un modelo de racionalidad ávido de demostraciones y legitimaciones, fue una nota característica de los orígenes del pensamiento político moderno. Desde estas coordenadas, cabe subrayar el sentido particular de la justificación así entendida: una justificación que supone *un determinado modelo de racionalidad humana* con la cual debe concordar, apuntando a la idea ilustrada de un modo de organización social iluminado por la luz natural de la razón, destinada a incrustarse en las instituciones sociopolíticas.

De los distintos modelos contractuales conviene destacar la idea de “convención originaria” que esgrimiera Jean-Jaques Rousseau, puesto que no parece descabellado entender la estrategia de Habermas como una actualización de esta noción. Para el pensador ginebrino el estado social es irreversible; no sirve, como sucediera en Locke, proyectar un “estado de naturaleza” que actúe como contrapunto a las sociedades existentes, puesto que ese estado es para Rousseau inalcanzable e irre recuperable. La solución, por tanto, lejos de instituirse en un retorno a la *libertad natural*, consiste en sustituir una convención fáctica —fundada en la injusticia— por otra que lo sea de verdad: por una convención reflexiva que ponga en el poder a un nuevo “señor”, ya fruto de la *voluntad general*, y que nos libere del antiguo déspota. De aquí surge la célebre idea de que la ley es la expresión de una voluntad general que no se equivoca nunca.

Dos siglos después, la estrategia habermasiana para actualizar la noción de voluntad general con el objetivo de limar sus posibles consecuencias totalitaristas —pues, ¿cómo tolerar la disensión y las alternativas individuales si esa voluntad se sacraliza y su no acatamiento supone un estigma?— será resaltar la vertiente formal de tal noción y convertirla en una guía que funde las condiciones de validez de las futuras máximas legales en las que se concrete. Así, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, leemos que Habermas reclama validez para las normas si y sólo si éstas han recibido la aquiescencia de todos los afectados, en tanto que participantes simétricos de un proceso de comunicación carente de coerciones y sin más presiones que la del mejor argumento³. Oigamos la exposición del propio Habermas:

3 Conviene adelantar la crítica de Rorty a la idea de “mejor argumento”, que se relacionará con el resto de nociones que critique: “la idea de un ‘mejor argumento’ tiene sentido sólo si uno puede identificar una relación de relevancia natural y transcultural, que conecte las proposiciones unas con otras formando algo similar al ‘orden natural de la razón’ cartesiano. Sin tal orden natural, sólo pueden evaluarse los argumentos por su eficacia en producir acuerdos entre personas o grupos concretos”. RORTY, R.: “La justicia como lealtad ampliada”, en *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona, 1998, pág. 122.

“En las argumentaciones los participantes han de presuponer pragmáticamente que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que lo único que debe imponerse es la coerción del mejor argumento. Y en ese elemento pragmático-universal es en lo que se apoya el principio de la ética del discurso de que sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”⁴.

El movimiento habermasiano consiste, pues, en insertar la arcaica “voluntad general” de Rousseau en el enfoque de una ética formalista y procedimental: lo que legitima este proceder no es, como en el caso de Rousseau, el contenido de la norma (su sustancialidad, la *ley*), sino la validez de la misma, es decir, el modo en el que se ha acordado y consensuado. Si los afectados que han participado en el discurso dan su asentimiento a la norma como participantes libres del discurso, entonces se encuentra justificada. La clave consiste en que, al margen de este contexto de comunicación intersubjetiva, el principio se disuelve y se vacía: sólo es válido en relación a estos contextos discursivos, en tanto que condición necesaria para que la norma aspire legítimamente a ser universalizable. Lo que nos interesa subrayar de este somero resumen es que *ser racional* consiste precisamente en aceptar actuar de este modo en las discusiones; racionalidad y comunicación, pues, quedan urdidas en la misma trama (no en vano Habermas habla de la razón como *razón comunicativa*). Ahora, la justificación de la política democrática, ejemplificada en el modo de tomar las decisiones de esta nueva voluntad general trocada en razón comunicativa ejercida por los hablantes competentes y afectados, se basa en la apelación a un modelo de racionalidad procedimental en función del cual debe proyectarse cualquier organigrama social legítimo. Una justificación, como la de los antiguos contractualistas, que requiere en algún grado cierto margen de incondicionalidad, de universalismo, y de una estructura fija – ahistórica – de la razón humana. O, al menos, de eso le acusará el pragmatista norteamericano.

3. El punto de vista de la Razón Comunicativa: más allá de la persuasión

Acabamos de señalar que la estrategia de Habermas para repensar y reactivar el modelo democrático consiste en rescatar esa voluntad justificadora tan propia de los primeros ilustrados que destacaba Rorty. Ahora debemos añadir que ese ímpetu de justificación es irrenunciable porque es necesario a la hora de *convencer* a la ciudadanía de que adopte el credo demócrata. Ahora bien, Habermas recelaría de que esta idea se interprete como un mero recurso retórico y persuasivo, pues tal movimiento restaría valor a la estrategia argumentativa; se trata precisamente de con-vencer, no sólo de vencer poéticamente. Hablamos, en definitiva, de dar una razón necesaria, relacionable con aquella vertiente más propiamente humana que confiere dignidad a nuestra especie⁵, y que no es sino su estructura racional-

4 HABERMAS, J.: *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo, ed. El Cid Editor [recurso electrónico de la biblioteca de la UV], Santa fe, 2004, pág. 28.

5 Nótese las claras resonancias kantianas de la propuesta. Esta ascendencia kantiana Rorty la resume como sigue: “Son las personas que piensan que existen cosas como una dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia

comunicativa, incardinada ya en la publicidad de todo lenguaje. Podemos resumir este movimiento en la idea de que si prescindimos de un esquema normativo con pretensiones de universalidad, entonces resulta imposible convencer a la gente de que hay unas opciones mejores que otras y de que es posible *preferir* en función de reglas racionales⁶. El propio Habermas lo declara explícitamente:

“¿Cómo convenceríamos a la gente para que pusiera estas máximas [disminuir el sufrimiento humano, incrementar la igualdad entre los hombres] en práctica en comportamientos de carácter general si sólo podemos apelar a la promoción de la felicidad (...) en lugar de descubrir, desde un punto de vista moral, qué es correcto hacer? El punto de vista moral nos pide (...) luchar por el papel de un juez falible, pero imparcial, acerca de qué sería igualmente bueno para todos”⁷.

Nótese, en consecuencia, cómo Habermas es incapaz de concebir un modelo democrático que no apele a criterios incondicionados y universalistas, en gran medida porque ello redundaría en su rechazo por parte de la audiencia⁸. U ofrecemos un modelo de organización político que concuerde con la naturaleza racional de los seres humanos o no habrá posibilidad de que la democracia triunfe.

Ya este punto de partida será foco de las críticas de Rorty. Baste por el momento con decir que el núcleo de la crítica consiste en señalar la irrelevancia de lo que Rorty considera una mera estrategia de convicción. El autor pragmatista recela de que alguien se convierta al liberalismo democrático como una opción puramente teórica, tras descubrir que éste se halla más próximo del *punto de vista moral* o respeta las exigencias de la razón comunicativa. “Solamente un exceso de atención a la función declarativa – dice Rorty – podría hacernos

(...) a ellas se oponen quienes afirman que la ‘humanidad’ es una noción más biológica que moral, que no existe una dignidad humana no derivada de la dignidad de una comunidad concreta, y no puede apelarse a nada que vaya más allá de los méritos relativos de las diversas comunidades” (RORTY, R.: “Liberalismo burgués posmoderno”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, ed. Paidós, Barcelona, 1996, pág. 267). Rorty, huelga decirlo, se reconoce deudor de la segunda tradición, que remonta a Hegel. Por todo esto el pragmatista norteamericano acabará diciendo, no sin bastante interés provocativo, que “el problema de Habermas surge de tomarse a Kant demasiado en serio” (RORTY, R.: “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”, en *Habermas y la modernidad*, ed. Cátedra [colección teorema], Madrid, 1988, pág. 264).

- 6 Rorty se hace eco de esta percepción de Habermas: “el fin es evitar el relativismo que, en su opinión, sitúa a la política democrática al mismo nivel que la política autoritaria (...) considera importante poder decir que el primer tipo de política es más *racional* que el segundo” (RORTY, R.: “Universalidad y verdad”, en *Objetividad, relativismo...*, *op. cit.*, pág. 83). Si no hay esquema normativo, la única alternativa que ve Habermas es un relativismo insalvable que culmina en la imposibilidad de legitimar en modo alguno el sistema democrático. Richard Rorty, lo adelantamos ya, propondrá una legitimación diferente pensada desde el relativismo como punto de partida, y no de llegada, como teme Habermas si triunfan las posiciones pragmatistas.
- 7 HABERMAS, J.: “El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo”, en *Debate sobre la situación de la filosofía*, editado por József Niznik y John T. Sanders, ed. Cátedra (colección teorema), Madrid, 2000, pág. 41.
- 8 Rorty lo explica con claridad encomiable: “Abandonar un punto de vista que es, si no trascendental, por lo menos ‘universalista’, le parece a Habermas que es como traicionar las esperanzas sociales que han sido centrales para la política liberal” (“Habermas y Lyotard...”, en *op. cit.*, pág. 225) La alternativa rortyana incidirá en que se puede ser perfectamente liberal sin poseer ningún tipo de noción universalista.

creer que la pretensión de validez universal es importante para la política democrática⁹. En cambio, si uno acepta, con el pragmatismo de Rorty, que la función declarativa o enunciativa es sólo una de las varias funciones de un lenguaje concebido como caja de herramientas, no se entiende el porqué de priorizar esta función sobre el resto. Rorty acusa a Habermas, en consecuencia, de reproducir la imagen tradicional según la cual la característica central del sujeto es el conocimiento y, por ende, defender la imagen logocéntrica de lo humano (de forma paralela a como argumentará en su crítica a la epistemología clásica). Será la aceptación de esta exégesis antropológica lo que lleve a Habermas a la sobrevaloración de los esquemas normativos a la hora de promover la democracia. Por todo esto, la conclusión es que “Habermas rasca donde no pica”¹⁰.

No obstante, haríamos una mala interpretación de Habermas si no matizamos el esbozo que acabamos de presentar. Es cierto que Habermas está imbuido de esa pretensión de justificación propia de sus predecesores intelectuales, y no lo es menos que en ocasiones su discurso tiende a revalidar caducas concepciones metafísicas sobre la naturaleza humana y su racionalidad intrínseca. Pero la sutileza del pensamiento habermasiano es lo suficientemente amplia como para no conformarse con una repetición simplista de dogmas anticuados que él mismo critica. Pensamos sobre todo en su propuesta de una “ética de la intersubjetividad” que supere los enfoques egoístas del deleznable paradigma de la conciencia. Su punto de partida será el viraje desde la predominancia de las reflexiones acerca de la naturaleza y potencial de la conciencia hacia el paradigma del *entendimiento intersubjetivo*. Así, al quedar atrás un paradigma que precisa de una fundamentación sólida de la conciencia para resultar operativo, el nuevo método puede obviar ese tipo de justificaciones metafísicas y centrarse en el estudio del funcionamiento intersubjetivo del lenguaje. La razón tradicional, tornada subjetivista por la acción de la primacía de la conciencia, se ha convertido en razón comunicativa. Y esta razón comunicativa, en palabras de Rorty, consigue “dejar de lado la pregunta de si existe algún objeto metafísico con el que el resultado de dicha discusión se pudiera o no corresponder”¹¹. De ahí que la finalidad de esta nueva concepción de la razón no sea, como en sus ilustres e ilustrados predecesores, la correspondencia con algún tipo de esencia humana que defina lo más característico de nuestra especie (como ocurría con los primeros contractualistas u ocurre con los filósofos subjetivistas de la conciencia); con Habermas, la justificación se alcanza por senderos bien distintos: “Concibo el entendimiento intersubjetivo como *télos* inscrito en la propia comunicación lingüística cotidiana (...) de un potencial operante ya siempre en la práctica comunicativa”¹².

En lo que se centra este nuevo enfoque es, al decir de Rorty, “en tratar como verdadero lo que quiera que pueda ser objeto de acuerdo en el curso de una discusión libre”¹³. Aquí pensamos que esta idea habermasiana acerca de *lo verdadero*, que centra la especulación filosófica en el diálogo *público* e intersubjetivo –a diferencia de la mayoría de tradiciones epistemológicas que, Descartes mediante, han incidido en el carácter privado y autorre-

9 “Universalidad y verdad”, en *op. cit.* pág. 84.

10 “Habermas y Lyotard...”, *op. cit.*, pág. 259.

11 RORTY, R.: “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”, en *Verdad y progreso, [escritos filosóficos 3]*, ed. Paidós, Barcelona, 2000, pág. 343.

12 HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. Taurus (Humanidades), Madrid, 1993, pág. 369.

13 “Habermas, Derrida...” en *op. cit.* pág. 343.

flexivo de la verdad—, es una de las mejores muestras que ofrece el pensador alemán de autocomprensión ideal del modelo democrático-liberal. En efecto, no nos parece descabellado interpretar estas nociones de Habermas no como una descripción del funcionamiento general de todo lenguaje, basado en su lógica y estructura internas (aunque algo de ello, como diremos luego, aparezca en las tesis de Habermas), sino como una idealización del modo en que las democracias liberales operan. Y es que fueron precisamente las sociedades liberales, y el *disenso* que promocionaron acerca de las *ultimidades existenciales* de cada ciudadano, las que fundaron un modelo de comunicación en que la Verdad Una pudiera diluirse en diferentes y diversas opciones privadas; así, las reglas del juego de lo público, que ya no podían fundarse en revelaciones religiosas, al aceptarse el pluralismo imperante de opiniones y estilos de vida, no podían ser otras que las *consensuadas* colectivamente. La sustitución de revelación e imposición religiosas por el consenso intersubjetivo es precisamente lo que Habermas intenta elevar a principio racional por mor de que su nueva justificación de la política democrática resulte convincente. De ahí que uno de sus mayores esfuerzos consista en la aclaración de qué pueda significar una “comunicación no distorsionada”, para que este consenso tan característico de las sociedades liberales no sea simplemente un barniz ideológico que maquille el triunfo del interés del más fuerte¹⁴.

Sin embargo, este retrato de Habermas sigue siendo parcial, pues el neófito pudiera interpretar, si se queda con nuestro esbozo, que la propuesta de Habermas puede enmarcarse en esos intentos pragmáticos por defender las sociedades liberales en función de su *utilidad* a la hora de resolver conflictos, aromatizado con algunos retazos de *justicia* para que las consecuencias indeseables de aquel principio benthamiano de “el mayor bien para el mayor número” no tengan cabida en el pensamiento democrático. Pero no. El de Habermas es un intento que adolece de algunas características del racionalismo tradicional, y ello será el blanco de las críticas rortyanas. Intentaremos demostrarlo resumiendo la importancia clave de la noción de “validez universal”.

4. La crítica pragmatista del concepto de “validez universal”

El propio Rorty reconoce explícitamente que el centro de su discrepancia con Habermas se centra en esta noción, pues afirma que “las principales diferencias entre Habermas y yo conciernen a la noción de validez universal”¹⁵. Habrá que recurrir, pues, a las implicaciones de este importante concepto.

Rorty enmarca la validez universal habermasiana en la estela de pensadores como su colega Apel o Hillary Putnam. Estos filósofos se basarían, si la lectura rortyana es correcta, en la idea peirceana de que la razón es normativa pero, sin embargo, esta normatividad puede tener cabida sin que se la naturalice, es decir, sin “un deber de correspondencia con

14 Rorty se hace eco de que la perspectiva habermasiana es, en el sentido que estamos subrayando, su tiempo en conceptos: “esta filosofía de la intersubjetividad gira en torno a una práctica característica de las sociedades liberales: tratar como verdadero lo que quiera que pueda ser objeto de acuerdo en el curso de una discusión libre” (“Habermas, Derrida...”, en *op. cit.* pág. 343). Sirvan estas líneas de Rorty para mostrar, a su vez, que el pragmatista no se queda con una caricatura simplista del pensar habermasiano, sino que, además de tomarlo bien en serio, valora positivamente el nuevo enfoque comunicativo.

15 *Debate sobre...* *op. cit.* pág. 46.

la naturaleza intrínseca de la realidad”¹⁶. En *Facticidad y validez*, Habermas expone esta concepción como sigue:

“La razón comunicativa posibilita, pues, una orientación por pretensiones de validez (...) se extiende por un lado a todo el espectro de pretensiones de validez, es decir, a la verdad proposicional, a la veracidad subjetiva y a la rectitud normativa”, y esta pretensión de validez —añade más adelante— tiene “un momento trascendente de validez universal”¹⁷

Se trata, como es de sobra conocido, de la célebre tesis según la cual la propia acción comunicativa contiene una serie de presuposiciones de carácter universalista. Hay, en consecuencia, una *racionalidad inmanente* a las prácticas discursivas que se centra en el hecho de que para lograr un acuerdo, basado en el entendimiento mutuo, los hablantes competentes exhiben pretensiones de validez en sus discursos y argumentaciones. Claro que esta tesis compromete a Habermas, por de pronto, en otras dos posiciones fuertes, a saber: a) erige a lo que podemos llamar *entendimiento liberal* —la situación en que los antiguos amigo/enemigo se convierten en meros oponentes— en la situación privilegiada y primigenia de todo discurso, obligándole a postular, en contraposición, un “uso del lenguaje distorsionado” o una “comunicación distorsionada” en que las reglas de la argumentación no se respeten y, por ende, se entorpezca el diálogo y se vele la finalidad de toda discusión pública¹⁸, y b) Habermas se compromete, al incardinar estas pretensiones de validez en el funcionamiento correcto o normal del lenguaje, con alguna suerte de gramática universal de contornos chomskianos¹⁹. El problema del primer punto es evidente: apelar a un uso propio y válido del lenguaje discursivo obliga a considerar el resto de usos (el estratégico, por ejemplo) como derivados pervertidos y equivocados. Pero aquí pensamos que lo complicado, al menos desde el segundo Wittgenstein, es defender que hay un uso preeminente en el lenguaje. No obstante, nos conformamos con señalar la problemática, pero no la desarrollaremos porque nos alejaría del recorrido político que pretendemos aquí. Del segundo caso podemos decir que resulta difícil aceptar que Habermas se desmarca de las tradiciones que han defendido nociones metafísicas de la naturaleza humana si atendemos a fragmentos como los que siguen: “El hecho de que gramaticalmente sea distinto creer que elegir parece más bien expresión de una característica de la condición humana que rasgo superficial de una con-

16 “Universalidad y verdad”, en *op. cit.* pág. 92.

17 HABERMAS, J.: *Facticidad y validez*, ed. Trotta, Madrid, 2005, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo, pág. 66.

18 “Todos los lenguajes ofrecen la posibilidad de distinguir entre lo que es verdad y lo que nosotros creemos que es verdad. En la pragmática de todo uso lingüístico hay incorporada la *suposición* de un mundo objetivo común” (HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*, ed. Taurus [Humanidades], México, 1990, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, *vid.* cap. II: “El giro pragmático”). *Lo que es verdad* se ve favorecido por la *pretensión de verdad* (como una de las pretensiones de validez del lenguaje), mientras que *lo que creemos* que es verdad, ya alejado de las pretensiones de universalidad, caería dentro de los usos distorsionados de la comunicación. Es por ello que no podemos quedarnos en la inmanencia de la razón comunicativa, que podría condenarnos al provincianismo: hay que aceptarla como *trascendente* si queremos poseer reglas críticas para cuestionar actividades e instituciones.

19 Así, “algunos conceptos como verdad, racionalidad o justificación juegan siempre el *mismo* rol gramatical en todas las comunidades lingüísticas” (*Ibid.*)

vención lingüística”²⁰. La crítica a estos pasajes depende, en última instancia, de si uno está de acuerdo con las tesis de Chomsky y sus seguidores acerca de la gramática universal o uno adopta un punto de vista distinto. Sea como fuere, lo que nos interesa a nuestros efectos es insinuar que Habermas no se libera de abstractas nociones tradicionales, de ascendencia metafísica, que rescatan la idea de una naturaleza humana accesible y de una racionalidad universal y ahistórica (aunque sutilmente trocadas en condición humana y razón comunicativa con un *télos* prefijado).

La estrategia de Habermas para defender la idea de validez universal, siguiendo esta estela, se basa en el conocido argumento de la “autocontradicción performativa”. Este argumento reza como sigue: “cualquier participante que afirme o niegue la verdad de una afirmación y desee tomar parte en la argumentación que tiene por objeto justificar tal pretensión de validez estará obligado a aceptarlas [las pretensiones de la comunicación, entre las que se cuenta la de validez universal]”²¹. Y precisamente por esto (a saber: porque si entramos en una discusión ya estamos aceptando los presupuestos de la comunicación; p.e., al tratar de convencer a un racista de que los negros no pertenecen a una especie inferior utilizando argumentos biológicos, o al proponer, contra un machista, que las mujeres tienen la misma capacidad intelectual que los hombres apelando a argumentos similares, nuestro discurso pretenderá ser verdadero y válido universalmente), los presupuestos son incondicionales: “Los procesos *fácticos* de entendimiento llevan inscrito un momento de *incondicionalidad* – la validez que pretenden se distingue de la simple validez social”²². La validez universal se aúna a un momento incondicionado de los actos de habla argumentativos; y esta idea se completa y fortalece con algunas nociones gramaticales que salen en su auxilio. Quien no acepte este retrato, y aun así pretenda argumentar, caerá en una contradicción insalvable.

Ahora bien, ¿qué relación puede tener toda esta disquisición lingüística con el objetivo de justificar y defender la política democrática? ¿En qué ayudan las pretensiones de validez a la hora de criticar el autoritarismo? La respuesta a esta pregunta, más que la corrección o incorrección filosófica de la teoría de Habermas, es lo que dividirá definitivamente a ambos pensadores. Así, Habermas piensa que la defensa del entendimiento como *télos* del lenguaje es fundamental para la promoción de una sociedad democrática cada vez más amplia y genuina. Actúa en su obra precisamente como una actualización de la distinción ilustrada entre racionalidad y tradición: si se promociona el esquema intersubjetivo de “prácticas de justificación orientadas a pretensiones de verdad” poseeremos un *criterio crítico* para determinar la validez de algunas normas en contraposición a las que surgen sólo por “convención social” (tradición y provincianismo) o las que proceden de un “uso estratégico del lenguaje” (imposición de los fuertes). Si nos interesa la crítica de Rorty a esta estrategia es porque su lectura de Habermas apunta a que toda esta panorámica sigue siendo una convención de una sociedad determinada: “Tales prácticas están reguladas por ciertas convenciones sociales (...): aquellas convenciones de una sociedad todavía más democrática, tolerante, acomodada, rica y diversa que la nuestra”²³.

20 *Debate sobre... op. cit.* pág. 40.

21 *Facticidad y validez, op. cit.* pág. 97.

22 *El discurso filosófico... op. cit.* pág. 382.

23 “Universalidad y verdad”, en *op. cit.* pág. 96.

El ideal de Habermas es, pues, a ojos de la relectura rortyana, el de una sociedad genuinamente democrática que profundiza en los logros de la sociedad europea de posguerra. Nada tienen que ver sus postulados con una razón comunicativa incondicionada, cuyo funcionamiento obliga a postular la noción de validez universal; sus tesis, antes bien, son una representación fidedigna del tipo de comunicación y el tipo de procedimiento legislativo que una sociedad verdaderamente democrática ha de adoptar y promocionar para funcionar. Habermas, por lo tanto, está elevando a concepto la *circunstancia contingente* de que hay un tipo determinado de sociedad que actúa, al menos en algunos momentos, tal y como la describe; pero no lo hace por ser más racional, ni por haber descubierto los presupuestos de la razón comunicativa. Habermas está describiendo la agradable vida democrática y su benéfico mecanismo de toma de decisiones. No es poco, pero no está describiendo la razón humana. Y precisamente por esto no puede resultar convincente a la hora de recoger acólitos: “si a un intolerante (...) le decimos que está obligado a tener pretensiones de validez que superen su contexto y que tengan por objeto la verdad, es probable que nos responda que eso es justamente lo que está haciendo” y, más adelante, “si le decimos que no puede tener tales pretensiones y (...) rechazar las personas que rechaza, luego es probable que no nos entienda”²⁴. Es decir: no se puede convencer a un fanático religioso (o a un racista, o a un machista, etc.) de que se convierta al credo demócrata porque su práctica lingüística adolece de autocontradicción performativa²⁵. La immaculada pureza conceptual del bien engrasado arsenal habermasiano es *irrelevante* para la promoción de la democracia. Y si el argumento de la autocontradicción – que fundamenta la pertinencia de la noción de validez universal y su correlato incondicionado – no sirve para *convencer* (y ya vimos que convencer era el objetivo prioritario de la postura habermasiana), entonces no es válido para la promoción del pensamiento democrático. Lo que queda entonces de toda la propuesta de una comunicación libre de dominio es un ideal regulativo, propio de sociedades democráticas, que debiera favorecerse institucional y filosóficamente para que vaya incardinándose en el sentir y el pensar de los ciudadanos. Pero si Rorty está en lo cierto y este ideal es irrelevante a la hora de actuar democráticamente, entonces no tiene sentido defenderlo a capa y espada:

“Me doy perfecta cuenta de que la comunicación libre de dominio es tan sólo un ideal regulativo inalcanzable a nivel práctico. Ahora bien, un ideal regulativo sin relevancia de orden práctico sirve de poco”²⁶.

¿Qué nos queda, entonces, de la propuesta habermasiana? Si su postura es ineficaz políticamente, y además un error teórico que resucita dogmas metafísicos felizmente enterrados, ¿cómo valorar su estrategia y cómo interpretar su aportación filosófica? Para Rorty,

24 *Ibid.* pág. 98 y 99.

25 Rorty plantea el problema como sigue: “El principal problema es saber si ha habido nunca nadie que se haya creído la acusación de estar cometiendo una autocontradicción performativa”. *Ibid.*

26 *Ibid.* pág. 131. La alternativa rortyana es explícitamente polémica. Tras admitir que él prefiere, con Habermas, la política democrática a cualquier otro tipo de modelo, su consciente abandono de cualquier justificación basada en la razón comunicativa le lleva a concluir lo siguiente: “Tengo la impresión de ser tan provinciano y contextualista como esos profesores nazis que obligaban a leer *Der Stürmer*, la única diferencia es que yo sirvo a una mejor causa. Provengo de una mejor provincia”. ¿Cómo defender que su provincia es *mejor* sin atender a criterios racionales? Ése será el reto de la propuesta rortyana.

recurriendo a Lyotard, lo de Habermas no es sino una nueva “metanarrativa”, barnizada con tintes metafísicos, que tiene por objeto la emancipación. Objetivo tan noble no ha de ser desechado; pero estrategia tan débil, sí. Aunque, en el fondo, tal vez Rorty y Habermas no sean tan diferentes: “Tengo a Derrida por el más intrigante e ingenioso de los filósofos contemporáneos, y a Habermas por el más útil socialmente”²⁷.

5. La respuesta autoafirmativa de Rorty

Comenzamos este trabajo defendiendo a Rorty como alguien que, consciente de los límites de la socialdemocracia, en vez de añorar nociones ahistóricas y trascendentales para abordar su justificación (estrategia que, si hemos logrado nuestro propósito, podemos ya reconocer en Habermas), toma conciencia de haber tocado techo y actúa en consecuencia. La democracia, para Rorty, no puede basarse en esa voluntad de justificación indisociable de la verdad. Si la justificación se entiende como el correlato de una teoría de la racionalidad, Rorty verá siempre en este enfoque la añoranza de una luz blanquecina más pura y la búsqueda de lo que Nietzsche llamara *confort metafísico*. Su estrategia, en cambio, apelará al sentimiento y la utilidad en vez de a la razón; propondrá un modo de defensa de los valores democráticos que interpele a su carácter inclusivo y a las consecuencias provechosas de su asunción. No es éste el lugar de exponer *in extenso* la filosofía política del autor pragmatista; pero sí será conveniente explicar, aunque sea brevemente, aquellos puntos en los que se opone a Habermas, pues ello nos servirá para entender al fin su convicción de que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía (y, por lo tanto, la provocativa afirmación de que el filósofo tiene un papel irrisorio en la promoción de la misma).

Quizá una buena forma de adentrarnos en este punto sea rescatar un párrafo del jurista Hans Kelsen, representante del positivismo jurídico, que tematiza a la perfección el escenario que acepta Rorty:

“Precisamente en ese punto donde se diría que se pierde toda posibilidad de justificar la democracia (por no ser posible apelar a verdades prácticas), justo en ese punto es donde cabe iniciar su defensa. Precisamente quien considera cerrada al conocimiento humano la verdad metafísica, es decir, la verdad absoluta y los valores absolutos, tiene que tener por posibles no sólo la opinión propia, sino también la opinión ajena, y la opuesta. De ahí que el “relativismo” sea la cosmovisión que la idea democrática presupone. La democracia da igual valor a la voluntad política de cualquiera, al igual que respeta también toda fe política, pues la voluntad política no es sino la expresión de ella. Por eso da a toda opinión política la misma libertad de expresarse y de hacerse valer ganándose en competencia libre la voluntad de los hombres”²⁸.

Es decir: abandonada la idea de Verdad Única, la democracia ha de tolerar estructuralmente cualesquiera alternativas y opiniones gestadas en su seno. El relativismo es, pues, el

27 “Habermas, Derrida...” *op. cit.* pág. 341. La cursiva es nuestra.

28 KELSEN, H.: “Esencia y valor de la democracia”, citado en el prólogo de Manuel Jiménez Redondo a *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op. cit.*

punto de partida de la democracia. El problema surge al pretender que este dato irrecusable se articule en una teoría de la democracia universalmente válida, pues entonces estaría elevando a Verdad Única éste su carácter relativista, y si así ocurriera estaría renunciando a su función más valiosa. El de Habermas puede leerse como un intento de elevar a principio y concepto esta función política de la democracia, pero los peligros de dogmatizar esta función y convertirla en un residuo metafísico que pudiera interferir en el principio de libertad son, a juicio de Rorty, patentes. La democracia, para justificarse, no puede hacer otra cosa que *imponerse* como este régimen de ausencia de Verdad Última, sostenido por la voluntad (posiblemente, general) de sus ciudadanos de seguir viviendo en un régimen de libertades. Por eso, Rorty opondrá a la “fundamentación” habermasiana una “autoafirmación”: la democracia liberal se fundamenta a sí misma – si queremos decirlo así – sin necesidad de recurrir a ningún tipo de teoría de la racionalidad, en tanto que régimen de libertad al que la mayoría de ciudadanos da su tácita aprobación²⁹. Una buena exposición de esta autoafirmación la encontramos en las siguientes líneas:

“La idea de una nueva comunidad que se crea a sí misma, unida no tanto por el conocimiento de unas mismas verdades cuanto por el hecho de compartir unas mismas esperanzas inclusivistas, generosas y democráticas”³⁰.

Si hay un modelo de sociedad estructuralmente inclusivo, por carecer de una Verdad Última en la que validarse, ése es el liberal-democrático. Así, ese régimen que se fundamenta a sí mismo por resultar satisfactorio y agradable ha sido un “mero y afortunado accidente”³¹ —porque no es expresión de la naturaleza racional de la especie humana, sino una contingencia que podría no haber ocurrido— que conviene defender con uñas y dientes. Pero su defensa no puede ser una mera reflexión teórica acerca del progreso y la universalidad, puesto que ello no resultaría ni convincente ni beneficioso. La propuesta rortyana, pues, consiste en reemplazar “la idea de obligación moral *universal* de respeto a la dignidad humana (...) por la idea de lealtad a un grupo muy amplio: la especie humana”³². Creemos que el núcleo de su oposición a Habermas se concentra en un fragmento de su artículo “La justicia como lealtad ampliada”, de modo que lo reproducimos *in extenso*:

“La cuestión de si las demandas de reforma que las sociedades liberales occidentales hacen al resto del mundo son hechas en nombre de algo no occidental (algo como la moralidad, la humanidad o la racionalidad) o bien son simplemente expresiones de lealtad a concepciones de la justicia occidentales y locales. Habermas diría que son lo primero, yo diría que son más bien lo segundo, pero no por ello son peores”³³.

29 En este punto, Rorty se apoya en la noción rawlsiana de *overlapping consensus*, en tanto que el consenso solapado de los ciudadanos de una sociedad democrática fundamenta y justifica por sí solo el régimen democrático-liberal.

30 “Universalidad y verdad”, en *op. cit.*, pág. 85.

31 *Ibid.*, pág. 112.

32 “La justicia como...” en *op.cit.* pág. 109.

33 *Ibid.* pág. 112.

Lo que conviene, a juicio de Rorty, es ser “francamente etnocéntrico”³⁴ y admitir que defendemos nuestras posiciones porque somos leales a nuestra cultura y a nuestro juego de lenguaje democrático. Vencer sin convencer, pero no a la fuerza: se trata de no intentar asimilar a *los otros* en función de un criterio de racionalidad que pretendidamente no alcanzan a comprender por no disponer de la información o la educación necesarias; por el contrario, se trata de vencer ofreciendo al resto de sociedades que prueben el estilo de vida de un sistema que se autojustifica sin reglas extrínsecas y se legitima como régimen de no-verdad. Y no por ello esta sociedad sería menos racional que la habermasiana. Sí sería, en cambio, mucho más sincera y honesta.

6. Corolario: Notas sobre la irrelevancia de la teoría

Todo este excursus se justifica en la medida en que su polémica con Habermas puede hacernos capaces de entender su afirmación de la irrelevancia de la filosofía en cuanto al compromiso público respecta. O, lo que es lo mismo, su consabida tesis de que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía. Hemos visto lo que no debe postular un intelectual a la hora de validar las posiciones democráticas; y hemos subrayado, además, que entre otras no debe hacerlo porque la democracia no necesita una legitimación última: basta con su constante autoafirmación. Si esto es así, la función del filósofo ya no puede ser la que se deduce de las afirmaciones habermasianas: el aporte teórico de una justificación capaz de aunar dos aspectos que en el neopragmatismo de Rorty están suficientemente demarcados, y que son la naturaleza humana (o su comprensión como seres racionales) y la justicia. Una vez roto este vínculo – es decir: una vez demostrado que hablar de “naturaleza humana” presupone asunciones metafísicas indeseables –, la búsqueda intelectual de un puente que una ambas esferas se revela como una actividad irrelevante, incapaz de conducir a consecuencias prácticas.

El corolario de este cambio de perspectiva será, como hemos dicho, la consagración de la democracia como un sistema para la perfectibilidad del cual la filosofía no tiene mucho que aportar. Lo prioritario no es, pues, postular un esquema filosófico acerca de la racionalidad humana y después proyectar qué tipo de instituciones y prácticas se derivarían del mismo; la única forma responsable de defender filosóficamente la democracia consiste en aceptar esta última como primordial, y deducir de ella el tipo de filosofía (no entendida ya como “teoría”, sino como “articulación”) que debiera adoptarse. Una sociedad así actuará como sigue:

“Se acostumbrará a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un acuerdo exitoso entre individuos, unos individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas (...) Cuando una sociedad de ese tipo delibere (...) tenderá a prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad”³⁵.

34 Así se expresa, por ejemplo, en “Habermas y Lyotard...”, en *op. cit.*, pág. 261.

35 RORTY, R. “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo... op. cit.* pág. 251.

La aceptación de esta descripción (la única plausible para Rorty si se desechan los intentos habermasianos de fundamentar el sistema democrático) relega la práctica filosófica a la misma esfera que el desencantamiento del mundo destinara a la religión: la privatiza. La tesis es lo suficientemente fuerte como para dar carpetazo definitivo a la imagen del intelectual que comienza a resquebrajarse a principios del s. XX: la filosofía es irrelevante e innecesaria para la política social, esto es... ¡para transformar el mundo! (a mejor, se entiende). Por eso en otro lugar³⁶ redondeará esta idea diciendo que el ámbito de deliberación pública y de mejora de la justicia social ha de estar dominado por un vocabulario “banal” y “ateórico”, centrándose en lo “concreto” y abandonando los “movimientos” para sustituirlos por las “campañas” (finitas, contingentes, parciales, y en absoluto determinadas por la imbricación entre la propia identidad y los objetivos políticos). Esta es la única forma que ve nuestro autor de desprenderse de lo que, con Kierkegaard, llama la “pasión de infinito”, y su condición de posibilidad es la renuncia del filósofo a participar en la deliberación pública precisamente *qua* filósofo (sí podrá hacerlo, como es obvio, en tanto que ciudadano). La filosofía queda, en consecuencia, encarcelada en la esfera de la autocreación irónica privada. Así se logrará dar cumplimiento a su desencantada concepción y “abandonar la convicción de que los intelectuales estamos notablemente mejor capacitados que nuestros conciudadanos para poner en pensamiento nuestro tiempo”³⁷. La ciudadanía —en la forma preferible del ironista autoconsciente— ha de sustituir al intelectual. Toda vanguardia, filosófica o cultural, ha de ser destruida.

Sea como fuere, antes de concluir es necesario matizar que estas dos esferas que Rorty consagra como separadas no hay que entenderlas como dos compartimentos con límites bien definidos; por el contrario, los límites entre lo público y lo privado son “borrosos” y están en “constante cambio”³⁸. De lo que se trata, pues, es de evitar que las confusiones filosóficas acaben amalgamando dos ámbitos de creencia que conviene separar: 1) El compuesto por las creencias y deseos compartidos por los miembros de una determinada comunidad (en este caso, la liberal), y 2) aquellas creencias y deseos que son puramente idiosincrásicos. La primera parte es la que prescinde de las *ultimidades existenciales* de cada individuo y constituye el ágora pública de toma de decisiones; el segundo, por tanto, es el que recoge aquel entramado de creencias y deseos que el individuo, para conformar su identidad, considera relevantes. Una vez demostrado que no hay ningún puente necesario entre ambas esferas (lo que no quiere decir, por cierto, que algunos individuos no actúen *como si* ese vínculo existiera e hicieran depender su acción política de su idiosincrasia, y a la inversa), lo más productivo para la transformación social es el tipo de carácter recomendado —el irónico— y la asunción de un vocabulario compartido —el banal y ateórico— que reniegue de las creencias y deseos personales a la hora de paliar las desigualdades e injusticias. Sólo así las rojizas luces de la habitación democrática podrán brillar con toda su fuerza.

36 Cf. “Movimientos y campañas”, en RORTY, R. *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona: 1998.

37 RORTY, R.: “El final del leninismo, Havel y la esperanza social”, en *Verdad y Progreso [escritos filosóficos III]*, ed. Paidós, Barcelona, 2000, pág. 286.

38 Cfr. al respecto su emocionante artículo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”, donde se matiza la borrosidad de los límites en el binomio público/privado, y se subraya la marca idiosincrásica del segundo término.

Bibliografía

RORTY, R.

- “Universalidad y verdad”, en *El pragmatismo, una versión*, ed. Ariel, Barcelona, 2000.
- “La justicia como lealtad ampliada”, en *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona, 1998.
- “Liberalismo burgués posmoderno”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”, en *Habermas y la modernidad*, ed. Cátedra [colección teorema], Madrid, 1988.
- “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”, en *Verdad y progreso, [escritos filosóficos 3]*, ed. Paidós, Barcelona, 2000.
- “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo... op. cit.*
- “Movimientos y campañas”, en *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona: 1998.
- “El final del leninismo, Havel y la esperanza social”, en *Verdad y Progreso [escritos filosóficos III]*, ed. Paidós, Barcelona, 2000.

HABERMAS, J.

- *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo, ed. El Cid Editor [recurso electrónico de la biblioteca de la UV], Santa fe, 2004.
- “El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo”, en *Debate sobre la situación de la filosofía*, editado por József Niznik y John T. Sanders, ed. Cátedra (colección teorema), Madrid, 2000.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. Taurus (Humanidades), Madrid, 1993.
- *Facticidad y validez*, ed. Trotta, Madrid, 2005, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo.
- *Pensamiento postmetafísico*, ed. Taurus [Humanidades], México, 1990, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

OTROS

- WITTGENSTEIN, L.: *Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) y un fragmento epistolar*, trad. de Isidoro Reguera, ed. Pre-textos, Valencia, 2006.
- KELSEN, H.: “Esencia y valor de la democracia”, citado en el prólogo de Manuel Jiménez Redondo a *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op. cit.*
- HABERMAS, J., RORTY, R., KOLAKOWSKI, L., *Debate sobre la situación de la filosofía*, editado por József Niznik y John T. Sanders, ed. Cátedra (colección teorema), Madrid, 2000.

El concepto de ironía en la estética de Friedrich Schlegel: contexto y recepción

The concept of irony in the aesthetics of Friedrich Schlegel: context and reception

ROSA BENÉITEZ ANDRÉS*

Resumen: La teoría schlegeliana acerca de la ironía continúa siendo un referente indiscutible en los estudios dedicados a este concepto. En el ámbito concreto de la Estética y la Teoría de las artes, la noción de ironía elaborada por F. Schlegel ocupa un puesto privilegiado como herramienta de comprensión y exégesis en los análisis de gran cantidad de prácticas artísticas modernas y contemporáneas. Ante la vigencia de su propuesta, resulta preciso insistir en la particularidad del programa schlegeliano frente a otros usos e interpretaciones del proceder irónico. En tal sentido, este artículo tratará de enfatizar en la especificidad de sus ideas sobre el fenómeno, a través de un recorrido, tanto histórico como teórico, del contexto y recepción de esa ironía romántica planteada por el filósofo, así como por otros autores de la *Frühromantik*.

Palabras clave: ironía, F. Schlegel, estética romántica, ambigüedad artística y crítica discursiva.

Abstract: The Schlegelian theory of irony remains an unavoidable referent in the studies concerning this concept. In the specific field of Aesthetics and Art Theory, the notion of irony developed by F. Schlegel occupies a privileged position as a tool for both understanding and exegesis within the analysis of a large amount of modern and contemporary art practices. Given the validity of the proposal, it is necessary to insist on the particularity of the Schlegelian program over other uses and interpretations of ironic procedure. Therefore, this paper will attempt to emphasize on the specificity of his ideas about the phenomenon through a historical and theoretical tour around the context and reception of the romantic irony stated by the philosopher, as well as by other authors of the *Frühromantik*.

Keywords: irony, F. Schlegel, romantic aesthetics, artistic ambiguity y discursive critique.

1. El impulso romántico

Los albores de la Modernidad no fueron especialmente propicios para el desarrollo de una noción de ironía al menos tan rica como la esbozada por la filosofía y la retórica antigua. Resultó preciso esperar, en este sentido, al impulso que, desde la teoría estética de la *Frühromantik* y, muy especialmente, gracias a las consideraciones de Friedrich Schlegel, se

Fecha de recepción: 18/05/2014. Fecha de aceptación: 19/06/2014.

* Profesora asociada en la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad de Salamanca. Email: beneitezr@usal.es. Principales líneas de investigación: Estética y Teoría de las artes moderna y contemporánea; poesía española contemporánea; vanguardias y neovanguardias y relaciones arte/escritura.

le confiere a este procedimiento especulativo y discursivo. En efecto, el primer romanticismo alemán encontró en el concepto y la práctica irónica algunas de las respuestas a su interés por fundamentar, en palabras del propio Schlegel, una «poesía trascendental»¹, esto es, capaz de superar tanto los límites de lo objetivo, como de lo subjetivo. La poesía romántica, en tanto poesía irónica, entrañaba la posibilidad de superar ese antagonismo: recuperar la objetividad perdida, pero sin poner en juego la subjetividad moderna. Ésta debía aunar, por tanto, lo bello con lo interesante en un ideal-realismo o en un realismo-idealista². Sobradamente conocido es ya que en la base de este movimiento filosófico temprano se encuentran tanto el sistema de pensamiento kantiano, como el fichteano. La mayoría de los autores pertenecientes al Círculo de Jena, o muy cercanos a éste, construyeron sus reflexiones a partir de ciertos problemas planteados por Kant —así, Schiller³— o como correlato del tratamiento que Fichte le estaba dando a cuestiones muy similares a las que interesaban a los primeros románticos alemanes, donde se ubicaría, por ejemplo, la propuesta schlegeliana⁴.

Por otra parte, si bien la ironía recobra en este punto de la tradición occidental cierta posición dentro del campo de la filosofía, como ocurría en la Antigüedad clásica, lo cierto es que ahora, además de circunscribirse en el ámbito de la estética, o mejor aún, de la filosofía del arte, y no de la ética, únicamente conservará algunos ecos de la así llamada “ironía socrática” o filosófica. De esta forma, de Sócrates tomarán los románticos la idea de disimulo o fingimiento, es decir, de ficción como modo de cuestionar lo aparente, los juicios ingenuos o la soberbia. Se trata, por tanto, de una metodología que si en Sócrates se encontraba al servicio de una verdad preexistente y, en último término, accesible —buscaba evidenciar el error de aquellas opiniones o juicios aparentemente verdaderos para así lograr acceder a un conocimiento firme sobre lo real—, en el romanticismo adquirirá más bien un carácter dialéctico indefinido y progresivo, casi infinito:

La ironía socrática es el único fingimiento absolutamente involuntario y, sin embargo, absolutamente reflexivo. Tan imposible resulta simularla como revelarla. Para quien carece de ella seguirá siendo un enigma aún después de la más abierta confesión. Su cometido no es engañar a nadie, exceptuando a aquéllos que la consideran un engaño y que, o bien se complacen con la magnífica travesura que consiste en tomar el pelo a todo el mundo, o bien se enojan al sospechar que podría aludirlos. En ella todo debe ser broma y todo debe ser serio, todo debe resultar cándidamente sincero y profundamente simulado a la vez⁵.

1 «Existe una poesía cuyo uno y todo consiste en el vínculo de lo ideal y lo real, y que, por consiguiente, en analogía con la jerga filosófica, tendría que llamarse poesía trascendental», Schlegel, F., «Fragmentos del Athenaeum, 1798» (238), en: *Fragmentos*, seguido de *Sobre la incomprensibilidad*, Barcelona, Marbot, 2009, p. 114 (de ahora en adelante, el número de fragmento será citado entre paréntesis al comienzo de la referencia bibliográfica).

2 Cf. Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia I*, Madrid, Visor, 1992, pp. 73-75.

3 Véase al respecto el excelente análisis que José Manuel Cuesta Abad dedica a la asimilación de la filosofía kantiana en el pensamiento schilleriano: Cuesta Abad, J. M., «Dialéctica sentimental. Schiller agonista», en: *La transparencia informe. Filosofía y literatura de Schiller a Nietzsche*, Madrid, Abada, 2010, pp. 13-77, en especial, pp. 29-44.

4 Cf. D'Angelo, P., *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999.

5 Schlegel, F., «Fragmentos críticos, 1797» (108), en: *Fragmentos*, ed. cit., pp. 48-49.

Sin embargo, la idea y función de la ironía propuestas por Friedrich Schlegel, a quien pertenecen las palabras aquí recogidas, irán mucho más allá del planteamiento epistemológico socrático. La ironía va a ser para éste una estrategia discursiva y de pensamiento con la que poner en cuestión los vínculos entre lo objetivo y lo subjetivo, lo finito y lo infinito, lo real y lo ideal. Este enfoque será en buena medida compartido, aunque con algunas diferencias, por otros de los autores pertenecientes a la *Frühromantik* que, en sintonía con Schlegel, dieron un tratamiento especial a la ironía en sus escritos. Conviene, por tanto, detenerse en ellos para comprender de un modo más preciso el origen y alcance de la teoría schlegeliana sobre la ironía.

August Wilhelm Schlegel, a diferencia de Friedrich, entenderá la ironía más como una técnica artística que como una actitud cognitiva. En sus *Lecciones de literatura y arte dramático* de 1808 y 1809, el mayor de los Schlegel ve en la ironía un elemento privilegiado del género cómico y excluido del trágico. Mantiene, eso sí, al igual que harán Schelling o Novalis, la idea de que aquélla es una forma de autoconciencia artística:

Consiste la ironía en «comprender, de forma más o menos clara, que la representación es parcial y exagerada y que en ella hay una gran parte de sentimiento y fantasía». Con la ironía demuestra el artista su superioridad sobre los materiales de que se sirve, «y que, si así lo deseara, podría aniquilar sin piedad esa hermosa ilusión, de tan irresistible atractivo, que él mismo hizo nacer con sus conjuros»⁶.

También para Tieck y Jean Paul la ironía constituye una ruptura de la ilusión y, por tanto, hace referencia a la capacidad del sujeto (tanto del creador como del público) para sobreponerse y mantener una postura distanciada ante la representación. Ambos la circunscriben al género o la actitud cómica, desde donde le otorgan un papel eminentemente crítico. En el caso del primero, y dada su condición de escritor, se hace especialmente evidente el uso de lo irónico en tanto que mecanismo de interrupción. Algunas de sus obras de teatro, como *El gato con botas* o *El mundo al revés*, constituyen una verdadera puesta en práctica y tematización de las teorías románticas:

- Rey: Me encanta extender la vista libremente a través de la hermosa naturaleza.
- Princesa: ¿Y llega muy lejos la vista?
- Rey: ¡Oh, sí! Y si no fuera por todas esas fatídicas montañas, se vería aún más lejos. ¡Ay que dolor, el árbol está lleno de orugas!
- Princesa: Es que se trata de una naturaleza todavía sin idealizar; primero ha de ennoblecerla la fantasía.
- Rey: Ahora desearía que tú, con tu fantasía, me pudieras librar de las orugas⁷.

6 Wellek, R., *Historia de la crítica moderna (1750-1950). Tomo II. El Romanticismo*, Madrid, Gredos, 1962, p. 66 (las palabras entrecomilladas pertenecen a August Wilhelm Schlegel, las cuales reproducimos aquí a partir de Wellek a falta de una traducción al castellano).

7 Tieck, L., *El gato con botas*, Madrid, Abada Editores, 2003, p. 104.

Por su parte, Jean Paul insistirá nuevamente en el carácter humorístico de la ironía, puesto que, más allá de sus escritos literarios, es éste el tema que ocupa su reflexión estética, es decir, las particularidades de lo cómico romántico y lo humorístico. Para Jean Paul, el humor constituye una suerte de «sublime invertido», un encuentro entre lo romántico (infinitud del sujeto) y lo cómico (lo finito del mundo material) donde se objetiva la distancia entre lo necesario y lo contingente⁸. Tal perspectiva sobre lo humorístico, que parecería discurrir en paralelo a las ideas expuestas por Schlegel acerca de la ironía, rechaza sin embargo el valor de cualquier actividad caracterizada como irónica. Así, la ironía no recibe aquí un tratamiento positivo, y es valorada, por el contrario, en tanto que apariencia de seriedad y fenómeno estrictamente retórico-lingüístico. Se trata pues de un mecanismo que, para Jean Paul, a pesar de tener cierta relación con lo que él mismo entiende por humor, no alcanza las cotas de universalidad logradas por éste⁹. En este sentido, no fue Jean Paul el único autor de la época en menospreciar la centralidad que algunos de sus coetáneos le habían otorgado a la ironía. Quizá, el caso más conocido y exagerado de rechazo absoluto respecto a los planteamientos schlegelianos, y de otros románticos, fuera el de Hegel. Según este filósofo, la disolución artística propia a la forma romántica, celebrada por estos autores, implica a su vez una desustancialización consciente y voluntaria de todo lo que debería ser esencial en la obra de arte. Entiende, por ello, que el ejercicio de la ironía no es más que otra de las fórmulas con las que propagar la inadecuación entre «figura» e «idea», presente en las artes de su tiempo, es decir, la pérdida del ideal:

Contra la exigencia de colocar en lo más alto algo substancial, ético, verdadero en y para sí, en segundo lugar se dirige ante todo la consideración formal, cuya alma es la *ironía*. Lo substancial no se convierte en lo principal, sino que otros puntos de vista son antepuestos con agudeza e ingenio ingeniosamente —algo incorrecto, aunque haya que prestarles atención. [...] La ironía trae consigo que nada pueda tomarse en serio, y cuando comienza lo serio nada resulta; los bribones se convierten en gente excelente, y los honestos en bribones¹⁰.

Obviamente, aquello que más molesta a Hegel de la ironía romántica es su gusto por la ambigüedad, que nada sea lo que parece y que la indefinición reine en toda propuesta formal y temática. La estética hegeliana se fundamenta en la unión entre realidad y concepto, esto es, la idea, y la apariencia de lo sensible que hay en ella. Por tanto, el hecho de que se “juegue” con todo tipo de ilusiones y disimulos es considerado por el filósofo como una muestra de imperfección. Asimismo, si se tratara de situar todo este entramado de desequilibrios en relación al conjunto del pensamiento hegeliano, la ironía no saldría mucho mejor parada, ya que la defensa de la paradoja, el caos o la parábasis realizada

8 «Consistiendo lo cómico en la destrucción del contraste que existe entre los dos principios, el subjetivo y el objetivo, y según hemos dicho, debiendo ser el principio objetivo un infinito del que deseamos apoderarnos, no puedo imaginar ni poner este principio fuera de mí, sino que lo coloco en mí mismo, donde lo sustituyo con el principio subjetivo. [...] dividido mi yo en dos factores, el finito y el infinito, y hago emanar éste del primero», Richter, J. P., *Introducción a la estética*, Madrid, Verbum, 1991, p. 101.

9 Cf. *Ibid.*, p. 94.

10 Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o Estética. Verano de 1826*, Madrid, Abada Editores / UAM Ediciones, 2006, p. 531.

por Schlegel no sólo irritaría a Hegel por ser una amenaza contra su sistema, sino por ser una amenaza contra cualquier sistema¹¹.

A pesar de todo ello, sí existe una ironía con la que Hegel logra ponerse de acuerdo. Se trata, en concreto, de la concepción mantenida por otro romántico: Karl Wilhelm Ferdinand Solger¹². Para este autor lo ideal en la obra de arte no sería un producto del artista, sino «la revelación sensible de algo divino»¹³; postura con la que evita cualquier acusación de subjetivismo relativista, tal y como Hegel hacía con Schlegel. En su *Erwin. Cuatro diálogos sobre lo bello y el arte*, Solger describe la ironía como una suerte de transitoriedad artística —«nadería»— donde, gracias al carácter simbólico del arte, lo universal y lo singular, lo esencial y lo real, quedan unidos en la ilusión estética. El artista, consciente de las fuertes contradicciones de su mundo, trata de que éstas queden superadas mediante el uso de la ironía. Por tanto, esta última debería ser, desde la perspectiva de Solger, la aspiración y principio rector de todo arte, pues sólo mediante el empleo de tal disposición resultaría posible lograr una adecuada armonización de contrarios y, de este modo, la superación de las limitaciones propias a la existencia humana en contraposición a la divina¹⁴. Así, la ironía, que en este escrito queda vinculada a una de las formas con las que el hombre se relaciona con el mundo, a saber, el arte —a la que habría que añadir, según Solger, la religión, la moral y la filosofía— se postula como un modo de conocimiento: «el temple de ánimo que ilumina esa presencia inmediata de lo divino en las cosas humanas»¹⁵. No obstante, si bien en Solger la ironía se hace con un papel protagonista dentro de su teoría, tal significación no llevará de ningún modo a que ésta termine por emparentarse con la ironía schlegeliana, la cual también constituía el centro de las reflexiones del joven Schlegel. Nada tendrían que ver, en este sentido, la propuesta de Solger, quien defiende la conciliación de contrarios, con la infinita suspensión dialéctica a la que aspiraba Schlegel. De ahí que, por otra parte, al igual que hiciera Hegel, Solger ataque la ironía de F. Schlegel por considerarla «bufonesca, subjetivista, cínica e irresponsable»¹⁶, ignorando con ello su parte objetiva y, por tanto, el movimiento de superación del individualismo. Unas críticas al concepto desarrollado por Schlegel que parecen extenderse más allá de su contexto más inmediato y que han determinado tanto la lectura que muchos otros autores han realizado del filósofo alemán, como el alcance de la propia noción de ironía en nuestra tradición.

11 Véase: Hernández Sánchez, D., *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, p. 66.

12 «mi difunto colega Solger presenta en su *Erwin* a la ironía como la suprema determinación del arte. Con respecto a lo en él peculiar, a sus escritos póstumos, quiero insistir en que él partió de la necesidad especulativa, y que desde la filosofía auténtica alcanzó el punto que yo llamo infinita, absoluta negatividad. Ese punto cuenta, sin duda, como momento absoluto en la idea misma; el punto al que llegó es, por tanto, un verdadero momento en la idea, pero una cosa es [ser] momento de la idea y otra que exprese la determinidad de toda la idea. Hay que señalar, además, que la vida de Solger se ha quebrado demasiado pronto como para que pudiera llegar a una formación concreta; alcanzó únicamente el punto abstracto de la negatividad, sin poder desarrollarla», Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o Estética. Verano de 1826*, ed. cit., p. 95.

13 Sánchez Meca, D., «Friedrich Schlegel y la ironía romántica», *Er. Revista de Filosofía* (Barcelona), nº 26, 1999, p. 110.

14 Cf. Wellek, R., *Historia de la crítica moderna (1750-1950). Tomo II. El Romanticismo*, ed. cit., pp. 334-340.

15 Solger, K. W. F., *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, traducción citada en Henckmann, W., «El concepto de ironía en K. W. F. Solger», *Enrahonar* (Barcelona), nº 14, 1988, p. 22.

16 Wellek, Rene, *Historia de la crítica moderna (1750-1950)*, ed. cit., p. 337.

2. Los (des)acuerdos

Dejando para más adelante las especificidades de la ironía del primer Schlegel, quien en un segundo momento de su carrera abandonará la mayor parte de los presupuestos adoptados en sus investigaciones iniciales, para consagrar su estudio al mundo oriental y, después, al cristianismo, se hace preciso ahora constatar que la mayoría de tratamientos sobre la ironía posteriores a él basarán su reflexión en el rechazo de aquélla, como ya hicieran algunos de sus coetáneos. Así, por ejemplo, Kierkegaard criticará la ironía de Schlegel y Tieck por su frivolidad y arbitrariedad¹⁷. Siguiendo en este punto los reproches de Hegel a la ironía romántica, el filósofo danés afirma que:

Con Fichte, la subjetividad había llegado a ser libre, infinita, negativa. Sin embargo, para salir de ese movimiento inconsciente en el que se agitaba en infinita abstracción, debía ser negada; para hacerse real, el pensamiento debía hacerse concreto. Con esto surge la pregunta concerniente a la realidad metafísica. Schlegel y Tieck tomaron el principio fichteano según el cual la subjetividad o el Yo posee valor constitutivo y es el único omnipotente, y a partir de allí operaron en el mundo¹⁸.

Y así, continúa Kierkegaard, estos autores confundieron el yo empírico con el eterno o ideal y la realidad metafísica con la histórica, dando como resultado una realidad «autoengendrada» que, a pesar de haber surgido como resultado de la crítica —de la negación irónica—, reduce todo lo existente a la pura nada y se convierte en una ficción (ámbito en el que, como se verá, cifra Schlegel el poder de la ironía), que deja sin resolver el conflicto entre lo real y lo ideal; lugar de donde precisamente surge el impulso irónico. Frente a esta ironía «abstracta, metafísica y estética»¹⁹, Kierkegaard trata de recuperar, al igual que hiciera Hegel, las virtudes de la ironía socrática y, en particular, su apuesta por la negatividad como modo concreto y efectivo de modificación de la realidad. Para ello, se refiere a un tipo de «dialéctica negativa»²⁰ que mantiene en suspenso el conflicto real-ideal y que, gracias a esta no resolución, logra una aproximación más consecuente entre ambos polos que la aportada por la superación del momento negativo. Sin embargo, a pesar de esta revalorización de la ironía socrática, Kierkegaard propone ir más allá de la negatividad y subjetividad propias a esta última mediante la práctica de cierta «simpatía»²¹. De este modo, terminará por oponer a la ironía el humor cristiano y un tipo de «dialéctica cualitativa» basada en la afirmación y multiplicación de respuestas positivas posibles, en relación a la existencia²². Por tanto, ante la imposibilidad de una puesta en práctica constante de la ironía, el filósofo danés optará por que el humor haga patente la ironía de la realidad, es decir, el hecho de que ésta no coincida

17 Kierkegaard, S., «Sobre el concepto de ironía», en: *Escritos*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2000, pp. 307-324.

18 *Ibíd.*, p. 298.

19 *Ibíd.*, p. 305.

20 *Ibíd.*, p. 196.

21 *Ibíd.*, p. 235.

22 Para un tratamiento concreto de estas cuestiones, véase: Llevadot, L., «Negatividad: La figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (Málaga), nº 14, 2009, pp. 269-280.

nunca con la idea. A su vez, Kierkegaard insiste en proponer una cantidad ilimitada de afirmaciones, por muy contradictorias que sean, con las que no sucumbir ante la «negatividad infinita y absoluta»²³, esto es, la nada.

Se ha apuntado aquí una línea que comienza en la Antigüedad clásica, y que permanece casi intacta a lo largo de la Modernidad, donde muchas de las aproximaciones a la noción de ironía resaltan su parentesco con lo cómico o humorístico. Si al continuar con el desarrollo filosófico de este concepto se llegaba a la figura de Kierkegaard y sus matizaciones al planteamiento socrático, de Schlegel o Hegel, resulta igualmente necesario referirse ahora a otro detractor del hegelianismo, aunque anterior al danés, y defensor del carácter cómico de la ironía: Arthur Schopenhauer. En su «Sobre la teoría de la risa», este autor destaca la función perturbadora de aquélla, relacionándola, de este modo, con el ya mencionado conflicto entre idea y realidad, subjetividad y objetividad o, como dice el propio Schopenhauer, «lo pensado y lo intuido»²⁴. El objetivo de este filósofo no es otro que el de localizar el origen de la risa que, según su interpretación (de raíz kantiana), reside en «la paradójica y, por tanto, inesperada subsunción de un objeto bajo un concepto por lo demás heterogéneo a él [...] la repentina percepción de una incongruencia entre tal concepto y el objeto real pensado con él, es decir, entre lo abstracto y lo intuitivo»²⁵.

Enmarcada en su teoría del conocimiento, Schopenhauer entiende la risa como un indicador más de las diferencias entre representaciones intuitivas y abstractas. Por ello, el filósofo establece dos direcciones en lo risible, en función de si la representación va del objeto al concepto o del concepto a lo real. Dentro de esta sistematización, la ironía no es más que otra de las fórmulas con las que incitar a la risa, como ocurre con la paradoja, el chiste, etc. Ahora bien, existen dos rasgos destacables en la caracterización que Schopenhauer hace de la ironía. Por un lado, y como especie de lo risible que se produce cuando la representación se establece de lo intuido a lo pensado, el autor habla de un tipo de conceptualización intencionada en la que el sujeto coloca «una cosa real e intuitiva directamente bajo el concepto de su contrario», destacando que con ello «surge entonces la trivial y vulgar ironía»²⁶. Es decir, Schopenhauer establece aquí un juicio de valor negativo sobre la ironía; en concreto, sobre la ironía que se limita a establecer una relación de contrarios entre lo percibido y lo conceptualizado. Aunque, por otra parte, y ahora ya bajo la forma opuesta de representación —la que va del concepto a la cosa—, el filósofo se refiere a otra ironía sin duda más compleja que la anterior, y más cercana al concepto de Schlegel, que descansa en una alteración o desequilibrio mayor. Así, en su comparación con lo humorístico, Schopenhauer destaca la seriedad fingida propia a la ironía, en detrimento de la alegría con la que se asocia el humor, pero precisamente para hacer constar que al igual que la seriedad de la ironía es sólo aparente, también la risa conduce en última instancia a un estado de ánimo mucho más grave o pesadoso que el de despreocupación inicial²⁷.

23 Kierkegaard, S., «Sobre el concepto de ironía», en: *Escritos*, vol. 1, ed. cit., p. 287.

24 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, Madrid, Trotta, 2000, p. 123.

25 *Ibid.*, pp. 122-123.

26 *Ibid.*, p. 126.

27 «Lo intencionadamente irrisorio es la broma: es el empeño por abrir camino a una discrepancia entre los conceptos de otro y la realidad, dislocando una de las dos cosas; mientras que su opuesto, la seriedad, consiste en una exacta concordancia entre ambos, al menos pretendida. Mas cuando la broma se esconde tras la seriedad,

Por tanto, nos encontramos de nuevo con que el humor se impone a la ironía —como ocurría, por ejemplo, en Jean Paul o Kierkegaard—, pues a pesar de ser entendido aquí como un procedimiento mucho más subjetivo que la ironía (se vuelve contra el sujeto que lo practica, no como la ironía que, para el filósofo, se dirige siempre hacia los demás), aparece definido como «el doble contrapunto de la ironía». En todo caso, sobresale esa positiva consideración de la práctica irónica, al entender que todos estos procedimientos cómicos (Schopenhauer aboga por la identidad entre lo cómico y lo humorístico²⁸) contribuyen a poner límites a una razón extremadamente especulativa: «ver por una vez a la razón, esa mentora estricta, infatigable y cargante, ser declarada culpable de insuficiencia»²⁹. Sin duda, esta caracterización de la ironía como incongruencia risible, ya presente en Aristóteles, experimentará una gran aceptación en buena parte de las posteriores consideraciones sobre el fenómeno, influyendo en otros autores como Baudelaire o Bergson, los cuales centraron su reflexión en torno a lo cómico y la risa³⁰.

Finalmente, uno de los últimos acercamientos filosóficos a la ironía, emparentado con las teorías románticas³¹, y casi contemporáneo a los nuevos enfoques gestados en la Lingüística y la Teoría de la literatura, es el encarnado precisamente por un discípulo de Henri Bergson: Vladimir Jankélévitch. Como buen conocedor de la filosofía romántica (en especial de Schelling), este autor rescató algunas de las acepciones que aquéllos habían dado a la ironía (ambigüedad expresiva, fragmentariedad, contención, etc.), si bien no dudó en criticar muchas de sus posturas. Así, siguiendo la línea interpretativa que se abría en función del rechazo a la teoría schlegeliana —la cual aparecía como una constante en los acercamientos anteriores—, Jankélévitch tampoco renunciará a cuestionar los excesos del joven alemán, por mucho que sus consideraciones estén en deuda con él. Por otra parte, vuelve a surgir aquí la dialéctica o conflicto entre el ser y el parecer donde opera la ironía, que ahora además se extiende hasta otros binomios:

la ambigüedad de la Apariencia, siempre a mitad de camino entre el Ser y el No Ser, nos inspira una saludable desconfianza que, como veremos, es el ABC de la ironía. [...] por supuesto, la apariencia no es la realidad, y sin embargo contiene algo que es relativamente verdadero; participa de lo real; más exactamente: es algo distinto de lo que anuncia; pero... algo distinto sigue siendo algo. [...] Este equívoco del Parecer

entonces nace la *ironía* [...] Lo inverso de la ironía sería entonces la seriedad oculta tras la broma, y eso es el *humor*. Se lo podría designar como el doble contrapunto de la ironía. [...] Si la ironía comienza con un gesto serio y acaba riendo, en el humor ocurre lo contrario», *Ibid.*, p. 131.

28 Para un análisis de las relaciones entre los conceptos de comicidad y humor, véase: Critchley, S., *Sobre el Humor*, Torrelavega, Quálea, 2010, pp. 96-99.

29 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 130.

30 En relación al papel de la ironía en estos autores, véase: Ballart, P., *Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*, Barcelona, Quaderns Crema, 1994, pp. 119-136.

31 Obviamente, no será el único pero sí quizá uno de los que haga de ella la piedra angular de su propuesta moral. Otros tratamientos importantes en el siglo XX, aunque desde muy diversas perspectivas y que, en algunos casos, serán tratados con posterioridad, serían los de Lukács, G., *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhasa, 1971; Benjamin, W., *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, en: *Obras, libro II/vol. 1*, Madrid, Abada, 2007; Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991; Barthes, R., *Crítica y verdad*, Madrid, Siglo XXI, 2005 o Man, P. de, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1998 y *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1991.

y el Aparecer posibilita los escamoteos de la conciencia. La conciencia explota con virtuosismo la disociación de la apariencia y el ser: así como las cualidades percibidas no se parecen a la esencia noética, tampoco las ideas se parecen a las palabras, o el dicho al hecho. ¡Desacuerdo del pensamiento con el lenguaje, desacuerdo del pensamiento con la acción, y, por último, desacuerdo del pensamiento consigo mismo!³².

La ironía constituye para Jankélévitch una forma de conciencia superior, a la que califica de «buena» por poseer un marcado carácter moral³³, y que viene determinada por su condición desinteresada y distanciada. Al sustraerse a la urgencia o necesidad de alcanzar un fin, establecer fronteras o abarcarlo todo, logra superar algunas de las limitaciones propias al modo en que el hombre conoce su realidad; le permite tomar distancia de los objetos pero también de su propia mente, en un proceso en el que la conciencia se contempla a sí misma. A pesar de las similitudes que esta descripción parecería guardar con ciertos planteamientos románticos, Jankélévitch rechaza rotundamente el subjetivismo achacado a aquéllos. Asimismo, y a diferencia del resto de interpretaciones expuestas hasta aquí, este autor establece una radical separación entre arte e ironía y afirma que al primero le faltaría el momento crítico, aquel movimiento que vuelve sobre sus propios pasos para deshacer parte de lo alcanzado. El arte es, para Jankélévitch, una conciencia extremadamente tranquila que no consigue revocar o destruir lo aparente como sí haría la ironía³⁴. Por último, y en sintonía con otros autores como Jean Paul, Schopenhauer o Kierkegaard, también Jankélévitch hará hincapié en la superioridad del humor frente a la ironía, o al menos de una «ironía humorística» en detrimento de la simplemente mordaz³⁵.

De este modo, la ironía no será para este autor ni trágica, ni cómica, sino más bien tragicómica y, por tanto, «lo-uno-y-lo-otro más que ni-lo-uno-ni-lo-otro»³⁶. Además, como en las antiguas retóricas, vuelve a relacionar ironía y alegoría al rechazar una teoría realista de la expresión y subrayar la distancia que media entre pensamiento y lenguaje³⁷. También defiende una concepción antifrástica³⁸ de la ironía mucho más radical que la promulgada por las teorías clásicas y que, sin duda, entra en conflicto con la versatilidad de cierta ironía romántica.

32 Jankélévitch, V., *La ironía*, Madrid, Taurus, 1986, p. 49.

33 Para este autor conocer lo verdadero y conocer lo bueno representaría un mismo movimiento de la conciencia. Así lo ha apuntado, por otra parte, Pierre Schoentjes: «Jankélévitch, que intenta hacer coincidir la conciencia intelectual y la conciencia moral, no dejará de explotar esta ambigüedad», Schoentjes, P., *La poética de la ironía*, ed. cit., p. 40.

34 Jankélévitch, V., *La ironía*, ed. cit., pp. 50-51.

35 «Es una ironía a la segunda potencia y que en ella la relación “alegórica” se muestra doblemente indirecta; es una suprema reflexión de la conciencia. Si la ironía simple oculta una verdad simple tras la apariencia transparente de la seriedad, la ironía humorística, en cambio, alude a la impalpable seriedad de la apariencia [...] El ironista sin humor empieza gravemente, después se echa a reír y deshace todo lo que ha hecho: o sea, que basta una lectura directa para descifrar, a contrario, su verdad; el ironista humorizante, en cambio, se hace el que nos engaña, porque simula la simulación e ironiza sobre la ironía», *Ibíd.*, p. 151.

36 *Ibíd.*, p. 116.

37 *Ibíd.*, p. 40.

38 Jankélévitch lo denomina *antegoría*: «Entre las diversas posibilidades que le presenta la inteligencia, la ironía elige la alteridad más extrema: no expresa, como cualquier alegoría, algo distinto de lo que piensa, sino lo contrario de lo que piensa, o sea, lo distinto, lo distinto por excelencia. En eso es *antegoría*», *Ibíd.*, p. 65.

Ahora bien, a pesar de esta cuasi-constante oposición a las teorías de los integrantes de la *Frühromantik*, en especial a las de F. Schlegel, lo cierto es que la mayoría de los enfoques desarrollados tras estos pensadores mantienen una deuda tal con aquellos planteamientos que obliga a continuar entendiéndolos como elementos definitorios, incluso, en la comprensión actual de la ironía. No en vano, fue la recuperación obrada por los románticos la que permitió comenzar a hablar, de un modo más preciso, del carácter literario o artístico de la ironía; de su vínculo con lo trágico o lo cómico; de la capacidad para estructurar nuevas vías cognoscitivas en las que se fundamenta o de su carácter ambivalente. Por tanto, si efectivamente las perspectivas generadas desde ese ámbito de reflexión filosófica ayudaron a interpretar determinadas estrategias irónicas que escapaban o iban más allá de la simple inversión de contrarios o el disimulo (interpretaciones más habituales desde los inicios de la reflexión sobre el concepto), y se situaron, además, en un plano de análisis completamente dependiente del hecho artístico, necesariamente habrán de servir como base para comprender ese campo de complejas tensiones que ciertos usos de la ironía continúan manteniendo en la actualidad.

3. La ironía schlegeliana

Como se apuntaba, las estéticas de Novalis, Schelling o F. Schlegel basan buena parte de sus principios en la concepción fichteana del «saber absoluto» como reflexión, la cual entiende esa autoconciencia del sujeto en tanto que forma primordial, inmediata y cierta del pensamiento: «referida al sujeto, la reflexión expresa, por un lado, su aislamiento, al hacer a este sujeto objeto para sí mismo ahondando en su separación. Pero, por otro lado, el sujeto se contempla a la vez que contempla el mundo, superando así, en esta contemplación, la escisión que la reflexión misma introduce»³⁹. No obstante, y siguiendo aquí la interpretación de Walter Benjamin sobre sus planteamientos —que, en cierto modo, desacredita los reproches de Kierkegaard, recientemente reseñados—, resulta preciso hacer notar que los integrantes del Círculo de Jena sustituyeron el «yo» de Fichte, como centro de la reflexión (o pensamiento del pensamiento), por el arte: «La intuición romántica del arte estriba en el hecho de que por pensar del pensar no se entiende ninguna conciencia del yo. La reflexión libre del yo es una reflexión en el absoluto del arte»⁴⁰. De este modo, para los mencionados autores, tal ejercicio de reflexión, en el que el sujeto logra liberarse (aunque sea momentáneamente) de toda determinación, ha de entenderse dentro de un ámbito estrictamente creativo. Así, en Schlegel, la forma en la que el yo accede al conocimiento absoluto debe circunscribirse dentro del medio artístico y no puramente intelectual o de la lógica, como en Fichte. Anota, así, en el *Diálogo sobre la poesía* de 1800:

LUDOVICO. La representación (*Vorstellung*) interior sólo por la representación (*Darstellung*) exterior puede hacerse más clara a sí misma y enteramente viviente.

39 Sánchez Meca, D., «Friedrich Schlegel y la ironía romántica», art. cit., p. 90.

40 Benjamin, W., *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, en: *Obras, libro I/vol. 1*, ed. cit., p. 41.

MARCOS. Y la representación (*Darstellung*) es cosa del arte, si se quiere como si no se quiere⁴¹.

Para aquél, entonces, es el arte el que permite al espíritu desarrollarse libremente gracias a un proceso de creación y autodestrucción constante⁴². En palabras de Diego Sánchez Meca: «Si para Fichte, la mediación entre el yo y el mundo es la conciencia, para Schlegel es el arte, con lo que el yo, en vez de ponerse como conciencia absoluta, como absoluta subjetividad, se exterioriza, sale de sí mediante la comunicación y la creatividad, cuyo médium es el lenguaje como arte, es decir, la poesía»⁴³. Es importante tener en cuenta que, por un lado, el lenguaje está siendo entendido aquí no como simple vehículo que trasmite una realidad dada, sino como agente productor de sentido. Pero, por otro lado, resulta igualmente necesario resaltar que ese medio lingüístico es, asimismo, el que procura al sujeto la posibilidad de mantener una posición dialéctica con respecto a lo real, en la que se aúnan el momento subjetivo de la expresión, con el objetivo de la reflexión sobre él mismo (el espíritu es a la vez productor y producto). Es éste el sentido de la conocida sentencia de Schlegel según la cual «La poesía romántica es una poesía universal progresiva», fragmento donde unas líneas más adelante se especifica que ésta

puede flotar, con las alas de la reflexión poética entre lo representado y lo representante, quedándose suspendida entre ambos, libre de todo interés real o ideal, y elevar a la potencia una y otra vez esa reflexión, multiplicándola como una serie infinita de espejos. Al organizar todo aquello que en sus productos debe constituir un todo, es capaz de la forma más elevada y universal (y no sólo de dentro hacia fuera, sino también de fuera hacia adentro), por lo que abre la perspectiva de un arte clásico capaz de crecer sin límites. [...] se encuentra todavía en devenir; y precisamente en esto consiste su verdadera esencia: en que sólo puede devenir eternamente, nunca puede consumarse⁴⁴.

Con tales planteamientos de fondo, se evidencia que, para Schlegel, la poesía —y poesía ha de entenderse aquí en un sentido similar al que actualmente le damos a la literatura y no únicamente como género lírico— representa el vínculo más genuino del hombre con la realidad, puesto que en ella el sujeto cumple con la exigencia de ser, al tiempo, quien determina y el determinado. Pero, también, se comprende que para que la balanza no se incline del lado subjetivo, ni del objetivo, la creación poética ha de estar en continuo devenir, en un proceso de afirmación y negación constante. Siguiendo la propuesta schlegeliana, sólo este devenir reflexivo entre lo condicionado y lo incondicionado permite al yo eludir los peligros de caer bien en un subjetivismo relativista, o bien en un informe heterónimo no menos limitado que

41 Schlegel, F., *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994, p. 115.

42 Así lo resumía Schleiermacher en uno de los fragmentos del *Athenäum* no atribuidos a Schlegel: «Sólo quien se pone a sí mismo puede poner a otros. Del mismo modo, sólo quien se aniquila a sí mismo tiene derecho a aniquilar a cualquier otro», Schleiermacher, F., «Fragmentos del Athenaeum, 1798» (328), en: Schlegel, F., *Fragmentos*, ed. cit., p. 114.

43 Sánchez Meca, D., «Estudio preliminar», en: Schlegel, F., *Poesía y filosofía*, ed. cit., p. 15.

44 Schlegel, F., «Fragmentos del Athenaeum, 1798» (108), en: *Fragmentos*, ed. cit., pp. 81-82.

el anterior. La corrección de ambos excesos —el de la biografía y el de la crónica, dentro del ámbito literario, por ejemplo— esta encarnada, aquí, por la autolimitación:

Para poder escribir bien sobre un asunto es necesario que ya no tenga ningún interés para nosotros; aquel pensamiento que debemos expresar reflexivamente ha de ser agua pasada y no debe seguir ocupándonos. Mientras inventa y está inspirado el artista se encuentra con respecto a la comunicación en un estado, cuando menos, iliberal. Entonces lo querrá decir todo (lo cual constituye una tendencia equivocada propia de genios jóvenes, cuando no un justo prejuicio de viejos ineptos), y no apreciará el valor y la dignidad de la autolimitación, que para el artista, igual que para el ser humano en general, constituye lo primero y lo último, lo más necesario y lo más elevado. Lo más necesario, pues cuando no nos ponemos límites a nosotros mismos, es el mundo el que nos limita y acabamos, así, convertidos en esclavos. Y lo más elevado, porque sólo podemos limitarnos en aquellos puntos y en aquellas facetas en los que poseemos un fuerza infinita, la facultad de autocreación y autoaniquilación. [...] Sólo hay tres peligros de los que tenemos que guardarnos. Primer peligro: lo que parece y debe parecer arbitrariedad incondicionada y, por ende, irracionalidad o ultrarracionalidad, debe ser, no obstante y en el fondo, absolutamente necesario y racional; de lo contrario, el estado de ánimo degenera en capricho, surge la iliberalidad y la autolimitación acaba convertida en autodestrucción. Segundo: debemos procurar no apresurarnos demasiado con la autolimitación y dejar primero espacio a la autocreación, esto es, a la invención y el entusiasmo, hasta que haya concluido. Tercero: no debemos excedernos en la autolimitación⁴⁵.

Se alude aquí a uno de los puntos cardinales de la estética de la *Frühromantik*, además de su gran desconocido o, al menos, de su componente peor interpretado. En efecto, el romanticismo ha pasado a la Historia de la cultura como un movimiento artístico entregado a la expresión de una subjetividad genial, que pretendía asumir el papel de guía sentimental para la sociedad⁴⁶. Y, aunque en buena medida, tal caracterización podría aplicarse a ciertas actitudes estéticas de determinadas corrientes románticas, lo cierto es que el primer romanticismo alemán aspiraba a mantener un complejo equilibrio entre entusiasmo y contención o, en palabras del propio Schlegel, a que lo ingenuo —recurriendo aquí a la conocida distinción propuesta por Schiller⁴⁷— fuera «al mismo tiempo instinto e intención»⁴⁸. Tal como se vio,

45 Schlegel, F., «Fragmentos críticos, 1797» (37), en: *Fragmentos*, ed. cit., pp. 32-33.

46 Contra esta concepción ya se manifestaba Schlegel en su «Diálogo sobre la poesía» del año 1800: «según mi parecer y mi terminología, romántico es lo que nos representa una materia sentimental en una forma fantástica. Olvida por un instante el usual y peyorativo significado de sentimental, en el que, bajo esta denominación, se entiende todo lo que es vulgarmente conmovedor y lacrimógeno, impregnado de aquellos sentimientos familiares, en la conciencia de los cuales, hombres sin carácter se sienten tan indeciblemente dichosos y grandes», Schlegel, F., *Poesía y filosofía*, ed. cit., p. 133.

47 Schiller, F., *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Madrid, Verbum, 1995. Para un análisis de la asimilación de estos términos en la teoría de Schlegel, véase: Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia I*, ed. cit., pp. 70-71.

48 «Si se trata de mero instinto, entonces es pueril, infantil o bobo; en cambio, si se trata de pura intención lo que surge entonces es la afectación. Para que sea bello, poético e ideal, lo ingenuo debe ser al mismo tiempo instinto e intención», Schlegel, F., «Fragmentos del Athenaeum, 1798» (51), en: *Fragmentos*, ed. cit., p. 68.

las causas que explican la atribución de un tópico como aquél descansan, por una parte, en la lectura que Hegel hiciera de las teorías de sus coetáneos⁴⁹. Pero, también, en la dificultad que autores como F. Schlegel encontraron para poner en práctica tesis como ésta (aspecto por el que siempre se critica a este autor al tratar su concepto de ironía). En cualquier caso, de las palabras recogidas más arriba se deduce que, por un lado, para eludir las limitaciones propias a lo real, el escritor debe sobreponerse a éste y, así, hacerse dueño de su expresión. Y, por otro, que para llevar a cabo dicha tarea, el espíritu (o sujeto reflexivo) cuenta con la capacidad de aunar autocreación y autoaniquilación; una oscilación permanente entre lo propio y lo extraño como estrategia de asedio ante la «imposibilidad y la necesidad de una comunicación completa»⁵⁰. Se trata, pues, de un proceso en el que los sentidos terminan por permanecer en suspenso, siempre a la espera de una nueva inversión. Y son esta ambigüedad e interrupción sin límites las particularidades que constituyen el núcleo de lo que el joven F. Schlegel entendía por ironía: un recurso con el que el escritor mantiene la obra en perpetuo devenir entre lo subjetivo y lo objetivo; la necesaria corrección del entusiasmo creativo.

En su estudio sobre *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Walter Benjamin distingue dos modos de comprender la ironía de la *Friühromantik*. Por un lado, habla de una «ironía del material» con la que el poeta se impone sobre el sistema lingüístico, es decir, el material con el que trabaja, y destruye lo ya creado para tomar distancia y potenciar la raíz crítica —o reflexiva— de la obra. Por otro, se refiere a una «ironía de la forma» en la que se cuestiona la aparente unidad de la obra, afirmando así su inevitable fragmentariedad con respecto a la idea de arte general. En relación a esta última especifica:

En esta clase de ironía, que nace de la relación con lo incondicionado, no se trata por tanto de subjetivismo y de juego, sino de asimilación de la obra limitada a lo absoluto, de su plena objetivación al precio de su ruina. Esta forma de la ironía procede del espíritu del arte, no de la voluntad propia del artista. Se entiende por sí mismo que, al igual que la crítica, sólo puede exponerse en la reflexión. Reflexiva es asimismo la ironización del material, pero ésta estriba en una reflexión subjetiva, lúdica, del autor. La ironía del material aniquila a éste, y es negativa y subjetiva; positiva y objetiva en cambio es la ironía de la forma⁵¹.

A pesar de que se convocan aquí importantes cuestiones relacionadas con la teoría estética romántica —como el concepto de crítica, de obra artística, de ideal, etc.— que extenderían este estudio demasiado lejos, sí resulta posible, no obstante, extraer algunas ideas aisladas sobre el proceder irónico que permitan comprender su especificidad. Según la exposición benjaminiana, la ironía alberga en sí misma un proceso de afirmación y negación

49 Domingo Hernández Sánchez ha descrito esta situación de un modo fundamental: «Hegel solamente incidió en esta parte subjetiva, olvidando la segunda, la de la autolimitación. [...] Parece como si Hegel hubiera pecado precisamente de ausencia de hegelianismo, de no percibir la dialéctica en su conjunto. Y esto resulta demasiado sospechoso. Lo que realmente parece molestar a Hegel es la traducción a temas estéticos, artísticos y literarios de la teoría fichteana por parte de Schlegel», Hernández Sánchez, D., *La ironía estética*, ed. cit., p. 69.

50 Schlegel, F., «Fragmentos críticos, 1797» (108), en: *Fragmentos*, ed. cit., p. 49.

51 Benjamin, W., *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, en: *Obras, libro II vol. 1*, ed. cit., pp. 84-85.

idéntico al que con ella se ejerce, pues, por un lado, la subjetividad del artista se enfrenta a la objetividad de lo creado mediante la ironía del material y, por otro, el carácter singular de toda obra es puesto en relación a la totalidad del arte, gracias a la ironía de la forma. Además, esta discriminación propuesta por Benjamin contribuye a localizar de un modo más preciso los mecanismos con los que el escritor se sirve de la reflexión irónica, ya que, de un lado, esa ironía del material aparece aquí asociada a los juegos, negaciones o arbitrios que el poeta practica sobre el sentido de lo representado y, de otro, la ironía de la forma se vincula con la destrucción de la ilusoria unidad encarnada por la obra. No se trata, por tanto, de simple expresión de una interioridad, sino de reflexión del yo a partir de lo creado. Y esa toma de conciencia que el autor ejerce en el medio del arte poseía, de acuerdo con Benjamin, dos momentos o posturas frente a la obra que implicaban bien la destrucción del material, o bien la destrucción de la forma.

A diferencia de la tradicional ironía retórica, la antifrástica, o de las propuestas de Solger y Kierkegaard, esta ironía no opera con una serie definida de opciones contrarias sobre las que sea imprescindible efectuar una elección, sino que se sitúa más bien en una indefinición constante, donde lo afirmado y su negación nunca se disuelven en una síntesis o respuesta clara. La apuesta por la ambigüedad lingüística instala a la poesía en un perpetuo devenir que hace imposible clausurar sus sentidos, manteniéndolos como algo inagotable. El objetivo primordial sería, pues, hacer que el material lingüístico crezca hasta lo infinito y que los sentidos vayan aumentando en una progresión sin fin, gracias a la anfibología de la palabra. Por ello, la ironía constituye una apuesta incondicional por la ambigüedad. No se busca, pues, resolver el conflicto, sino contribuir a su expansión al presentar, al menos, dos opciones en un mismo plano: «Una idea es un concepto perfecto y acabado hasta la ironía, una síntesis absoluta de antítesis absolutas, la alternancia que se genera a sí misma constantemente de dos pensamientos en conflicto»⁵², afirmaba Schlegel en los «Fragmentos del Athenäeum».

Por otra parte, este tipo de práctica expresaría la voluntad del poeta irónico por manifestar la dependencia que el propio lenguaje mantiene en relación a la actividad creadora del sujeto, y afirmar, con ello, el carácter equívoco de todo contenido lingüístico, dada su condición productiva y no mimética con respecto a lo real. Ciertamente, como sugería Schlegel, la libertad del artista aquí es máxima, llegando incluso a dar la sensación de haberse entregado a una actividad plagada de arbitrio, sólo obediente a su entusiasmo. Sin embargo, esa fuerza creativa infinita encuentra su limitación al exteriorizarse y adoptar una determinada forma escrita. De ahí que el movimiento no se detenga en la pura destrucción o negación perpetua como se señalaba con Kierkegaard, pues Schlegel era muy consciente de que «resulta tan letal para el espíritu tener un sistema como no tener ninguno. Así pues, probablemente tendrá que optar por combinar ambas cosas»⁵³.

A partir de tales pautas, logra intuirse fácilmente que aquella ironía de la forma que Benjamin vinculaba a la destrucción de las estructuras artísticas, guarda cierta relación con este modo de desbaratar el principio de no contradicción, practicar la paradoja y mantener al poeta y a su creación en una superación constante de las limitaciones. Por ello, si la ironía del material se practica contra el sujeto, la de la forma se dirige contra la propia obra, a través

52 Schlegel, F., «Fragmentos del Athenaeum, 1798» (121), en *Fragmentos*, ed. cit., p. 84.

53 *Ibid.* (53), p. 69.

del cuestionamiento continuo de su unidad. En este sentido, será la parábasis la que asuma ahora esa tarea de expansión y crítica incesante. Se trata, precisamente, de aquella ruptura de la ilusión que se anunciaba con Tieck, A. Schlegel y Jean Paul y que, en el seno de la estética romántica, remite al concepto de obra de arte en general, es decir, a la forma de referir la obra de arte particular al conjunto de la creación artística. No obstante, en este punto, interesa su condición de procedimiento discursivo o recurso vinculado a la autolimitación:

el poeta romántico se caracteriza por la conciencia crítica de la limitación y, por lo tanto, de la insuficiencia de toda invención poética singular respecto a la infinita plenitud de la que querría ser expresión. [...] La ironía no es otra cosa que el recurso con el que el poeta mantiene su obra en perpetuo devenir, de modo que pueda ser una obra universal y progresiva⁵⁴.

Y para ello, somete a crítica cualquier estructura estable, negándola y afirmándola de un modo insistente, con el fin de aumentar su capacidad para abarcar la riqueza semántica de lo real. Schlegel calificó la ironía de «bufonería auténticamente trascendental», aunando en esta caracterización tanto su momento subjetivo e infinito de autoposición del sujeto, como el objetivo y limitado de aniquilación, que constituye, «en el exterior, aquella ejecución que presenta el estilo mímico de cualquier buen bufón italiano corriente»⁵⁵. Por su parte, Paul de Man ha interpretado esta «ejecución» en tanto que recurso estilístico con el que el autor rompe la ficción y, por tanto, la apariencia de totalidad de una obra particular. Tal interrupción es lo que, para este teórico, debe entenderse como *parábasis* —término procedente de la comedia griega—, en la estética romántica, o «desplazamiento en el registro retórico»⁵⁶. En efecto, esta ironía queda así vinculada, para Schlegel, a la comedia y, por tanto, al humor que él mismo identificaba en las obras de sus compañeros Tieck o Jean Paul. Sin embargo, su parentesco con lo cómico no debe hacer pensar que se trata únicamente de un recurso humorístico que pone en evidencia el juego de la representación, pues como ya se ha apuntado la ironía en F. Schlegel va más allá, «su auténtica patria» es la filosofía y «constituye la forma de lo paradójico»⁵⁷; es una estrategia de pensamiento basada en la contradicción, en la continua superación de momentos opuestos. Paolo D'Angelo lo ha resumido del siguiente modo:

este cambio continuo entre la pertenencia absoluta y el distanciamiento, entre la subsunción completa y el completo alejamiento, es precisamente el movimiento característico de la ironía, cuyo sentido más auténtico reside precisamente en la convicción de que tanto en la producción o en el goce de la obra de arte, como en la reflexión filosófica, no es posible, sin más, fundirse con el objeto, perderse en él, o distanciarse absolutamente de él, como si se observara desde fuera, sino que hay que moverse sin cesar de uno a otro polo, sin que sea posible detenerse en uno u otro⁵⁸.

54 Sánchez Meca, D., «Friedrich Schlegel y la ironía romántica», art. cit., p. 92.

55 Schlegel, F., «Fragmentos críticos, 1797» (42), en: *Fragmentos*, ed. cit., p. 35.

56 Man, P. de, «El concepto de ironía», en: *La ideología estética*, ed. cit., pp. 251-252.

57 Schlegel, F., «Fragmentos críticos, 1797» (42 y 48), en: *Fragmentos*, ed. cit., pp. 34 y 36, respectivamente.

58 D'Angelo, P., *La estética del romanticismo*, ed. cit., p. 131.

Por eso, Schlegel la alejaba de la ironía socrática y la retórica, afirmando que «en ella todo debe ser broma y todo debe ser serio, todo debe resultar cándidamente sincero y profundamente simulado a la vez»⁵⁹. La parábasis, entonces, mantiene la obra en suspenso, no resuelve el conflicto como sí haría lo cómico, por ejemplo. De ahí que resulte tremendamente complejo atribuir un significado unívoco a esta ironía de la forma, al igual que ocurría con la ambigüedad cultivada desde la palabra poética. Se trata de un planteamiento que evita clausurar los sentidos y mantiene al sujeto en dialéctica constante con su creación, poniendo cotas a su posicionamiento. Por ello, se exige seriedad y humor a un tiempo y no sólo una seriedad fingida como creía Schopenhauer. Parecería, entonces, que al asociar lo que este filósofo entendía por ironía, con lo que describe como humor, la ironía de Schlegel quedaría mucho mejor caracterizada, pues ésta es, como sí supo ver Jankélévitch, tragicómica o, recordando sus propias palabras, «lo-uno-y-lo-otro más que ni-lo-uno-ni-lo-otro». Una «constante autoparodia» que las «personas armónicamente banales» no saben cómo interpretar y que hace que «vayan constantemente de la creencia a la desconfianza hasta marearse y acaben tomando en serio lo que es broma y en broma lo que es serio»⁶⁰. Ya que, como se decía, ese ponerse por encima de lo creado implica desconcierto e inestabilidad de sentidos; algo así como la condición y el peligro de la ironía. Y este riesgo inherente al ejercicio de la ironía se traduce en muchos casos en una interpretación parcial de los planteamientos artísticos que se sirven de ella.

En definitiva, lo que estos románticos estarían tratando de nombrar con este concepto es una crítica y extrema autoconciencia —por parte del sujeto— de lo limitado de su creación, así como su intento por trascenderlo. Aquel «conflicto indisoluble entre lo condicionado y lo incondicionado, de la imposibilidad y la necesidad de una comunicación completa»⁶¹ que se veía con Schlegel. Una postura que este autor limita a la poesía moderna, a la que calificaba de química, en clara oposición a la naturaleza orgánica de la Antigüedad⁶², y que sin lugar a dudas ha determinado igualmente a un amplio sector de la actividad artística contemporánea.

No obstante, todos estos mecanismos empleados para el fomento de la alusión, la connotación, la ambivalencia y la apertura, que en la mayoría de esas poéticas románticas detenían una valoración altamente positiva, han sido puestos en entredicho por buena parte de los estudios literarios que, tras el primer romanticismo alemán, han investigado la práctica irónica. Lo que allí se vio como deseo de violentar las exégesis más cómodas, va a encontrar una marcada oposición en la Crítica y la Teoría literaria internacional, que no aceptará mantener tales espacios de indeterminación en la literatura⁶³. En este sentido, y tras esa larga

59 Schlegel, F., «Fragmentos críticos, 1797» (108), en: *Fragmentos*, ed. cit., p. 49.

60 *Ibíd.*

61 *Ibíd.*

62 Cf. Schlegel, F., «Fragmentos del Athenaeum, 1798» (426), en: *Fragmentos*, ed. cit., pp. 179-180. Por su parte, Peter Szondi ha vinculado esta visión de la Modernidad como conjunto artificial, antes que un todo natural, con la noción de ironía schlegeliana, en Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia I*, ed. cit., p. 82. Asimismo, es bien conocido que Peter Bürger relacionó esta noción de obra “inorgánica” con las prácticas artísticas de vanguardia y determinados procedimientos alegóricos, en oposición a la idea de obra “orgánica” y simbólica, que asume una adecuación total entre el todo y las partes (cf. Bürger, P., *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 2000, p. 112).

63 Cf. Muecke, D. C., *The compass of Irony*, London-New York, Methuen, 1980 (reimpr. de 1969) y *Irony and the ironic*, London-New York, Methuen, 1982; Booth, W. C., *Retórica de la ironía*, Madrid, Taurus, 1989 o

etapa de reflexión filosófica en torno al origen, valor y función de la ironía, la especulación teórica de mediados y finales del siglo XX se centrará más bien en aquellos indicadores lingüísticos (verbales y no verbales) que evidencian la presencia de este fenómeno y menos en los propósitos asociados a tal procedimiento. Por tanto, lo esencial en estos nuevos enfoques no será señalar la naturaleza de la ironía, como hiciera Schlegel, sino lograr establecer unos criterios estables para su correcto reconocimiento e interpretación. A pesar de ello, lo cierto es que gran parte de las prácticas artísticas contemporáneas no han querido renunciar a esa idea de indeterminación impulsada por Schlegel y han seguido fomentando un uso perturbador y no conciliatorio de lo irónico. Dejando a un lado, pues, determinados discursos asociados a cierto relativismo posmoderno, que también quiso apropiarse de una noción de ironía demasiado tranquilizadora como para ser asimilada a la schlegeliana, continúa siendo necesario preguntarse por el alcance —y la filiación romántica— de este procedimiento, en algo tan actual dentro del campo artístico como es la expansión de sus propios límites.

Brooks, C., *The Well Wrought Urn: Studies in the Structure of Poetry*, New York, Harcourt, Brace & World, 1947 y «Irony as a Principle of Structure», en: Rick Rilance (ed.), *Debating texts. A reader in twentieth-century Literary Theory and Method*, Toronto, University of Toronto Press, 1987.

Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas*

Ortega and Hegel. The interpretation of history and its pitfalls

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO**

Resumen: Se revisan los tres ensayos y las abundantes notas de trabajo que Ortega dedicó al pensamiento de Hegel, especialmente a su filosofía de la historia. Se trata de una dedicación relativamente escueta en el conjunto de la obra de Ortega, pero nada insignificante ya que ilumina diversos aspectos de su reflexión sobre la historia. Entre otros, su noción de “historiología” y sus críticas del historicismo, el eurocentrismo y, por supuesto, del idealismo. En este sentido, todo su pensamiento cabría ser interpretado como una especie de reducción del idealismo hegeliano, encaminada a liberar la experiencia vital de la tiranía conceptual y del determinismo dialéctico del Espíritu.

Palabras clave: Ortega, Hegel, filosofía de la historia, vida, Espíritu.

Abstract: There are reviewed the three essays and the abundant notes of work that Ortega y Gasset dedicated to Hegel’s thought, specially to his philosophy of the history. It is about a rather concise question in the set of Ortega’s work, but not insignificant at all since it illuminates several aspects of his reflection on the history. Between others, his notion of ‘Historiology’ and his critiques of Historicism, Eurocentrism and, of course, Idealism. In this respect, all his could be interpreted as a species of reduction of the Hegelian idealism, directed to liberating the vital experience of the conceptual tyranny and of the dialectical determinism of the Spirit.

Keywords: Ortega, Hegel, Philosophy of History, life, Spirit.

1. La presencia de Hegel en el pensamiento de Ortega es relativamente escueta, pero mayor de la que pudiera parecer a primera vista. Si bien el nombre de Hegel —clásico ineludible del pensamiento moderno y autor de referencia, por tanto, para cualquier pensador de la posteridad— aparece en los índices analíticos de las obras completas de Ortega de manera constante, su referencia en el universo filosófico de este último es menos significativa que la de otros “clásicos” como —por supuesto— Leibniz o el propio Kant. Sin dejar de constituir

Fecha de recepción: 19/05/2014. Fecha de aceptación: 02/12/2014.

* La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (FFI2012-30822), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

** Investigador en el Instituto de Filosofía-CCHS (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid. Correo-e: antolin.scuervo@cchs.csic.es

una referencia obligada en cualquier cultura filosófica amplia y madura, como la de Ortega en este caso, Hegel nunca llegó a influir de una manera substancial en su pensamiento, por razones obvias. Si nos fijamos en la tópica división establecida por Dilthey en su teoría de la concepción del mundo, Hegel aparece como un autor prototípico del “idealismo objetivo”¹; es decir, de aquella “Weltanschauung” que considera el universo una totalidad en la que cada parte se halla determinada por un nexo ideal que todo lo recorre, en la que todas las cosas se hallan interrelacionadas entre sí y en la que sujeto y objeto, razón y realidad, terminan por identificarse en virtud de una conexión necesaria y en última instancia divina. Bien diferente es el perfil del “idealismo de la libertad” o “de la personalidad”, con algunos de cuyos aspectos Ortega quizá podría congeniar y que Dilthey entiende como “necesidad de libertad frente al determinismo”² —ya sea éste de carácter naturalista o metafísico—, como primacía de la acción, originada en la vitalidad espontánea, y como afirmación de los hechos de la conciencia en el orden del conocimiento.

Esta lejanía cosmovisional puede apreciarse en la escasez de escritos que Ortega dedicó de manera monográfica a Hegel y que se reducen a tres ensayos más o menos breves: en primer lugar, “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, publicado en la *Revista de Occidente* en febrero de 1928 y escrito con la intención inicial de prologar la traducción de José Gaos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* del pensador alemán³, con la que Ortega inauguraba una “Biblioteca de historiología”. En segundo lugar, “Hegel y América”, fechado también en 1928 y publicado en *El espectador VII* (1930)⁴. Finalmente, “En el centenario de Hegel”, publicado por primera en *La Nación* de Buenos Aires a comienzos de 1932, formando parte después de *Ideas y creencias* (1940)⁵, y que se trataba en realidad de una nueva versión de una conferencia pronunciada en el Instituto Internacional de Señoritas el 14 de diciembre de 1931 bajo el título “Hegel y la filosofía de la historia”, reproducida en *El Sol* el día siguiente⁶. Se trata además de artículos más bien expositivos, en los que incluso se puede apreciar un cierto tono de homenaje, en detrimento del tono polémico, y en los que puede echarse de menos, por tanto, el desahogo crítico que cabría esperar de una lectura del idealismo hegeliano en clave raciovitalista.

Ahora bien, a esos artículos habría que añadir un abundante material de trabajo, editado por Domingo Hernández en 2007⁷, en el que ese tono crítico se hace más palpable. Lo conforman notas de lectura y comentarios del propio Ortega que después serán parcialmente revisados y “pulidos” para su publicación, y que, de acuerdo con dicha edición,

1 Dilthey, Wilhelm: *Teoría de la concepción del mundo*. Traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1978 (1ª ed. en 1945), p. 141.

2 *Ibid.*, p. 138.

3 Cf. Ortega y Gasset, José: *Obras completas*. Madrid, Fundación Ortega y Gasset-Taurus, 2006, tomo V, pp. 229-247.

4 Cf. Ortega y Gasset, José: *Obras completas*. Madrid, Fundación Ortega y Gasset-Taurus, 2004, tomo II, pp. 667-679.

5 Cf. *Ibid.*, tomo V, pp. 687-704.

6 Cf. *Ibid.*, tomo VIII, pp. 521-533.

7 Ortega y Gasset, José: *Hegel. Notas de trabajo*. Ed. de Domingo Hernández Sánchez. Madrid, Fundación Ortega y Gasset-Abada editores, 2007. Incluye además, a manera de apéndice, el texto original de la mencionada conferencia sobre Hegel en el Instituto Internacional de Señoritas (pp. 183-203), reproducido después (con muy ligeras variaciones) en el tomo VIII de las *Obras completas*.

pueden encuadrarse en tres momentos de la trayectoria intelectual de Ortega: el primero, el más amplio y también el más difuso en cuanto a temas, abarcaría sus años de juventud; el segundo, acaso el más significativo, el intervalo que comprende los últimos años veinte y los comienzos de la década siguiente, coincidiendo con la elaboración de los artículos arriba mencionados y con su segunda estancia en Buenos Aires (1928), durante la que impartió algunas lecciones de historiología y dialéctica (1928); el tercero, finalmente, la década de los cuarenta, en la que Ortega dedicará abundantes notas al problema de la dialéctica.

Pero, como ya hemos adelantado, esta pequeña constelación de escritos sobre Hegel, sin dejar de ser escueta y mucho menos relevante que la de otros clásicos del pensamiento moderno en el universo intelectual de Ortega, resulta más significativa de lo que pudiera parecer en primera instancia, por dos razones:

Primero, porque conecta con áreas y cuestiones diversas del pensamiento orteguiano, especialmente aquellas relacionadas con el problema de la historia. Hegel asoma así, de diversas maneras, en la reflexión de Ortega sobre la historia.

Segundo, y englobando lo anterior, porque el pensamiento de Ortega en su conjunto cabría ser interpretado como una suerte de reducción del idealismo hegeliano, encaminada a liberar la experiencia vital de la tiranía conceptual y del determinismo dialéctico del Espíritu, a devolverle su autenticidad y su radical inseguridad, finalmente escamoteada por la arquitectura colosal de Hegel. Obviamente, no se trataría de una reducción premeditada o señalada por Ortega como un objetivo, un propósito o un hilo conductor de su pensamiento, pero sí de algo implícito a lo largo de su larga meditación sobre las relaciones entre la razón y la vida. Una reducción, por tanto, de la especulación ideal a la experiencia vital, del Espíritu como autoconciencia de un saber absoluto a la vida como imposibilidad de saberse a sí misma, lo cual bien podría desgranarse en numerosas reducciones particulares: del “nosotros” entendido como un macrosujeto o un sujeto autorreflexivo que subsume lo colectivo bajo una identidad común, al “nosotros” de un sujeto trans-individual o sociológico, a la modesta subjetividad del individuo afanoso por convivir con los otros partiendo de su radical soledad — véase *El hombre y la gente*—. Del estado como eticidad o como una totalidad que alcanza la libertad en la autodeterminación negativa del individuo, al estado como un constructo liberal que preserva, por tanto, la entidad irreductible e inalienable de ese mismo individuo — véase *La rebelión de las masas*—. De la trabazón dialéctica a la tensión, siempre inconclusa y celada por la incertidumbre, entre immanencia y trascendencia. De la Historia Universal o la filosofía de la historia en su expresión más canónica, en clave de progreso lineal al modo de la Ilustración y el idealismo, a una fenomenología de la realidad histórica o una “historiología”, tal y como leemos en el encabezamiento de uno de los ensayos que Ortega dedica a Hegel.

En definitiva, una reducción múltiple al término de la cual la vida deja de ser destino para recuperar su genuino carácter de aventura. Vida sin Espíritu, lo cual, lejos de agotarse en un conjunto más o menos inconexo, irracional, contradictorio y opaco de hechos, vivencias y acontecimientos, encuentra en sí misma, en su propio trajín, en su propia actividad inmanente aunque siempre proyectiva y dotada de recursos conceptuales y apriorísticos, su razón de ser. Vida cuya actividad natural no es la navegación sino el naufragio, como tampoco es la explicación resolutive, casi tautológica, sino la interpretación problemática de sí misma, en busca de un sentido y una justificación siempre esquivos. “En vez de espíritu” — escri-

birá Ortega en una de sus notas- “pongamos ‘vida’ en mi sentido. La vida es un buscarse a si misma —una lucha por su propia autenticidad. Esto es buscar ‘el sentido de la vida’”.⁸

Ortega no es, sin embargo, un anti-hegeliano sin más, ya sea en clave existencialista —a pesar de sus concomitancias con la fenomenología existencial—, o —menos aún— materialista. Por eso su reducción del idealismo hegeliano no adopta en ningún momento —ni lo pretende— el cariz radicalizado de una hermenéutica de la sospecha o de una teoría crítica —aun a pesar de haber leído a un crítico de Hegel tan penetrante como inadvertido en España, como Franz Rosenzweig⁹—, reconduciéndolo más bien hacia el terreno de sus propias preocupaciones e incluso adaptándolo a la horma de ellas. La crítica convivirá así, en algunos momentos, con la complicidad.

2. Para Ortega, vida sin Espíritu no es lo mismo que vida sin ideas. “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología” gira, en buena medida, en torno a esta distinción. Que entre la historia racional y la razón histórica haya una distancia insalvable es algo que este ensayo parece dar por descontado y que se hará explícito en los otros dos ensayos de Ortega sobre Hegel, así como en sus notas de trabajo. Por ahora, Ortega incluso parece buscar cierta complicidad con Hegel —precedente de la historiología, a pesar de sus excesos—, para desmarcarse de otras maneras de reducir la concepción idealista de la historia, algo toscas o excesivamente simples a su juicio, y, al hilo de esto mismo, esbozar una concepción propia de la historia y algunas claves para su interpretación. Se desmarca así, en concreto, de la historiografía dominante en su época, la reconstrucción supuestamente científica del pasado amparada bajo la “escuela histórica” de Ranke. Ortega, bien es cierto, comparte la rebelión historicista contra el despotismo hegeliano:

(...) ante todo es preciso reconocer que la escuela histórica comienza por tener razón frente a la escuela filosófica, frente a Hegel. Si la filosofía es, en uno u otro riguroso sentido, lógica, y opera mediante un movimiento de puros conceptos lógicos y pretende deducir lógicamente los hechos a-lógicos, no hay duda de que la historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo. (...) Por lo tanto, nos unimos con los historiadores en su *jaquerie* contra la llamada filosofía del espíritu, y, aliados con ellos, tomamos la bastilla de este libro hegeliano¹⁰.

Ahora bien, a partir de esta declaración de intenciones los caminos se bifurcan: que la vida del pasado, tal y como Ortega la entiende, sea irreductible a concepto o a la lógica deshumanizada del Espíritu no significa que se reduzca a hechos muertos y datos empíricos. Estos últimos son sólo el síntoma de una vitalidad que, aun ceñida al ámbito de la expe-

8 *Hegel. Notas de trabajo, o.c.*, p. 48. En una nota a pie de esa misma página, el editor trae muy oportunamente a colación una larga cita de Ortega, extraída de su libro *Notas de trabajo. Epílogo* (ed. de José Luis Molinuevo. Madrid, Alianza-Fundación Ortega y Gasset, 1994, pp. 348-349), que concluye de la siguiente manera: “La vida es el lugar de los problemas y no el de las soluciones como el Geist de Hegel”.

9 Ortega alude a su libro *Hegel und der Staat* (Munich-Berlin, Oldenbourg, 1920) en una de sus notas de trabajo (p. 131). Un ejemplar de dicho libro formaba parte de la biblioteca personal de Ortega, de la que Domingo Hernández ofrece una pequeña selección en la Introducción a su edición de estas notas de trabajo (pp. 22s).

10 “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, *Obras completas*, tomo V, p. 233.

riencia, exige la elucidación de categorías, estructuras y elementos analíticos —es decir, una historiología— para ser interpretada. Por eso —dirá Ortega, a veces con expresiones muy contundentes e irónicas— la presunción de ciencia que los historiadores profesionales quieren ostentar al hilo del historicismo rankeano es en realidad ingenua y arrogante, pues reduce la historia a crítica filológica, despreciando cualquier desviación heterodoxa del culto al dato y al documento. El historiador echa en cara al filósofo, “casi siempre con pedantería, su falta de documentos. Desde hace un siglo, gracias a la documentación, se siente como un chico con zapatos nuevos”¹¹. Para Ortega, este historicismo obedecería a una mera —y deficiente— imitación del paradigmas científico característico de la física moderna, que confunde el análisis con la observación y olvida que Galileo necesitó plantear hipótesis a priori para interpretar los datos de la naturaleza. Obvia, en definitiva, que el análisis es una disciplina “ultraempírica” y que la ciencia empieza más allá del dato. Confunde, en este sentido, la ciencia histórica con la hermenéutica filológica, es decir, con un estrato de su metodología, “el llamado estudio de las fuentes, que blanden con ingenua agresividad los historiadores de profesión”¹². De ahí —dirá Ortega en una de sus notas de trabajo— el contraste, en la historiografía actual, entre “la precisión en el manejo de los documentos y la imprecisión y miseria en el uso de las ideas constructivas.”¹³ Contra esta concepción meramente descriptiva “se levanta la historiología”¹⁴, que es “historia en construcción”¹⁵ desde una perspectiva “orgánica y estructural”¹⁶ y hasta una “ontología”¹⁷, capaz de elucidar elementos invariables o dimensiones primarias sin las que el conocimiento del pasado carecería de objetividad. El propio Ortega plantea los elementos siguientes:

Un núcleo a priori, la analítica del género de realidad que se intente investigar - la materia en física, lo histórico en historia.

Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo a priori con los hechos observables

Una zona de inducciones dirigidas por esas hipótesis

Una vasta periferia rigurosamente empírica —descripción de los puros hechos o datos¹⁸.

A este respecto, Ortega reconoce el provecho de ciertos elementos categóricos hegelianos tales como el espíritu objetivo, el estado, la religión y los individuos histórico-universales¹⁹ por la legibilidad que infunden en el conocimiento del pasado; pero no por ello deja de marcar diferencias entre la historiología y la filosofía de la historia —bajo su culminante acepción hegeliana, al menos—. Lo primero no es asimilable a lo segundo, tal y como

11 En una de sus notas de trabajo sobre Hegel afirma en este sentido que del historiador que asegura necesitar sólo documentos se puede decir que “es como el arriero que al contar los burros no hallaba uno, aquel en que iba montado” (pp. 62s.)

12 “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, o.c., p. 236.

13 *Hegel. Notas de trabajo*, o.c., p. 79.

14 “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, o.c., p. 236.

15 *Hegel. Notas de trabajo*, o.c., p. 102.

16 *Ibid.*, p. 64.

17 “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, o.c., p. 243.

18 *Ibid.*, p. 236.

19 Cf. *Hegel. Notas de trabajo*, o.c., p. 68.

apunta a menudo en sus notas de trabajo. A Hegel —afirma en este sentido— “no le sería nada simpático este propósito de historiología”, pues a su juicio “historia no es ciencia sino *Darstellung*, representación”²⁰ y hasta “pantomima de la lógica”²¹. Obviamente, para Ortega la reconstrucción del pasado no puede discurrir conforme a ninguna lógica preestablecida, ya que ello anularía su misma sustancia, a saber, la expresión vital inalienable e intransferible de cada momento y cada época, a partir de sus actores contingentes y sus experiencias concretas. Por eso la racionalidad historiológica no puede ser “lógica” sino “ilógica” —es decir, “vital”²²—, en el sentido de que está llamada a afrontar la irracionalidad que a menudo impregna la realidad histórica, sin recurrir a la argucia tautológica del gran relato ni al artificio meta-histórico de la negación dialéctica. En base a esto último, Hegel expropia a la historia su misma historicidad, reduciéndola a “la proyección en el tiempo del proceso lógico, de la evolución lógica”²³. La historiología discurre en un sentido bien diferente, si es que no inverso. No es “lógica de la historia, sino *ratio rerum gestarum*, el logos de *lo* histórico, de la realidad, no del pensamiento que se aplica a lo histórico”²⁴, entendiendo esto último como “el lugar o área de la aventura” y hasta como la “naturaleza” o el lugar natural de “lo espiritual”²⁵.

Esto no significa, obviamente, que Ortega abogue por un historicismo positivo, lo cual le conduciría al otro extremo del arco, es decir, a aquellos mismos planteamientos rankeanos cuya insuficiencia hacía muy “edificante” el diálogo con Hegel; pero sí por un uso hermenéutico y no inhibitor de ese “núcleo a priori” y esa “analítica” a que se refería, capaz de liberar a la realidad histórica de toda contradicción excluyente entre naturaleza y espíritu, o, dicho de otra manera, de liberarla de la lógica de la representación. Frente a esta última, Ortega plantea una lógica de la interpretación, que restituya la significación histórica que por sí mismas poseen todas aquellas experiencias vitales y dimensiones culturales anegadas bajo las diversas mediaciones dialécticas del Espíritu. “Variación, “rejuvenecimiento” y “razón”, entre otras categorías dialécticas apuntadas por Hegel en la Introducción de sus lecciones, forman parte de una especie de representación tautológica de la que Ortega quiere desprenderse para liberar la complejidad vital, heterogénea e inmanente del hecho histórico. Por eso lo que le interesa no es, por ejemplo, “qué representa el pueblo griego en el universo histórico”, sino “qué y cómo fue y se produjo en su textura interior”; no que el chino crea al Emperador “un hijo del Cielo sino cómo y por qué puede creer semejante cosa”²⁶. Lo que le interesa, en definitiva, es “en qué medida el ‘espíritu’, o sea, el sentido, es interpretación y justificación de la vida”²⁷. Al paradigma de la representación y sus objetivaciones especulativas, opone así Ortega el de la interpretación y sus mediaciones subjetivas, las cuales persiguen una elaboración del pasado capaz de integrar todo aquel acontecer supuestamente irreflexivo y opaco que Hegel confinaba al mundo de la Naturaleza.

20 *Ibid.*, p. 55.

21 *Ibid.*, p. 149.

22 *Ibid.*, p. 70.

23 *Ibid.*, p. 78.

24 *Ibid.*, p. 79.

25 *Ibid.*, p. 143.

26 Hegel. *Notas de trabajo*, o.c., pp. 82s.

27 *Ibid.*, p. 49.

La respuesta de Ortega a la reducción hegeliana de la historia conecta así con las dimensiones narrativas de su pensamiento y con las prolongaciones hermenéuticas de su razón histórica y fenomenológica. En sintonía con un anti-hegeliano ejemplar como Unamuno, pero siguiendo derroteros muy diferentes, apelará a la intrahistoria. A la gran falacia de la historia universal contrapondrá el “proceso intrahistórico”²⁸ o la “causalidad intrahistórica”.²⁹ Obviamente, dar cuenta de la historia por dentro no significa para Ortega descubrir bajo sus manifestaciones grandilocuentes y superficiales una supuesta tradición eterna y sumergida, silenciosa y relegada, anónima y auténtica, activa en su quietud, y sustancia verdadera de las mismas, tal y como había planteado el Unamuno de *En torno al casticismo* (1895) —a contrapelo, además, del tradicionalismo, mucho más que del idealismo—. Significa más bien descubrir, interpretar y narrar las tramas de pequeñas historias que, en torno a ciertas constelaciones —y, por supuesto, generaciones— de individuos, se van entrelazando y complicando hasta gestar un determinado suceso epocal. Tampoco significa reconstruir el pasado “desde abajo” o a partir de sus voces excluidas o supuestamente insignificantes, tal y como plantearán algunas décadas después la microhistoria o la historia social británica, por ejemplo. Ortega es más hermeneuta que crítico y pone el acento en la capacidad transformadora de las minorías selectas, mucho más que en la de los sujetos anónimos y desplazados.

En cualquier caso, el papel histórico atribuido a los individuos es precisamente uno de los elementos que mayormente separa a Ortega de Hegel, tal y como anota aquel de manera explícita. “Mi contraposición a Hegel: para él el individuo es la exterioridad del proceso real (lo insignificante) — para mí, al revés”³⁰. Para Ortega, el individuo es el gran relegado de la llamada historia universal, con la sola e insuficiente excepción del héroe o individuo histórico-universal, el cual no deja de tener “algo de muñequería, de fante”³¹ por los hilos de los que pende y que dirigen su movimiento a la manera de un títere del Espíritu. Desde el revés orteguiano, la única instancia que trasciende la acción histórica del individuo es su propia convivencia dramática con otros individuos, dando lugar a sujetos trans-individuales³², pero en ningún caso supra-individuales. O como dirá explayadamente en *El hombre y la gente*, a “relaciones interindividuales”, las cuales no son, por cierto, asimilables sin más a las relaciones sociales, pues éstas no dejan de estar lastradas por una condición impersonal, convencional y anónima, propia del “hombre deshumanizado”³³ o “inhumano”³⁴, que incluso se torna coercitiva y opresiva cuando se institucionaliza en el poder del estado legitimado por el derecho. Lo social, bajo sus expresiones convencionales, se hace valer entonces no sólo en el amparo entre humanos, sino también en el poder anónimo, en la inanidad coactiva de “la gente”, de sus usos automatizados y sus códigos lingüísticos impersonales. En *El hombre y la gente*, en donde Ortega logra proyectar en un sentido ácrata su siempre impreciso liberalismo, hasta el punto de sugerir, incluso, la tesis

28 *Ibid.*, p. 82.

29 *Ibid.*, p. 84.

30 *Ibid.*, p. 161.

31 *Ibid.*, p. 96.

32 “La estructura de lo subjetivo individual es la psicología, pero la de lo subjetivo transindividual la da precisamente la historiología”, *Ibid.*, p. 59.

33 *Obras completas, o.c.*, tomo X, 2010, p. 257.

34 *Ibid.*, p. 264.

de la violencia como fuente del derecho³⁵ que tan suya harán mucho después Agamben o Derridá, entre otros, la sociedad es “nadie”. Y algo de este poderío anónimo y tiránico advierte Ortega, a propósito de su propuesta historiológica, en las figuras hegelianas del Espíritu, especialmente cuando alcanzan su plenitud objetiva bajo la forma del estado. Para Ortega, el Espíritu también es un todo que por dentro es nadie, o un “alma colectiva” que “aparece como algo infinitamente superior, infinitamente más humano que el hombre” y, por lo tanto, como “lo humano sin el hombre” o, paradójicamente, “lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado”³⁶. Por eso para él la historia por dentro es la narración de las relaciones interindividuales que en una determinada época abrieron un espacio vital entre la soledad radical y la convención social.

3. En “Hegel y América”, Ortega expondrá, con un tono moderadamente crítico, la dimensión enajenante de la historia universal, “dimensión de ingenuidad y de crueldad imperial”³⁷ que reduce lo histórico a una “emanación de la razón”³⁸; a una proyección ideal en el tiempo de categorías preestablecidas que, al desplegarse además en términos de progreso y autorreflexión, condiciona y limita la plenitud de cada época en función de su tólos; y que se clausura a sí misma una vez que ese tólos se consuma en un presente definitivo, identificado con la cultura cristiano-germánica de la que el propio Hegel es fiel depositario e intérprete. Ortega aquilatará esta aproximación al absolutismo lógico que preside la filosofía hegeliana de la historia señalando un doble reduccionismo, en el origen y en el fin.

En el origen porque, de acuerdo con Hegel, la historia universal sólo puede comenzar en aquellos pueblos que han sido capaces de construir un estado: si la historia es la epifanía o la representación del Espíritu, cuya substancia es la autorreflexión o el saber de sí, y por tanto la libertad o la gestación de una identidad “insumisa a mandatos ajenos, dueña y señora de sí misma”, su plasmación habrá de ser necesariamente política. El estado, en tanto que figura de autodeterminación y autolegislación máximas es entonces la realización más perfecta del Espíritu. Con el estado comienza así, para Hegel, “una realidad nueva, sobrenatural; es el anuncio de que nace un orbe cuya sustancia es Libertad.”³⁹, revelándose irracional y bárbara, natural y prehistórica, toda vida anterior. De ahí que el pasado, para Hegel, sea exclusivo de “aquellos pueblos que formaron claramente un Estado. La vida pre-estatal es irracional, y Hegel, en su racionalización de la historia, no llega a la generosidad de salvarla y justificarla toda.” La historia universal de Hegel no es, por tanto, universal, pues sólo puede originarse donde hay un estado. Hegel construye así una historia excluyente al amparo de su concepto de “eticidad” o de una universalidad particularista, identificada con la esfera concreta del estado, que es además la forma en que Europa ha codificado la política.

35 “La coacción máxima es la física y el contorno social la practica cuando se contraviene a un tipo de usos muy característico que se llama ‘Derecho’”, afirma en este sentido en la p. 293.

36 *Ibid.*, p. 257. Otra alusión crítica a Hegel en este libro puede encontrarse en la p. 227, a propósito del “movimiento dialéctico” donde cada nuevo paso consiste sólo en la mecánica negación del anterior, y de la “inspiración dialéctica” que Ortega define como “la forma más estúpida de la vida humana, aquella en que precisamente andamos más cerca de comportarnos con un automatismo casi físico”.

37 *Obras completas, o.c.*, tomo II, p. 670.

38 *Ibid.*, p. 669.

39 *Ibid.*, p. 672.

Pero también en el fin, ya que la historia universal, en la medida en que sólo puede ser reconstruida desde la lucidez del presente absoluto que la culmina, cierra toda proyección transformadora hacia el futuro. “El presente, para Hegel, no es un tiempo cualquiera; es éste y sólo éste. Y por eso nuestro presente no cambiará en nada esencial, perdurará idéntico (...). Así acaece que esta filosofía de la historia no tiene futuro, no tiene escape”⁴⁰. La historia termina en el presente, el fin excluye el futuro.

Y qué mejor ejemplo para ilustrar este doble reduccionismo que la reflexión de Hegel sobre América, un continente que, habiendo carecido de un estado antes de ser conquistada por los europeos y habiéndolo construido después de una manera precaria y periférica, bajo el soplo tardío de la cultura europea, ha permanecido en realidad ajena al Espíritu y, por lo tanto, también a la historia. Por eso su tiempo es el de la Prehistoria, en la que todo es Naturaleza o ineptitud para libertad. América, para Hegel, no tiene pasado porque pertenece a la Prehistoria y, consecuentemente, tampoco tiene presente, pues éste no es más que la conciencia plena y total de la totalidad de aquél. En su barbarie congénita, es pretérito absoluto y presente imposible, y si tiene algún futuro, ello es irrelevante porque la historia termina en el presente y al filósofo no le compete hacer profecías, sino reconstruir los caminos que han llegado a la cima en la que él se encuentra. Su esencia es por tanto la novedad, entendida como inmadurez. “Como para Hegel sólo es verdaderamente el Espíritu, la realidad de la Naturaleza consiste en algo que va a ser Espíritu, pero que aún no lo es”⁴¹, y ese “todavía no” permanente y casi fosilizado es precisamente el rasgo definitorio del Nuevo Mundo en la historia universal. Salvando una paradoja aparente, la Prehistoria es novedad, en el sentido de que todavía no es historia y de que podría estar llamada a serlo, si bien ese hipotético porvenir no forma parte de la razón, ya que ésta se extiende únicamente a lo que ha sido y lo que es.

Pero inmadurez también significa, para Hegel, debilidad. La propia conquista del continente habría mostrado la inferioridad de su cultura y su condición natural, la cual “había de perecer tan pronto como el Espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente, en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea”⁴². En lo físico, por su reciente conformación geológica. En este punto, Hegel -podríamos añadir a la exposición orteguiana de su visión de América-, no hace sino reproducir cierta caracterización pseudo-científica de la naturaleza americana ya acuñada a lo largo de la modernidad, para fundamentar seguidamente, en base a ella, la supuesta inferioridad antropológica del indígena: éste es inferior por su constitución biológica, su tendencia congénita al servilismo, su carencia de destreza técnica y su minoría de edad, lo que le incapacita para la lucha por la libertad o para afrontar toda dialéctica entre amos y siervos. Hegel lleva a su plenitud este discurso abiertamente racista y legitimador de colonialismos de toda índole, que ya había empezado a circular en el siglo XVI de la mano de Ginés de Sepúlveda, en el contexto de los debates sobre la conquista, adaptándose después a la modernidad científica inaugurada

40 *Ibid.*, p. 670.

41 *Ibid.*, p. 673.

42 Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Citado por Ortega y Gasset en *Obras completas*, o.c. tomo II, p. 673.

por Bacon y actualizándose a lo largo de todo el Enciclopedismo y la Ilustración, Kant inclusive, obviamente con numerosos y diversos contrapuntos⁴³.

Hegel recogerá e integrará esta discreta tradición de pensamiento racista en el andamiaje conceptual de su filosofía de la historia universal, en el que tampoco tiene buen encaje, por cierto, la América del Norte. Pese a su mayor benevolencia con los estados surgidos en esta región —apunta Ortega—, influida sin duda por la afinidad de Hegel con el patriotismo protestante y por su desprecio hacia las naciones católicas del sur, aquellos tampoco cumplían a su juicio las condiciones objetivas necesarias para ingresar en la historia universal. El carácter federal y republicano de dichos estados, su protección de la propiedad y de la libertad de individuo y el principio de la industria, sin otros principios de unidad superior que los organice internamente, orienta a los individuos “hacia la ganancia y el provecho” y hacia “la preponderancia del interés particular, que si se aplica a lo universal es sólo para mayor provecho del propio goce”. Es decir, les orienta hacia “una legalidad sin justicia”⁴⁴ o un estado sin una vida verdaderamente orgánica, algo a lo que además contribuyen otros factores como la ausencia de contradicciones agudas entre clases sociales, mitigadas por las migraciones internas, y la dificultad de concentrar la vida espiritual debido a la escasa densidad de población y las grandes extensiones de los territorios.

En “Hegel y América”, Ortega señalaba así uno de los lugares más discretos y al mismo tiempo más elocuentes de la “ingenua crueldad” hegeliana. Sin embargo, al igual que “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología”, su exposición es más bien descriptiva y cuando se torna crítica lo hace de manera tibia y moderada. Incluso prevalece el tono laudatorio, aun cuando el implícito de su ensayo es esa ingenua crueldad o cuando objeta al pensamiento hegeliano una “ceguera para el futuro” nada inocente, motivada por su “afán imperialista” de sistema frente a todo “apetito frenético de verdad”, o por su cerrazón dogmática ante la amenaza de “nuevas posibilidades luminosas”⁴⁵. Cabría algún comentario crítico más incisivo. Ingenua o no, la crueldad hegeliana se hace muy patente en su visión de América. Pudiera parecer que Hegel se limita a levantar acta del pasado y de cómo éste ha condicionado el presente. En el caso de América, es indiscutible que las culturas aborígenes fueron dominadas y reducidas, que la posterior creación de los estados libres, salvo en América del Norte, ha estado muy condicionada por múltiples debilidades, o que su pasado y su presente se ha acotado y definido siempre en función de los intereses de Europa. El problema surge cuando se pretende justificar esa dominación con argumentos pseudo-científicos o pseudos-antropológicos, cuando se quiere reducir la historia universal —en caso de que exista— a la historia de sus figuras dominantes o la universalidad a un asunto exclusivo de Europa —de una cierta Europa, además, de la que no forman parte los pueblos del sur—;

43 Cf. el clásico libro de Antonello Gerbi *La disputa del Nuevo Mundo. Storia di una polemica. 1750-1900* Milano-Napoli, Ricardo-Ricciardi, 1955. Primera edición en español: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. México, FCE, 1960. Segunda edición, corregida y aumentada: México, FCE, 1982. Cf. también el estudio de Mario Casalla *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo*. Buenos Aires, Catálogos, 1982.

44 Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Citado por Ortega y Gasset en *Obras completas*, tomo II, p. 676.

45 *Obras completas, o.c.*, tomo II, p. 676.

o cuando se confunde la razón con el éxito y el plano descriptivo con el plano normativo. Entonces no sólo se está levantando acta de lo ocurrido, sino que además se está diciendo que ocurrió como debió porque hay una necesidad lógica, racional e inexorable, que ordena el devenir y a la que tenemos que ajustarnos para ser libres.

La visión de América de Hegel es buena muestra del despotismo entre ilustrado y totalitario de su pensamiento. América no tiene pasado ni presente, carece de historia y “Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del Viejo Mundo y el reflejo de ajena vida”⁴⁶. Es naturaleza fracasada en su intento por devenir espíritu y por eso está condenada a la prehistoria o, dado el caso, a un ficticio e inocuo porvenir. Por lo pronto, el mejor de sus destino posibles es la extinción bajo el influjo civilizador de Europa y la asimilación a los procesos dialécticos que allí acontecen. Hegel propiciaba así argumentos al colonialismo contemporáneo mientras que su visión peyorativa de América pervivirá y sobrevivirá largamente bajo múltiples transformaciones y herencias.

En todo caso, cabe mencionar alguna reflexión de Ortega en la que, aun de manera puntual y fragmentada, se muestra más crítico a propósito de estas cuestiones. Una de ellas la encontramos en sus notas de trabajo y apunta hacia un cierto desenmascaramiento de la oposición cultura-barbarie que subyace a la visión hegeliana de América:

como Hegel ha expulsado de la historia a los salvajes, no advierte que todo pueblo clásico emerge de un íntimo salvajismo y de una barbarie, los cuales aun superados perduran y hace posible la plenitud. Mientras no se llegue a ver en qué sentido y cómo el pasado se conserva en historia y que hoy además de tan hipercultos somos salvajes y bárbaros y sin ese residuo de ambos estados no podríamos vivir, no se entenderá bien la historia⁴⁷.

Aun cuando la barbarie, tal y como Ortega la menciona en esta breve anotación, sea un residuo de algo arcaico más que un momento mismo de la cultura, tal y como plantearía una filosofía netamente crítica, ese residuo es inextinguible y cuestiona la imagen que Europa se ha construido de sí misma cuando se ha confrontado con otros pueblos. En este sentido discurrían, y de manera más explayada, algunos planteamientos de *Las Atlántidas* (1924) y de otros escritos breves de ese año. Ortega señalaba entonces la relevancia actual de la etnología por su relativización, precisamente, de conceptos como el de barbarie y por su visión pluralista de la cultura, en detrimento de su horma eurocentrista y su sentido normativo. Por eso —apunta Ortega— si la cultura europea fuera portadora de alguna superioridad, ésta habría de consistir únicamente en reconocer su “esencial paridad”⁴⁸ con la china o la malaya, o en “creer que no lo es” y en volverse “problemática”⁴⁹. La realidad histórica que conforman unas y otras culturas es por tanto plural. Ortega también procura desenmascarar el particularismo de la supuesta historia universal que los europeos han construido falazmente

46 Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Citado por Ortega y Gasset en *Obras completas, o.c.*, tomo II, p. 679.

47 Hegel. *Notas de trabajo, o.c.*, pp. 86s. “La civilización es hija de la barbarie y nieta del salvajismo”, había dicho Ortega en “Notas del vago estío” (1925). Citado Por Domingo Hernández en *ibid.*, p. 87, nota 179.

48 *Obras completas, o.c.*, tomo III, 2005, p. 757.

49 “El sentido histórico”, en *El Sol*, 10 de julio de 1924, en *Obras completas, o.c.*, tomo III, p. 698.

bajo el punto de vista exclusivo y excluyente de su propia cultura, previamente erigida en “un ideal sobrehistórico”⁵⁰. Durante tres siglos —prosigue— la ciencia histórica europea “ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea”, tratando “los destinos no-europeos que habían llegado a su noticia (...) como formas marginales de lo humano, como accidentes de valor secundario, sin otro sentido que subrayar más el carácter substantivo, central, de la evolución europea”⁵¹. Evolución que, por medio de la teoría del progreso —plasmada de manera ejemplar en las lecciones de Hegel, precisamente, y perpetuada en Marx y otros hijos pródigos como Comte o Darwin— convertía además a “la cultura europea actual” en “el recipiente en que queda recogido” todo aquello “verdaderamente culto”⁵² que haya habido en las culturas oriental, griega o romana, negando “positiva existencia histórica”⁵³ a todo pueblo que no pareciera contribuir a ese progreso. Frente a todo ello, Ortega abogaba por la distancia, la discontinuidad y la pluralidad históricas; o lo que es en definitiva lo mismo, por la razón histórica o por una hermenéutica capaz de “entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido”⁵⁴ por su disparidad cultural. Quedaba así abierta la expectativa de “una historia universal policéntrica” cuyo “horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que hacinados formarán un panorama de los destinos humanos bastante parecido a un cuadro cubista”⁵⁵.

Por otra parte, los apuntes críticos de Ortega a propósito de la visión hegeliana de América tendrán, pese a su tibieza, una larga aunque indirecta y seguramente inesperada proyección. A través de su gran discípulo en el exilio, José Gaos, serán asimilados, reconducidos y desarrollados bajo nuevos y más críticos enfoques por algunos de los discípulos mexicanos de este último, en concreto por los integrantes del grupo “Hiperión” y especialmente por Leopoldo Zea. Este último publicaba su conocido estudio sobre el positivismo en México en 1943⁵⁶ como resultado de la tesis doctoral que había desarrollado bajo la dirección de Gaos. Como apunta Tzvi Medin, para entonces Zea aún seguía siendo “orteguiano”, en el sentido de que en su estudio cabe reconocer la impronta del circunstancialismo y del perspectivismo⁵⁷ —además, podríamos añadir, de la teoría de las ideologías de Manheim—. Una impronta que, en realidad, no abandonará nunca, si bien bajo sesgos diferentes y hasta opuestos a los de Ortega. En su caso, salvar la circunstancia —ya sea mexicana o latinoamericana— no se traducirá en la necesidad de incorporarla en el concierto de la gran cultura y ciencia europeas sino, más bien al contrario, en el cuestionamiento de esta última por su proyección enajenante y anegadora hacia el exterior. De ahí, precisamente, su radicalización del giro mexicano e hispanoamericano que Gaos había imprimido al historicismo de Ortega,

50 *Las Atlántidas*, en *Obras completas, o.c.*, tomo III, p. 772.

51 *Ibid.*, p. 765.

52 “El sentido histórico”, en *Obras completas, o.c.*, tomo III, p. 696.

53 *Las Atlántidas*, en *Obras completas, o.c.*, tomo III, p. 765.

54 *Ibid.*, p. 770.

55 *Ibid.*, p. 766. Este fragmento es citado por Domingo Hernández en *Hegel. Notas de trabajo, o.c.*, p. 43, nota 365.

56 *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE, 1943-44 (2 vol.).

57 Cf. Medin, Tzvi: *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México, UNAM-FCE, 1998, pp. 49s.

sobre todo durante los primeros años de su exilio⁵⁸. A partir de los años cincuenta —comenta Medin— reconducirá el sentido de la razón circunstancial hacia la semántica de la liberación, en detrimento de la semántica de la jerarquía. Asumir y encarar la circunstancia mexicana o latinoamericana significará entonces adquirir conciencia crítica de su marginalidad y de los diversos y sucesivos encubrimientos que ha soportado desde la conquista hasta el presente, bajo figuras como la utopía cristiana y el progreso o conceptos como el liberalismo. Zea observará en este sentido cómo la interpretación lineal y ascendente de la historia propia de la inteligencia europea coincide con el ascenso social y político del sujeto burgués y con su expansión colonialista, erigiéndose a sí mismo en sujeto universal y prototipo de humanidad. Es éste el contexto en el que abundarán las referencias a Hegel, a su divinización de dicho sujeto y a su visión de América, obviamente críticas, si bien Zea se apropia al mismo tiempo de su método dialéctico para confrontar la conciencia latinoamericana con sus propias “yuxtaposiciones” europeas, y liberar así su negatividad latente. Su visión del historicismo se encaminará por tanto hacia el rescate y la reivindicación de la realidad histórica encubierta bajo las grandes construcciones europeas de la universalidad. Ortega había sospechado de estas últimas y se había desmarcado de sus expresiones hegelianas, pero sólo hasta cierto punto a juicio de Zea, en la medida en que su historicismo no podía desligarse de su contraposición entre pueblos-masa y pueblos creadores. Por eso la representación cubista de la historia se antojaría insuficiente para Zea, quien encontró más bien en el muralismo mexicano un claro ejemplo de expresión cultural propia, consciente de su circunstancia y rebelde frente a su marginalidad y dependencia⁵⁹.

4. “Hegel y la filosofía de la historia” y su posterior versión, “En el centenario de Hegel”, finalmente, mantienen el tono más bien expositivo de los ensayos anteriores, centrándose también en la filosofía de la historia del pensador alemán. No obstante, ésta ya no es enfocada a propósito de cuestiones más o menos particulares como el problema de la historiología o la significación de América en el contexto de la racionalidad moderna, sino que lo hace a partir de su inquietud fundamental, a saber: el caos y la contradicción que, al menos aparentemente, envuelven al acontecer histórico, cuestionando su sentido y su racionalidad. O dicho de otra manera, el problema de identificar un substrato común a los hechos inconexos y en tropel que constantemente se suceden en el escenario de la historia, desafiando a toda inteligencia que pretenda reducirlos sin traicionar la vitalidad de los mismos. En

58 Cf. *El pensamiento hispanoamericano*. El Colegio de México, 1944; *Pensamiento de lengua española*. Stylo, 1947; sus antologías *Pensamiento español*. SEP, 1945 y *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Séneca, 1945; *En torno a la filosofía mexicana*. Porrúa y Obregón, 1952-53) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (UNAM, 1954). Gaos concebirá la razón circunstancial como un rasgo genealógico del pensamiento de lengua española, palpable por ejemplo en la reflexión de los jesuitas criollos novohispanos del siglo XVIII y previo, por tanto, a su elaboración orteguiana. Asimismo, si para Gaos el pensador de lengua española —entendiendo también por tal al americano— es, como en Ortega, un “espectador” de la cultura de raíz europea, está llamado a apropiarse de ella no sólo para responder a las necesidades profundas de su circunstancia, sino también para regresar a esa cultura cargado de interpelaciones. Con Gaos, el “lógicos del Manzanares” adquirirá una proyección americana que no había llegado a desahogarse en la experiencia argentina de Ortega y que se tradujo, además, en una amplia exploración de autores, periodos y acotaciones hermenéuticas de la filosofía en lengua española.

59 Cf. Medin, Tzvi: *o.c.*, especialmente el cap. IV (pp. 77-137).

definitiva, el problema de responder a la pregunta, no ya por lo que pasa en la historia, sino, más aún, por quién la soporta y la hace, por quién es su sujeto, máxime cuando se aspira a una reconstrucción universal de la misma. “¿Quién es el ‘alguien’, el ‘mismo’ de la Historia que salta y late bajo sus sucesos?”⁶⁰.

Ortega identifica así dos problemas fundamentales, que en realidad son las dos caras de uno solo: por una parte, la justificación de la historia y la consecuente elucidación de una racionalidad subyacente a los hechos aparentemente inconexos que la conforman; por otra, la definición de una identidad o un sujeto universal, capaz por tanto de trascender las limitaciones fácticas del yo individual y de dar cuenta de la convivencia humana en toda su plenitud, más allá de difusas acotaciones sociales. La contradicción entre unos hechos históricos y otros, y aquella otra entre unos sujetos y otros es, en realidad, la misma contradicción sujeto-objeto que recorre todo el pensamiento de Hegel, y para resolverla es preciso hallar una perspectiva omnicomprendiva: “es preciso mirar el Universo, no desde dentro de él, sino coincidiendo con él, cuando tal universo sea nuestro punto de vista —no el nuestro sino precisamente el suyo, lo universal, lo absoluto—”⁶¹. Desplegar esa mirada no es otra cosa, para Hegel, la tarea misma de la filosofía, que, en lo que a la realidad histórica se refiere, apunta hacia una plenitud inalcanzable para otras interpretaciones que no han logrado despegarse de un punto de vista parcial, consistente “en elegir una clase de hechos como realidad fundamental de que todos los demás son consecuencia”⁶². Tal sería el caso —apunta Ortega— de la interpretación empirista, la cual se limita a ordenar los hechos positivos en base a la observación de sus regularidades, o la económica, que pivota sobre los hechos de este orden, u otras menos comunes como la bélica e incluso la hidrológica. Los ejemplos serían innumerables y el problema radica en hallar un punto de vista que contenga todos los demás. Hegel —prosigue Ortega, identificando uno de los grandes argumentos del idealismo— lo encuentra en el pensamiento, pues “es la única realidad que está siempre delante de sí misma, que consiste, precisamente, en verse a sí misma.” Es pura “reflexividad”, entendida como un proceso a lo largo del cual el sujeto lucha por apropiarse de lo otro de sí y se hace autoconsciente a medida que se torna legible todo aquello que piensa. Es un “darse cuenta de sí mismo”⁶³ cuya mismidad se extiende mucho más allá de la condición individual o colectiva de un sujeto particular, identificándose con el sistema de ideas, normas y valores objetivos que lo determina y envuelve, hasta alcanzar su plenitud sólo en la condición universal. Tal es el proceso dialéctico del Espíritu, “realidad que se da luz a sí mismo” y por tanto única realidad como tal, que, al ser idéntica a sí mismo y depender solamente de sí misma, es la sustancia de la libertad.

He aquí lo que verdaderamente pasa en la Historia. He aquí el ‘alguien’, el ‘mismo’ —a quien la Historia universal le pasa: Es el Espíritu, el Pensamiento. La Historia es la biografía del espíritu universal. Durante toda ella lucha consigo misma para conquistarse, para descubrirse, para reconocerse —y como el Espíritu no es sino ese conocerse— para llegar a ser con plenitud ‘sí mismo’. Pero conocerse el espíritu a

60 “En el centenario de Hegel”, *Obras completas, o.c.*, tomo V, p. 690.

61 “Hegel y la filosofía de la historia”, *Ibid.*, tomo VIII, p. 526.

62 “En el centenario de Hegel”, *ibid.*, tomo V, p. 692.

63 “Hegel y la filosofía de la historia”, *ibid.*, tomo VIII, p. 527.

sí mismo como única realidad es una misma cosa, saberse libre. Para Hegel sólo es propiamente libre lo que sea único. Por eso es la Historia, según él, el progreso en la idea de libertad: porque la Historia es el proceso en que el espíritu descubre que él es la única realidad que existe. Descubre, pues, al cabo de la Historia, su soledad, su unicidad, su libertad⁶⁴.

La libertad no se juega por tanto en el arbitrio de los actos individuales, sino en la identificación de éstos con el sistema de instancias objetivas que los determina y que en cada momento de la historia escenifica y materializa la progresión autorreflexiva universal del Espíritu. No se juega por tanto en la pluralidad negativa o en la negación de lo otro de sí, sino en la identidad o en la reconciliación con lo otro de sí. Como ya adelantara Ortega en “Hegel y América”, la expresión hegeliana de esta identidad reconciliada es el estado, el cual evoluciona desde la libertad exclusiva del déspota asiático hasta el reconocimiento de la libertad en todo hombre alcanzado en el mundo germánico.

Al igual que en sus anteriores ensayos sobre Hegel, en medio del tono general expositivo y casi descriptivo se entreabren algunas perspectivas críticas, los cuales se enriquecen, nuevamente, con la lectura de algunas de sus notas de trabajo. Ortega hace explícita su obvia distancia de la filosofía hegeliana de la historia, a la que define como “método autoritario”⁶⁵ (192/419) por una razón fundamental nada difícil de adivinar: Hegel interpreta la historia antes de siquiera conocerla o de sumergirse en sus hechos singulares, adaptándola a la lógica abstracta del Espíritu que previamente ha construido especulativamente, y de la que no es más, en definitiva, que un desarrollo parcial. De ahí la necesidad de reducir el Espíritu a la vida, término este último, por cierto, que el propio Hegel —recuerda Ortega— había empleado en sus escritos de juventud. “Si yo hubiera tenido derecho a suponer en el auditorio algún conocimiento previo sobre Hegel” —afirma a propósito del desdén de este último hacia el papel histórico del individuo— en lugar de espíritu “habríamos hablado entonces de ‘vida’, que fue el vocablo con que el mismo Hegel, joven aún, bautizó primero lo que luego, y a mi juicio con error, iba a denominar ‘espíritu’”⁶⁶. Hablar de vida en lugar de espíritu implicaría entonces entender la realidad histórica a partir de la acción de los individuos y de la incertidumbre que siempre la envuelve. Al igual que el Espíritu, bien es cierto, la vida es conocimiento de sí misma, lucha por comprender su propia incompreensión y problema para sí misma. “¿No es esto lo característico de la vida humana? ¿No es nuestro vivir sentirse cada cual sumergido en un absoluto problema?”⁶⁷ Ciertamente, entre el Espíritu y la vida cabe una cierta analogía, pero la distancia entre ambos conceptos se torna abismal cuando entendemos nuestro vivir en un sentido orteguiano, a saber, como radical inseguridad y naufragio, enigma y constante interpretación de sí misma, sin ningún asidero posible a un relato preestablecido que resuelva sus dilemas e ilumine sus oscuridades o la haga transparente a sí misma. Sin ese relato, la vida es sólo parcial realización de sí misma, “afán de transparencia, parcial iluminación, constante descubrimiento y averiguación, mas por lo mismo nunca plenaria

64 *Ibid.*, p. 530.

65 “En el centenario de Hegel”, *ibid.*, tomo V, p. 695.

66 “Hegel y la filosofía de la historia”, *ibid.*, tomo VIII, p. 533.

67 “En el centenario de Hegel”, *ibid.*, tomo VIII, p. 695.

claridad”⁶⁸. Aun es más, “la vida es lo contrario del Espíritu —que es inmanente y consiste en saberse”, pues “no se sabe nunca a sí misma, se supone de supuestos que no sabe y lo que sabe lo sabe desde esos supuestos. Por esto es vida ejecución, novedad siempre inesperada.”⁶⁹, “un buscarse a sí misma” o “una lucha por su propia autenticidad”⁷⁰.

68 *Ibid.*, p. 697.

69 *Hegel. Notas de trabajo, o.c.*, p. 110.

70 *Ibid.*, p. 48.

Pluralismo plural en la concepción de Wittgenstein sobre seguir una regla*

Plural Pluralism in Wittgenstein's view on rule-following

MANUEL PÉREZ OTERO**

Resumen: Wittgenstein defiende una concepción pluralista sobre el seguimiento de reglas: es imposible que hubiera una única vez en que alguien siguiera una regla. Con frecuencia se le ha atribuido esa tesis porque es una consecuencia plausible de una concepción comunitarista que tal vez también propugna: es imposible que hubiera un único sujeto que siguiera alguna regla. En este artículo identifico una motivación diferente que Wittgenstein puede tener para sostener la concepción pluralista: es una motivación relacionada con la vaguedad de los procesos conducentes a adquirir la condición de seguidores de una regla.

Palabras clave: vaguedad / gradualismo / comunitarismo / costumbre / aprendizaje.

Abstract: Wittgenstein defends a pluralist view about rule-following: it is not possible that there should have been only one occasion on which someone followed a rule. Frequently, this thesis has been attributed to him because it is a plausible consequence of a communitarist view that he may also advocate: it is not possible that there should have been only one subject that followed a rule. In this paper I identify a different motivation that Wittgenstein can have for sustaining the pluralist view; a motivation related to the vagueness of the processes that lead to acquiring the condition of rule-followers.

Keywords: vagueness / gradualism / communitarianism / costum / learning.

Fecha de recepción: 29/05/2014. Fecha de aceptación: 21/10/2014.

* Una versión previa de este artículo se presentó en el *II Seminario Wittgenstein*, celebrado en Santiago de Chile en Otoño de 2011. Las ideas aquí expuestas se gestaron, principalmente, en un grupo de lectura LOGOS, dedicado al tema de *seguir una regla*, que coordiné en la Universidad de Barcelona durante el curso 2009-10. Agradezco a los participantes en esas reuniones sus comentarios y sugerencias, así como también a Mario Gómez-Torrente y Dan López de Sa, con quienes discutí algunos aspectos de sus contenidos. También estoy en deuda con dos evaluadores anónimos de *Daimon*. Financiación: Programa CONSOLIDER-INGENIO 2010, "Perspectival Thoughts and Facts" (CSD2009-00056), MICINN (gobierno de España). Proyecto "Conocimiento, referencia y realismo" (FFI2011-29560-C02-01), MICINN. Grupo de investigación consolidado LOGOS (2014SGR81), AGAUR (gobierno catalán).

** Universidad de Barcelona / LOGOS. Profesor Titular de Universidad. Email: perez.otero@ub.edu. Líneas de investigación: epistemología, filosofía del lenguaje, lógica filosófica, metafísica. Dos publicaciones recientes: "Purposes of Reasoning and (a New Vindication of) Moore's Proof of an External World", *Synthese* 190, 2013, pp. 4181-4200, DOI: 10.1007/s11229-013-0256-6; "Boghossian's Inference Argument against Content Externalism Reversed", *Philosophy and Phenomenological Research* 89, 2014, pp. 159-181, DOI: 10.1111/j.1933-1592.2012.00613.x.

1. Pluralismo sobre el seguimiento de reglas

El pluralismo a que hace referencia el primer sustantivo del título de este texto está contenido en una tesis mínima que se atribuye habitualmente al segundo Wittgenstein. Una posible formulación de dicha tesis pluralista débil sería la siguiente proposición, a la que voy a denominar *Pluralismo (sobre Seguir una Regla)*:

(PSR): No es posible que una determinada regla, R, sea seguida por un único sujeto y una única vez¹.

Aunque este Pluralismo, PSR, constituye una tesis débil, es factible concebir alguna tesis pluralista más débil todavía (una tesis implicada por PSR pero que no implica PSR). Por ejemplo, dicha tesis pluralista más débil podría ser un *Pluralismo Genérico (sobre Seguir una Regla)* que estableciera esto:

(PGSR): No es posible que haya una única ocasión en que un único sujeto sigue alguna regla².

Para cada regla R, Pluralismo (PSR) establece un pluralismo respecto a R (un pluralismo *específico* respecto a R, podríamos decir): no es posible seguirla en una única ocasión (y por un único sujeto). Pero la segunda tesis, Pluralismo Genérico (PGSR), establece meramente algo sobre la generalidad de las reglas: lo que no puede ocurrir es que sólo una regla sea seguida y sólo una vez (y por un único sujeto). Así, sería falso el Pluralismo pero verdadero el Pluralismo Genérico si cierta regla R se siguiera sólo en una ocasión pero *otras* reglas se siguieran también (y quizá, típicamente, en varias ocasiones).

Un párrafo de las *Investigaciones Filosóficas* sugiere que Wittgenstein respalda la tesis comparativamente fuerte Pluralismo:

¿Es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una* vez en la vida? [...] No puede haber sólo una única vez en que un hombre sigue una regla. [...] (Wittgenstein 1953, § 199).

Sin embargo, algún otro fragmento puede llevarnos a pensar que tal vez Wittgenstein se comprometería sólo con el Pluralismo Genérico. Por ejemplo, prestemos atención a esta cita:

Puedo tal vez, tal y como están las cosas, inventar un juego que nunca sea jugado por nadie.—¿Pero sería también posible esto: La humanidad nunca ha jugado ningún juego; pero una vez alguien inventó un juego —que luego en verdad nunca fue jugado? (*op. cit.*, § 204).

1 Por si algún lector quisiera atenerse a una versión más formalizada de Pluralismo, éste es otro modo en que podemos representar dicha tesis (PSR): No es posible [Hay un sujeto, S, una regla, R, y una ocasión, t, tales que: S sigue la regla R en t y (si un sujeto, S*, sigue la regla R en la ocasión t*, entonces S = S* y t = t*)].

2 He aquí una versión semi-formalizada de ese Pluralismo Genérico (PGSR): No es posible [Hay un sujeto, S, una regla, R, y una ocasión, t, tales que: S sigue la regla R en t y (si un sujeto, S*, sigue la regla R* en la ocasión t*, entonces S = S*, R = R* y t = t*)].

Para poner en relación ese fragmento con la cuestión de seguir una regla, conviene tener en cuenta que aunque Wittgenstein considerase que algunos juegos no están regidos por reglas, nada hace suponer que la reflexión que está proponiendo deba restringirse a ese tipo de juegos. Supongamos, entonces, que dicha reflexión se aplica también —según Wittgenstein— a aquellos juegos regidos por reglas (en los cuales jugar comporta seguir alguna regla). Eso no basta para interpretar el fragmento en un sentido favorable al Pluralismo Genérico y quizá compatible con la negación del Pluralismo. Haría falta suponer también que ese juego que tal vez puede inventarse y no ser jugado nunca, podría alternativamente inventarse y ser jugado una única vez (contrariamente al Pluralismo). Por otra parte, reinterpretando análogamente la pregunta de la cita, tendríamos este resultado: ¿sería posible esto: la humanidad nunca ha jugado ningún juego; pero una vez alguien inventó un juego —que luego fue jugado en una única ocasión? Si aceptamos que Wittgenstein también contestaría negativamente a esta pregunta (como sugiere que debe contestarse su pregunta original), obtenemos su compromiso con la tesis débil del Pluralismo Genérico.

Sostener la tesis Pluralismo Genérico sin comprometerse con Pluralismo podría estar motivado por la creencia de que aunque pueda haber —excepcionalmente— un caso único de seguir cierta regla R, ese seguimiento deriva de otros casos de seguir una regla, si bien estos son casos en que la regla seguida no necesariamente es R, sino alguna otra regla (típicamente, algunas otras reglas).

2. Comunitarismo

El tema principal que quiero resaltar no es el contraste entre el Pluralismo y su consecuencia Pluralismo Genérico, sino el contraste entre cualquiera de ellas y tesis pluralistas *más fuertes*. Una versión más comprometida del pluralismo es el *comunitarismo* (sobre seguir una regla), que también ha sido atribuido usualmente a Wittgenstein, aunque dicha atribución no resulta tan trivial. Una formulación del *Comunitarismo (sobre Seguir una Regla)* sería CSR:

(CSR): No es posible que una determinada regla, R, sea seguida por un único sujeto³.

Según el Comunitarismo, algunas de las otras ocasiones en que una regla es seguida serán casos en que *otros sujetos* la siguen. El Comunitarismo implica el Pluralismo (y por tanto implica el Pluralismo Genérico), pero la inversa no es cierta.

Existiría también una versión *genérica* del Comunitarismo: una tesis que se relaciona con el Comunitarismo como el Pluralismo Genérico se relaciona con el Pluralismo. Ese Comunitarismo Genérico (sobre Seguir una Regla) rezaría así:

(CGSR): No es posible que un sujeto sea el único que sigue alguna regla⁴.

3 Ésta es una versión semi-formal del Comunitarismo (CSR): No es posible [Hay un sujeto, S, y una regla, R, tales que: S sigue la regla R y (si un sujeto, S*, sigue la regla R, entonces $S = S^*$)].

4 La versión semi-formal del Comunitarismo Genérico (CGSR) sería la siguiente: No es posible [Hay un sujeto, S, y una regla, R, tales que: S sigue la regla R y (si un sujeto, S*, sigue la regla R*, entonces $S = S^*$)].

El Comunitarismo implica el Comunitarismo Genérico pero no viceversa. El Comunitarismo Genérico implica el Pluralismo Genérico pero no viceversa. Pero tampoco será tema prominente aquí el contraste entre Comunitarismo y Comunitarismo Genérico.

3. Pluralismo basado en la vaguedad

Mi tema principal en este artículo concierne al adjetivo, *plural*, contenido en el título. Mediante él pretendo referirme a la pluralidad de motivaciones presentes en el segundo Wittgenstein para sostener una posición al menos débilmente pluralista en el sentido del Pluralismo o del Pluralismo Genérico. De una de esas motivaciones se ha escrito mucho, especialmente desde la publicación de Kripke (1982); procede precisamente del Comunitarismo o del Comunitarismo Genérico. Según esa interpretación kripkeana, Wittgenstein sostendría al menos el Pluralismo, o el Pluralismo Genérico, basándose en consideraciones comunitaristas, que le comprometen por tanto también con alguna de las tesis más fuertes, el Comunitarismo o el Comunitarismo Genérico. Mi tesis principal es que existen motivaciones en Wittgenstein para sostener el Pluralismo o el Pluralismo Genérico con independencia (al menos aparentemente) de tales consideraciones comunitaristas.

Justamente porque propongo una *pluralidad* de motivaciones wittgensteinianas para sostener el Pluralismo o el Pluralismo Genérico no niego que sea correcto atribuir a Wittgenstein también el Comunitarismo o el Comunitarismo Genérico. Ni siquiera niego que las razones principales de su pluralismo (sobre seguir una regla) estén contenidas en ese comunitarismo. Ésa es una controversia que no abordaré. Afirmo, no obstante, que hay también al menos *otra* motivación. Sostengo también que es aceptable asumir que convivieran en Wittgenstein esas diversas tesis (fundamentadas en consideraciones independientes entre sí) que implican, cada una de ellas, el Pluralismo o el Pluralismo Genérico. Ese pluralismo de motivaciones, por otra parte, está plenamente en consonancia tanto con el estilo de los textos del Wittgenstein de esa época como con sus posiciones metodológicas.

Las otras razones a las que me refiero proceden, principalmente, de la *vaguedad*, o la *gradualidad*, del proceso por el cual un sujeto adquiere la condición de ser alguien que puede seguir una determinada regla. En general, la *vaguedad*, o la *gradualidad*, respecto a cualquier fenómeno claramente parece implicar *pluralidad*. Por ejemplo, la vaguedad (real o potencial) involucrada en *ser alto*, aplicado a personas, implica que hay una pluralidad de alturas que las personas tienen (o pueden tener). Si todos midiésemos 1'80 cm. no habría vaguedad respecto a esa propiedad. Nuestras intuiciones pre-teóricas respaldan también este juicio más concreto: no hay una altura mínima m , tal que un sujeto es alto si y sólo si mide al menos m cm⁵.

5 Diferentes teóricos sobre la vaguedad (epistemicistas, supervaluacionistas y otros; cf., por ejemplo, Williamson 1994 y Fine 1975) negarían ese juicio. Muy probablemente, Wittgenstein rechazaría tales posturas (que podríamos clasificar como) *negacionistas* respecto a la vaguedad. Yo me inclino a creer que el negacionismo es erróneo. Sería deseable, sin embargo, que mi análisis no dependiera de ello. Creo que las teorías negacionistas también postulan cierta pluralidad como la que estoy señalando, derivada de la vaguedad, de modo que, en lo sustancial, podrían reformularse mis reflexiones sin prejuzgar nada contra esas teorías. Pero, por simplicidad, continuaré con las formulaciones menos neutras. Además, en sentido estricto mi propuesta no depende del rechazo del negacionismo, pues mi propuesta es principalmente una interpretación de Wittgenstein. (Estoy en deuda con Mario Gómez-Torrente y con Dan López de Sa por sus comentarios en relación con estos asuntos.)

Veamos un caso más similar al seguimiento de reglas: para cualquier tipo de acción F, *tener el hábito* o *la costumbre de (hacer) F* es un tipo de acción que involucra cierta gradualidad. Aquí ‘hábito’ y ‘costumbre’ admiten ser interpretados en un sentido meramente estadístico, por decirlo así, que no implica ningún aspecto social o comunitario. S tiene la costumbre de (hacer) F sólo implicaría (conforme a esa lectura meramente estadística) que S suele (hacer) F. La tesis clave sobre tales hábitos (análoga a la tesis sobre la altura) sería ésta: no existe un primer caso de soler (hacer) F, incluso aunque exista un primer caso de (hacer) F. Es decir, no existe una primera ocasión, t, tal que S hace F en t y adquiere en t la condición de tener la costumbre de hacer F.⁶

Wittgenstein identifica seguir una regla con una costumbre. También señala, respecto a ciertos casos de seguir una regla, que no existe una primera ocasión en que se sigue la regla. En relación con lo primero, son relevantes fragmentos como éste:

[...] Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones) [...] (*op. cit.*, § 199).

Así, según Wittgenstein seguir una regla sería actuar conforme a una costumbre. (No deduzcamos de ello que, inversamente, todo caso de actuar conforme a una costumbre sea un caso de seguir una regla.) Cabe suponer que Wittgenstein está apelando ahí a aspectos sociales del concepto de costumbre (que mencione también instituciones apoya esa idea). Eso apuntaría a tesis comunitaristas como el Comunitarismo o el Comunitarismo Genérico. El punto clave que quiero destacar es el siguiente: aunque Wittgenstein sólo invocara un sentido más neutro (y más débil) de ‘costumbre’ (el sentido meramente estadístico al que me refería), eso bastaría para sostener el pluralismo mínimo de Pluralismo o de Pluralismo Genérico.⁷

La vaguedad o gradualidad en el seguimiento de reglas conllevaría una tesis, *Gradualismo (sobre Seguir una Regla)*, que podría formularse así:

(GSR): No es posible que exista una primera vez en que alguien sigue una determinada regla, R.⁸

6 Las construcciones ‘tiene la costumbre de hacer F’ y ‘suele (hacer) F’ frecuentemente van acompañadas de algún modificador, del tipo ‘en (las circunstancias) Q’ (en verano, cuando era niño, los fines de semana, si voy a Madrid, por la noche, cuando su padre le mira, etc.). Por ello, la gradualidad *puede* proceder *también* de otra fuente: puede no haber tampoco un primer verano a partir del cual S adquiriera la condición de *tener la costumbre de ir a la playa en verano*. Pero pudo haber un primer verano con esa propiedad. En cualquier caso —conforme a la tesis indicada en el texto principal— no hubo una primera ocasión t, tal que S fue a la playa en t y adquirió en t la condición de tener la costumbre de ir a la playa en verano.

7 En cualquier caso, no cabe identificar estos dos conceptos: S actúa conforme a *su* costumbre de hacer R (que implica que S tiene la costumbre de hacer R) / S actúa conforme a *la* costumbre de hacer R (que implica que existe la costumbre de hacer R). Por otra parte, aunque la costumbre en cuestión sea una regla, ese contraste no debe confundirse con el contraste entre Pluralismo y Pluralismo Genérico ni con el contraste entre Comunitarismo y Comunitarismo Genérico.

8 Una versión semi-formal de este Gradualismo (GSR): No es posible [Hay un sujeto, S, una regla, R, y una ocasión, t, tales que: S sigue la regla R en t y (si un sujeto, S*, sigue la regla R en la ocasión t*, entonces t* no es anterior a t)].

Existiría también una versión *genérica* de ese gradualismo. Este *Gradualismo Genérico* (sobre *Seguir una Regla*) establecería:

(GGSR): No es posible que exista una primera vez en que alguien sigue alguna regla⁹.

El Gradualismo y el Gradualismo Genérico mantienen entre sí y con, respectivamente, el Pluralismo y el Pluralismo Genérico relaciones análogas a las del Comunitarismo y el Comunitarismo Genérico. Es decir: el Gradualismo implica el Gradualismo Genérico pero no viceversa. El Gradualismo implica el Pluralismo pero no viceversa. El Gradualismo Genérico implica el Pluralismo Genérico pero no viceversa.

Tal y como he sostenido, el Gradualismo y el Gradualismo Genérico proporcionan motivaciones para el pluralismo (para el Pluralismo o para el Pluralismo Genérico) aparentemente independientes del Comunitarismo (sea CSR o CGSR). Creo que, aparentemente, el Gradualismo y el Gradualismo Genérico son tesis correctas. De todos modos, en la próxima sección apporto indicios adicionales sobre por qué el Gradualismo y el Gradualismo Genérico podrían ser verdaderas.

Algunos lectores tal vez se pregunten qué significa que un concepto sea vago¹⁰. Es esa una interrogación que podría abordarse con diferentes niveles de detalle. Simplificando mucho, habría al menos dos estrategias de respuesta posibles: (a) ilustrar la noción con algunos casos suficientemente representativos de lo que se quiere decir al hablar aquí de vaguedad; (b) hacer eso mismo, pero reforzar la respuesta con una descripción adicional de lo que las principales teorías sobre ese fenómeno (la vaguedad) sostienen, indicando cuál me parece preferible y por qué. Voy a seguir solo la estrategia (a), porque considero que los objetivos de este trabajo no requieren seguir la segunda estrategia, si bien también haré algunos comentarios (adicionales a lo indicado en la nota 5) en el sentido de esa estrategia (b). Conceptos paradigmáticamente vagos serían, por ejemplo, los siguientes: *alto*, *lejano*, *importante*, *calvo*, *simpático*, *joven*. Y la vaguedad en cuestión está íntimamente conectada con el siguiente hecho (si es que no consiste precisamente en eso): para cada uno de esos conceptos, podemos concebir una pluralidad de items a los cuales se aplica el concepto en diferentes grados, de tal modo que para algún item no parece estar determinado si el concepto se le aplica o no. Mi tesis principal en este artículo (la vaguedad presente en los procesos cuyo resultado es tener la condición de poder seguir una regla proporciona a Wittgenstein una motivación favorable al pluralismo, incluso si Wittgenstein no hubiera sido comunitarista) depende de esta otra tesis: el concepto de *seguir una regla* también parece ser un concepto vago. Su vaguedad se pondría de manifiesto (como he indicado) en que las tesis Gradualismo y Gradualismo Genérico resultan muy plausibles (cf. también la próxima sección).

9 La versión semi-formal del Gradualismo Genérico (GGSR): No es posible [Hay un sujeto, S, una regla, R, y una ocasión, t, tales que: S sigue la regla R en t y (si un sujeto, S*, sigue la regla R* en la ocasión t*, entonces t* no es anterior a t)].

10 Las consideraciones en este párrafo y en el siguiente vienen motivadas por diversas cuestiones planteadas por un anónimo evaluador de *Daimon*.

En relación con la estrategia (b), en la literatura filosófica contemporánea encontramos teorizaciones sobre la vaguedad muy diferentes entre sí. Tal vez el *supervaluacionismo* sea la teoría menos problemática de entre todas esas propuestas (cf., por ejemplo, Fine 1975 o Varzi 2001). Pero tiendo a simpatizar con quienes consideran (no me refiero solo a Wittgenstein) que en este terreno la teoría menos mala probablemente no sea suficientemente buena.

4. Consideraciones en favor del gradualismo: gramática y aprendizaje

¿Qué motivaciones no comunitaristas podría tener Wittgenstein en favor de ese pluralismo representado por el Gradualismo y el Gradualismo Genérico? Voy a distinguir dos razones, o dos tipos de razones.

Existiría una posible razón meramente lógico-conceptual (*gramatical*, en terminología de Wittgenstein). Podría sostenerse que ‘seguir la regla R’ implica de forma no obvia algo similar (el pluralismo) a lo que ‘tener la costumbre de hacer R’ o ‘soler hacer R’ implican de forma manifiesta. La implicación sería un rasgo o característica lógico-gramatical de dicha expresión. La segunda parte de esta cita iría en ese sentido (en la continuación de ese párrafo Wittgenstein da una respuesta negativa a la pregunta planteada):

¿Es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una* vez en la vida? —Y ésta es naturalmente una anotación sobre la gramática de la expresión “seguir una regla”. [...] (*op. cit.*, § 199).

Conforme a esa primera razón, lógico-conceptual-gramatical, lo que sucedería —repi-támoslo— es que la expresión lingüística ‘seguir la regla R’ compartiría con ‘tener la costumbre de hacer R’ o con ‘soler hacer R’ un rasgo lógico-gramatical (aunque su posesión de ese rasgo sería menos obvia): el rasgo que implica (en relación a esas otras dos expresiones) que es imposible tener la costumbre de hacer R o soler hacer R mediante un único acto.

Quiero referirme también a otra razón o motivación, más específica. Conciérne a los procesos de aprendizaje de reglas. Wittgenstein la menciona en relación con ciertos casos de seguir una regla: los que involucran tareas de “lectura” (en un sentido concreto de ‘leer’, que no implica la comprensión del sentido de lo leído, sino una actividad bajo la cual se incluyen transformar en sonidos lo escrito o impreso, escribir al dictado, transcribir lo impreso, tocar siguiendo una partitura y otras cosas por el estilo; cf. *op. cit.* § 156).

Cuando un sujeto, S (un niño, por ejemplo), hace pruebas de tanteo (quizá instruido por un experto) hasta que puede comprobarse que ha captado y aplica correctamente determinada regla no hay una línea divisoria clara —al menos según la opinión de Wittgenstein; cf. mi nota 5— entre los casos en que S todavía no seguía la regla y los casos en que S ya sigue la regla. Ejemplificado con casos de leer:

Considera el siguiente caso: Seres humanos, u otros seres, son utilizados por nosotros como máquinas de leer. Son adiestrados para este fin. Quien los adiestra dice de uno que ya puede leer y de otros que aún no pueden. Toma el caso de un alumno que hasta ahora no ha participado: si se le muestra una palabra escrita producirá a veces

algún tipo de sonido y aquí y allá sucede ‘casualmente’ que es más o menos exacto. Una tercera persona oye a este alumno en un caso así y dice: ‘Él lee’. Pero el maestro dice: “No, no lee; fue sólo una casualidad.”—Pero supongamos que este alumno cuando se le presentan otras palabras, continúa reaccionando a ellas correctamente. Después de un tiempo el maestro dice: “¡Ahora puede leer!”—¿Pero qué pasó con aquella primera palabra? ¿Debe el maestro decir: “Me había equivocado, él leía *a pesar de todo*”? —o: “Él sólo ha comenzado a leer realmente después”?— ¿Cuándo ha comenzado a leer? ¿Cuál es la primera palabra que ha *leído*? Esta pregunta es aquí carente de sentido. [...] (*op. cit.*, § 157. Cf. también Wittgenstein 1958, p. 159).

[...] hay una serie continua de transiciones entre el caso en que alguien recita de memoria lo que debe leer y aquél en que lee cada palabra letra por letra sin ayudarse de la conjetura por el contexto ni del saber de memoria. [...] (Wittgenstein 1953, § 161. Cf. también Wittgenstein 1958, p. 161).

Otros pasajes aluden a casos similares (pero no equivalentes) en que también es gradual la diferencia entre seguir correctamente una regla y no hacerlo. Así, por ejemplo:

[...] Pero supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él continúa la serie correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros. Pues bien, ahora podemos decir: él domina el sistema.—¿Pero hasta dónde tiene él que continuar la serie correctamente para que tengamos derecho a decirlo? Está claro: no puedes indicar aquí límite alguno. [...] (Wittgenstein 1953, § 145).

Hago explícita la conexión entre estos datos concretos textuales y la tesis general de este artículo. Esa tesis general es que la vaguedad presente en los procesos cuyo resultado es tener la condición de poder seguir una regla proporcionan a Wittgenstein una motivación favorable al pluralismo, incluso si Wittgenstein no hubiera sido comunitarista. La tesis se vería apoyada por datos favorables a las tesis pluralistas precisas Gradualismo y Gradualismo Genérico. Pues bien, las consideraciones de Wittgenstein en estos pasajes indican que la reflexión atenta sobre los procesos de aprendizaje de reglas apoya las tesis pluralistas Gradualismo y Gradualismo Genérico, basadas en el carácter gradual de los procesos que conducen a poder seguir una regla (incluyendo tales procesos de aprendizaje). Y, más concretamente, dada la naturaleza de cada proceso individual de aprendizaje, sería muy poco plausible suponer que Wittgenstein aceptaría sólo la tesis débil Gradualismo Genérico y contemplara la posibilidad de casos incompatibles con el Gradualismo¹¹. En definitiva, creo haber aportado razones de peso para sostener mi tesis principal.

11 Fogelin (1976-1987) ha defendido que el proceso de aprendizaje de reglas debe ser comunitario. Si fuera así, el pluralismo derivado de la gradualidad de tales aprendizajes no sería independiente del comunitarismo. Pero creo que esa tesis de Fogelin es muy controvertida y me parece insuficiente la justificación que ofrece en su favor.

Por otra parte, algunos autores (cf., por ejemplo, Schulte 2010, pp. 32-33) rechazan que los pasajes de Wittgenstein sobre leer anticipen sus reflexiones sobre seguir una regla. No obstante, incluso si esos pasajes no anticipa-

Bibliografía

- Fine, Kit (1975): “Vagueness, Truth and Logic”, *Synthese* 30, pp. 265-300.
- Fogelin, Robert J. (1976-1987): *Wittgenstein*, London: Routledge, 1976. Segunda edición (ampliada): 1987.
- Kripke, Saul (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Languages. An Elementary Exposition*, Cambridge: Harvard University Press, 1982. Traducciones: *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*, Madrid: Tecnos, 2006. *Reglas y lenguaje privado en Wittgenstein*, México: UNAM, 1989.
- Schulte, Joachim (2010): “Reading-machines, Feelings of Influence, Experiences of Being Guided: Wittgenstein on Reading”, en Pasquale Frascaola, Diego Marconi y Alberto Voltolini (eds.), *Wittgenstein: Minds, Meaning and Metaphilosophy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 31-45.
- Varzi, Achille C. (2001): “Vagueness, logic and ontology”, *The Dialogue. Yearbooks for Philosophical Hermeneutics* 1, pp. 135-154.
- Williamson, Timothy (1994): *Vagueness*, London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988. Edición bilingüe. Original: *Philosophische Untersuchungen* (publicado en 1953).
- Wittgenstein, Ludwig (1958): *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos, 1968. Original: *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell, 1958.

ran el *problema* relativo a seguir una regla, Wittgenstein considera que leer es un caso de seguir una regla. Eso es suficiente para mis propósitos.

La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista*

The Ethics of Care and Carol Gilligan: a Critique of Kohlberg's Theory of Moral Development for the Definition of a Postconventional Contextualist Moral Level

MARIA MEDINA-VICENT**

Resumen: El presente artículo pretende realizar un acercamiento a los estudios sobre el razonamiento moral humano desarrollados por Lawrence Kohlberg así como a la crítica realizada por parte de Carol Gilligan a dicho trabajo. Abordaremos pues, la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, adentrándonos en los niveles morales preconvencional, convencional y postconvencional, con el objetivo de discernir si esta explicación evolutiva de la moralidad humana adquiere un carácter universal, o si por el contrario, se refiere a las estructuras morales de un grupo humano concreto. Más tarde, nos introduciremos en la crítica de Gilligan hacia dichos niveles morales, haciendo hincapié en la necesidad de incorporar las particularidades

Abstract: This paper aims to approach to the studies of moral human reasoning developed by Lawrence Kohlberg and Carol Gilligan's review about them. We will approach Kohlberg's Theory of Moral Development, delving in the concepts of Pre-conventional, Conventional and Post-conventional Moral Levels, in order to discern if this evolutionary explanation of human morality acquires a universal nature, or conversely, it just concerns to moral structures of a particular human group. Straightaway, we will introduce Gilligan's criticism to these moral standards, emphasizing the needed incorporation of contextual particularities in the notion of moral reasoning in order to define a

Fecha de recepción: 30/05/2014. Fecha de aceptación de la versión definitiva: 09/02/2016.

* Esta investigación se inscribe en el proyecto de investigación I+D+I "Política, empresa y educación desde la neuroética aplicada" financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (referencia: FI2013-47136-C2-2-P).

** María Medina-Vicent es Personal Investigador en Formación FPI-UJI (PREDOC/2013/16 - nº ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2716-6786>) en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I (Castelló de la Plana). Participa en el grupo de investigación "Filosofía política y ética empresarial" de la misma universidad. Sus líneas centrales de investigación son la filosofía feminista, los *Critical Management Studies* y la ética empresarial dialógica. Algunas de sus publicaciones más destacadas son "Women's Leadership: an Essentialist Concept?" (*Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, nº 2, 2015, pp. 69-72) y "Educación moral en la ética de la razón cordial para la emergencia de nuevas masculinidades. Los Men's Studies en la agenda política feminista" (*OXÍMORA. Revista Internacional de Ética y Política*, nº 7, pp. 224-239). Contacto: medinam@uji.es

contextuales en la noción de razonamiento moral para definir un nivel postconvencional contextualista, que nos permita confrontar las nociones de ética de la justicia y ética del cuidado.

Palabras clave: formalismo moral, ética de la justicia, ética del cuidado, nivel moral postconvencional contextualista.

Postconventional Contextualist Moral Level that would allow us to confront the notions of Ethics of Justice and Ethics of Care.

Keywords: Moral Formalism, Ethics of Justice, Ethics of Care, Contextualist Postconventional Moral Level.

1. Introducción

En este artículo abordamos el debate feminista suscitado en torno a la obra de Kohlberg¹, ya que dicho debate conforma uno de los ejes centrales de la crítica feminista contemporánea a la teoría moral universalista. La noción de una naturaleza humana universal así como de un modelo de individuo que responde a principios generalizables, forma parte del pensamiento político y filosófico propio de la teoría política moderna. Desde Aristóteles hasta Kant y el imperativo categórico², el discurso ético clásico se ha caracterizado por fuertes pretensiones de universalidad. Autores como Habermas y Rawls³ han proseguido en los intentos de definir una ética de la justicia y el deber de corte universal que homogeniza las diferencias entre ciudadanos/as (raza, riqueza, género, etc.) en pro de un supuesto modelo de ciudadano neutral. Así, “en su aspecto negativo, esta homogeneidad al considerar las diferencias, obra en favor de la ocultación de las mismas, pues supone que no existe relación entre diferencia y desigualdad, cuando de hecho así es”⁴. En consecuencia, se tiende a ocultar las desigualdades sociales que se dan entre los géneros, así como entre diversos grupos sociales. Frente a esta moral de pensamiento político se han levantado diversas autoras feministas, que ponen en entredicho la noción de universalidad, promotora de un modelo masculino que es aplicado a la vida política y perpetúa las desigualdades, ignorando las particularidades de género, entre otras muchas.

A lo largo de este escrito se intentará subrayar la obra de Gilligan⁵ y su cuestionamiento sobre los estudios realizados por Kohlberg. Además, al final de este trabajo, se destacará la propuesta aportada por Seyla Benhabib, en referencia a la posibilidad de una complementación entre la ética de la justicia y la ética del cuidado. Así, la reivindicación de Gilligan para la incorporación de la experiencia femenina en la teoría moral, la llevará a proponer una ética del cuidado que ponga el énfasis en las cuestiones de afecto y cuidado entre los seres humanos. En compenetración con la ética de la justicia heredera de las teorías clásicas, la ética del cuidado servirá para no excluir a ninguna persona del proceso de desarrollo moral.

En definitiva, el interés que nos mueve al estudio de dicha problemática reside en la capacidad que tuvo Gilligan de destacar dentro del mundo de la teoría moral el hecho de que

1 Kohlberg, L., *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981.

2 Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1967.

3 Rawls, J., *A theory of justice (Revised edition)*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

4 Teimil, I., «Críticas feministas a la democracia liberal», *Eikasia Revista de Filosofía*, n° 39, julio 2011, pp. 13-37, p. 25.

5 Gilligan, C., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

cuando la visión y experiencia de las mujeres se incorpora en cualquier ámbito, los significados que parecían inmutables, se tornan difusos⁶. Ésta es una idea que permite cuestionar las estructuras de nuestra sociedad para definir caminos que nos faciliten la construcción de conceptos realmente justos y más igualitarios.

2. Aproximación a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg

En el periodo comprendido entre la década de los cincuenta y setenta, Kohlberg desarrolla sus estudios sobre el razonamiento moral a través de la formulación de una serie de dilemas, presentados posteriormente a un grupo de niños varones. A través de la metodología correspondiente a la entrevista semiestructurada o más concretamente denominada como *Moral Judgement Interview*, dicho autor se reunía con cada uno de los participantes, a quienes exponía los dilemas entendidos como “relatos de situaciones, generalmente hipotéticas, que presentan un conflicto de valores y la necesidad de tomar una decisión ante él”⁷. El principal objetivo de la investigación recaía en desentrañar las bases de la moralidad humana, definiendo las estructuras mentales de razonamiento lógico y moral compartidas por los seres humanos.

Kohlberg toma como punto de partida la idea piagetiana⁸ en su noción más general de la teoría del desarrollo cognitivo. Dicha teoría sostiene que el desarrollo de la inteligencia humana se da en cuatro etapas sucesivas que todos/as los/as niños/as pasan en el mismo orden. Por lo que cuando se entra en una nueva etapa de razonamiento, la persona ya no retrocederá a etapas anteriores. Así, etapa tras etapa, el razonamiento tiende a ser más abstracto, ya que se aprende a manejar esquemas más complejos, que permiten construir y reorganizar el conocimiento acumulado. Desde una perspectiva estructuralista se establecen una serie de estadios que van construyendo las estructuras de conocimiento, valoración y acción necesarias para constituirnos como seres morales. Al centrarse en las estructuras y no en el contenido de los juicios morales, las mismas se considerarían comunes a todas las personas, independientemente de su etnia, nacionalidad, sexo, etc.

En esta línea, avanzamos uno de los problemas⁹ más discutidos en la obra de Kohlberg: su pretensión de universalidad, que deja de lado las diferencias sociales, culturales, de género, etc. que se dan entre las personas. Dicha cuestión será abordada más adelante. Partiendo de esta idea, Kohlberg define una serie de dilemas que presenta a grupos de personas a lo largo de veinte años, inicialmente a niños varones en diferentes etapas de su crecimiento: infancia, adolescencia y edad adulta. Dichos dilemas hipotéticos suelen contar con un personaje protagonista que se encuentra en la disyuntiva de tomar una decisión difícil y ha de escoger entre dos valores conflictivos e igualmente valiosos, como por ejemplo, el respeto a la vida o el acatamiento de la ley. Para obtener una idea más clara

6 Benhabib, S., «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría* (Madrid), n° 6, 1992, pp. 37-63.

7 Linde, A., «La educación moral según Lawrence Kohlberg: una utopía realizable», *Praxis Filosófica* (Cali, Colombia), n° 28, Enero-Junio 2009, pp. 7-22.

8 Piaget, J., *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1974 [Original 1932].

9 Alonso, R. y J. Fombuena «La ética de la justicia y la ética de los cuidados», *Portularia* (Huelva), vol. 6 n° 1, 2006, pp. 95-107.

de los dilemas morales, se dispone a continuación uno de los más conocidos y extendidos, el denominado “Dilema de Heinz”:

En Europa una mujer estaba a punto de morir de un extraño cáncer. Había una medicina que los médicos creyeron que podría salvarla, una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad había descubierto recientemente. El farmacéutico cobraba 2.000 dólares, diez veces más de lo que le había costado prepararla. El marido de la enferma, Heinz, acudió a todo el que conocía para pedir dinero prestado, pero sólo pudo conseguir la mitad de lo que la medicina costaba. Dijo al farmacéutico que su esposa estaba muriendo y le rogó que se la vendiera más barata o que se la dejara pagar más tarde. Pero el farmacéutico dijo que no. Así que Heinz desesperado robó la medicina de la farmacia para dársela a su mujer. ¿Tenía el marido que haber hecho eso? ¿Por qué?¹⁰.

Con este ejemplo se puede comprobar cómo lo interesante de los dilemas no se encuentra tanto en la respuesta final a la que llegue cada sujeto, sino en las razones que le conducen a la decisión. Y es que la clave de la teoría del desarrollo moral no recae en la sustancia de las normas morales, sino en la definición de estructuras mentales de razonamiento que serían comunes a todos los seres humanos. Sin embargo, contra los dilemas se dirá que “no reflejan problemas morales de interés universal”¹¹, sino que son un espejo de las condiciones de una cultura etnocéntrica desarrollada en el contexto norteamericano de los años cincuenta a setenta en que dicho autor realizó sus estudios. Por esta razón, con el paso del tiempo pierden su carácter conflictivo, ya que la evolución de las sociedades provoca que los dilemas dejen de impactar en los sujetos.

A partir del análisis de los razonamientos morales de los grupos de estudio, Kohlberg afirma que el desarrollo moral de los seres humanos avanza en paralelo al cognitivo. Bajo esta concepción, el mismo estaría dividido en estadios que se alcanzan a medida que madura la persona. En esta línea, los cuatro estadios de crecimiento piagetianos de los cuales parte Kohlberg (periodo sensoriomotor, periodo preoperacional, periodo operacional concreto y periodo de las operaciones formales)¹², resultan insuficientes, lo que provoca la definición de dos estadios más. Los mismos se refieren a “estructuras cognitivas que determinan las maneras de reunir y procesar información por parte del sujeto”¹³, y van ligados a formas concretas de asumir un papel frente al dilema (*Role-taking*). A continuación, abordaremos brevemente las características de los estadios¹⁴.

El primer estadio recibe el nombre de “moralidad heterónoma” y se encuentra orientado al castigo y la obediencia, con lo que el acatamiento de las normas viene condicionado por el miedo al castigo y la evitación del daño físico. En segundo lugar, nos referimos

10 Kohlberg, L., *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, p. 198.

11 Linde, A., «Síntesis y valoración de la teoría sobre el desarrollo moral de Lawrence Kohlberg», *Ágora Papeles de Filosofía* (Universidad de Santiago de Compostela), vol. 29 nº 2, 2010, pp. 31-54, p. 43.

12 Piaget, J., *El criterio moral en el niño*, op. cit.

13 Linde, A., «La educación moral según Lawrence Kohlberg: una utopía realizable», op. cit., p. 11.

14 Kohlberg, L., «El niño como filósofo moral», en: Delval, J., (comp.): *Lecturas de psicología del niño*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, pp. 303-314.

al “individualismo, los fines instrumentales y el intercambio” (orientación instrumental y relativista), que nos remite a un reconocimiento de los propios intereses puestos en igualdad con los de los otros seres humanos, pero cada ser actúa en base al cumplimiento de sus propios intereses. Por lo que se refiere al estadio número tres, el de las “expectativas interpersonales mutuas y conformidad interpersonal” (orientación del niño bueno), se basa en el principio de actuar conforme deseamos que nos traten, no se tiene en cuenta al conjunto de los seres humanos, sino a esas personas que forman parte de nuestros círculos más cercanos. En cuanto al estadio cuarto, el de “sistema social y conciencia” (orientación de la ley y orden), vemos que se orienta al cumplimiento de las leyes establecidas siempre y cuando éstas no entren en conflicto con otras reglas sociales. En quinto lugar, encontramos el estadio de “contrato social o utilidad y derechos individuales” (orientación legalística), donde se toma conciencia de que cada persona tiene unos intereses relativos (referidos a un grupo concreto) y otros no relativos, estos últimos serían los que se deben mantener en todas las sociedades, ya que los relativos varían de situación en situación. El último estadio nos remite a una perspectiva de gran interés para el debate que aquí se desea tratar, ya que se centra en la noción y orientación de principios éticos universales. Las personas guían sus decisiones morales en base a principios éticos escogidos de forma autónoma, dichos sujetos respetan las leyes sociales en la medida en que no interfieran con sus valores.

Dichos estadios se enmarcan en tres niveles de desarrollo moral: nivel preconventional, convencional y postconvencional¹⁵, que “representan perspectivas distintas que la persona puede adoptar en relación a las normas morales de la sociedad”¹⁶. A continuación se tratarán los tres niveles mencionados con mayor profundidad, viendo pues, lo que tienen en común con los seis estadios morales anteriores.

El nivel preconventional se refiere a que la persona aborda el problema moral desde sus propios intereses, sin tener en cuenta las normas o expectativas morales de la sociedad en la que se encuentra inscrita. Es decir, el sujeto tiene en cuenta sólo sus propias necesidades y cuáles serán las consecuencias que la decisión o acción tengan para él/ella mismo/a, se podría decir que se rige por la búsqueda del placer o la evitación del dolor. Se trata de un nivel moral propio de la infancia, pero también se puede encontrar durante la adolescencia y aún en la edad adulta, aunque estos casos serían considerados por Kohlberg como aislados.

En el nivel convencional el individuo toma conciencia de su papel dentro de la sociedad y de sus grupos de afiliación, siente que forma parte de algo más grande y sabe que el conjunto espera algo de él/ella como individuo social. Por tanto, a la hora de tomar sus decisiones o hacer frente a dilemas morales, este sujeto tendrá en cuenta los valores, intereses y demandas que se le lanzan desde el entorno, ya que desea participar en el mantenimiento de los grupos y la perpetuación de lo colectivo. Cabe destacar que Kohlberg sitúa el comienzo de este tipo de razonamiento moral en la etapa adolescente y su predominio durante la edad adulta. La mayor parte de personas acceden a este nivel y generalmente no evolucionan al siguiente, ya que el paso hacia el mismo requiere un desarrollo moral podría considerarse, de corte superior.

15 Kohlberg, L., *Psicología del desarrollo moral*, op. cit., pp. 187-195.

16 Barra, E., «El desarrollo moral: una introducción a la teoría de Kohlberg», *Revista Latinoamericana de Psicología* (Colombia), vol. 19 n° 1, 1987, pp. 7-18, p. 10.

En último lugar, el nivel postconvencional¹⁷ nos retrotrae a una especie de punto moral superior en el que la persona construye y prioriza sus propios valores sobre los de la sociedad, pero no de forma egoísta sino todo lo contrario. En otras palabras, el individuo ha adquirido el nivel de desarrollo moral más alto, aquel que le permite diferenciar sus propios valores y principios morales de aquellos que le son exigidos desde la sociedad. Por tanto, respetará todas aquellas normas y leyes que, según sus valores y principios morales propios, estén basadas en principios morales humanos universales tales como el respeto a la vida del prójimo. Éste sería el último estadio del progreso moral que es alcanzado sólo por una minoría de los adultos, y que implica tener en cuenta otros puntos de vista para llegar a acuerdos y normas universalmente aceptables por todos los afectados.

Una vez tratados tanto los estadios como los niveles de desarrollo moral, debemos abordar la cuestión de qué componentes impulsan dicha evolución, y ésta se refiere a la acción de “asumir un papel” (*Role-taking*) que nos permite comprender la posición del otro sujeto, entendido como otro generalizado y no concreto¹⁸. Dicha noción del otro generalizado nos remite inevitablemente a la “posición original” rawlsiana¹⁹, donde “los sujetos son racionales, auto-interesados y conocen los hechos generales, pero no los particulares puesto que están sumidos bajo un «velo de ignorancia»”²⁰. Se trata pues, de una posición desnaturalizada y supuestamente objetiva que apela a un individuo universal de corte deontológico, frente a una noción del otro particular propia de la teoría feminista y referida a las particularidades humanas. Sin embargo, a pesar de no tratarse de un yo concreto, al igual que en la teoría habermasiana, Kohlberg concede vital importancia al reconocimiento que hacemos de nosotros/as mismos/as a través de la mirada del otro²¹; remitiéndonos al entorno como elemento central a la hora de desarrollar nuestra moralidad, y es que “el desequilibrio o el conflicto en la interacción entre organismo y ambiente es el motor o condición para reorganizaciones estructurales hacia estadios superiores”²².

Para terminar, si nos paramos a analizar el hecho de que las personas que participaron en los estudios de Kohlberg eran hombres, blancos y norteamericanos, nos podemos preguntar: ¿varían las estructuras de razonamiento moral según género, etnia, nación...? Los discípulos de este autor e incluso el mismo Kohlberg plantean cuestiones similares, realizando estudios en diversas partes del mundo con el objeto de constatar la universalidad de las estructuras definidas²³. Sin embargo, en dichas investigaciones no se encuentran bases suficientes que les hagan abandonar el universalismo propio de sus teorías. Frente a estas posiciones teóricas e incluso ideológicas, Gilligan es la encargada de realizar una crítica feminista de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. Su trabajo resulta clave para la filosofía feminista contemporánea ya que ha marcado un punto de inflexión en la forma de abordar la mora-

17 Ramos, S. «La ética del cuidado: valoración crítica y reformulación», *Laguna Revista de Filosofía* (La Laguna), n° 29, Octubre 2011, pp. 109-122, p. 112.

18 Benhabib, S. y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, València, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 18-20.

19 Rawls, J., *A theory of justice*. *op. cit.*, pp. 102-168.

20 Lis, C., «Justicia: entre la ética del deber y la ética del cuidado», *Diálogos de Derecho y Política* (Universidad de Antioquía), n° 6, Enero – Abril 2011, p. 5.

21 Habermas, J. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

22 Barra, E., «El desarrollo moral: una introducción a la teoría de Kohlberg», *op. cit.*, p. 15.

23 Kohlberg, L., *Moral stages: a current formulation and a response to critics*, Basel, Karger Publishers, 1983.

lidad por parte de muchos/as autores/as, y es que para Gilligan “las mujeres no son menos maduras moralmente que los hombres, simplemente tienen una voz diferente”²⁴, y dicha voz debe ser escuchada.

3. La crítica de Gilligan hacia la teoría del desarrollo moral de Kohlberg: definición de un nivel moral postconvencional contextualista

La importancia de las ideas de Gilligan en el marco de la filosofía feminista resulta vital, ya que fue dicha autora quien marcó el inicio del debate contemporáneo sobre mujeres y teoría moral. Con la publicación de su obra *In a Different Voice* (1982)²⁵, mostró las consecuencias sociales de plantear la cuestión de las mujeres dentro de los parámetros del discurso científico establecido²⁶, y señaló que tanto los teóricos morales como los de la psicología habían “adoptado implícitamente la vida del varón como norma, tratando de crear mujeres a base de un patrón masculino”²⁷. De este modo, puso de relieve la necesaria incorporación de la experiencia femenina en la teoría moral y política, históricamente asociada a los hombres y al ámbito público. La crítica de Gilligan hacia la obra de Kohlberg se centra en señalar que dicha teoría es válida sólo para medir un aspecto de la orientación moral focalizado en la justicia y los derechos, dejando de lado las cuestiones particulares o de vida buena²⁸. Sin embargo, al contrario de afirmar la existencia de una moralidad propia de las mujeres, su crítica muestra que otros caminos de desarrollo moral son posibles. Por tanto, Gilligan trata de expandir el ámbito de la moralidad proponiendo la noción de ética del cuidado y sentando las bases para su posterior diálogo y complementación con la ética de la justicia.

A la hora de poner en práctica el test de Kohlberg en sus propias investigaciones, dicha autora observó que las mujeres obtenían de forma general puntuaciones bajas y no solían llegar al nivel moral final que había categorizado el mismo autor, y que se supone, es de corte superior. En un primer momento, dicha evidencia fue interpretada por Kohlberg como una incapacidad de la mujer para emitir juicios morales superiores, provocada por su emplazamiento en la sociedad, referido al espacio privado-doméstico²⁹, donde se desarrollan los temas del cuidado, afecto y responsabilidad. Así pues, volviendo a la teoría del desarrollo cognitivo de Piaget, se podría entender que las mujeres se hallaban en una especie de inmadurez moral fruto de su experiencia en el ámbito privado. En un principio, dichas premisas podrían resultar aceptables para un mundo basado en la dominación masculina, por esta razón, tuvo que ser una mujer la que señalara el problema de desigualdad que implicaba realizar dicha afirmación.

En lugar de pasar por alto esta evidencia, Gilligan se adentró en la problemática a partir de dos premisas básicas de la teorización feminista: la realidad social se organiza en base

24 Gilligan, C., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, op. cit., pp. 7-9.

25 *Ibid.*

26 Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 203.

27 Gilligan, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 21.

28 Benhabib, S., «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», op. cit.

29 Murillo, S., «Los peligros de asimilar privado a doméstico», *Fisuras de la cultura contemporánea* (Madrid), n° 6, 1998, pp. 158-163.

a un sistema sexo-género³⁰ que define nuestra forma de percibir el mundo; y dicho sistema se basa en la dominación patriarcal³¹, en el que un grupo humano (los hombres) detenta el poder sobre otro (las mujeres). Preguntándose el por qué de este hecho, y no dando por sentado que se debía a una supuesta “inmadurez moral” de las mujeres, Gilligan mostró que en los estudios de Kohlberg no se tenían en cuenta las estructuras sociales de exclusión sexo-género, ni el hecho de que las experiencias concretas de los sujetos condicionan los modos que tienen de desarrollar sus razonamientos morales.

Desde la posición de Gilligan, como aclarará en el prólogo del año 1993 a su obra *In a different voice* donde responde a las críticas y malentendidos de su trabajo, la posición que una persona ocupa en el mundo determina su modo de desarrollar la moral: “For example, it seems obvious to me, as a psychologist, that differences in the body, in family relationships, and in societal and cultural position would make a difference psychologically”³². En esta línea, Gilligan pone en entredicho la justicia universalista contemporánea basada en un modelo de ciudadanía construido a través de lo común y dejando de lado las diferencias³³, priorizando pues una moralidad sobre otra y a un grupo humano sobre el otro: hombres por encima de mujeres, esfera pública sobre esfera privada, justicia y deber sobre cuidado y responsabilidad. Gilligan se afanó en mostrar que no existe un modo único de entender la moralidad, sino que “los caminos divergentes de desarrollo moral que siguen chicos y chicas en términos de diferencias de experiencia (realidad vivida)”³⁴, marcan diferentes modos de desarrollar la moral. Así, en referencia a una de sus entrevistadas, Gilligan señala que:

Aunque parece clara la naturaleza postconvencional de la perspectiva de Diane, su juicio de los dilemas morales no satisface las normas del pensamiento con principios en la orientación de la justicia. Sin embargo, este juicio refleja una concepción moral diferente, en que el juicio moral va orientado hacia cuestiones de responsabilidad y cuidado³⁵.

De esta afirmación se desprende que no todas las personas en el nivel postconvencional de desarrollo moral, tienen porqué centrar su perspectiva en las cuestiones de justicia universal, sino que pueden centrarse en las de cuidado. Así, lejos de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg centrada en el monismo moral, en que se afirma que solamente existe

30 El sistema sexo-género se refiere a las relaciones sociales entre mujeres y hombres dentro de un sistema de poder que define condiciones sociales distintas para ambos grupos en función de sus papeles sociales asignados y de su posición de poder o desposesión sobre los principales recursos. Gayle Rubin lo define como “el sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas” (Rubin, G., «The traffic in women: notes on the political economy of sex» en: R. Reiter (ed.): *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210).

31 Pateman, C., *El contrato sexual*, Madrid, Anthropos, 1995.

32 Gilligan, C., «Letter to readers, 1993», en: C. Gilligan: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. XI.

33 Guerra, M. J., «¿Subvertir o situar la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib», *Daimon* (Murcia), n° 14, 1997, pp. 143-154, p. 153.

34 Scott, J.W., «El género: una categoría útil para el análisis histórico» en: M. Lamas (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, 1996, pp. 265-302.

35 Gilligan, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 165.

una maduración moral correcta; el trabajo de Gilligan se enmarca dentro del pluralismo moral, según el cual “puede existir más de una forma de moralidad y de madurez moral correcta”³⁶. En esta línea, Murphy y Gilligan³⁷ realizarán una distinción entre el “formalismo postconvencional” y el “contextualismo postconvencional”, donde ya no se trataría tanto de definir estructuras morales universales, sino de explicar el desarrollo moral desde una perspectiva que incluya las relaciones de cuidado. Dicha distinción sirve de base a Gilligan para defender una ética del cuidado postconvencional. En consecuencia, en el contextualismo postconvencional,

(...) la persona define sus reglas de acuerdo con principios universales de justicia, pero evaluando la acción en función de los derechos y valores de cada sujeto, i.e., se apoya en las experiencias de cada persona. Sin embargo, en el nivel del formalismo postconvencional, la persona argumenta su respuesta ante el dilema moral justificándola ante principios éticouniversales, como el derecho de cada uno a la igual consideración de sus demandas en cualquier situación, fundamento de la sociedad democrática³⁸.

Para Kohlberg, el formalismo postconvencional era el estadio superior de razonamiento moral, un estadio al que pocas mujeres llegaban, ya que ellas ofrecían otra línea de razonamiento que incluía las relaciones y experiencias concretas de los involucrados. Así, Kohlberg arguyó que si las mujeres tuviesen una experiencia en la esfera pública, seguirían el mismo esquema de razonamiento que los hombres, una estructura de justicia universal, fortaleciendo así la idea de que las mujeres aún tenían una madurez moral que alcanzar. Se priorizó la justicia encarnada en el modelo de individuo moderno universal neutro. Sin embargo, no todos/as pueden encajar en dicho modelo, ya que el principio de universalidad deja de lado las diferencias de género, raza y otra índole, lo que implica una discriminación sexual que permite que el prototipo ideal de individuo libre entendido como hombre con unos recursos y una posición social determinada, se imponga y subordine a cualquier otro grupo³⁹.

En esta línea, “la hipótesis de la universalidad del desarrollo moral, tal como fue descrita por Kohlberg, es discutible”⁴⁰, ya que existe otro modo de entender la moralidad, otro proceso que puede llevarnos a establecer juicios morales verdaderamente justos. Y es que “la idea de que un mundo en el que las familias u organizaciones hogareñas de tipo familiar muestran su apoyo, preocupaciones y cariño entre sí es preferible a un mundo en el que éste

36 Cruz, M., «Debates dentro de la psicología del desarrollo moral», *Revista de Psicología Universidad de Antioquía*, Vol. 6, n° 1, 2014, pp. 113-124, p. 114.

37 Murphy, J.M. y Gilligan, C., «Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory», *Human Development* (Cambridge), vol. 23 n° 2, 1980, pp. 77-104.

38 Martínez, I. y Bonilla, A., *Sistema sexo/género, identidades y construcción de la subjetividad*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2000, p. 103.

39 Fraser, N., «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género», en: Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica, ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, València, Edicions Alfons el Magnànim, València, 1990, pp. 49-88.

40 Linde, A., «Síntesis y valoración de la teoría sobre el desarrollo moral de Lawrence Kohlberg», *op. cit.*, p. 42.

no es el caso, y esto último es una afirmación moral universalizable⁴¹. Así pues, se destaca que las acciones que desarrollan los individuos en el mundo de la vida (en términos habermasianos), suponen también los pilares para la definición de principios morales basados en el respeto, el amor y la reciprocidad. Y que los apuntes referidos a la forma en que las mujeres definen su perspectiva moral a partir de sus vivencias en el ámbito del cuidado, es una señal de madurez en el juicio que permite entender el mundo no como un ente aislado, sino como un ser situado dentro de una red de conexiones⁴².

4. Ética de la justicia y ética del cuidado: un encuentro necesario

A partir del nacimiento del Estado Moderno, el espacio social es disociado en dos esferas, lo público y lo privado, que se encuentran en una interrelación constante y marcan la posición de cada género en la sociedad. La distribución de los géneros en las diferentes esferas sociales condiciona las vivencias y la forma que tienen de percibir el mundo mujeres y hombres, ya que las primeras son “adscritas” al ámbito privado entendido como doméstico, mientras que los segundos se destinan al espacio público, desarrollando cargos de relevancia social en la política, economía, tecnología, etc.⁴³ La noción de ética de la justicia sobre la que se sustenta la teoría del desarrollo moral de Kohlberg nos remite directamente a dicha separación de los espacios y al universalismo normativo de corte deontológico⁴⁴. Más allá de la pretendida imparcialidad que se supone debe vertebrar las normas de justicia universales, Gilligan nos permite dudar acerca de la verdadera justicia que existe tras una resolución imparcial de los dilemas morales. Y abre las puertas para pensar una moral de la responsabilidad y el cuidado enmarcada en el seno de una red de relaciones donde las particularidades, entendidas como diferentes transiciones y experiencias de vida, son necesarias para llegar a juicios morales justos⁴⁵. Por tanto, la crítica de Gilligan nos permite desvelar las insuficiencias de la ética de la justicia, con la intención de repensar una ética del cuidado que tenga en cuenta las experiencias de las mujeres, eso sí, abriendo la posibilidad de establecer un diálogo entre justicia y cuidado que permita integrar ambas éticas.

Como se puede observar, las anteriores afirmaciones en torno a los espacios asignados y el modelo de individuo universal, nos remiten directamente al debate generado en torno a la idea de que hay dos orientaciones morales: la ética de la justicia y la ética del cuidado. Al considerar la justicia como el eje central de la moralidad, habíamos visto que se dejaban de lado otros componentes que pueden resultar igual de valiosos para generar juicios morales justos, como por ejemplo las relaciones afectivas. Esto implica que se “desatiende la moralidad cotidiana, interaccional y supone que el punto de vista público

41 Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, op. cit., p. 214.

42 Lis, C., «Justicia: entre la ética del deber y la ética del cuidado», op. cit.

43 Pateman, C., «Críticas feministas a la dicotomía público/privado», en: Castells, C.: *Perspectivas feministas en teoría política*, Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 31-53.

44 Pateman, C., *El contrato sexual*, op. cit.

45 Gilligan, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 277.

de la justicia es el centro de la teoría moral⁴⁶, dejando fuera las cuestiones relativas al ámbito privado, considerado tradicionalmente ámbito del cuidado. Así pues, frente a una ética de la justicia de carácter normativo centrada en los derechos, la igualdad y basada en el acuerdo o contrato social; la ética del cuidado, referida a las conexiones entre las personas y las responsabilidades que subyacen a sus relaciones, permite vislumbrar las carencias de un universalismo que borra de la ecuación cuestiones tan importantes como el cuidado. Y es que “subyacente en una ética de cuidados y atención hay una lógica psicológica de relaciones, que contrasta con la lógica formal de imparcialidad que imbuye el enfoque de la justicia”⁴⁷. Por tanto, nos interesa conocer las bases de la ética del cuidado, para comprobar que una complementariedad con la de ética la justicia es el camino más adecuado para conseguir una sociedad realmente ética.

Cabe señalar pues, que un concepto central de la ética del cuidado es el de responsabilidad, y su punto de partida se basa en “la comprensión del mundo como una red de relaciones en la que nos sentimos inmersos y de donde surge un reconocimiento de la responsabilidad hacia los otros”⁴⁸. Consecuentemente, se pretende pasar del formalismo de principios abstractos propio de la ética de la justicia y la imparcialidad del “otro generalizado”, entendido como un modelo de individuo universal e imparcial; a la adopción del punto de vista del “otro concreto”. Es decir, se pretende avanzar del “punto de vista desde el que se pueden enjuiciar imparcialmente cuestiones morales”⁴⁹, a las situaciones concretas de cada ser, que entran en juego en la definición de lo moral. La puesta en valor de las nociones de justicia que se hallan en el ámbito del mundo de la vida, nos permite ver que “la definición del dominio moral, no sólo en la teoría de Kohlberg sino en las teorías contractualistas, conducen a una privatización de la experiencia de la mujer y a la exclusión de su consideración desde un punto de vista moral”⁵⁰. Por tanto, desvela lo que de patriarcal e incluso paternalista esconden las teorías morales universalistas, que con sus principios universalizables pasan por encima de las particularidades ya no sólo de las mujeres, sino de distintos grupos minorizados, dando por válida una sola parte de la vida social: la del ámbito público. Con la operación de Gilligan se estarían consiguiendo hacer patentes las desigualdades generadas por el contrato social originario que esconde un contrato sexual que legitima la disociación de los ámbitos público y privado⁵¹.

Por otro lado, las aportaciones de Gilligan fueron contestadas por diversos autores entre los que se encuentran el mismo Kohlberg y el filósofo Habermas⁵². Este último señala que “el tipo de problemas que Gilligan pone de relieve pertenecen a la periferia de la teoría moral y que son anomalías o problemas subsidiarios de un paradigma científico que es, por lo demás, adecuado”⁵³. Con esto quiere decir que aquellos problemas que se dan en el ámbito

46 Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, op. cit., p. 187.

47 Gilligan, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 126.

48 Alvarado, A., «La ética del cuidado», *Revista Aquichan* (Bogotá, Colombia), n° 4, Octubre 2004, pp. 30-39, p. 31.

49 Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 159.

50 Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, op. cit., p. 176.

51 Pateman, C., *El contrato sexual*, op. cit.

52 Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ediciones Península, 1996.

53 Benhabib, S., «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», op. cit. p. 43.

privado o mundo de la vida, son temas personales que no morales, y que por tanto, no se refieren a cuestiones de justicia, sino a cuestiones de vida buena que recaen en el criterio evaluativo de cada persona. Con lo que para ambos autores, Gilligan estaría confundiendo los temas de justicia con los de vida buena, desdibujando así las fronteras de lo moral⁵⁴. Desde esta posición, se entendería que la resolución de dilemas en el ámbito familiar sería fruto de lo especial de la relación existente entre dichas personas, es decir, de la relación afectiva y de cuidado que existiría entre los miembros de la familia. Desde la teoría kantiana, dicha obligación se puede entender en términos de deberes positivos de afecto o benevolencia⁵⁵, que entrarían dentro de lo que Kant llama deberes imperfectos⁵⁶, y que en la *Metafísica de las costumbres* denomina como “deberes éticos o de obligación amplia”. De esta manera, los deberes de afecto o benevolencia se refieren a hacer el bien a los demás por el amor que sentimos hacia ellos, “el hacer bien por amor nace del corazón, en tanto que el hacer bien por obligación tiene su origen en principios del entendimiento. Uno puede, por ejemplo, hacer bien a su mujer por amor, mas cuando desaparece la inclinación, ello se hace por obligación”⁵⁷. Así, el cuidado que se da de un miembro de la familia a otro sería considerado como fruto del amor, un tema que desde la perspectiva universalista escaparía del ámbito público y que por tanto, no debería interferir en los razonamientos morales.

Una vez abierto el debate, Seyla Benhabib nos ofrece una vía para el encuentro de la ética de la justicia con la ética del cuidado, ya que entiende que concebir las cuestiones personales como cuestiones morales es necesario, pero renunciar al universalismo significaría dejar de considerar a cada ser humano con igual valor. Por esta razón, hay que “someter los principios y las normas deontológicas a la prueba de la realidad”⁵⁸, y uno de los modos es teniendo en cuenta tanto los principios universalizables como los contextos de aplicación. Por tanto, Benhabib entenderá la aportación de Gilligan como un reto para las teorías feministas y la teoría moral universalista, ya que aborda un problema vital referido al origen mismo de la teoría moral moderna y de la separación de las esferas pública y privada. Dicho problema se refiere a “cómo sostener la centralidad de la justicia y el cuidado en las vidas de las personas y cómo ampliar el ámbito de lo moral para incluir las consideraciones que se derivan de ese cuidado sin que ello implique dejar de lado las constricciones que le impone el universalismo a la moral”⁵⁹. Para esto, Benhabib propone concebir las cuestiones de vida buena como temas morales, sin prescindir del universalismo kantiano, ya que una ética del cuidado solitaria corre el riesgo de situarnos en una posición en la que consideremos que sólo es bueno aquello que beneficia a quienes queremos, y esta posición no sería justa porque sería la moral de la satisfacción. Por tanto, la propuesta de Benhabib propone “integrar aspectos normativos de la teoría de Habermas junto con intereses feministas”⁶⁰.

54 Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., pp. 199-213.

55 Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp. 235-237.

56 Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, (1785) 1967, p. 73.

57 Kant, I., *Lecciones de ética*, op. cit., 1988, p. 235.

58 Linde, A., «Síntesis y valoración de la teoría sobre el desarrollo moral de Lawrence Kohlberg», op. cit., p. 44.

59 Benhabib, S., «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», op. cit. p. 50.

60 Benhabib, S. y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, op. cit., p. 19.

Para comprender la propuesta de diálogo entre ética de la justicia y ética del cuidado que realiza Benhabib, debemos partir del reconocimiento de que “la razón ha sido considerada por la tradición filosófica occidental como lo que es *universal*, y como lo que trasciende las idiosincrasias de las perspectivas parciales e individuales”⁶¹. En vistas a este hecho, el feminismo se ha esforzado por proponer una reconceptualización de dicha razón, que se ha centrado en la esfera pública y en aquellos que la habitan: los hombres. Así, desde el feminismo se pretenden poner de relieve,

(...) las difíciles relaciones de la modernidad ético-política con las mujeres en lo que concierne al espacio público. Un espacio público moderno configurado no sólo a la medida de la experiencia masculina del mundo, sino empeñado en que su sesgo androcéntrico no sea cuestionado al camuflarse tras un universalismo que declara que hay sitio para todos, pero que, inmediatamente, amparado en su coartada retórica, establece sin rubor las exclusiones pertinentes para seguir consiguiendo que lo público sea el coto privado de los varones⁶².

Por tanto, el otro generalizado producto de la Modernidad es el paradigma de la moralidad presente en las obras de los teóricos del contrato social y las teorías de Rawls. Consecuentemente, los feminismos al atacar este tipo de racionalidad reivindican la importancia de incluir las diferencias particulares dentro de la fundamentación moral de las comunidades políticas, enfrentándose al hecho de que el “yo abstracto” de Rawls no permite incluir el punto de vista del otro concreto. La operación de reformular la razón universalista en vistas de que incluya las experiencias particulares de los sujetos, la lleva a cabo Benhabib partiendo de los paradigmas habermasianos. Así, propone que hay que razonar desde la posición de los demás teniendo en cuenta necesidades concretas, talentos y capacidades específicas⁶³, para poder incorporar el punto de vista del otro concreto en nuestras deliberaciones morales. Benhabib sostiene que dicha operación se puede llevar a cabo a partir de la ética discursiva habermasiana y los principios del discurso práctico⁶⁴, “bajando el hipotético agente moral idealizado al suelo del diálogo real de los agentes morales que se comunican entre sí”⁶⁵.

De esta manera, Benhabib toma la teoría habermasiana como punto de partida para posibilitar el reconocimiento de las diferentes identidades y necesidades de cada ser humano, sin renunciar a la consecución de principios morales universalizables. Así, sugiere que “la ética comunicativa adecuadamente formulada puede mediar entre el punto de vista de el(los) otro(s) generalizado(s) y el(los) otro(s) concreto(s), al sintetizar la justicia con la solicitud, la autonomía con la capacidad de entrar en contacto”⁶⁶. Por tanto, dicha autora ve el

61 *Íbid.*, p. 18.

62 Guerra, M.J., «Mujer, identidad y espacio público», *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. 4, 1999, pp. 45-64, p. 46.

63 Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, op. cit.

64 Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.

65 Guirao, C., «Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo», *Feminismo/s*, nº 15, 2010, pp. 221-234, p. 232.

66 Benhabib, S. y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, op. cit., p. 19.

potencial de la teoría de Habermas para cambiar la exclusión social de las mujeres, porque éstas tienen las herramientas para incorporar su voz en un diálogo intersubjetivo que tenga en cuenta a todos los/as afectados/as. Propone pues, el diálogo entre el otro generalizado y el otro concreto, porque “el reconocimiento de la dignidad y valía del otro generalizado es una condición necesaria aunque no suficiente para definir el punto de vista moral en las sociedades modernas. En este sentido el otro concreto es un concepto crítico que designa los límites ideológicos del discurso universalista⁶⁷.”

En resumen, una de las claves en el debate sobre ética de la justicia y ética del cuidado reside en concebir el dominio moral desde la diferenciación entre la justicia y la vida buena, sin embargo, tenemos como obligación repensar esta disyuntiva. Porque si perpetuamos la idea de que la justicia se desarrolla en el ámbito público y las cuestiones de vida buena en el privado, legitimamos el modelo que se desea transformar desde el feminismo. Dicho de otro modo, debemos conjugar los puntos de vista individuales con los colectivos, para incluir en los procesos morales las perspectivas de todos/as, no desde la posición de un “otro” neutralizado, sino del otro concreto. En esta línea, Benhabib propone en lugar de un universalismo sustitucionalista, un universalismo interactivo⁶⁸ que permita reorganizar estructuralmente las bases sociales del sistema de dominación patriarcal, propuesta que desde nuestro punto de vista, resulta la más adecuada para construir una sociedad justa e igualitaria.

5. Conclusiones

A lo largo del presente artículo se ha comprobado la vital importancia que tiene para la filosofía feminista contemporánea el debate generado en torno al universalismo de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. Y es que la crítica de Gilligan hacia dichos estudios, revolucionó la forma de entender la moralidad humana y abrió el camino para que otros/as autores/as desarrollasen diferentes vías de la ética del cuidado. Desde entonces, dicha ética se ha aplicado a numerosos campos, como el de la medicina y la enfermería⁶⁹, los estudios de paz⁷⁰, y el ámbito de la política internacional⁷¹.

Gilligan cuestionó el trabajo de Kohlberg debido a las bajas puntuaciones que recibían las mujeres participantes en sus estudios sobre dilemas éticos. Su investigación con mujeres y sobre dilemas éticos como el aborto, llevó a la autora a encontrar una voz diferente en las mujeres, que ella misma bautizaría como ética del cuidado. En este sentido, resulta importante destacar que “esa distinta voz moral de las mujeres no responde a diferencias

67 Benhabib, S., «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista» en: Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica, ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, València, Edicions Alfons el Magnànim, València, 1990, pp. 119-150, p. 144.

68 Benhabib, S., «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *op. cit.*

69 Noddings, N., *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Watson, J., *Nursing: The Philosophy and Science of Caring*, University of Colorado, Boulder, 2008.

70 Comins, I., «La ética del cuidado; contribuciones a una transformación pacífica de los conflictos», *Feminismo/s*, nº 9, junio 2007, pp. 93-105.

71 Robinson, F., *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*, Oxford, Westview Press, 1999.

biológicas o innatas entre hombres y mujeres sino a una distinta socialización. Esta distinta voz se caracteriza por definir la moral en términos de relaciones interpersonales y no tanto de reglas o principios abstractos.”⁷² Al percatarse de este hecho, la autora puso en entredicho la pretendida universalidad de un modelo de desarrollo moral que otorgaba capacidades morales menores a las mujeres y que por tanto, era una estructura que legitimaba la dominación sexual o de género.

Y es que Kohlberg consideró la justicia y los derechos por encima de las cuestiones afectivas y de cuidado, justificando las bajas puntuaciones femeninas en su inexistente papel en la esfera pública. Sin embargo, Gilligan entendió el hecho de que la mayor parte de mujeres se quedaran en etapas del desarrollo moral donde se produce un predominio de la puesta en valor del bienestar de los demás, como el producto de los condicionantes socio-psicológicos que determinan la manera de ser, estar y actuar en el mundo por parte de las mujeres. Porque, teniendo en cuenta dicha afirmación, se puede comprender que “la sensibilidad a las necesidades de los demás y el asumir responsabilidad por cuidar de ellos llevan a las mujeres a escuchar voces distintas de las suyas y a incluir en sus juicios otros puntos de vista”⁷³, mostrando una preocupación mayor por las relaciones y sus responsabilidades con para los/as demás.

Como hemos visto, la dominación patriarcal basada en la disociación de los ámbitos público y privado en la esfera social, provoca la asignación de espacios diferenciados para mujeres y hombres. Mientras a las mujeres les ha sido socialmente asignada la tarea del cuidado de los/as otros/as, “las capacidades instrumentales se han quedado en el dominio masculino”⁷⁴, escindiendo amor y trabajo. En este orden de cosas, Gilligan detectó que “existe una relación entre el modo de razonamiento moral y la concepción del yo de hombres y mujeres”⁷⁵, lo que sustentó su aportación sobre la idea de que hombres y mujeres tienen modos diferentes de plantear los dilemas morales, así como de razonar y plantearse cuestiones de índole moral debido a su posición social en el mundo. A través de su obra, subrayó la necesidad de incorporar la visión de las mujeres en el ámbito de la teoría moral y política, abriendo un diálogo entre el universalismo y una concepción más contextual de la moral. Porque al incorporar el punto de vista del otro concreto en las deliberaciones morales y tener en cuenta las individualidades de cada cual, se van a poder considerar todos los seres racionales como individuos con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas⁷⁶.

Por tanto, el trabajo de Gilligan nos permite ser conscientes de que la dicotomía público-privado condiciona nuestro papel como ciudadanos y ciudadanas, así como nuestra posición en el mundo y el modo que tenemos de percibirlo. Al mismo tiempo, va a definir nuestro modo de desarrollar los razonamientos morales, que al fin y al cabo, se refieren al modo

72 Comins, I., «Del miedo a la diversidad a la ética del cuidado: una perspectiva de género», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n° 33, septiembre-diciembre 2003, pp. 97-122, p. 107.

73 Gilligan, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 38.

74 *Ibid.*, p. 39.

75 Fascioli, A., «Ética del cuidado y ética de la justicia», *Revista ACTIO* (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República de Uruguay), n° 12, 2010, p. 44.

76 Beltrán, E., «Público y privado: sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de lo político», *Doxa* (Universidad de Alicante), n° 15-16, 1994, pp. 389-405, p. 399.

en que nos relacionamos con los demás. Desde nuestro punto de vista, se vuelve más que necesaria la incorporación de la experiencia de las mujeres en el seno de las teorías morales universalistas, ya que es cuestión de justicia definir una moralidad que no privatice dicha experiencia, sino que abra caminos para complementar los principios de la ética de la justicia con la ética del cuidado. Es decir, que nos permita construir una ciudadanía completa y reconocer las cuestiones de la vida buena no como cuestiones privadas, sino como parte irrenunciable del interés público y de la moralidad humana. Porque, como bien diría Gilligan, “comprender cómo la tensión entre responsabilidad y derechos sostiene la dialéctica del desarrollo humano es ver la integridad de dos modos diferentes de experiencia que, al final, están conectados”⁷⁷.

Posteriormente, el desafío que lanzó Gilligan encendió el debate sobre si la ética del cuidado es realmente una ética feminista o femenina⁷⁸. En este sentido, es importante recordar que Gilligan distingue entre ética feminista, de cuidado y responsabilidad, y ética femenina de autosacrificio, señalando que “el cuidado se caracteriza por el sentimiento de formar parte de una red de relaciones con ternura y responsabilidad, para cumplir con la cual no es necesario destruir el propio yo”⁷⁹. Con lo que la propuesta de Gilligan se identifica con un enfoque feminista de la moral, que rehúye el autosacrificio en ciernes de la libertad de las mujeres.

Queda claro pues que el trabajo de Gilligan supuso un antes y un después en el pensamiento feminista, pero también en su aplicación desde lo moral a otros ámbitos, trazando un viaje sin retorno desde las cuestiones de género a las cuestiones de poder⁸⁰. Pero lo más importante fue poner de relieve que cuando se incorpora la voz de las mujeres, todo lo que se creía inamovible empieza a tambalearse. Así pues, una de las grandes aportaciones de dicha autora fue el mostrar que “el modelo de Kohlberg no puede ser aplicado universalmente de modo objetivo porque tiene las limitaciones inherentes a su origen cultural occidental e ideológicamente liberal”⁸¹.

77 Gilligan, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 281.

78 Kohen, D., *Rethinking Feminist Ethics: care trust and empathy*, London, Routledge, 1998.

79 Carosio, A., «La ética feminista: más allá de la justicia», *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 12, n° 28, junio 2007.

80 Koggel, C., y Orme, J. «Care Ethics: New Theories and applications», *Ethics and Social Welfare*, Vol. 4, n° 2, 2010, pp. 109-114, p. 109.

81 Linde, A., «Síntesis y valoración de la teoría sobre el desarrollo moral de Lawrence Kohlberg», op. cit., p. 43.

Benjamin y Schmitt leen *Reflexiones sobre la violencia de Sorel*

Benjamin and Schmitt read Sorel's *Reflections on Violence*

SEBASTIÁN CHUN*

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos analizar una vez más los puntos de contacto y las diferencias entre las teorías políticas de Schmitt y Benjamin. Para ello, seguiremos como hilo conductor la lectura que ambos pensadores realizaron del texto *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel. En última instancia, intentaremos dar una respuesta a la pregunta sobre si el mesianismo revolucionario benjaminiano puede ser considerado también una teología política.

Palabras clave: Violencia, Teología, Mesianismo.

Abstract: In this article we aim to analyze once again the points of contact and the differences between the political theories of Schmitt and Benjamin. For that purpose, we will follow as a conductive thread the readings they made from the text *Reflections on Violence* by Sorel. In the last instance, we will attempt to give an answer to the issue if the Benjamin's revolutionary messianism could be considered a political theology, as well.

Keywords: Violence, Theology, Messianism.

Es más que abundante la bibliografía dedicada a la relación entre Carl Schmitt y Walter Benjamin. Desde la preocupación "filológica" por desentrañar el orden cronológico de las lecturas y referencias cruzadas¹ hasta los análisis generales sobre los puntos de contacto y las distancias entre ambos pensadores a lo largo de sus recorridos intelectuales², sigue siendo

Fecha de recepción: 07/06/2014. Fecha de aceptación: 18/02/2015.

* Universidad de Buenos Aires – CONICET. Doctorando e investigador becario. (sebaschun@hotmail.com). El autor se dedica a investigar el alcance del pensamiento político de Jacques Derrida. Algunas de sus últimas publicaciones han sido "La decisión imposible en Schmitt y Derrida", *Res Publica* (Murcia), Vol. 17, Nº 1, 2014, pp. 135-150 y "La democracia por venir como política aporética de la deconstrucción", en Biset, E. y Penchaszadeh A. (comp.), *Derrida político*, Bs. As., Colihue, 2013, pp. 53-97.

1 Esta cuestión ha sido puesta nuevamente en escena a partir de la hipótesis "invertida" de Agamben, según la cual la teoría de la soberanía de Schmitt sería una respuesta al texto de Benjamin "Para una crítica de la violencia". Agamben, G., *Estado de excepción (Homo Sacer II,1)*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2004, pp. 79-95. Para una análisis de esta interpretación véase Maura Zorita, E., «Para una lectura crítica de *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin: Schmitt, Kafka, Agamben», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid), nº 41, julio-diciembre 2009, pp. 267-276.

2 Mencionamos aquí sólo algunos de los numerosos textos dedicados a la relación entre Schmitt y Benjamin. Weber, S., «Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt», *Diacritics* (Baltimore), Vol. 22, nº 3/4, Autumn-Winter 1992, pp. 5-18. Villacañas, J. L. y García, R., «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», *Daimon* (Murcia), nº 13, Julio-Diciembre 1996, pp. 41-60. Bredekamp, H., «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes», trad. M. Thorson Hause y J. Bond, *Criti-*

hoy de gran interés volver a pensar el difícil diálogo entre la teología política y el mesianismo revolucionario³. Por esta razón, el propósito de este trabajo será analizar las lecturas que ambos teóricos hacen del texto *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel, en las cuales creemos que se ponen en juego de manera ejemplar sus propios posicionamientos filosóficos, es decir, políticos. En primer lugar, entonces, abordaremos el escrito de Sorel, para así exponer brevemente los puntos centrales de su teoría del mito. Luego, nuestro interés estará puesto en el ensayo *Para una crítica de la violencia* de Benjamin, el cual tiene una explícita impronta soreliana. Finalmente, nos adentraremos en la lectura de dos textos de Schmitt: *La teoría política del mito* y *Catolicismo y forma política*, el primero dedicado en gran parte a la lectura de Sorel y el segundo atravesado por ciertas referencias críticas hacia el pensador francés.

1. Sorel y el mito de lo político

El libro *Reflexiones sobre la violencia* de 1906 es un compilado de artículos que Sorel publicara en la revista *Le Mouvement socialiste*. En la misma introducción el autor ya manifiesta su anti-liberalismo al declararse pesimista, separándose así del optimismo propio de los economistas. ¿Qué significa para Sorel el pesimismo?

El pesimismo [...] es una metafísica de las costumbres, en mucha mayor medida que una teoría del mundo; es una concepción de un *camino hacia la liberación*, estrechamente ligado, por una parte, al conocimiento experimental que hemos adquirido de los obstáculos que se oponen a la satisfacción de nuestras ideas [*imaginaciones*] (o, si se quiere, ligado al sentimiento de un determinismo social) y, por otra parte, a la convicción profunda de nuestra debilidad natural⁴.

El pesimismo, para Sorel, cuenta entonces con tres aspectos inseparables: el reconocimiento de las fuerzas sociales que forman un sistema impuesto y experimentado como necesario, la posibilidad de la *catástrofe* como único medio de aniquilación de dicho sistema en bloque y, finalmente, la necesidad de un esfuerzo colectivo para lograr esa liberación. Y allí el primer ejemplo de pesimismo y heroísmo que surge es el cristianismo primitivo, con su lucha por despojarse de la fatalidad satánica y el progreso moral que se sigue como consecuencia de dicha confrontación. El segundo ejemplo histórico se encuentra en el calvinismo del siglo XVI, cuyos representantes realizaban una *verdadera revolución catastrófica*

cal Inquiry (Chicago), Vol. 25, n° 2, Winter 1999, pp. 247-266. Traverso, E., «"Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar», trad. E. Cohen, *Acta Poética* (México), Vol. 28, n° 1-2, Primavera-Otoño 2007, pp. 93-100. Müller, J-W., «Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read *reflections on violence*», *History of European Ideas* (Routledge), n° 29, 2003, pp. 459-473.

3 Precisamente, parte del debate consiste en calificar o no la concepción benjaminiana de lo político como teología-política. Por lo tanto, en principio, mantenemos esta expresión exclusivamente para la teoría schmittiana de lo político.

4 Sorel, G., *Réflexions sur la violence*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, (2a ed.) 1910. Todas las citas, excepto cuando se indica, han sido extraídas de *Reflexiones sobre la violencia*, trad. F. Trapero, Madrid, Alianza, 1976, pp. 67-68.

en cada localidad conquistada⁵. Finalmente, Sorel encuentra en la figura del Judío Errante “el símbolo de las más elevadas aspiraciones de la humanidad, siempre condenada a andar sin conocer el descanso”⁶. Así, esta leyenda sirve de paradigma del héroe que encuentra satisfacción suficiente para alimentar su ánimo en el sentimiento de lucha que acompaña a la voluntad de liberación. Por lo tanto, encontramos aquí ya una clara señal de ateísmo, precisamente al abordar Sorel estas diferentes expresiones monoteístas no en búsqueda de un fundamento metafísico-teológico para una determinada concepción de lo político, sino como instancias donde el anhelo de libertad se actualiza⁷.

Más adelante en el texto, aparece la fundamental distinción que lleva a cabo Sorel entre *fuerza* y *violencia*, señalando que la filosofía del derecho natural concuerda perfectamente con la primera. Aquí, el derecho natural es alineado junto al economicismo y el utopismo, en tanto comparten el postulado liberal de que lo *justo* es aquello que se produce automáticamente en el curso natural de las cosas. Esta crítica al normativismo liberal, en su convicción de que el mero desarrollo automático y natural de las normas resolverá cualquier conflicto, conduce a Sorel a la denuncia de aquellos que “proponen someter los conflictos internacionales a tribunales de arbitraje: esto sería una laicización de la antigua mitología”⁸. Esa antigua mitología es la del Dios que dirime todas las disputas a favor de quien tiene la razón, volviéndose así el garante de la resolución justa de los enfrentamientos bélicos. Ahora bien, Sorel a continuación señala que los partidarios del derecho natural también afirman que es lícito salirse de la legalidad para recuperar el derecho, principalmente cuando éste se encuentra en manos del adversario, pero jamás desean suprimir el orden de derecho sino utilizarlo en provecho propio. Por el contrario, la violencia proletaria se opone a la fuerza, incluso a la de los socialistas parlamentaristas que buscan establecer una diplomacia normal que permita dirimir los conflictos entre obreros y patronos⁹, en tanto busca anular el derecho y el Estado, núcleo central de aquél. Aquí también surge la crítica a los posibles derechos primordiales de los hombres, los cuales carecen de fundamento una vez que la violencia proletaria se manifiesta y rompe todo pilar sobre el que fundar algún tipo de orden de derecho. ¿Cuál es la diferencia entonces entre la fuerza y la violencia? La primera siempre está conducida a la instauración o conservación de un orden de derecho, mientras que la segunda rompe con el curso natural de las cosas, sin dirigirse teleológicamente (ni teológicamente) hacia una nueva legalidad¹⁰. Es en este sentido que Sorel, y veremos que con él Benjamin, se interesa por la violencia, no para justificar a los violentos, sino para “saber qué papel le incumbe a *la violencia de las masas obreras* en el socialismo contemporáneo”¹¹. Al mismo tiempo, señala que no debemos examinar los efectos inmediatos de la violencia, sino sus

5 *Op. cit.*, p. 71.

6 *Op. cit.*, p. 72.

7 Es en este sentido que en Sorel jamás podría haber una teología-política: “ya no tenemos, en la misma medida que nuestros padres, la superstición del Dios-Estado”. *Op. cit.*, p. 166.

8 *Op. cit.*, p. 75.

9 *Op. cit.*, p. 130.

10 Vale señalar aquí que la oposición absoluta entre sindicalismo revolucionario y Estado toma en Francia, para Sorel, la forma del antipatriotismo. En este sentido, no se confunden necesariamente Estado, Nación y Patria, aunque cabría preguntarse si es posible para Sorel un mito de lo nacional más allá de la figura Estatal, tal como se desprende de una de las críticas que le realiza Schmitt y que analizaremos más abajo. *Op. cit.*, pp. 172-173.

11 *Op. cit.*, p. 101.

consecuencias remotas, para así desentrañar la relación entre una violencia actual y la revolución social futura¹². Aquí, tal vez, se pueda introducir un tercer elemento: el deber. A diferencia del derecho, el cual gracias a su base real en la economía de la producción puede buscar determinaciones rigurosas, el deber se funda en sentimientos como la resignación, la bondad y el sacrificio, siendo así absolutamente indeterminado¹³. Aquellos pacificadores enemigos de la violencia se basan en esta noción de deber, la cual no tiene incumbencia en el plano de la economía. Por lo tanto, los obreros son ajenos a la violencia y consideran a sus patronos como adversarios con los cuales se negocia después de una guerra¹⁴. Así, afirma Sorel que “no existe el deber social, como tampoco existe el deber internacional”¹⁵. De aquí también su llamado a despojar a la violencia de todo prejuicio, cuando afirma que el socialismo, el proletariado, no deben tener vergüenza ni miedo de su barbarie¹⁶. Leemos en Sorel:

Las violencias proletarias no tienen relación alguna con esas proscipciones; ellas son pura y simplemente actos de guerra, tienen el valor de demostraciones militares y sirven para resaltar la división de clases. Todo lo referente a la guerra se produce sin odio y sin ánimo de venganza; en la guerra no se mata a los vencidos; no se obliga a los seres inofensivos a que soporten las consecuencias de los padecimientos que los ejércitos experimentan en los campos de batalla; la fuerza se despliega en ella con arreglo a su naturaleza, sin pretender nunca recurrir en absoluto a los procedimientos jurídicos que la sociedad aplica contra los criminales¹⁷.

Hay en la violencia cierta pureza que la libera de la crueldad propia del derecho¹⁸, que sí está atravesado por cuestiones ajenas a la lucha de clases y que determinan los procedimientos jurídicos como actos de venganza alimentados con ciertas pasiones como el odio o el desprecio

12 *Op. cit.*, p. 102.

13 Incluso aquellos que creen poder fundar el deber en la razón (Kant) se equivocan, ya que ésta siempre nos conduce a preguntarnos si es posible liberarnos de las estrictas obligaciones del deber. Por lo tanto, llegamos a la “comprensión de las elevadas convicciones morales, que no dependen en absoluto de razonamientos o de una educación de la voluntad individual: dependen de un estado de guerra en el cual los hombres aceptan participar, y que se refleja en mitos concretos.” *Op. cit.*, p. 283.

14 “[...] los socialistas parlamentarios hacen tantos esfuerzos para convencer al público de que ellos tienen almas de pastorcillos sensibles, de que su corazón está henchido de sentimientos de bondad y de que no tienen más que una pasión: *el odio hacia la violencia*. [...] Para la burguesía contemporánea, todo aquello que descarta la idea de violencia es admirable. Nuestros burgueses desean morir en paz: después de ellos, el diluvio...” *Op. cit.*, pp. 158-159.

15 *Op. cit.*, p. 119.

16 *Op. cit.*, p. 90.

17 *Op. cit.*, p. 171. La traducción ha sido modificada.

18 Véase aquí el claro paralelismo con el formalismo schmittiano a la hora de señalar la distinción amigo-enemigo. El enemigo siempre es público y nunca privado, es decir, su posibilidad está purificada de todo lo que pueda depender de lo individual, psicológico y subjetivo en general. La autonomía de la esfera política implica que cualquier otra distinción (religiosa, moral, estética, económica, etc.) puede alcanzar un grado de intensidad tal que llegue al caso extremo del agrupamiento con base en los conceptos amigo-enemigo, pero una vez que esto sucede lo político domina toda la escena, desapareciendo cualquier otra instancia a partir de la cual se fundamentaría dicha enemistad. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. E. Molina y Vedia y R. Crisafio, México, FCE, 2001.

hacia los criminales¹⁹. Si hay barbarie, esta no está del lado de la violencia revolucionaria, pura manifestación de una potencia natural, sino del lado de la ley y su anhelo de justicia²⁰.

Y aquí aparece finalmente la figura del *mito*, en tanto construcción que realizan los hombres que intervienen en los grandes movimientos sociales al “representarse [*représentent*] su acción inmediata en forma de imágenes de batallas [*images de batailles*] que conducen al triunfo de su causa”²¹. El ejemplo privilegiado por Sorel es la huelga general de los sindicalistas²², que junto a la revolución catastrófica de Marx se suman a los ya mencionados del cristianismo primitivo y la Reforma. En el capítulo dedicado a la huelga proletaria Sorel explicita el carácter “fenomenológico” del mito, en tanto medio de expresión que proyecta sobre las cosas una plena luz, situándolas en el lugar que les ha sido asignado naturalmente y resaltando todo el valor de las fuerzas puestas en juego²³. El mito, precisamente, logra sacar a relucir las oposiciones²⁴.

Cada vez que actuamos damos un paso más allá del presente hacia un porvenir indeterminado e imprevisible. Pero, si bien este futuro escapa a nuestra razón, cuando hablamos de mitos nos encontramos con construcciones de un porvenir indeterminado en el tiempo, que poseen gran eficacia y muy pocos inconvenientes. En los mitos, afirma Sorel,

[...] se manifiestan las más fuertes tendencias de un pueblo, de un partido o de una clase; tendencias que se ofrecen a la mente con la insistencia de instintos en todas las circunstancias de la vida, y que confieren un aspecto de plena realidad a unas esperanzas de acción próxima en las cuales se basa la reforma de la voluntad.²⁵

Los mitos son medios de acción sobre el presente, con la mirada puesta en un porvenir inaprehensible y que como tal puede no efectivizarse. Es decir, lo importante del mito no es tanto la perspectiva a futuro que propone sino su incidencia en el aquí y ahora.

A su vez, el mito no tiene que ver con la razón sino con el instinto y los sentimientos que se corresponden con la lucha efectiva contra el orden de cosas vigente²⁶. Por lo tanto, el mito de la huelga general tiende a convertir todos los acontecimientos de la vida cotidiana en síntomas de la escisión que atraviesa a la sociedad y que de ninguna manera podrá ser abolida por un mecánico despliegue de las normas en curso²⁷.

19 Mientras que la huelga general proletaria está signada por lo “sublime”, “cuando los políticos intervienen, suele producirse, y casi de modo necesario, un notable descenso de la moralidad, ya que nada hacen sin algún interés, y solamente obran a condición de que la asociación favorecida pase a engrosar su clientela. Nos encontramos muy lejos aquí del camino hacia lo sublime; antes bien, nos hallamos en el que conduce a los métodos de las sociedades político-criminales”. Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*, op. cit., p. 287.

20 Para un análisis de la violencia como ajena a la brutalidad véase el capítulo VI. *Op. cit.* pp. 251-290.

21 *Op. cit.*, p. 77. La traducción ha sido modificada.

22 Para una detallada oposición entre la huelga general proletaria y la huelga general política véase el capítulo V. *Op. cit.*, pp. 216-246.

23 *Op. cit.*, p. 181.

24 *Ibid.* La traducción ha sido modificada.

25 *Op. cit.*, p. 183.

26 *Op. cit.*, p. 186.

27 *Op. cit.*, p. 193. Aquí resulta relevante mencionar el apéndice I, en el cual Sorel enfrenta la concepción unitaria de la sociedad, perspectiva democrática y economicista basada en una analogía socio-biológica, a la multiplicidad de fuerzas antagonicas que conforman el entramado social. *Op. cit.*, pp. 339-366.

En cuanto a la tarea del historiador que vuelve su mirada sobre los mitos, Sorel ofrece una aclaración metodológica. Si el sistema formado por las fuerzas sociales que determinan nuestra vida en sociedad y se experimentan como necesarias sólo puede ser combatido cuando se lo toma en bloque, los mitos, en tanto fuerzas que luchan por romper dichas cadenas, comparten esa forma sistemática y, por lo tanto, no pueden ser diseccionados en la mesa de operaciones del analista. A su vez, no hay que superponer el plano de los acontecimientos efectivos con el de las representaciones previas a los mismos. Si bien los mitos orientan las acciones de los hombres, no deben confundirse con éstas; una cosa es la catástrofe imaginada y otra la que efectivamente llega a romper con el curso natural de las cosas²⁸.

Y aquí aparece una nueva nota característica del pensamiento de Sorel, que se suma a sus ya explicitados pesimismo, ateísmo, marxismo, anti-liberalismo y anti-parlamentarismo: el anti-intelectualismo. Por medio de las religiones como ejemplos de mitos, el pensador francés arguye que la filosofía intelectualista no encuentra aquí un objeto de análisis posible, ya que no puede negar el alcance histórico de los mitos pero tampoco explicarlos, por lo tanto, es impotente ante los grandes movimientos históricos. En el caso puntual de la filosofía burguesa, para ella “la violencia es un residuo de la barbarie, y está llamada a desaparecer bajo la influencia del progreso de la ilustración”²⁹. El mito, entonces, tiene que ver con la fe, es decir, con aquello que escapa al cálculo, los argumentos y las discusiones infinitas. En particular, el mito de la huelga general resulta revulsivo para la prudencia intelectualista por su carácter de infinitud, es decir, por entrañar una revolución absoluta. Más allá de la ciencia, en la región de la conciencia profunda, se encuentran para Sorel la religión y los mitos revolucionarios³⁰. La *pequeña ciencia* resulta impotente ante aquello que no se presta a la exposición clara y evidente. El misterio, lo oscuro, lo indeterminado, escapan a la descripción y la reducción a la lógica utilitaria³¹. Bergson aparece, entonces, como el despertar de la filosofía ante una muerte proclamada desde las filas del positivismo. Y es esta filosofía la que servirá de apoyo a Sorel para establecer la distinción entre el yo exterior, condicionado socialmente, y el yo interior, libre de aquellas cadenas sociales.

Para comprender verdaderamente esa psicología, hay que «referirse mediante el pensamiento a esos momentos de nuestra existencia en que hemos optado por una decisión grave [*décision grave*], momentos únicos en su género y que no se reproducirán, igual que para un pueblo nunca vuelven las fases desaparecidas de su historia.»³²

¿Podemos hablar de un decisionismo en Sorel? Tal vez sí, al menos si tomamos en cuenta que el instante de la decisión es aquel en que el yo interior logra romper los marcos históricos que lo apresan y construye así un hombre nuevo, gracias a esta manifestación de libertad. La decisión no sigue los lineamientos impuestos por las normas naturales que constituyen el entramado social, sino que interrumpe el desarrollo automático de las mismas y configura

28 *Op. cit.*, p. 77.

29 *Op. cit.*, p. 128.

30 *Op. cit.*, p. 88.

31 Para un desarrollo detallado de esta crítica véase *op. cit.*, pp. 202-211.

32 *Op. cit.*, p. 83.

un espacio de libertad³³. Vale aquí mencionar que el sujeto que hace surgir su yo interior, en el momento que decide lanzarse hacia la lucha por interrumpir el andar mecánico del orden dado, es para Sorel un sujeto colectivo: las masas populares³⁴. Ahora bien, acto seguido el pensador francés señala que no es suficiente con decir que nos encontramos dominados por sentimientos soberanos [*sentiments souverains*], ya que a la hora de hablar de la conciencia creadora hay que hacerlo en términos de movimiento.

Quando obramos, es porque hemos creado un mundo totalmente artificial situado por delante del presente, y formado por movimientos que dependen de nosotros. Nuestra libertad es, de ese modo, perfectamente inteligible. [...]

Esos mundos artificiales desaparecen por lo general de nuestra mente sin dejar recuerdos; pero cuando las masas se apasionan, entonces cabe describir un cuadro, que constituye un mito social³⁵.

El mito no es la descripción de una cosa, sino la expresión de voluntades dispuestas a la lucha decisiva [*lutte décisive*] que viene a interrumpir, mediante la destrucción de todo lo existente, el normal desarrollo del sistema que regula nuestras vidas³⁶. Por el contrario, la utopía, siempre reformista, es un mero producto teórico que presenta analogías con las instituciones reales vigentes y que, en última instancia, puede ser articulado con un nuevo orden de derecho. Uno de los mejores ejemplos de utopía es para Sorel la economía política liberal.

Es fundamental señalar aquí lo que será quizá el punto central de la crítica schmittiana a Sorel. Para el autor francés el capitalismo crea la herencia que recibirá el socialismo y, al mismo tiempo, los medios que llevarán a la destrucción del mundo burgués³⁷. En este sentido, existe para Sorel una *conservación revolucionaria*³⁸ (y no una revolución conservadora) en tanto el mundo por venir romperá con el orden dado pero conservará los resultados logrados en el plano de la producción. El capitalismo, entonces, logra producir mecánicamente todo lo necesario para el desarrollo histórico y así da lugar a una nueva era, la cual abandonará el vínculo con la ideología burguesa pero conservará las adquisiciones de la economía capitalista³⁹. Es por ello que el capitalismo debe desplegar todo su potencial, desa-

33 “No me conformo a considerar las huelgas como algo análogo a una ruptura temporal de las relaciones comerciales que se produjera entre un tendero y su proveedor de ciruelas pasas debido a que no se ponían de acuerdo en cuanto a los precios. La huelga es un fenómeno bélico”. *Op. cit.*, p. 370.

34 En otro pasaje de su texto, refiriéndose a cierta herencia paradójica del código penal francés de su época, Sorel sostiene que “semejante crimen supone que el Estado entero puede ser colocado en situación de peligro por la actuación de una persona: lo cual nos parece escasamente digno de crédito”. *Op. cit.*, p. 163. Sin embargo, si bien son las masas las que encarnan la huelga general proletaria, en ésta se manifiesta de la forma más resplandeciente “la fuerza individualista”. En este sentido, no hay una disolución del individuo en un sujeto colectivo sino una actualización de su particularidad en la lucha decisiva. *Op. cit.*, p. 323.

35 *Op. cit.*, p. 84.

36 El mito de la gran batalla napoleónica es aquél en el cual los vencidos quedan definitivamente aplastados, dando lugar así a la revolución catastrófica. *Op. cit.*, p. 124.

37 “Marx supone, igual que los sindicalistas, que la revolución será absoluta e irreformable, porque tendrá por efecto el poner las fuerzas productivas en manos de hombres libres, es decir, de hombres capaces de gobernarse, sin necesidad de amos, en el taller creado por el capitalismo.” *Op. cit.*, p. 228.

38 *Op. cit.*, p. 150 (nota 5).

39 *Op. cit.*, p. 138.

rollar sus formas al máximo, para así nutrir y fortalecer a la fuerza revolucionaria que crece silenciosa en su vientre⁴⁰. Capitalismo y socialismo comparten un suelo común, el cual para Sorel no presentaría en el caso del segundo resabios ideológicos. En otras palabras, cierta forma de producción no estaría directamente ligada al contenido ideológico de la misma⁴¹. Por eso Sorel puede afirmar que “[...] la huelga general corresponde a unos sentimientos tan vinculados a los que son necesarios para asegurar la producción en un régimen de industria muy progresiva, que el aprendizaje revolucionario puede ser asimismo aprendizaje de productor”⁴². A su vez, señala que tanto el *ideal de mediocridad conservadora* burgués, que intentaría corregir los abusos de la economía, como la inclinación del proletariado hacia la paz y el corporativismo, frenarían el desarrollo del capitalismo y con él se perdería ese futuro seguro del mundo⁴³. La violencia como expresión brutal y clara de la lucha de clases aquí también jugaría un papel indirecto, en tanto actualizaría la conflictividad propia de lo social, recordándoles a los distintos actores cuál es el lugar que ocupan en el entramado histórico⁴⁴. Así, es también responsabilidad del proletariado devolverle a la burguesía su energía, y el medio para dicho fin será por supuesto la violencia, la cual tal vez no produzca mejoras materiales inmediatas, pero sí salvará al mundo de la verdadera barbarie: la liberal⁴⁵.

2. Benjamin y la violencia divina

El ensayo *Para una crítica de la violencia* fue publicado por Benjamin en 1921⁴⁶. Si, para Sorel, la violencia se distinguía tanto de la fuerza propia del derecho y su pretendida búsqueda de justicia como del deber, ya sea racional o sentimentalmente fundamentado, Benjamin, por su parte, comienza señalando que la tarea de una crítica de la violencia se circunscribe “a la exposición de su relación con el derecho (*Recht*) y con la justicia (*Gerechtigkeit*)”⁴⁷. Desde la perspectiva del derecho, la violencia se encuentra en el dominio de los medios y aquí se suele reducir su crítica a su utilización, según persiga fines justos o injustos, lo cual no es un criterio propio de la violencia como principio, sino un criterio respecto de los casos de su aplicación. Para Benjamin, por este camino “permanecería abierta

40 “La nueva escuela no concibe las cosas fijándose en un modelo idílico, cristiano y burgués, sabe que el progreso de la producción requiere unas cualidades harto diferentes de las que se hallan entre los mundanos; y le preocupa considerablemente la ética por conciencia de los valores morales necesarios para perfeccionar la producción. [...] desearía saber cómo puede crearse hoy la moral de los productores futuros.” *Op. cit.*, pp. 303-304. Todo el capítulo sobre la moral de los productores intenta ser una respuesta a esta última pregunta, vinculando la producción a la actividad del artista. *Op. cit.*, pp. 295-331.

41 “Es preciso exponer, de manera que impresione, los vínculos que ligan la revolución con el progreso constante y rápido de la industria.” *Op. cit.*, p. 197.

42 *Op. cit.*, p. 87.

43 *Op. cit.*, p. 140.

44 “[...] la violencia proletaria encierra a los patronos en su papel de productores, y tiende a restaurar la estructura de las clases a medida que éstas parecían ir entremezclándose en la ciénaga democrática.” *Op. cit.*, p. 142.

45 *Op. cit.*, p. 149.

46 Benjamin, W., “Zur Kritik der Gewalt”, *Gesammelte Schriften, II, I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 179-203. Todas las citas, excepto cuando se indica, han sido extraídas de “Para una crítica de la violencia”, en *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Bs. As., Terramar, 2007, pp. 113-138.

47 *Op. cit.*, p. 113.

la cuestión de si la violencia en general, como principio, es moral⁴⁸, por lo cual es preciso encontrar una distinción dentro de la esfera de los medios que sea independiente de lo justo o no de los fines, abandonando así la justicia como criterio de los mismos, para centrarse en la cuestión de la conformidad a derecho de ciertos medios que abarcan el ámbito de la violencia. Aquí Benjamin introduce su crítica al derecho natural, para el cual el único parámetro para determinar la conformidad a derecho (*rechtmäßig*) de la violencia será lo justo (*gerecht*) de sus fines, cuya traducción al dogma de la filosofía del derecho serán los fines naturales⁴⁹. En claro paralelismo con la crítica soreliana al derecho natural, en tanto perspectiva liberal que considera a la norma como sistema mecánico y natural de resolución de conflictos gracias a la producción espontánea de lo justo, para Benjamin tanto el derecho natural como el derecho positivo, para el cual la justicia de los fines se fundamenta en la conformidad a derecho (*Rechtmäßigkeit*) de los medios, comparten un dogma: "los fines justos (*Gerechte*) pueden ser alcanzados por medios legítimos (*berechtigte*), los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos"⁵⁰. El objetivo de Benjamin será entonces demostrar que los medios legítimos y los fines justos son contradictorios entre sí, lo cual implica que se deben encontrar criterios autónomos para cada uno de ellos. La norma, entonces, no produciría en ningún caso lo justo, sino todo lo contrario, lo excluiría de principio. Por esta razón, Benjamin descarta la cuestión de los fines justos, y con ella el derecho natural, pero no así el derecho positivo, el cual será tomado como hipótesis al comienzo de la investigación, en particular la distinción que propone entre una violencia sancionada y una no-sancionada⁵¹. Ahora bien, sólo la filosofía de la historia nos permitirá, según Benjamin, encontrar un criterio para dicha distinción realizada por el derecho positivo⁵². Y aquí se desliza nuevamente la cuestión de los fines, en tanto

[...] el reconocimiento de violencias jurídicas (*Rechtsgewalten*) se expresa en la forma más concreta mediante la sumisión pasiva —como principio— a sus fines, como criterio hipotético de subdivisión de los diversos tipos de violencia (*Gewalten*) es preciso suponer la presencia o la falta de un reconocimiento histórico universal de sus fines⁵³.

Para determinar si una violencia está o no sancionada debemos tomar como referencia la obediencia automática hacia los fines que propone o la ausencia de un reconocimiento histórico de los mismos. Los primeros serán los fines de derecho y los segundos los fines naturales, y por supuesto que aquí ya no juega ningún papel el concepto de justicia. Ambos fines entrarán en colisión cada vez que la satisfacción de los naturales implique la utilización de la violencia, ya que para el derecho la violencia en manos de personas individuales constituye un peligro para el orden legal (*Rechtsordnung*). Es por ello que éste reemplaza los fines naturales que personas aisladas podrían alcanzar mediante la violencia por fines

48 *Ibid.*

49 *Op. cit.*, p. 114.

50 *Ibid.*

51 *Op. cit.*, p. 115.

52 *Op. cit.*, p. 116.

53 *Ibid.* La traducción ha sido modificada.

de derecho que sólo pueden realizarse por la violencia jurídica, incluso en aquellos casos en que los fines naturales son perseguidos con un grado excesivo de violencia. Por lo tanto, la violencia particular pone en riesgo el monopolio de la violencia por su mera existencia fuera del derecho y no por los fines perseguidos, siendo entonces su condena fruto del impulso de autoconservación del derecho mismo. Aquí aparece la figura del “gran criminal” como claro ejemplo de este choque entre fines naturales y fines de derecho, imagen que no podría existir desde la teoría soreliana de la violencia, en tanto que para el autor francés el sujeto que pone en cuestión el orden de derecho siempre es colectivo, incluso cuando allí se realicen las individualidades que lo componen⁵⁴.

Más adelante, Benjamin pasa a analizar los lugares donde la violencia es todavía permitida por el derecho. En primer lugar, el derecho de huelga, cuya máxima expresión es la huelga general revolucionaria, la cual puede instaurar o modificar el orden legal vigente si trasciende tanto la mera violencia pirata, que siempre persigue algún deseo discrecional, como la huelga libre de violencia, en tanto pura ruptura de relaciones⁵⁵. La huelga proletaria soreliana estaría así permitida y condenada a la vez por la violencia sancionada, precisamente por poner en cuestión las normas vigentes, motivo por el cual el Estado la considerará un abuso y tomará medidas extraordinarias. Lo mismo sucede con el derecho de guerra, el cual abre el espacio para que dentro del derecho mismo potencias exteriores puedan fundar un nuevo derecho. Ambas instancias, la huelga general revolucionaria y la guerra, se basan en las contradicciones prácticas, y no lógicas, del derecho, dando lugar a la posibilidad de que se actualice una de las funciones de la violencia: la fundación de derecho (*rechtsetzend*)⁵⁶.

Ahora bien, gracias al ejemplo del militarismo, Benjamin pasa de la función de la violencia como fundadora de derecho, en tanto persigue fines naturales, a la función conservadora (*rechtserhaltende*), en tanto persigue fines de derecho o estatales. Y es aquí donde explicita el segundo eje fundamental de su análisis: la supervivencia de la violencia en el traspaso de un estado de naturaleza hacia un orden de derecho. Vale recordar que, como ejemplos de esta nueva función, Benjamin analiza la pena de muerte y la policía, señalando que en ambas instancias fundación y conservación se confunden⁵⁷. Luego, Benjamin sostiene que si tomamos a la violencia como medio caemos necesariamente en una de estas funciones (o tal vez en ambas), es decir, en una relación ineludible con el derecho. Si la violencia “no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez (*Geltung*)”⁵⁸. Precisamente aquí radica la pregunta del texto, en la posibilidad de una violencia sin validez, que no guarde ningún tipo de relación con el derecho, ya sea existente o prometido.

A continuación, el texto plantea la cuestión sobre la posibilidad de una resolución no violenta de los conflictos, que quedará reducida al ámbito de las relaciones entre personas privadas, para las cuales los medios limpios representarán soluciones mediatas. Incluso el contrato de derecho conserva todavía la violencia que lo funda, ya que se construye direc-

54 Desde ya que la cuestión del proletariado como sujeto revolucionario será fundamental en los fragmentos que componen el texto de Benjamin “Sobre el concepto de la historia”, en *Conceptos de filosofía de la historia*, *op. cit.*, pp. 65-76.

55 *Op. cit.*, p. 118.

56 *Op. cit.*, p. 119.

57 *Op. cit.*, pp. 122-124.

58 *Op. cit.*, p. 124.

tamente sobre los cimientos que brinda un orden de derecho, volviéndose violento tanto su origen como su resultado. Y aquí, Benjamin afirma que “si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución (*Rechtsinstitut*), ésta se debilita”⁵⁹. El ejemplo por excelencia es para este autor el parlamento, en tanto carece del sentido de la violencia fundadora de derecho que se halla representada (*repräsentiert*) en ellos. Como vemos, la crítica al liberalismo es idéntica a la soreliana, en tanto sus instituciones buscan clausurar el conflicto, suturando la escisión con supuestos medios no violentos y haciendo caso omiso de la violencia que las atraviesan⁶⁰.

Cuando Benjamin pasa a detallar el lugar de la regulación no violenta de los conflictos entre personas privadas, afirma que “el acuerdo no violento surge dondequiera que la cultura del corazón pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento”⁶¹. La manifestación objetiva de estos medios no violentos está determinada por la ley, en tanto ésta establece que sólo se pueden resolver conflictos entre hombres a través de la intermediación de las cosas. En este sentido, la técnica, cuyo ejemplo privilegiado será para Benjamin la conversación como forma de entendimiento civil, es el campo propio de la resolución no violenta de conflictos. Puede existir un medio puro siempre que se produzca una demora del *cara a cara* mediante una cosa (no otra persona), que funcionará como elemento neutral a la hora de resolver determinado conflicto. Ahora bien, acto seguido Benjamin señala que la decadencia del derecho lo hace inmiscuirse en esferas donde imperarían los medios puros, precisamente por el temor que le despierta la violencia que podrían ocasionar los medios no violentos como reacción. Y es este mismo debilitamiento el que ha hecho al derecho tolerar el derecho de huelga, precisamente como forma de retardar otras acciones violentas a las que teme oponerse⁶².

En este punto, retomando la cuestión de los medios limpios en política, Benjamin hace propia la distinción soreliana entre la huelga general política y la huelga general proletaria. La primera es violenta en tanto fundadora de derecho, mientras que la segunda es un medio limpio en tanto anarquista⁶³. En otras palabras, la primer forma de suspensión del trabajo es violenta en tanto tiene un fin determinado dentro del orden de derecho vigente, incluso cuando pretende modificarlo, mientras que la segunda no busca una reforma de las condiciones de trabajo sino una reinención de las mismas más allá de la forma estatal, por lo tanto, lejos también de cualquier derecho posible. Y aquí reside una gran diferencia con Sorel, en tanto para Benjamin no es posible calificar de violenta a la huelga general revolucionaria en el mismo sentido en que se lo hace con la huelga general política, incluso cuando puede presentar eventuales consecuencias catastróficas. Afirma que “respecto de la violencia de una acción se puede juzgar tan poco a partir de sus efectos como a partir de sus fines, y que sólo es posible hacerlo a partir de las leyes de sus medios”⁶⁴.

59 *Op. cit.*, p. 125.

60 *Ibid.*

61 *Op. cit.*, p. 126.

62 *Op. cit.*, p. 127.

63 *Op. cit.*, p. 129.

64 *Ibid.*

Parece así quedar escindida la idea de violencia entre la fuerza en sentido soreliano y la noción de medio puro. Por esto, Benjamin nos recuerda que toda solución imaginable a los objetivos humanos debe recurrir a la violencia⁶⁵. Ahora bien, aquí suma a la ya descartada reducción de la violencia a la lógica medio-fin la dificultad a la hora de decidir sobre la conformidad a derecho de los medios y la justicia de los fines. En este sentido, tanto el derecho natural como el positivo, incluso cuando este último había sido rescatado como hipótesis al comienzo de la reflexión, deben abandonarse. Por lo tanto, Benjamin se pregunta nuevamente por la posibilidad de una violencia que no guarde relación con fin alguno, para así poder juzgarla sólo a partir de la ley de sus medios. Aquí encuentra un ejemplo cotidiano de una función no mediada de la violencia, es decir, de una violencia como pura manifestación (*Manifestation*): la ira. A su vez, Benjamin recurre al mito como forma objetiva de esta violencia, coincidiendo en esta definición nuevamente con Sorel. La violencia mítica sería entonces la pura manifestación de los dioses⁶⁶. El mito soreliano, la huelga general revolucionaria, resultaría ser una forma de violencia como medio puro, pero paradójicamente Benjamin la deja del lado de la violencia-fuerza, precisamente por su afinidad (incluso identidad) con la violencia fundadora de derecho. ¿Por qué esta ambigüedad hacia el mito soreliano? Porque la violencia mítica no es para Benjamin estrictamente destructora, debido a su vínculo con la doble función de la violencia. En primer lugar, vimos que la violencia persigue como fin un derecho que pretende fundar. En segundo lugar, una vez instaurado el nuevo orden de derecho no se renuncia a la violencia. En otras palabras, cualquier manifestación de la violencia puede en última instancia perseguir como fin la instauración de un nuevo orden y la conservación del mismo. Así, fundación de derecho equivale a fundación de poder, señalando aquí Benjamin la distancia entre la justicia como principio de toda fundación divina de fines y el poder como principio de toda fundación mítica de derecho⁶⁷. Sobre las implicancias para el derecho de Estado, Benjamin sostiene que a su dominio corresponde el establecimiento de fronteras y límites, pasando luego a resaltar la identificación de la violencia mítica como manifestación inmediata y toda violencia de derecho. Por lo tanto, surge necesariamente la pregunta por la posibilidad de una violencia inmediata pura que paralice a la violencia mítica: la violencia divina⁶⁸.

Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye, si aquélla establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre. [...] La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. (*Die mytische Gewalt ist Blutgewalt über das bloÙe Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen*) La primera exige sacrificios, la segunda los acepta⁶⁹.

65 *Op. cit.*, p. 130.

66 *Op. cit.*, p. 131.

67 *Op. cit.*, p. 132.

68 *Op. cit.*, p. 134.

69 *Ibid.*

Benjamin argumenta sobre el límite que el “no matarás” presenta, en tanto es distinguible la mera vida natural-biológica (*bloÙe Leben*) de la existencia justa (*gerechten Dasein*). Lo humano no se confunde con la mera vida, por lo tanto la violencia divina acepta los sacrificios que la violencia mítica exige, siempre en vistas a lograr una vida justa⁷⁰.

Finalmente, Benjamin cierra su texto afirmando que la crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia⁷¹. El mesianismo radica en este preciso punto, cuando se postula la llegada de una nueva era histórica que rompa con el ciclo dialéctico y mítico entre violencias fundadora y conservadora de derecho. Y aquí encuentra la tarea fundamental, la de decidir cuándo se trata de una violencia limpia, es decir divina, en cada caso en particular, ya que sólo la mítica resulta clara y evidente a los ojos humanos. Y es esta falta de claridad y evidencia la que vuelve a la violencia divina difícil, o tal vez imposible, de ejemplificar históricamente.

3. Schmitt y la crítica a la teoría política del mito

El texto publicado por Schmitt en 1923 bajo el título “La teoría política del mito”⁷² presenta en sus primeras líneas su interés principal: enfocarse “de manera consecuente en el fundamento ideológico de las tendencias políticas y filosófico-estatales, con el objeto de conocer la situación histórico-intelectual (*moralisch*) del actual parlamentarismo y la fuerza de la idea parlamentaria”⁷³. De este modo, Schmitt diferencia la dictadura del proletariado marxista, en tanto no desvinculada absolutamente de la posibilidad de una dictadura racionalista, de las doctrinas de la acción directa y el uso de la violencia, basadas en una filosofía de la irracionalidad.

No se trata de un racionalismo que se convierta en lo contrario de sí mismo al entregarse a utopías fantásticas y ser llevado al extremo, sino de una nueva valoración del pensamiento racional en general, de una fe nueva en el instinto y la intuición, que acaba con toda confianza en la discusión y que también rechazaría preparar a la humanidad para ésta por medio de una dictadura educacional⁷⁴.

Y aquí aparece la figura de Sorel, central para el pensamiento político de la época según Wyndham Lewis, a quien Schmitt cita en otro texto de manera aprobatoria⁷⁵. En su lectura de *Reflexiones sobre la violencia* el jurista alemán encuentra la influencia clara y evidente de Proudhon y Bakunin, quienes se oponen a cualquier tipo de unidad sistemática, ya sea Dios, el Estado, la burocracia, el parlamento, etc. Pero a su vez reivindica el núcleo del pensamiento de Sorel, la teoría del mito, en tanto en ella

70 *Op. cit.*, p. 135.

71 *Op. cit.*, p. 137.

72 Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, Duncker und Humboldt, 1985, pp. 74-79. Aquí, excepto cuando lo indiquemos, seguiremos la traducción “La teoría política del mito”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. A. Scherp, México, FCE, 2001, pp. 65-81.

73 *Op. cit.*, p. 65.

74 *Op. cit.*, pp. 65-66.

75 Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, Duncker und Humboldt, 1985, p. 86 (nota 51).

[...] se encarna la oposición más extrema contra el racionalismo absoluto y su dictadura, pero también, por constituir una doctrina de la decisión activa directa, contra el racionalismo relativo del complejo establecido en torno a conceptos como la creación de equilibrio, la discusión pública y el parlamentarismo⁷⁶.

Por lo tanto, si bien la herencia anarquista le prohíbe a Sorel pensar en la posibilidad de una unidad política, su concepción de la violencia como forma no-mediada de decisión lo convierte en un arma poderosa contra el parlamentarismo liberal de la época.

Luego de dedicar varias páginas a la exposición de las líneas fundamentales del pensamiento de Sorel, Schmitt pasa a señalar lo que él llama incoherencias, es decir, contradicciones inorgánicas en la teoría del mito soreliana. La primera y principal crítica será el economicismo, es decir, la herencia que arrastra Sorel con relación a Marx en cuanto a la dependencia del campo de batalla y las armas del enemigo. Afirma en este punto Schmitt que “si se acepta seguir al burgués al terreno económico, habrá que seguirlo también en cuestiones de democracia y parlamentarismo”⁷⁷. No es posible, tal como pretendía Sorel, heredar el desarrollo productivo alcanzado por la burguesía, el cual debería ser incluso alentado hasta llegar a su punto máximo de expresión, y despojarse al mismo tiempo de sus instituciones. En este sentido, continuar con la lógica de la producción liberal obligará al proletariado a renunciar a los mitos, “al igual que le sucedió a la burguesía, el predominio del mecanismo de la producción lo empujará a una existencia racional y mecanicista carente de mitos”⁷⁸.

Una segunda contradicción la encuentra Schmitt en la apología de Lenin que Sorel agregara a su texto en la edición de 1919. Allí, Sorel rescata un logro fundamental del proletariado ruso, haber restituido a Rusia su carácter específico. Por lo tanto, esto en boca de Sorel significaría que la energía de lo nacional sería más poderosa que el mito de la lucha de clases. Y aquí aparece Mussolini como el único caso de eliminación de la democracia y el parlamentarismo mediante la apelación al mito nacional, ejemplo de la fuerza irracional del mismo⁷⁹. Schmitt explicita una pregunta que atraviesa el pensamiento de Sorel: ¿es posible un mito de lo nacional más allá de la figura centralizadora del Estado?

Schmitt concluye su ensayo señalando el peligro existente en el irracionalismo anarquista, el cual se traduce desde la perspectiva de la teología política en politeísmo, en tanto excluye cualquier vestigio de unidad, reemplazándolo por un sinnúmero de mitos⁸⁰. Si bien no deja de reconocer su valor en la lucha contra ese enemigo común llamado parlamentarismo, el rechazo de la idea de unidad, con el correspondiente orden que evitaría así la permanencia en el caos de la anarquía, resulta para Schmitt una nueva caída en las redes del liberalismo, cuyo dogma consiste precisamente en la auto-regulación del entramado social a partir de la automática producción y aplicación de la norma.

76 Schmitt, C., “La teoría política del mito”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política, op. cit.*, p. 67.

77 *Op. cit.*, p. 71.

78 *Ibid.*.

79 *Op. cit.*, p. 73.

80 *Op. cit.*, p. 74.

Un desarrollo mayor de esta crítica lo encontramos en el trabajo *Catolicismo romano y forma política*⁸¹, publicado en 1923 por Schmitt, en el cual centra su atención en la Iglesia católica como *complexio oppositorum*, es decir, como unidad de lo heterogéneo, gracias a la estricta aplicación del principio de la representación, por un lado, y la consecuente capacidad para la Forma jurídica, por el otro. En este breve pero fructífero texto Schmitt vuelve sus armas contra el liberalismo, el predominio de la técnica y, por supuesto, el economicismo. Y es aquí donde reaparece la figura de Sorel. En primer lugar, Schmitt señala que el autor francés no es justo con el espíritu del Catolicismo al suponer que ya no tiene la capacidad de crear y creer en sus propios mitos⁸². En segundo término, retoma la crítica ya antes mencionada.

Los financieros americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en la lucha por un pensamiento económico, es decir, en la lucha contra los políticos y los juristas. De esta alianza también forma parte Georges Sorel, y es aquí, en el pensamiento económico, donde reside la oposición esencial de nuestro tiempo contra la idea política del Catolicismo⁸³.

Sorel comparte entonces con el liberalismo burgués el economicismo. En este sentido, su anti-estatalismo sería coherente con esta perspectiva, en tanto una unidad política tal como la piensa Schmitt siempre se opondría a la lógica técnico-mercantil. Leemos en Schmitt:

[...] el nuevo ordenamiento no puede agotarse en el centro de producción y en los procesos de consumo, porque ese ordenamiento tiene que ser formal, pues todo ordenamiento es un ordenamiento jurídico, como todo Estado es un Estado jurídico o de Derecho⁸⁴.

La inmanencia técnico-económica sólo puede producir un automatismo que se engaña al no reconocer que en última instancia también necesita de un ordenamiento jurídico previo para poder desarrollarse. En este sentido, no puede haber orden sin unidad político-jurídica. Nuevamente, el riesgo del politeísmo anarquista soreliano es el de dejar el campo abierto a la lógica liberal y su ocultamiento del orden y la unidad que le sirven de condición de posibilidad para su desarrollo.

4. Lecturas encontradas

Son muchos los ejes abiertos en el diálogo entre Benjamin y Schmitt a partir de su lectura de Sorel. A modo de cierre intentaremos explicitar algunos de ellos, los que aquí consideramos más importantes, con el propósito de evidenciar sus irreconciliables posicionamientos

81 Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, Jakob Hegner, 1923. Las citas, excepto en los casos indicados, serán tomadas de la traducción *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz Miguel, Bs. As., Areté, 2009.

82 *Op. cit.*, p. 62.

83 *Op. cit.*, p. 60.

84 *Op. cit.*, p. 74.

políticos. Desde ya que el primer punto, que atraviesa todos los demás, no puede ser otro más que el del mito. Por el lado de Schmitt aparece la reivindicación del mito como fuerza que interrumpe el normal desarrollo de la lógica liberal, pero desde su perspectiva este mito debe ser el de lo nacional, el cual ya estaba anunciado en Sorel. Está claro que en el caso del autor francés si existe la posibilidad de presentar a lo nacional como un mito que conduzca a la destrucción de todo orden, este debe quedar escindido de una unidad estatal. En este sentido, lo nacional parecería no estar ligado directamente a la posibilidad de una unidad política determinada a partir de la cual construir un nuevo orden. Si esto es así, Schmitt se encarga de dejar muy en claro el riesgo que se corre de sentar las bases para la proliferación del imperio liberal, el cual en última instancia oculta el ordenamiento político que lo subyace. Así también se hace comprensible la crítica que el propio Benjamin realiza a la violencia mítica soreliana, en tanto inseparable de la fuerza fundadora y conservadora de derecho. Volviendo a Schmitt, Müller sostiene que éste privilegia el mito nacional por cuestiones histórico-fácticas, en tanto la lucha de clases no tendría la misma efectividad a la hora de iluminar la distinción entre amigos y enemigos⁸⁵. Para este comentarista, lo que hemos llamado el carácter “fenomenológico” del mito sería precisamente lo que haría a Schmitt adoptar el mito nacional como ejemplar, desde ya que acompañado de la idea de unidad que la nación implica. Si hay algo que queda explicitado en el pensamiento del jurista alemán es precisamente su rechazo al politeísmo político que una teoría como la de Sorel (y Benjamin) habilitaría, precisamente porque en el fondo no haría más que ocultar el monoteísmo mercantil.

Por el lado de Benjamin, su lectura del mito soreliano resulta más enigmática. En principio su relación con la teoría de Sorel parece ser de pura afinidad, sobre todo a la hora de también él destacar la capacidad del mito de interrumpir el desarrollo mecánico de la norma liberal. Sin embargo, cuando surge la distinción entre violencia mítica y violencia divina, quedando la primera ligada directamente al derecho, encontramos un alejamiento del pensador francés. Si bien la revolución proletaria tiene la capacidad de destruir, no es seguro que carezca de todo fin al que considere justo, es decir, no podemos nunca reconocer allí la actualización de la violencia divina y, por ende, resulta imposible asegurar que ese mismo acto destructivo no conducirá a la instauración de un nuevo orden⁸⁶. En este sentido, Benjamin se acercaría a la lectura schmittiana, en tanto la violencia anárquica podría sentar las bases de un nuevo ordenamiento político, incluso de uno disimulado como el liberal. Al mismo tiempo, se posiciona en la rivera opuesta a la de Schmitt, ya que el jurista alemán

85 Müller, J.W., «Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read *reflections on violence*», *op. cit.*, p. 463.

86 Sólo a modo de sugerencia nos permitimos aquí establecer un paralelismo con la ética kantiana tal como aparece desarrollada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Allí leemos que una acción tiene valor moral cuando se realiza *por* el deber y sin perseguir un fin determinado, pero es el propio Kant quien señala que tal vez no sea posible encontrar un ejemplo de dicha acción, ya que en última instancia resulta imposible determinar la pureza de esa “buena” voluntad. Siguiendo con el paralelismo, también cabe aquí señalar la cercanía entre la crítica de Derrida a Benjamin y la que Hegel realiza al imperativo categórico kantiano. Si el criterio para reconocer una acción con valor moral o la violencia divina es meramente formal, se corre el riesgo del terror, es decir, de poder colocar cualquier caso histórico como ético o como expresión de esa violencia divina. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, México, Porrúa, 1995. Derrida, J., *Fuerza de ley*, trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997. Hegel, G. W., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Bs. As., Sudamericana, 1975.

solicita la explicitación de la unidad política, mientras que para Benjamin lo que se busca es la imposible ruptura de la dialéctica entre fundación y conservación de derecho, gracias a la improbable violencia divina.

Otro punto fundamental de este debate también es señalado por Müller, para quien la violencia en el caso de Schmitt caería bajo una lógica instrumental, en tanto la decisión como momento excepcional que rompe con el curso automático de las cosas busca siempre fundar un nuevo orden bajo la unidad Estatal, mientras que en el caso de Benjamin nos encontraríamos con una violencia nihilista que no persigue fin alguno más que la destrucción total de cualquier orden⁸⁷. Resulta claro, por lo dicho más arriba, que cada uno colocaría a Sorel en la vereda opuesta, en tanto para Schmitt la violencia mítica propuesta en *Reflexiones sobre la violencia* busca sólo interrumpir el orden de las cosas pero no construir uno nuevo (al menos no de manera declarada), mientras que para Benjamin nunca podríamos asegurarnos de la falta absoluta de finalidad. Müller concluye que ambos pensadores son anti-políticos, en el caso de Benjamin por su rechazo explícito de la política, por el lado de Schmitt por la total sumisión del individuo a la homogeneidad de la unidad política⁸⁸. Por nuestra parte, creemos que esta lectura es algo controvertida, en tanto Benjamin está reconociendo la necesidad de la violencia mítica y la dificultad que plantea la divina a la hora de pensar su manifestación. Por el lado de Schmitt, el lugar de la diferencia, y por lo tanto de la singularidad, está dado dentro de un ordenamiento político, ya que el “caos” liberal no produce más que homogeneidad bajo la aplicación mecánica de la norma. Sería, tal vez, un punto más de acercamiento con la teoría soreliana, para la cual la individualidad encuentra su realización en la masa como sujeto histórico.

Otro eje es el analizado por Villacañas y García: la figura del mesías. Aquí la diferencia radica en la ruptura o no entre un tiempo mesiánico y el tiempo histórico. Sostienen los autores que para Schmitt el soberano garantiza la continuidad del tiempo para resguardar el mundo que el Mesías necesita al momento de su llegada, mientras que en Benjamin esta posición recaería en un nuevo mito⁸⁹. Sin embargo, Benjamin también sucumbiría en la teocracia schmittiana al plantear una radical escisión entre lo mundano y lo divino, es decir, entre la historia y lo mesiánico⁹⁰. En la historia no habría nada más que mitos, mientras que lo mesiánico se encontraría siempre por venir. De alguna manera, nuestra hipótesis de lectura es afin con esta interpretación. Si bien Benjamin parecería centrarse en la posibilidad de romper con la lógica fundación-conservación de derecho, esa violencia divina se encontraría siempre en un porvenir indeterminado que, mientras tanto, nos deja a merced de la historia. Desde aquí, puede pensarse a Benjamin también como un pensador de lo teológico-político, algo que en Schmitt es más que evidente pero que de ninguna forma podríamos afirmar de Sorel.

87 Müller, J.W., «Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read *reflections on violence*», *op. cit.*, p. 470.

88 *Op. cit.*, p. 472.

89 Villacañas, J. L. y García, R., “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción”, *op. cit.*, p. 50.

90 *Op. cit.*, p. 58.

La constitución de la identidad personal en el nuevo capitalismo y sus repercusiones morales

The constitution of personal identity in the new capitalism and its moral implications

BORJA GARCÍA FERRER*

Resumen: Con el objeto de colmar el vacío teórico y ético de los simplificadores de los «maestros de la sospecha», analizamos el devenir imagen del sistema-capital y la consiguiente supremacía del exterior, un universo inédito y peligrosamente alarmante que exige, *eo ipso*, repensar cuestiones como la identidad personal o el modo de vida, concebir su estatus y evaluar sus implicaciones morales en el presente, toda vez que la re-significación capitalista del espacio alcanza su eco siniestro en la temporalidad del vivir como una fuerza centrífuga, a costa del sistema de valores que había regido la existencia hasta ahora.

Palabras clave: «Capitalismo tardío», «conversión en imagen», «revolución espacial», identidad personal, estilo de vida, «Nihilismo axiológico».

Abstract: In order to fill the theoretical and ethical gap of the simplifiers of the «masters of suspicion», we analyze the capitalist system (which is becoming only an image) and the resulting supremacy of the world beyond, such an unprecedented and dangerously alarming universe that demands, *eo ipso*, that we rethink issues such as personal identity or lifestyle, apprehend its status and assess its moral implications in the present, given that the capitalist re-signification of space finds its sinister echo in the temporality of living as a centrifugal force, at the expense of the system of values that had ruled life so far.

Keywords: «Late Capitalism», «image-becoming», «spatial revolution», personal identity, lifestyle, «axiological Nihilism».

¿No se esconde detrás del descreído debilitamiento del hombre una estructura de dominio, no vive en y por un funcionamiento económico devorador y depredador?

F. JAMESON

Fecha de recepción: 10/06/2014. Fecha de aceptación: 06/11/2014.

* Doctorando de Filosofía en la Universidad de Granada. E-mail: borja_co@hotmail.com. Sus líneas de investigación son: Filosofía contemporánea, ontología política, sociología crítica, psicopatología. Entre sus publicaciones más recientes, destacan: «La comunidad ortopédica. Por una crítica de patologías desde el paradigma inmunológico», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52, 2015, pp. 331-348, y «De las máquinas totalitarias al “Capitalismo emocional”. Consideraciones en torno a la impostura de la “desinhibición”», *Agora: papeles de Filosofía*, 34, 1, 2015, pp. 189-211.

1. Introducción

Desde los primeros rumores del «Nihilismo» como el agente patógeno que nos arroja en la única dirección de la *nada vacía*, el pensamiento contemporáneo no ha cesado en su empeño por desvelar sus alargadas sombras, orientando el proyecto de los «maestros de la sospecha» hacia las fuerzas universales y sin rostro que condicionan subrepticamente nuestra visión del mundo y nuestro *modus vivendi*. Y es que como revela el pujante *malestar* en la cultura y la miseria existencial por la pérdida de los fundamentos y valores que daban sentido a la vida, la experiencia de que el desierto avanza persiste e in-siste intensamente, hasta el extremo que la filosofía ha venido proclamando solemnemente, como si el metódico exterminio bajo la locura nazi tuviera continuidad, silente y cotidiano, en la reducción de lo humano a mera «existencia» (*Bestand*), la «muerte del sujeto»¹.

Sin embargo, entendemos que la crítica filosófica ha sido desafortunada en sus conclusiones pues, a pesar de su progresiva denigración a manos de los mecanismos ciegos que lo gobiernan, el sujeto conserva su valor, o sea: «El papel del yo cambia, pero no desaparece. Pierde su naturaleza hipertrófica, pero no su ineliminable función vital»². Con el objeto de mostrar el sentido de nuestra tesis y probar su alcance, nos proponemos revisar radicalmente, a la luz de los procesos contemporáneos, las coordenadas que habían guiado la teoría y la praxis hasta ahora [§2], en aras de interpretar desde constructos articulados con cierto grado de certidumbre el contexto problemático donde surgen, se desarrollan y son valorados críticamente fenómenos culturales vagamente conocidos, a menudo confundidos con meras invenciones arbitrarias, pero decisivos para evaluar, en virtud de una formulación conceptual y argumentada del nuevo concepto de identidad personal y su peculiar modo de vida [§3], el peligro que conllevan la constitución de subjetividades en nuestros tiempos de penuria, esto es, la actualidad del «Nihilismo» en su dimensión axiológica [§4].

Para ello, es de recibo realizar, en primer lugar, dos aclaraciones metodológicas. Dado que se trata de un fenómeno global, pues alcanza su eco en la nervadura que articula las prácticas colectivas, las costumbres, los hábitos y, en definitiva, nuestra vida cotidiana, nos vemos abocados a adoptar para nuestra exposición un enfoque macroscópico, entre la filosofía y la ontología política, con el objeto de abrir un horizonte interdisciplinar en el diagnóstico de patologías socio-culturales específicas que puede tener prolongaciones productivas, a nivel microfísico, en ética y estética. Por otro lado, el objetivo de nuestra investigación no es sino llevar a cabo una aportación crítica y original desde una comprensión adecuada y una asimilación creativa de la bibliografía reciente, por razón de lo cual asumimos un punto de vista ecléctico, apelando con recurrencia a perspectivas aparentemente incompatibles. No obstante, estamos convencidos que lo más interesante de la filosofía contemporánea no responde a una escuela de pensamiento en particular o la sumatoria de varias, sino en las

-
- 1 Para una panorámica general de las corrientes implicadas, nos remitimos al Proyecto de I+D «La filosofía como terapia social» a cargo del Departamento de Filosofía II de la UGR, un proyecto que aspira a diagnosticar enfermedades socio-culturales del presente desde su arraigo ontológico, rescatando de la «superfluidad» a la filosofía como crítica de la salud de una cultura. Cf. www.ugr.es/~filosofia/terapia/.
 - 2 Bodei, R., *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, p. 449.

singladuras, los enlaces y los hiatos entretejidos en el trayecto (*pólemos*) que va desde unas hacia otras, configurando un panorama reticular, osmático y multiforme.

2. Capitalismo y espacialidad: La nueva «era de la imagen del mundo»

En su particular empeño por ofrecer a la humanidad, erigido en el «médico de la civilización» por excelencia, un diagnóstico de su ocaso, anunciaba Nietzsche, en los albores del siglo XX, que el «Nihilismo», «el más inquietante de todos los huéspedes»³, nos acecha. No es arbitrario, en efecto, el carácter intempestivo atribuido al maestro pues, entretanto, hemos obtenido tantas pruebas de su vigencia que hablar del «Nihilismo» a la altura del presente es hacerlo, parafraseando a Heidegger, de un inquietante huésped que, como la ausencia de pensamiento, entra y sale por todas partes, saturando sin paliativos aquello que desde los orígenes del pensamiento occidental viene denominándose *éthos*. Tras finalizar la II Guerra Mundial, la esfera cultural mantuvo cierta autonomía, es cierto, hasta la revolución microelectrónica producida durante los cuarenta y cincuenta del pasado siglo. Desde entonces, el advenimiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC), su consolidación hacia los setenta en los Estados Unidos de América y su fulgurante difusión por la totalidad del orbe han contribuido decisivamente en la invasión imparable del ámbito de la cultura bajo el signo del Capital, como revela el incontestable triunfo del «último hombre», vaticinado lúcidamente por Nietzsche, en su actual estadio ultra-consumista.

Desde esta óptica, concediendo su parte de razón a quienes advierten el imperio de fuerzas anónimas e inconscientes en el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), consideramos que el demonio que teje nuestros destinos, por decirlo con Weber, responde eminentemente a las nuevas formas de dominio del Capital, hasta tal punto que «toda posición posmodernista en el ámbito de la cultura (ya se trate de apologías o de estigmatizaciones) es, también y al mismo tiempo, *necesariamente*, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual»⁴. Somos conscientes que abrazar

3 Nietzsche, F., *Fragments póstumos (vol. IV)*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 114.

4 Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 14. El autor norteamericano ha cumplido recientemente su deseo de actualizar la célebre tesis que anuda su teoría de la Postmodernidad a través del análisis de fenómenos propiamente contemporáneos, haciendo gala de su habitual perspicacia: cf. Jameson, F., *El postmodernismo revisado*, Madrid, Abada, 2012. Por lo demás, la relación entre Capitalismo y «Nihilismo» ha sido explorada profusamente por la moderna bibliografía, al hilo de la impresionante escalada de fenómenos mórbidos en los últimos tiempos. Muchos hacen hincapié en la relación entre nuevas patologías y la crítica del poder. Por ejemplo, A. Rico postula una antropología del mercado y analiza ese fin del neolítico donde el Capitalismo nos precipita hasta arrojarnos a una sociedad que sólo depende de la supervivencia, donde la «liberalización del hambre», la «privatización de la mirada» y la «misericordia simbólica» borra las diferencias y difumina los límites, a costa de la experiencia, la responsabilidad y la comunidad: cf. Alba, S., *Capitalismo y Nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, Madrid, Akal, 2007. Boltanski y Chiapello denuncian con copiosa información el nuevo espíritu del Capital, creador de ficciones de autonomía que nos convierten, manipulando los afectos, en «operadores» activos, «catalizadores» o «inspiradores»: cf. Boltanski, L. y Chiapello, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002. Análogamente, Sennett emprende una severa reflexión ética sobre la nueva concepción del trabajo de transitoriedad, innovación y proyectos a corto plazo, en detrimento de las nociones de permanencia, confianza, integridad y compromiso que habían articulado nuestras vidas en el marco de la comunidad: cf. Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000. Entre la filosofía y la psicología médica, F. Alonso-Fernández describe cómo la actividad laboral

una hipótesis de periodización histórica en nuestro presente representa, cuando la propia noción de período histórico es ya problemática, una empresa controvertida. Sin embargo, pensamos que todo análisis cultural implica una teoría soterrada de periodización histórica, por lo que nos sentimos obligados a señalar algunas observaciones esenciales donde cabría desarrollar, sin duda, una discusión más dilatada.

Cuando señalamos el Capitalismo como *leitmotiv* de nuestra época desde la óptica de los «maestros de la sospecha», no estamos aludiendo al estado de cosas denunciado por Marx sino que pensamos, como indican las premisas más elementales de su materialismo histórico, en la transformación experimentada en el transcurso de los noventa y el nuevo milenio, esto es, la llamada «Postmodernidad consumista». Nuestra hipótesis de periodización histórica no designa, empero, una homogeneidad compacta, sino que el desarrollo del modo de producción capitalista despliega, por así decirlo, la lógica hegeliana, a saber, *superar conservando*⁵. De hecho, el «Capitalismo avanzado» no sólo no ha renunciado al pre-capitalismo (todavía existen condiciones de esclavitud dolorosamente física), sino que lo fabril y el campo persisten en el nuevo paradigma inmaterial del trabajo (conviviendo la precarización más extrema con los siervos de la gleba), mientras que el proceso acumulativo no radica exclusivamente en el trabajo «común» (Negri) sino también en el individuo, según la tesis ricardiana-marxista. Ahora bien, la nueva formación social no remite, contra la ortodoxia marxista, a los principios del Capitalismo clásico (ubicuidad de la lucha dialéctica entre clases y preeminencia de la producción industrial), sino a dinámicas que conceden un carácter original a su actual estadio en perspectiva histórica. En efecto, la hazaña del «Capitalismo posindustrial» es prolongar su dictadura desde el tiempo de producción a la circulación del capital, extrayendo nuevas plusvalías del cuerpo social hasta elevar la mercancía a la categoría de límite ontológico, en lo que constituye la consumación capitalista del mundo.

En este contexto, las NTIC desplazan a la «disciplina de fábrica» y la «cadena de montaje» como instrumentos privilegiados del poder, de tal suerte que la «hiperestimulación semiótica» se erige, en su condición de «deshinibidor pulsional», como arma estratégica por excelencia para determinarnos, saturando nuestra atención, en una especie de *encantamiento hipnótico*, mediante la profusión lujuriosa de reclamos publicitarios, eventos, *product placement*, etc.⁶. Mientras la nueva investigación de mercados agudiza su ingenio, al hilo de las jugosas averiguaciones del *neuromarketing* sobre nuestro sistema emocional, en su afán

(trabajo personalizado, violencia, desempleo, ocupación del tiempo libre,...) puede conducirnos al malestar o la enfermedad (alienación, depresión, estrés,...): cf. Alonso-Fernández, F., *¿Por qué trabajamos?*, Madrid, Díaz de Santos, 2008. Tales estudios han propiciado programas teórico-prácticos de orientación terapéutica. Así, Stiegler señala que la promoción del «valor espíritu» frente al «populismo industrial», desindividuoante o proletarizador, se apoya en la dualidad potencialmente terapéutica de los dispositivos técnicos, a saber, los nuevos *pharmaka* del Capitalismo hiperindustrializado: cf. Stiegler, B., *Réenchanter le monde. Le valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006; *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008.

5 Cf. Díaz, J., «“Planet terror”: Esbozo para una tanatopolítica», en: S. Arribas y otros (eds.): *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, Arbor, 2010, pp. 223-45, pp. 241-3.

6 Hemos indagado en un estudio preliminar, bajo la luz arrojada por la imagen científico-técnica del mundo en Heidegger, el perfil y las consecuencias de semejante dispositivo a nivel ontológico, adoptando un enfoque interdisciplinar para determinar, en términos de «desarraigo» y «errancia», sus expresiones morbosas de superficie. Cf. García, B., «Tiempos de *penuria*: el “bombardeo semiótico” o la conquista del espacio interior», *Otros logos. Revista de Estudios Críticos*, 4, 2013, pp. 39-63.

por seducirnos por vías impensables para la teoría económica tradicional (tacto, olfato,...)⁷, la palabra y la imagen siguen protagonizando la historia comunicativa en curso, aunque el progreso tecnológico ha venido otorgando durante las últimas décadas soportes autónomos a la imagen muy técnicos y estratégicos, mecanismos de persuasión y control en virtud de los cuales aventaja a la escritura en el punto de moldear nuestra forma de pensar y valorar⁸. De manera que el Capital logra culminar universalmente, más allá de las prácticas apostólicas de difusión que, consideradas desde la inmanencia histórico-eclesiástica, podrían concebirse como la prosecución del milagro de Pentecostés por medios gutenbergerianos, la aspiración moderna de construir un imperio de mensajes, cuyos ecos sobrepasan, literalmente, el nivel capilar; Sloterdijk no puede mostrarse más revelador al respecto: «Hollywood, la metrópolis pacífica de las imágenes, ha quitado la primacía a las centrales emisoras mediterráneas para morales y misterios, Roma y Jerusalén, desde hace medio siglo. Sus mensajes no se dirigen, desde luego, a las culturas pequeñas, cuyos mercados son demasiado estrechos para los productos del nuevo imperialismo *amusant*. Aunque ya prometen las ganancias más lucrativas si consiguen promocionarse en dos docenas de versiones sincronizadas»⁹.

A decir verdad, la imagen nos ha dominado desde siempre, a pesar de ocupar un lugar subordinado en el léxico filosófico. Sin embargo, no existe la imagen en sí misma, ya que las revoluciones técnicas varían su estatuto y sus poderes constantemente, de forma que nuestros ojos tienen una historia y, cada era, su inconsciente óptico¹⁰. Pues bien, lo que marca la diferencia en el «Capitalismo tardío» es que, como bien saben los agentes del moderno sector de la cultura, esos dioses menores de la publicidad y del *marketing*, la imagen representa, junto al «dinero» o la «mercancía», un concepto rector imprescindible, hasta el prurito que la ciencia de la imagen o «imagología»¹¹ se adueña de todos los escenarios, articulando

7 Aunque se trata de una disciplina incipiente, la aplicación de las técnicas de neuroimagen a la ciencia del *marketing* ha levantado grandes expectativas en el mundo académico y empresarial, en la medida que permiten averiguar la conducta de los consumidores en términos de activación cerebral, sin necesidad de atender a su experiencia consciente. El siguiente estudio analiza las diversas aproximaciones teóricas y metodológicas al *neuromarketing* con vistas a diseñar estrategias comerciales: Burgos, A., y Vargas, J., «Analytical Approach to Neuromarketing as a Business Strategy», *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 99, 2013, pp. 517-25. Para indagar las tecnologías y métodos que emplea actualmente, véase: Sebastian, V., «Neuromarketing and Evaluation of Cognitive and Emotional Responses of Consumers to Marketing Stimuli», *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 127, 2014, pp. 753-7.

8 Cf. Rubio, J. M., «Filosofía y medios de la comunicación. Más allá de la información», en: R. Ávila y otros (eds.): *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 303-19, p. 307. Mención especial merece, en esta línea, la obra de Baitello, empeñado en denunciar los perversos efectos antropológicos de lo que él mismo ha denominado «era de la iconofagia» en favor del mercado, toda vez que «devorar imágenes» o «ser devorados por ellas» no son opciones alternativas, sino simultáneas. Pues la proliferación indiscriminada de imágenes no solo coloniza nuestro imaginario, vertebando oscuramente nuestra memoria colectiva. Además, petrifica la vida en símbolos matemáticos y categorías abstractas, signos y símbolos que abocan inexorablemente a la inercia, la indiferencia y la muerte. Cf. Baitello, N., *La era de la iconofagia*, Sevilla, Arcibel, 2010.

9 Sloterdijk, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007, p. 164.

10 Debray explora la evolución de nuestra mirada, desde las cavernas ornamentadas pictóricamente hasta la pantalla del computador, para concluir que el mito de la «civilización de la imagen» no es sino un leve inciso entre la era de los ídolos y de lo visual, donde presuntamente estamos entrando. Cf. Debray, R., *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós, 2002.

11 Cf. Kundera, M., *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 89-92.

la llamada «sociedad del espectáculo». Se trata del espectáculo como «vida en la imagen» (Debord), una imagen disociada de la gravedad del mundo, pues no sólo lo representa, como observa Heidegger en su mordaz crítica de la Modernidad, sino que lo borra y trasciende ocupando, a modo de simulación efectiva o «simulacro» (Baudrillard), su lugar¹².

Así pensadas, la función mediadora del sistema de los objetos (producidos como mercancías fetichizadas y elevados a la «forma-valor») no agota ya el protagonismo de las imágenes, pues han llegado a constituirse como sus propios emisarios o, como dice Jameson, las «mercancías de nuestro tiempo». Digamos que las proyecciones del deseo saturan el mundo de tal manera que, para satisfacerlo, las mercancías han renunciado a cristalizarse en objetos para asumir la materia intangible de los sueños y trocarse imágenes. En el contexto de la *inmaterialidad absoluta*, los deseos lo tienen fácil para abrazar los productos tocados por el Capital, pues habitan ya «un mundo poblado de infinitos conos escópicos, que salen de cada lugar y se dirigen hacia cualquier otro, en cualquier dirección, como si en todas ellas presunieran (...) un captor, un (digamos) “espectador”, un *operador de recepción* (una pantalla) (...) interceptando su viaje (...) para escuchar el testimonio que (...) tienen que decir»¹³.

Por tanto, tenemos que en la nueva «era de la imagen del mundo», los deseos errantes son interpelados por la movilidad inconsistente de las «imágenes-mercancías», esas «últimas cosas», para ser deglutidas con profusión, mientras que la erección de la «forma-mercancía» en principio trascendental se trata, paradójicamente, de un proceso de «des-ontologización», por concurso del cual habitamos un espacio sin «sí-mismo» donde nada *es* porque caduca, se consume y desecha, según el arbitrario precepto de «usar y tirar». Se trata, efectivamente, de «un desfile en el que las cosas ya no son objetos estables que configuran un mundo, sino un escaparate en renovado movimiento en el que los objetos desaparecen antes de empezar a usarse; en tales condiciones, la consistencia ontológica del mundo se torna inviable, (...) las cosas no arraigan, no sedimentan, no articulan, no configuran, los hombres no pueden tejer alrededor de ellas hilos de consistencia cultural y simbólica»¹⁴.

No nos pasa desapercibido que el principio de «destrucción creadora»¹⁵ constituye el dato de hecho esencial del Capitalismo, de tal manera que el nuevo estado de cosas que acabamos de bosquejar no sería, bajo miradas escépticas, sino un recambio cuantitativo de lo mismo. Sin embargo, la novedad estriba, como queda dicho, en que la oferta de operadores de seducción ha crecido tanto para satisfacer la demanda ilimitada de deseo que abarcan todo el «ahí» donde nos encontramos sumergidos, estableciendo una «revolución cartográfica» sin parangón. En efecto, el Capital lleva la exterioridad reticulada, grabada por los comunes denominadores del dinero y la geometría, a todas partes, arrancando los deseos que crecen por sí mismos para enclavarlos en la reja de la red. Como resultado: «Los seres humanos

12 Cf. Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999. Cf. Baudrillard, J., *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*, Milán, Raffaello Cortina, 2006.

13 Brea, J. L., «La era de la imagen electrónica», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 17, 2012, pp. 15-28, p. 15.

14 Polo, J., «Postmodernidad consumista y Nihilismo de la mercancía», *Éndoxa: Series Filosóficas*, 23, 2009, pp. 309-57, p. 319.

15 Schumpeter lo formula del siguiente modo: «El proceso de mutación industrial (si se me permite usar esta expresión biológica) que revoluciona incesantemente la estructura económica *desde dentro*, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos». Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984, p. 121.

ya no pueden permanecer (...) en sus tradicionales espacios interiores de mundo y en sus fantasmáticas dilataciones y redondeos. (...) En tanto que participan del gran cambio, (...) han dejado (...) sus tiendas celestes, montadas y asentadas terrenamente, para moverse ya para siempre en un exterior insuperable, (...) cada día más organizado, en el que convergen la política social y la arquitectura de interiores»¹⁶.

3. El nuevo concepto de identidad personal en la vida del mercado

Aplicado a la idea de lugar como telón de fondo para cosas y seres, la «revolución permanente» del mercado no sólo contamina ese trasfondo sino también, y no en último término, las formas de vida desplegadas en su decurso, de manera tal que *descoloca* y *dispersa* la existencia análogamente a la diáspora judía de los dos últimos milenios, más allá de la desestructuración vital desencadenada por la industrialización decimonónica según los maestros de la sociología (Durkheim, Simmel, Tönnies,...)¹⁷. Por efecto de la progresiva lejanía del «nosotros» y del relativo desfallecimiento de nuestros vínculos con las cosas, no podemos considerarnos, frente a los sectores integrados de la Posmodernidad consumista, como «centros soberanos» desplegados por cualidades vividas bajo el cielo que nos ha visto nacer pues, instalados a la intemperie del nuevo paisaje constituido, según la metáfora de Bauman, por el elemento líquido, vagamos erráticamente¹⁸ por sus desiertos de agua como embrutecidos psicóticos de expedición; en este sentido, Sloterdijk no sólo expresa como nadie el carácter patético de nuestra existencia, sino que también nos advierte sobre sus nefastas consecuencias: «Están diseminados fuera (...) como cuerpos locos en un espacio deshabitado. (...) Viven (...) de los ardores de la fricción que les provoca su arrojamiento hacia delante. (...) Dan la impresión de proyectiles que han abandonado todos los dispositivos fijadores, con el fin de moverse en una no-proximidad y no-esfera generales, en un mundo

16 Sloterdijk, P., op. cit., p. 45.

17 De aquí la crisis irreversible del legado más efectivo de la era sedentaria (desde el patriotismo agrario de las culturas arcaicas, articulado por la ambivalencia funeraria y alimenticia de la tierra, hasta la «defensa de la patria» como uso legítimo de la violencia en la Modernidad), a saber, la *territorial fallacy* que deriva el sentido de la vida del territorio donde transcurre, equiparando espacio y sí-mismo. Frente a la falacia originaria de la razón territorializada, las condiciones político-culturales de residencia ya no estriban en la estructura inmunológica, real e imaginaria, vivida como «identidad regional» pues, como ilustra el judaísmo durante su exilio, los grupos «desterritorializados» no construyen su inmunidad simbólica y su coherencia étnica sobre un suelo fundamentador, sino que su intercomunicación funge directamente como un «recipiente autógeno» (la Torá, en el caso judío) donde los individuos se mantienen «en forma» mientras el grupo discurre por paisajes externos. Cf. Sloterdijk, P., «Patria y globalización: Notas sobre un recipiente hecho pedazos», *Observaciones Filosóficas* [www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.html]. Como consecuencia, asistimos a un florecimiento de fenómenos de *desarraigo* sin precedentes. En debate con la Teoría Crítica frankfurtiana, el autor alemán examina el espíritu falto o apartado del mundo movido por una preocupación terapéutica, materializada en una «psicosomática» que analiza procesos de una actitud objetivante frente al mundo y expone la necesidad perentoria de experimentar nuevamente la proximidad con lo terrenal y los modos de vida. Cf. Sloterdijk, P., *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.

18 Entendemos la «errancia» en su origen latino (*erraticus*), como «carecer de lugar» y «recorrer a la ventura». En concreto, la RAE le atribuye los siguientes significados: 1. «Vagabundo, ambulante, sin domicilio cierto». 2. «Errante», en cuanto *estrella errante* o *planeta* (πλανήτης). 3. En medicina, el término hace referencia a un dolor «crónico», que oscila por el cuerpo sin asiento fijo. Cf. Sáez, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 135.

exterior, liso e indiferente de recursos, dirigido sólo por órdenes y apetitos y mantenido en forma por crueldad-*fitness*. Sus cuerpos (...) son los “termómetros de un devenir” en dirección a situaciones de desterritorialización moral jamás vividas»¹⁹.

Con la generalización de una existencia apátrida vagando, parafraseando a Sloterdijk, por los «centros sin núcleo» y las «periferias híbridas» del hipermercado social, se imponen paroxícticamente las melancólicas reflexiones de los observadores del tiempo (Baudelaire, Benjamin,...) sobre el creciente protagonismo de la «forma-mercancía» en la transformación técnica y monetaria del mundo, el enfriamiento generalizado de las cosas y su raquíptico aspecto de maqueta y esqueleto²⁰. Desde entonces, las cosas ya no pertenecen, reducidas a meras mercancías, a un sólo propietario orgánico, sino que discurren ambiciosamente entre las personas, como poseídas por una impulso maligno encaminado a traicionar la lealtad. El mérito de Benjamin es extrapolar, desde esta perspectiva, la lógica de la *infidelidad* de las propiedades materiales a los atributos personales, toda vez reducidos al puro «valor de uso»; en este sentido, «la conclusión lógica de la sociedad de mercado es la *prostitución generalizada*, la transformación del género humano en proveedores o clientes, en un ejército de manos que prodigan múltiples cuidados a pudientes apresurados»²¹.

Pero a pesar de la extraordinaria sensibilidad que atesora, Benjamin no llegó a percibir el devenir patológico de su diagnóstico, un alcance anticipado por la hipérbole crítico-cultural de Ortega sobre el ocaso de los valores y la desorientación vital, pero cuya vigencia sólo resulta inteligible si contemplamos los devaneos de la identidad personal a la vista de la nueva supremacía del exterior, esto es, del desencantamiento de las cavidades locales de inmunidad y su correspondiente «nomadización» (*Aufent-haltslosigkeit*). Y es que con los entrañables claustros maternos de la «patria» (*Heimat*) en la latencia, estamos constreñidos a relacionarnos continuamente con dimensiones extrañas, transitorias y precarias, en lo que constituye una revolución antropológica sin equivalentes históricos²². De manera que nuestro modo de vida experimenta inevitablemente un giro radical, aunque rutinario, desde la «pertenencia» (vínculos «adscriptivos») hacia las «opciones» (vínculos «electivos»), un tránsito que apunta allende un mero cambio de mentalidad, ya que transforma irrevocablemente el sentido de la identidad personal²³.

19 Sloterdijk, P., *En el mundo...*, op. cit., pp. 136-7.

20 *Cf. ib.*, pp. 248-9.

21 Bruckner, P., *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*, Barcelona, Tusquets, p. 143.

22 La paleontología demuestra que los cerebros convencionales son sistemas ahorrativos de ideas que adoptan actitudes defensivas frente a toda nueva-experiencia inesperada. De aquí su predilección por el nivel homeostático más próximo (experimentado como auto-satisfacción, confortable y conservador), hasta el punto que reaccionamos creativamente para evitar cambios de nuestro auto-estado en casos de necesidad. Pues bien, la mutación decisiva de nuestros días se cifra, al contrario, en la celebración integral de las futuras informaciones por parte de los cerebros. Por su parte, Sloterdijk extrae las consecuencias sociológicas de semejante giro cuando observa el desarrollo de nuevos caracteres sociales que poseen una gran flexibilidad, en relación con la capacidad de fingir aceptación del programa global del aprendizaje *sine die*. *Cf.* Sloterdijk, P., «Actio in distans. Sobre los modos de formación teleracional del mundo», *Nómadas*, 28, 2008, pp. 22-33, p. 31.

23 En contraste con las circunstancias pre-monetarias, donde la pertenencia era el precio del mundo, la característica psicosocial del éxito exige vencer la nostalgia residual por la dimensión metafísica de la *Heimat* y situar nuestras pertenencias en el trasfondo para adherirnos a direcciones abiertas mediante actos del comprar-se, al hilo del papel decisivo de la *innovación* para cumplir nuestros sueños y ser felices. Ahora bien, ante el progresivo desmoronamiento del *Welfare State*, cada vez más *loosers* recurren a privilegios

Ciertamente, con el triunfo de la «innovación» sobre la «repetición», el sujeto no puede entenderse, en contraste con la consistencia ontológica de la *personal identity* moderna, como un dato originario, central y coherente, sino que designa, en palabras de Espósito, un «afuera llevado adentro» o un «adentro que se asoma afuera», es decir, un constructo operativo funcional a las condiciones existenciales impuestas por el «Tardocapitalismo»: la movilidad discontinua y la incertidumbre estructural²⁴; así entendido, «no fue un filósofo quien consiguió formular el auténtico concepto de las ambiciones del sujeto en la era de la movilización, sino un novelista: Julio Verne, quién en el lema de su capitán Nemo, *MOBILI IN MOBILI*, había encontrado la fórmula de la época»²⁵. En efecto, la divisa del autor pone de manifiesto diáfanoamente nuestro *sino* particular en pos de realizarnos, a saber, un trabajo sisfíco que jamás se traduce en nada, una licuefacción trashumante que rechaza por principio todo signo de estabilidad. Se trata, como apunta Lipovetsky, de «la vida sin imperativo categórico, la vida *kit* modulada en función de las motivaciones individuales, la vida flexible en la era de las combinaciones, de las opciones, de las fórmulas independientes que una oferta ilimitada hace posible»²⁶. La «revolución espacial» del mercado ofrece, no obstante, un amplio abanico de espacios-oportunidades para ese «yo» nómada, lábil y flexible que lubrica, en un sempiterno gerundio reestructurador, la vorágine centrífuga del ciclo de renovación implementado, desde los laboratorios del *marketing*, por el gigantesco aparato publicitario concomitante.

En tal coyuntura, el campo semántico de la identidad subjetiva gira en torno a categorías impensables para la tradición metafísica (*meccano, feuillettage, patchwork,...*), toda vez que la *hibridez disolvente* se constituye como rasgo esencial. En su empeño sutilmente angustiado por cumplir los deseos inducidos, la personalidad contemporánea puede definirse, de hecho, como un compendio disgregado de jirones reciclables y provisionales, cuya vertebración no obedece al ideal de una «vida examinada» desde un código ético personal estable sino, al contrario, a una inquietud tan caprichosa como morbosa por experimentar una multiplicidad incoherente de «vidas paralelas» sin necesidad de asumir

gratuitos (sentimiento religioso, identidad nacional, etc.), por lo que la cuestión de la pertenencia se postula como un problema crucial del futuro. Cf. Sloterdijk, P., *En el mundo...*, op. cit., p. 250.

24 En aras de expresar el estado fluido y volátil de nuestra sociedad, Bauman define la Modernidad en términos de *licuefacción*, de tal suerte que la *flexibilidad* se constituye como el atributo antropológico por antonomasia. Se trata, en realidad, de un mismo principio moderno de pleno derecho, cuya potenciación cuantitativa ha desembocado, desde la vocación irreductible por destruir y reconstruir que inaugura el pasaje a la «mayoría de edad» ilustrada, en una transformación cualitativa del proceso de modernización, en nombre del Capitalismo avanzado y consumista. En la actualidad, la disolución del individuo estriba en un sistema devorador, en la medida que nos somete a unas condiciones económicas grabadas por el imperativo de la velocidad y la desaparición, hasta el prurito que debemos planificar nuestra identidad, más allá de cualquier intervención plástica reparadora, momento tras momento. Efectivamente, la constante aceleración consumista genera sujetos «líquidos», descentrados y difusos, una nueva conciencia grabada por la disponibilidad y el reciclaje, la indeterminación y la fluctuación, la precariedad y la incertidumbre. Cf. Polo, J., op. cit., pp. 318-26. En una serie de entrevistas realizadas por el prestigioso periodista italiano B. Vecchi, Bauman describe los cambios producidos en la noción de «identidad» desde un punto de vista histórico, mostrando de forma documentada su carácter ambiguo: cf. Bauman, Z., *Identidad*, Madrid, Losada, 2005.

25 Sloterdijk, P., *En el mundo...*, op. cit., pp. 115-6.

26 Lipovetsky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 17.

responsabilidades y hacer balance, de manera que convierte la pluralidad de «esferas de pertenencia», a pesar de Simmel, en una fiesta fractal y orgiástica de posibilidades²⁷.

Por oposición al modelo humanista de educación, basado en formas ejemplares de existencia y la inercia de la costumbre (*moralitas*) con tal de mejorar la humanidad: «Desde la perspectiva de este nuevo modelo de excelencia, la permanencia y sobre todo la permanencia de uno mismo o la adhesión duradera a unos “valores” son criticables como rigidez incongruente, incluso patológica y, dependiendo del contexto, como ineficacia, mala educación, intolerancia o incapacidad de comunicación»²⁸. En este sentido, el gusto contemporáneo por la degustación, la fluidificación de criterios y modelos y, sistemáticamente, la contingencia de nuestro «ser-ahí» y «ser-así» en la *praxis* histórico-vital respaldan, a pesar de los cultos *New Age* que trivializan esporádicamente la idea gnóstica de un «Yo ontológico» por descubrir, la condición paradigmática del «ironista liberal» (Rorty), en la medida que renuncia, instalado en la radical pluralidad, a escribir todos los aspectos de su vida en un mismo léxico, despojando de solemnidad incólume su ideario para ubicarlo, a tenor del carácter eventual de sus creencias, en un contexto socio-cultural restringido²⁹.

4. Las implicaciones patológicas del «Nihilismo axiológico»

Asistimos, vistas las cosas así, a un terreno especialmente fértil para llevar a cabo, en debate con el aparato psicológico-psiquiátrico, la función terapéutica de la filosofía, puesto que un sistema axiológico sólido es *conditio sine qua non* para transitar por la vida con un mínimo de equilibrio y salud mental. El correlato patológico más común del presente se cifra, bajo nuestro punto de vista, en el «trastorno de personalidad múltiple», tal y como aparece reflejado en el pasaje de san Marcos (5, 1-3) donde advierte, en relación a los espíritus que lo poseen: «Mi nombre es legión, porque soy muchos»³⁰. Como sabemos por *médecins philosophes* como Ribot, Janet y Binet, todo «yo» comprende una jerarquía psíquica donde múltiples «yoes» son coordinados por un «yo» hegemónico. Cuando se muestra incapaz de regular ciertos niveles de complejidad, la voluntad se pliega al acoso ejercido por una pluralidad de deseos contrastantes y la personalidad se divide en entidades independientes (en términos de Locke, cada «hombre» permanece siendo el mismo, pero en diferentes «personas»), de tal suerte que la identidad se trueca en una máquina esquizofrénica de identidades arbitrarias, y la multiplicidad de polos de conciencia, que significaba un amplio espectro

27 Se trata de una «banalización» (*Verbiederung*) de la antinomia básica de la vida pensada modernamente como proceso de creación ininterrumpida donde todo resultado parmenídeo que *inevitablemente* expresa (hablando hegelianamente, los elementos del «espíritu objetivo») nos interpela a su constante rebasamiento, en cuanto que el torrente vital es un «valor absoluto» (Nietzsche) y, por consiguiente, *no* puede contenerse en objetos concretos. En efecto, exonera al devenir del carácter trágico que determina su tensión con las formas, anteponiendo la mera «existencia» (*Erfhörung*) al principio de «autotranscendencia» (*Selbsttranszendenz*) o «autorrebasmiento de sí» (*Sich-Selbst-Ueberschreiten*) de la *vida viva*, o sea, la intimidad de la vivencia (*Erlebnis*) en su anhelo por ser *más-que-vida* (*Mehr-Als-Leben*) y escapar a la infertilidad de la objetividad, fragmentaria y limitada. Cf. Simmel, G., *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1950, p. 32.

28 Boltanski, L. y Chiapello, E., *op. cit.*, p. 584.

29 Cf. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 18.

30 Bodei, R., *op. cit.*, p. 123. Para conocer el recorrido histórico del tratamiento aplicado sobre el fenómeno del «yo múltiple» en el plano patológico: *cf. ib.*, pp. 123-7.

de posibilidades en un gobierno de coalición psíquica, en un factor de disgregación³¹. Pues bien, a nuestro juicio, la multiplicación de personalidades copresentes o alternantes (no sólo des-coordinadas, sino in-coordinables) en el mismo individuo ha rebasado ya la esfera individual, dado que el Capital expande la sombra de la decadencia (entendida como irresolución y desorientación) sobre nuestro *éthos*, allende la lógica oposicional ilustrada «normal-patológico», como una gran opacidad de aceite, hasta tal extremo que hablar del «alma dividida» es hacerlo del fenómeno contemporáneo más cotidiano³².

En tal disposición de los términos, el individuo se sumerge en el mar de la inmanencia para consagrar visceralmente, bajo la égida de los efectistas consultores, motivadores y demás seductores ocultos en los mercados de pertenencia, la realidad externa. Sin embargo, es arrastrado por las corrientes de las continuas transformaciones hasta las aguas heladas de la *indiferencia* moral, al precio de las expectativas colectivas más nobles³³. Pues su radical disposición a dejarse llevar por comportamientos miméticos ante el ambiente social circundante y los fenómenos narcisistas que constituyen su corolario³⁴ pivotan en exclusiva sobre mutaciones blandas de las pasiones adquisitivas en el sistema de preferencias indi-

31 Cf. *ib.*, pp. 119-23.

32 Cf. Anders, G., *La obsolescencia del hombre (vol. 1). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia, Pre-Textos, 2011, p. 142. Así entendida, la «esquizofrenia» se traduce en la ociosa tendencia a dedicarnos a diversas actividades al mismo tiempo que llamamos «hiperactividad», como ilustra la figura del *jugador pasivo simultáneo* y del *hiperactivo que no hace nada*. Sirva como botón de muestra «el hombre en el solario, que tuesta su espalda, mientras sus ojos nadan por una revista ilustrada, sus oídos están atentos a una competición deportiva y sus mandíbulas mascan un chicle». *Ib.* En realidad, si su alma no se ocupa *propiamente* de nada es porque no es el sujeto de la ocupación, en la medida que determina la desorganización radical de su identidad, *dispersa* en una pluralidad de funciones cuya independización es el *analogon* psíquico del tumor considerado como enfermedad *sui generis*, esto es, cuando la fuerza central del organismo es incapaz de dominar todas las células y se multiplican autónomamente.

33 Huelga indicar que nos referimos al individuo burgués postmoderno pues, mientras los ciudadanos de Occidente consuman su disolución en la ajetreada vida del mercado, si lanzamos una mirada a la periferia nos encontramos inmediatamente con individuos que ni siquiera llegan a ser reconocidos como tales sino, más bien, como «población superflua», en lo que constituye una consecuencia inevitable de la globalización. Cf. Bauman, Z., *La Modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005. Quizás, el ejemplo más ilustrativo al respecto se cifra en la madrugada del 25 de diciembre de 1996, con el mayor naufragio de la historia de Europa tras la II Guerra Mundial. Mientras los parientes de los 283 inmigrantes ahogados frente a la costa siciliana se afanaban en sus dolorosas pesquisas, el gobierno italiano retrasaba, obstaculizaba y, finalmente, abandonaba la investigación, y los medios de comunicación ocultaban la tragedia, convertida en un accidente natural e invisible, un «no-suceso». Posteriormente, los pescadores de Portopalo, un pueblo costero de Sicilia, sacaban cadáveres en sus redes durante meses y, tras separarlos de los sargos y rodaballos, los devolvían al mar junto a la basura en un pacto de silencio, presionados por la ley del mercado y la competencia japonesa. Cf. Alba, S., *op. cit.*, pp. 5-8.

34 La diligencia reproductiva del narcisismo fue prefigurada con clarividencia por el análisis existencial del «ser-ahí» (*Da-sein*) cotidiano, en el fragmento dedicado a la «ambigüedad» y la evanescencia del estar sobre el «rastros». Cf. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 191-3. En esta línea, la filosofía contemporánea describe con elocuencia las «presentaciones del yo» o sus *looks* en la «sociedad de consumo» como la sistematización orgánica, estática pero fugaz, de una auto-ex-posición revestida de patetismo, con menoscabo del juego intensivo de la existencia cotidiana. En realidad, «lo que ha sucedido es que la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías en general: la frenética urgencia económica de producir constantemente nuevas oleadas refrescantes de géneros de apariencia cada vez más novedosa (desde los vestidos hasta los aviones), con cifras de negocios siempre crecientes, asigna una posición y una función estructural cada vez más fundamental a la innovación y la experimentación estética». Jameson, F., *El posmodernismo o...*, *op. cit.*, p. 18.

viduales, motorizadas por los designios del mercado con el pretexto de la autorrealización. En este contexto, la ética de la responsabilidad se diluye en beneficio de los *non-binding commitments*, cimentados sobre una impúdica concupiscencia que se arroga el derecho incuestionable a saborearlo todo³⁵ pero, paradójicamente, emancipados de promesas y deberes grabados por la solidaridad, la lealtad o la reciprocidad, valores contraproducentes en un mundo donde, ante la inminente posibilidad del cambio, no cabe permitirse cargas existenciales. En definitiva, la transformación fundamental de nuestra psique se cifra en la liberación del *egoísmo* como autorreferencia de la naturaleza humana, esa actitud existencial de «ser-para-sí» (*Für-sich-sein*) condenada durante la era de la carencia y sus compensaciones holísticas, en perjuicio de la postura altruista o moral de «ser-para-otro». Entretanto, el «narcisismo de masa» consolida, con la *infidelidad* por bandera, el aislamiento de los individuos, privados de referentes afectivos por su deserción de la esfera pública y social³⁶.

Con todo, los efectos morbosos de las operaciones de individuación contemporáneas no terminan en la atomización de la sociedad pues, con la *inestabilidad* (*Unsicherheit*) impregnando, por razón de los promiscuos mestizajes entre diversos «yoes», nuestro humus natural, y la relativa transformación de la *experiencia de la temporalidad*, las «patologías del criterio» adquieren una importancia inusitada en la vida del mercado. Primeramente, la inseguridad existencial erosiona sensiblemente tres tipos de confianza fundamentales en la «Modernidad sólida» (en nuestras aptitudes, en el otro y en las instituciones)³⁷, por mor de lo cual el ámbito de las creencias que sustenta nuestra vida cotidiana se desvanece, toda vez convertidas en modas incapaces de proporcionar, por razón de su ingravidez, sistemas de referencias consistentes a la razón (más allá de la racionalidad reducida al cálculo de los medios, únicas necesidades patentes ante la desmesura pasional generalizada)³⁸. Pues bien, dado que los fundamentos débiles, basados en la veleidad del gusto personal, ocupan el ilustre asidero de los fundamentos monolíticos, antaño encarnados en figuras de lo necesario de diversa índole, nos volvemos incapaces de poner medida o establecer normas mínimas en la multiplicidad para realizar un balance, en detrimento de todo juicio y discernimiento.

35 La inclinación al consumo final del «último hombre» (el «Nihilismo», según la doctrina nietzscheana) conlleva, como refleja la etimología del verbo «consumir» («devorar, agotar, destruir»), una gran falta de respeto, dado que considera legítimo desechar sistemáticamente sus objetos de consumo. Consecuentemente, la transvaloración de todos los valores pretendida por Nietzsche termina siempre en *desvalorización*, de tal suerte que «tiene su modelo en el metabolismo orgánico. En la medida en que todo lo que es el caso está determinado a la ingestión por el consumidor, los desechos se convierten en el universal “resultado de la vida, a todos los niveles”». Sloterdijk, P., *En el mundo...*, op. cit., p. 251.

36 Bauman ofrece un testimonio imborrable sobre la sustitución de las relaciones sociales por conexiones efímeras y volátiles, por efecto de una socialización excesiva en los hábitos consumistas: cf. Bauman, Z., *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid, FCE, 2005.

37 Cf. Barroso, O., «Patologías del criterio en la era de la Globalización», en: L. Sáez y otros (eds.): *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, 2011, pp. 93-113, pp. 107-8.

38 Con el objeto de salvar las circunstancias del yugo de la «razón pura», Ortega subraya el papel de las creencias en cualquier acto del pensar, ya sean ocurrencias vulgares o rigurosos razonamientos lógicos. Tanto los pensamientos originales como los insuflados brotan de una vida preexistente, mas toda existencia descansa, en cuanto «realidad ejecutiva», sobre unas creencias básicas. Por oposición a las ideas, no tenemos creencias como resultado de una faena del entendimiento sino que *somos* creencias, *estamos* en y *contamos* con ellas cuando pensamos en algo y, por ende, son ineludibles para tener o adoptar ideas (también las evidentes), que sólo poseen un valor virtual, como «hacer» no primario, en la vida real de lo que somos. Cf. Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, pp. 17-36.

Para mayor escarnio, aunque la antropología defiende con evidencias empíricas que la conciencia de ser un mismo individuo es una realidad prácticamente universal (pues influye en funciones cerebrales como la coordinación de las percepciones o la concatenación de los estados anímicos), lo cierto es que la lógica devastadora del mercado impone, como revela la inagotable mutabilidad de las formas de vida, un régimen temporal de propulsión sin memoria por concurso del cual nuestra experiencia de la temporalidad queda totalmente trastocada, ya que nos instala en un presente perpetuo³⁹ bajo soberanía sincrónica⁴⁰. Y es que cuando el futuro irrumpe violentamente con novedades que no pueden integrarse en la experiencia heredada, la identidad se desvincula del pasado y se torna imposible aprender del recuerdo⁴¹, con menoscabo del vínculo, otrora inseparable, entre memoria y esperanza. Por consiguiente, dejamos de sentirnos impelidos a depositar nuestra fe (para desgracia de Sartre) en un *projet de la vie*, pues las expectativas se desmarcan de nuestro horizonte de experiencia y, por tanto, no sabemos qué nos cabe esperar⁴². En resumen, la cadena de transmisión entre las generaciones se rompe y el tiempo dislocado se torna intempestivo, como una réplica primitiva de la rotación vertiginosa de la producción y el consumo universales.

Pues bien, si reparamos con atención en las dificultades actuales para elaborar juicios de valor atendiendo a criterios racionales, nos encontramos con que, en el intento desesperado por encontrar, sumidos en el espacio heteróclito del mercado, fuentes de arraigo existencial que el Capital se muestra incapaz de dispensar, existe el grave riesgo de resucitar viejos dioses modernos (el modelo colonial ilustrado, la nación como unidad de sangre,...), con sus terribles y ciegas repercusiones. Parafraseando a Marx, podríamos decir que el Capitalismo produce, también en la era post-industrial, sus propios sepultureros. A propósito de esta idea, cuando Arendt ilustra su tesis de la «banalidad del mal» con el caso Eichmann, nos alerta del peligro de que Auschwitz se repita, no tanto por pasiones sedimentadas a través de una

39 Cf. Jameson, F., *Reflexiones sobre la postmodernidad: Una conversación de David Sánchez Usanos con Fredric Jameson*, Madrid, Abada, 2010, pp. 126-7.

40 Cf. *ib.*, pp. 67-8.

41 A ojos vistas, esta constatación puede resultar extraña si nos atenemos a la «tendencia memorialista» que marca lo que Nora designa como «era de la comunicación». Cf. Nora, P., «Reasons for the current upsurge in memory», *Transit-Europäische Revue*, 22, 2002, pp. 1-9, p. 4. Hablamos de fenómenos como las revisiones críticas de la historia oficial y la recuperación de áreas históricas reprimidas, la reivindicación de pasados confiscados o suprimidos, el interés por la genealogía, la multiplicación de eventos conmemorativos y museos, la renovada sensibilidad por la conservación de archivos, el apego a legados patrimoniales e iniciativas que apelan por la memoria en nombre de la justicia, como la caída de dictaduras militares en América Latina y el fin del *apartheid* en Sudáfrica. Cf. Mendlovic, B., «¿Hacia una “nueva época” en los estudios de memoria social?», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 221, 2014, pp. 291-316, p. 294. Se trata, empero, de una invasión del pasado en el presente que, para nosotros, termina por convertir la memoria en simples recordatorios controlados en rituales, descafeinados, higienizados e inconexos, con el único significado de una efeméride.

42 Dado que el miedo radica en la incertidumbre, la metamorfosis de nuestra experiencia del tiempo fomenta la tendencia interna de la sociedad a la *hiperfobia*, esa sensación latente de hecatombe apremiante pero difusa, ampliada sistemáticamente por los *mass media* para colmar sus espurios intereses, que habita vagamente nuestra conciencia del porvenir. Cf. Sanfélix, V., «Terror y globalización», en: R. Ávila y otros (eds.): *Miradas a los otros. Dioses, destinos y civilizaciones*, Madrid, Arena Libros, 2011, pp. 217-35, p. 223. A partir del planteamiento de Spinoza acerca del uso o abuso político del miedo, I. Hoyos analiza brillantemente dicho fenómeno y la correspondiente depresión inmunológica que sufrimos ante el riesgo en cuanto patología de civilización. Cf. Hoyos, I., «Filosofía y patologías de civilización: libertad y miedo», en: *Occidente enfermo...*, *op. cit.*, pp. 127-40, pp. 128-33.

extensa tradición de antisemitismo, nacionalismo y esperas mesiánicas de revolución social, sino porque la obsesiva atención dispensada a los «mundos vitales» trastorna la «vida del espíritu», distorsionando nuestra facultad de juzgar, es decir, de distinguir entre el bien y el mal. De hecho, el sujeto en cuestión no era consciente de sus actos, que no responden a motivos ideológicos o patológicos (pese a su celo por exterminar judíos, no se trata, según sus propias declaraciones, de un antisemita fanático, ni presenta síntomas mórbidos evidentes), sino a una extraordinaria diligencia por progresar personalmente en pos de la cual se limita a obedecer las órdenes de sus superiores como un simple burócrata, sin percibir la crueldad de sus actos.

Ahora bien, si tomamos en serio los problemas derivados de la inseguridad existencial que presentamos más arriba, no podemos escapar al hecho de que los habitantes del mundo-supermercado, esos «últimos hombres», están incapacitados para el dogmatismo, ya que su florecimiento sólo es posible cuando, en periodos históricos agitados, las creencias básicas son absolutizadas hasta confundirse con ideas inmutables y universales, concebidas como el único camino para la consecución de una meta determinada. Además, hace tiempo que el dinero se ha mostrado como alternativa operativamente exitosa. Pero como la experiencia de la «muerte de Dios» sigue confinada tras los márgenes de Occidente, cabe sospechar que, en aquellos pueblos cuyas posibilidades fundamentales de apropiación son negadas, el *desarraigo* puede traducirse en ira e indignación, de tal manera que, paradójicamente, las creencias sobre las cuales descansan crecerían hasta la atrofia y la cosificación, desencadenando un estallido de «Nihilismo» fanático (considerando el papel atenuante que debería jugar, a ojos de Benjamin, la memoria histórica, y el carácter irrelevante que de hecho posee, como consecuencia de la nueva noción de temporalidad que hemos señalado).

Independientemente de la conducta narcisista que favorecen, la muerte de arquetipos coherentes con los que entablar, con vistas a escapar a la espiral involutiva de los condicionamientos ajenos, una confrontación emancipatoria (lo que Freud denomina «superyó» bien estructurado) no ayuda, por lo demás, a paliar semejante amenaza, pues «la libertad se forja en una lucha contra la autoridad que tiene por objeto su interiorización y metabolización. (...) El que no ha luchado por la libertad no es libre»⁴³. De hecho, si los regímenes totalitarios del siglo XX han sido generalmente asumidos sin ofrecer credenciales plausibles, es porque sin el reconocimiento estable de una legitimidad «vertical», brota ineluctablemente el deseo, recurrente en gran parte de la población, de más autoridad. Adorno rubrica nuestra perspectiva en sus observaciones sobre el declive de la familia, donde advierte que la transformación de la autoridad familiar en «un padre “gelatinoso”, demasiado condescendiente o voluble, parecido a un muro de goma o un objeto insólito (como en el cuento de Kafka *Odradek*)»⁴⁴ y la exaltación incondicional de un jefe político omnipotente (Caudillo, Duce, Führer) son fenómenos complementarios que manifiestan un desplazamiento de la necesidad de autoridad del ámbito familiar a la sociedad, de modo que los gobiernos autoritarios hundieren sus raíces en el debilitamiento de los vínculos familiares sólidos, basados en una figura paterna percibida como fuerte pero justa, capaz de imponer prohibiciones y límites⁴⁵.

43 Bodei, R., *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 39.

44 *Ib.*

45 *Cf. ib.*, pp. 38-40.

De tal suerte que el péndulo de la historia oscilaría, a expensas de los ideales del humanismo cosmopolita y sin fronteras, del narcicismo del «yo» a su inmersión en la morada del «nosotros», un «nosotros» pronto a renovar la barbarie del pasado, pero también a requerir que dimitamos de nuestra ilusión de autonomía, basada en la falsa conciencia de que existen posibilidades de elegir y salidas laterales por doquier. Se entienden ahora las controvertidas especulaciones de Jameson, en la línea de Baudrillard, Bauman o Žižek, acerca del 11-S, cuando mantiene que el fundamentalismo es *esencialmente* un fenómeno posmoderno⁴⁶. Sólo desde este prisma, el famoso «conflicto entre civilizaciones» acuñado por Huntington representa, como revela la deriva tiránica del «nosotros» con el reciente apogeo del fanatismo religioso y sus sangrantes consecuencias globales, un reto mayor para el pensamiento contemporáneo.

46 Cf. Jameson, F., *Reflexiones sobre la...*, *op. cit.*, pp. 93-7.

La Filosofía del Cuidado de la Tierra como Ecosofía

The Philosophy of Caring for Earth as Ecosophy

IRENE COMINS MINGOL*

Resumen: La historia del pensamiento occidental se ha caracterizado por erigir ciertos centrismos excluyentes y reduccionistas de la realidad. Algunos de esos centrismos son el androcentrismo, el etnocentrismo o el antropocentrismo, respectivamente excluyentes de las mujeres, las culturas no occidentales y la naturaleza. La búsqueda de un pensamiento inclusivo, no reduccionista, ha caracterizado el pensamiento alternativo que se ha ido gestando en las últimas décadas. En este artículo se abordará una de las líneas de trabajo al respecto, la filosofía ecológica, y en concreto el potencial de la filosofía del cuidar como ecosofía.

Palabras clave: Ecosofía, reduccionismo, ética del cuidar, ciudadanía ecológica, género

Abstract: The history of Western thought has been characterized by the construction of certain “centrism” which exclude and reduce our perception of reality. Some of these are androcentrism, ethnocentrism and anthropocentrism, respectively exclusive of women, non-Western cultures and nature. A main objective of the alternative thinking during last decades has been to create a non-reductionist, inclusive thinking. This article will address one of the lines of work in this regard, ecological philosophy, and in particular the potential of the philosophy of care as ecosophy.

Keywords: Ecosophy, reductionism, ethics of care, ecological citizenship, gender

Una línea de trabajo fundamental en la actualidad es la de construir una *ecosofía*, una filosofía ecológica, capaz de tematizar y orientar el gran cambio de ideas que ha tenido lugar en el último medio siglo en relación a la problemática medioambiental. En este artículo se abordará el potencial de la filosofía del cuidar como ecosofía, señalando algunas de las contribuciones de la filosofía del cuidar al pensamiento ecológico. Para ello se ha organizado el texto en tres partes. En la primera se describen brevemente algunos rasgos

Fecha de recepción: 26/06/2014. Fecha de aceptación: 21/12/2014.

* Profesora del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón. E-mail: cominsi@uji.es. Sus líneas de investigación son Filosofía y Epistemología para la Paz, Antropología Filosófica y Filosofía del Género. Algunos de sus artículos más recientes son: (2013): «Philosophical Perspectives on Caring Citizenship», en *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 25(3), 406-413 y (2014): «Rethinking Politics and Conflict Transformation from a Gender Perspective» en *Philosophy. Bulgarian Journal of Philosophical Education*, volume 23, number 3, 324-336.

del pensamiento hegemónico occidental y el modo en que han podido ejercer de contexto a la agresión medioambiental. En segundo lugar se presentan las características principales de la filosofía del cuidar, y sus aportaciones como *ecosofía*, tanto desde un punto de vista teórico-conceptual como práctico. Finalmente se aborda la Carta de la Tierra como ejemplo de Declaración Internacional que asume la filosofía del cuidar como marco de sentido para una nueva conciencia ecológica.

1. El antropocentrismo en el pensamiento occidental

La historia del pensamiento occidental se ha caracterizado por ser una historia de encumbramiento del antropocentrismo.¹ Varios momentos históricos contribuyeron significativamente a ello. Así, por ejemplo, desde finales del siglo III, con la consolidación del cristianismo y el inicio de la filosofía medieval, se empezó a extender la creencia de que los seres humanos estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, por tanto en un plano jerárquico superior al resto de seres —animados e inanimados— fruto de la creación divina. Posteriormente con el Renacimiento y el surgimiento de la filosofía moderna, se continuarían ensalzando, ya no desde la fe sino desde el triunfo de la razón sobre ésta, las peculiares capacidades cognoscitivas y normativas del ser humano, un ser humano *solipsista*, capaz de definirse y ser definido sólo en referencia a sí mismo —sin tener en cuenta a los otros y otras ni al medio ambiente—. Si bien la filosofía contemporánea ha supuesto la apertura a un sujeto relacional y dialógico, el pensamiento occidental hegemónico sigue siendo esencialmente antropocéntrico —tiene en cuenta a los otros y otras pero no al medio ambiente—. Sólo muy recientemente ha aparecido un pensamiento ecológico o *ecosofía* que «surge como tal durante la primera mitad de los 70, prácticamente al mismo tiempo que el *ecologismo* como movimiento social; al cual acompaña, tratando de ofrecer una visión de calado sobre la problemática medioambiental» (Arnáiz Ferrer, 2011, 34-35).

1.1. Sobre la naturaleza: de una visión organicista a otra mecanicista

El antropocentrismo se ha hecho patente además en el modo que ha evolucionado nuestra visión sobre la naturaleza de manos del pensamiento científico. Existen dos tradiciones importantes en la filosofía del método científico en la historia occidental: la aristotélica y la galileana, que cabe reseñar aquí por su diferente percepción de la naturaleza (Mardones, 1991). La tradición galileana, que se desarrolló desde los siglos XV y XVI, y continúa en la actualidad, sustituyó una visión de la naturaleza organicista y holística —propia de la tradición aristotélica—, por otra mecanicista y reduccionista. En el siglo XIX el positivismo se encargó de llevar hasta sus últimas consecuencias esta visión, y consolidarla como la única cosmovisión posible, que ha acompañado no sólo la revolución industrial, sino también el desarrollo del capitalismo y la globalización.

1 Es importante reconocer que a lo largo de la historia del pensamiento occidental podemos rastrear contribuciones relevantes a la construcción de un pensamiento medioambiental no antropocéntrico. Sin embargo, no es menos cierto que esas corrientes no consiguieron afectar significativamente el modo hegemónico de ver en Occidente la naturaleza y el lugar que los seres humanos ocupamos en ella.

Una de las principales diferencias entre la tradición aristotélica y la tradición galileana de ciencia radica, pues, en la diferente concepción que albergan sobre la naturaleza.

La tradición aristotélica concebía la naturaleza como un organismo vivo. Una concepción del mundo cercana a la hipótesis Gaia que desarrolló, en 1969, el científico James Lovelock, y según la cual la Tierra tiene reacciones y formas de equilibrio propias de los seres vivos. De tal forma que, según la hipótesis Gaia, la Tierra podría considerarse un superorganismo vivo. Esa era la concepción de la naturaleza en la tradición aristotélica, la de un organismo vivo, no sólo como hipótesis puntual sino como cosmovisión hegemónica. La ciencia aristotélica se basaba en la observación como método y su objetivo era comprender el *telos*, la finalidad con la que ocurrían los fenómenos.

La tradición galileana de ciencia rompería esa visión organicista para imponer otra mecanicista, lo que contribuiría a afianzar la visión del ser humano ocupando un lugar jerárquicamente superior en la naturaleza, que es objetivada y, que como tal, puede ser sujeta a relaciones instrumentalizadas al beneficio del crecimiento económico e industrial. Según Bacon, padre de la ciencia moderna, el conocimiento científico y la invenciones a las que conduce, no «ejercen solamente una ligera guía sobre el curso de la naturaleza; tiene el poder de conquistarla y subyugarla, de sacudirla en sus cimientos» (Shiva, 1991, 39). Así pues, no se trata de una mera concepción de la naturaleza sin consecuencias, sino que describe sin tapujos el espíritu motriz de este modelo de ciencia: la búsqueda del dominio y el control de la naturaleza. El objetivo no es *comprender* la finalidad de los fenómenos de la naturaleza, sino *explicar* cómo funcionan determinados aspectos del mundo, atendiendo a una lógica claramente antropocéntrica. Esta transformación de la naturaleza de una madre viva y nutricia en una materia inerte y manipulable se adaptaba perfectamente a la exigencia de explotación del capitalismo naciente, tal y como han denunciado agudamente autoras como Carolyn Merchant (1980, 182) o Vandana Shiva (1991, 45).

Mientras que las metáforas organicistas de la naturaleza se basan en los conceptos de interconexión y reciprocidad, la metáfora de la naturaleza como una máquina se basa en el postulado de la separabilidad y manipulabilidad (Shiva, 1991, 45). Vandana Shiva lo ilustra perfectamente cuando señala que en el paradigma reduccionista de la tradición galileana «un bosque se reduce a madera comercial y la madera se reduce a celulosa para las industrias que fabrican pulpa de madera y papel» (1991, 47). El reduccionismo último consiste en vincular la naturaleza con una visión de la actividad económica en la cual el dinero es el único patrón de valor y riqueza (1991, 48).

En defensa de la ciencia moderna se arguye que no es la ciencia en sí sino el mal uso político y la aplicación tecnológica carente de ética lo que conduce a la violencia. Siempre resultó claro que este argumento era engañoso, pero hoy es totalmente insostenible ya que la ciencia y la tecnología se han vuelto inseparables desde el punto de vista cognoscitivo, y la amalgama ha sido incorporada al complejo científico, militar e industrial del patriarcado capitalista (Shiva, 1991, 54).

Obviamente, el problema no consiste sólo en si se usa bien o mal la tecnología sino que radica en la cosmovisión de partida y en el proceso mismo de conocimiento-creación en la ciencia moderna (1991, 58).

1.2. *El ser humano en el cosmos: necesidad de una nueva autoconciencia*

La relación del ser humano con la Tierra está necesitada de refundación. Como hemos visto, la historia del pensamiento y de la ciencia occidental ha situado a la Tierra en un plano diferente e inferior al del ser humano. Sin embargo, no debemos olvidar, que «tenemos Tierra en nuestros adentros» (Boff, 2002, 58). La etimología de la palabra humano bien nos lo ilustra, su raíz *humus* significa tierra. Por ello, ser conscientes de nuestra terrenalidad es el primer paso para la construcción de una nueva concepción del ser humano, abierta a la dimensión ecológica. Además, esta toma de conciencia de nuestra terrenalidad nos hace humildes. La palabra humildad, *humilis*, se encuentra etimológicamente emparentada con *humus*, y significa de poca altura, cercano a la tierra. La humildad nos permite despegarnos de la arrogancia de creernos como Dioses (Martínez Guzmán, 2005, 80-81). Descubrir que no existe distancia entre nosotros y la Tierra, que estamos formados por las mismas energías, por los mismos elementos físico-químicos, es el primer paso en esa nueva autoconciencia.

La filosofía debería orientarnos y ayudarnos a tomar conciencia de esa profunda unidad. Lamentablemente esa es una de las deficiencias de la filosofía occidental de todos los tiempos. Según Jesús Mosterín la filosofía, y en general toda reflexión crítica actual, adolece de tres insuficiencias. «Una filosofía satisfactoria nos proporcionaría una cosmovisión global científicamente aceptable, nos señalaría el camino de la buena vida posible y nos ayudaría a sintonizar con la realidad última del universo» (Mosterín, 1994, 27). Estas insuficiencias corresponden respectivamente al ámbito teórico, práctico y espiritual. Nos interesa destacar aquí el último punto, la necesidad de desarrollar en el ser humano una conciencia cósmica de comunión con el universo. Jesús Mosterín califica la historia del pensamiento occidental de *tremendamente antropocéntrica*, resultado de los delirios de una autoconciencia aislada (2003, 211). Una nueva conciencia ecológica necesita partir del anclaje de la autoconciencia en la conciencia cósmica. «La solución de los problemas ecológicos actuales (de la que depende el destino de la vida y de la humanidad sobre la Tierra) pasa por una nueva religiosidad, no dogmática e irracional, sino racional y filosófica, que combine la comprensión científica con la reverencia emocional y la comunión mística» (Mosterín, 1994, 27).

Este tema tiene un cariz espiritual que le ha mantenido alejado del discurso académico al uso, por haberse considerado subjetivo y acientífico. Tan sólo el discurso religioso, y alguna parte del literario, lo han abordado con cierto éxito hasta ahora. Pero en los últimos años, y desde diferentes ámbitos, surgen autores que introducen esta reflexión en el discurso académico. Haber olvidado nuestra unión con la Tierra dio origen al antropocentrismo. Sin embargo, el hecho de que podamos *pensar la Tierra*, alejarnos de ella para verla mejor, no debe romper el cordón umbilical que nos une a ella (Boff, 2002, 62). Además esta conciencia cósmica puede ser considerada claramente un valor moral, por las implicaciones que deriva en la conducta de los individuos no sólo para el medio ambiente sino también para la paz.

Según Leonardo Boff hay razones para la esperanza, que nos permiten vislumbrar en el horizonte la transición hacia esa nueva autoconciencia ecológica. Boff resume en cinco los grandes momentos de la historia universal y humana (2002, 59-60): *Cósmico*: el universo en proceso de expansión irrumpe en el escenario, nosotros estábamos ahí, en las posibilidades contenidas en ese proceso. *Químico*: a medida que se fueron densificando los diferentes cuerpos celestes se formaron los elementos que constituyen cada uno de los seres, el oxígeno,

el carbono, el nitrógeno y otros; los mismos elementos químicos que circulan por nuestro cuerpo. *Biológico*: hace aproximadamente unos 3.800 millones de años surgió la vida en la Tierra. *Humano*: hace 10 millones de años aparece el ser humano, que ha sometido a todas las demás especies, —a excepción de la mayoría de los virus y de las bacterias—; se trata del peligroso triunfo de la especie *homo sapiens* y *demens*. *Planetario*: la humanidad se descubre a sí misma con el mismo origen y el mismo destino que todos los demás seres y que la Tierra, aparece una nueva autoconciencia.

2. La filosofía del cuidar como ecosofía

El pensamiento antropocéntrico occidental está siendo señalado, en los últimos años, como fuente de legitimación de la relación de desigualdad del ser humano sobre la naturaleza y, por tanto, como una de las causas de los problemas medioambientales. Por ello, el pensamiento ecologista alternativo considera importante empezar por dirigir la mirada a las voces excluidas, silenciadas, por el pensamiento antropocéntrico hegemónico: la de las mujeres y la de los pueblos occidentales (Comins Mingol y París Albert, 2012). Las principales aportaciones ecologistas provenientes de estas dos voces comparten algunos puntos en común: una visión que concibe a la vida como sagrada, a la tierra como madre y a sus seres como profundamente interconectados. Un excelente ejemplo de esa cosmovisión biocéntrica alternativa a la visión antropocéntrica lo encontramos en las palabras del gran jefe Seattle en su carta a Franklin Pierce, decimocuarto presidente de los Estados Unidos en 1854 «¿Cómo se puede comprar o vender el cielo o el calor de la tierra? Esa es para nosotros una idea extraña. Cada parte de esta tierra es sagrada para mi gente»².

En este artículo nos vamos a centrar en las aportaciones del legado de las mujeres a la construcción de ese nuevo *ethos* ecológico. Y lo haremos empezando, como no podría ser de otro modo, por el ecofeminismo, una de las primeras corrientes en denunciar el sesgo antropocéntrico del modelo moderno de desarrollo y de ciencia y de señalarlo como fundamento de la crisis ecológica.

Es interesante señalar, antes de continuar, el lugar en el que se sitúa el ecofeminismo y nuestra propuesta del cuidado como ecosofía, en el marco de las diferentes éticas medioambientales. Podríamos a *grosso modo* esquematizar las diferentes éticas ecológicas en tres grandes ámbitos o corrientes (Ferrete Sarriá, 2009). Una primera corriente que podemos calificar de *antropocéntrica-ortodoxa*, que considera que no es necesario crear una nueva ética, una ética *ad hoc* para abordar la problemática medioambiental a la que asiste la humanidad, sino que los valores tradicionales de la ética, como podría ser el de la austeridad, son los mismos que necesitamos en este nuevo desafío. Ahora bien, se reconoce desde esta corriente la importancia de reforzar y ampliar nuestro sentido de responsabilidad, por ejemplo a lo no intencionado. Existe una segunda corriente que podríamos denominar *liberacionista* o de derechos de los animales, que reivindica ampliar la comunidad moral a los animales no humanos. Esta corriente ha sido objeto de diferentes polémicas sobre todo en

2 Las palabras del jefe indio Seattle han sido objeto de diferentes versiones, y aunque no se pone en duda la existencia histórica del discurso de 1854, no hay acuerdo sobre la exactitud de las palabras en los relatos del mismo. Puede consultarse una versión de la carta en la página web: http://es.wikisource.org/wiki/Mensaje_del_Gran_Jefe_Seattle_de_la_tribu_Dewamish_al_Presidente_de_los_Estados_Unidos_Franklin_Pierce.

lo concerniente a discernir qué tipo de animales son entidades morales, y el modo en que de nuevo el antropocentrismo —el nivel de semejanza al ser humano— parece determinar esa jerarquización. Una tercera corriente de *ethos* ecológico podemos calificarla de *biocéntrica* y en ella participan diferentes propuestas entre las que se encuentra el ecofeminismo y el pensamiento ecocéntrico proveniente de otras culturas no occidentales. La propuesta de la filosofía del cuidado como ecosofía, que proponemos en este artículo, se situaría en esta tercera propuesta, que reivindica la necesidad de un nuevo *ethos* no antropocéntrico, basado en el reconocimiento de la íntima interconexión del ser humano con la naturaleza.

Surgido en la década de los 70 del siglo XX, el ecofeminismo es un movimiento que aúna ecología, pacifismo y feminismo, radicando su potencial epistemológico justamente en su capacidad por visibilizar las conexiones existentes entre ellos³. Además,

en tanto comprensión filosófica del mundo y praxis emancipatoria, el ecofeminismo es una forma del feminismo que asume específicamente el análisis de los componentes patriarcales de la crisis ecológica y se esfuerza en encontrar soluciones civilizatorias alternativas, incluyendo la revisión y corrección de los discursos, prácticas y formas de organización ecologistas que conserven sesgos patriarcales (Puleo, 2011b, 185).

Vandana Shiva, una de las más reconocidas representantes del ecofeminismo, denuncia el modo en que el concepto moderno de ciencia ha venido acompañado de una concepción del mundo «muerto, infrahumano y artificial» (Ubric Rabaneda, 2011, 342). Según Shiva la ciencia moderna occidental y el *desarrollo*, son proyectos patriarcales que sirven para dominar, destruir, y subyugar tanto a la mujer, como a la naturaleza y las culturas no occidentales (Shiva, 1991, 37). Por ello en lugar de hablar de desarrollo Vandana Shiva prefiere denominarlo *maldesarrollo*. Para Shiva el conocimiento científico, de tradición galileana, que sirve de basamento al así denominado *desarrollo* es en sí una fuente de violencia. «El maldesarrollo encuentra basamento y justificación intelectual en las categorías reduccionistas del pensamiento y la acción científicos» (Shiva, 1991, 37). El modelo de ciencia occidental positivista, se construye sobre tres pilares: uniformidad, centralización y dominación. «Las tendencias reduccionistas y universalizadoras de semejante ‘ciencia’ se volvieron inherentemente violentas y destructivas en un mundo que es inherentemente interrelacionado y diverso» (Shiva, 1991, 37). La ciencia moderna occidental se ha impuesto sobre todos los demás sistemas de creencias y conocimientos, justificándose bajo una supuesta universalidad y neutralidad. Sin embargo, sus orígenes son concretos y específicos, un proyecto del hombre europeo de los siglos XV al XVII. Gracias al éxito de la ciencia moderna como proyecto masculino pudieron calmarse los temores respecto a la naturaleza y la mujer, con la naturaleza reducida a su substrato mecánico y la mujer a su virtud sexual, la esencia de la *Mater* podía ser domesticada y conquistada a la vez (Keller, 1985, 60).

Según la filósofa estadounidense Karen Warren (1987) existe una misma *lógica de la dominación* funcionando en los marcos conceptuales opresivos del sexismo y del naturismo. La opresión de la mujer y de la naturaleza estarían conectadas por un marco conceptual

3 Puede consultarse un estudio sobre los diferentes tipos de ecofeminismos —esencialistas, constructivistas, clásico, postcolonial, etc.— en Alicia Puleo (2013: 25-41).

caracterizado por tres componentes: 1. Un pensamiento vertical jerarquizado, en el que se diferencia lo que está arriba de lo que está abajo. 2. Un pensamiento generador de dualismos, en el que las identidades son opuestas y mutuamente excluyentes, y en el que se atribuye un mayor valor a uno de los polos en la dicotomía. 3. Una lógica de la dominación según la cual la parte más valiosa o superior está legitimada para subordinar a la inferior.

Frente a la lógica excluyente de la dominación y de la acumulación económica, cabe promover la lógica alternativa de la sostenibilidad de la vida, una lógica que está construida sobre el eje relacional del cuidado. El sentido de interdependencia y de interrelación dentro de la comunidad de la vida forma parte fundamental de la ética del cuidado, y puede contribuir significativamente a la construcción de una conciencia holística biocéntrica. Cabe decir que esta reivindicación del cuidado la hacemos, como otras autoras (Puleo, 2011a; Magallón, 2006), desde una visión constructivista y no esencialista, en la que se busca una desgenerización y universalización de los valores de la ética del cuidado. La atribución histórica del cuidado a las mujeres ha desarrollado en ellas unas determinadas habilidades morales de priorización del mantenimiento de las conexiones, de sostenibilidad y cuidado de la vida, que son extrapolables al ámbito público y ecológico. Y es que el cuidado tiene tres dimensiones inseparables (Fernández Herrería y López López, 2010: 14-15): una dimensión interna —de relación de cuidado con mi vida—, una dimensión social —cuidando la vida de los demás—, y una dimensión ecológica —el cuidado de la vida natural—. El hecho de que a las mujeres se les haya asignado como parte de su rol de género el cuidado, ha favorecido el desarrollo de una cosmovisión biocéntrica. Son diferentes las investigadoras que han reivindicado la filosofía del cuidar como marco para un nuevo ecologismo, no patriarcal, no reduccionista. Así, por ejemplo la filósofa australiana Val Plumwood reprocha el sesgo androcéntrico de la solución del *yo expandido* de la Ecología Profunda propuesta por Arne Naess. En contraste aboga por una aproximación ecológica que integre los valores del cuidado, menospreciados por la cultura patriarcal (Plumwood, 1993). Otras autoras, como la economista Mary Mellor, llaman la atención sobre el contraste entre una economía capitalista depredadora y otra doméstica de las mujeres y de los pueblos no integrados en el mercado (Mellor, 1997).

Lamentablemente el cuidado, como valor y como práctica, ha sido minusvalorado a lo largo de la historia del pensamiento occidental, del mismo modo que, de forma paralela, se excluían a los sujetos a los que se atribuían estas tareas: mayoritariamente las mujeres de todas las culturas, pero también hombres de otros pueblos no occidentales. Como señala Claudia Card (1995), la desigual atribución de las tareas del cuidar no responde exclusivamente a una problemática de género sino de opresión social más general. Ese ostracismo sociológico y epistemológico al que se ha visto sometido el cuidar en la cultura occidental, se ha visto reforzado desde inicios del siglo XX a través del poder de la ciencia y la técnica, y el desarrollo de la globalización económica o *globalismo*. De ahí la necesidad de recuperar el cuidado como *ethos* fundamental de lo humano, el *cuidado como modo-de-ser esencial* (Boff, 2002).

La historia del pensamiento occidental podría describirse como una historia paulatina, pero perseverante, de construcción de una racionalidad que atenta contra la *sostenibilidad de la vida* en favor de la acumulación económica (Magallón, 2006, 270). Frente a esa lógica de la acumulación económica, la lógica de la sostenibilidad de la vida concede un lugar prioritario a la supervivencia, al mantenimiento de la salud, a las tareas de la repro-

ducción y el cuidado de la especie, tareas que además de mantener la vida proporcionan una comprensión práctica de que la naturaleza ha de preservarse si queremos sobrevivir. Esa lógica de la sostenibilidad de la vida es una lógica desarrollada por las mujeres en el seno de su histórica atribución y socialización en las actividades del cuidar. Y es que «las protagonistas de la supervivencia en la mayor parte del planeta son mujeres» (Magallón, 2006, 271). «Las mujeres producen, reproducen, consumen y conservan la biodiversidad, son las guardianas de las semillas desde tiempos inmemoriales, saben conservar el equilibrio y la armonía» (Ubric Rabaneda, 2011, 345). Esa sabiduría desarrollada por las mujeres para la supervivencia es un legado que viene de lejos, transmitido de unas generaciones a otras, pero todavía no universalizado; es un legado que puede y debe desgenerizarse. La defensa de las subculturas femeninas como fuente de aprendizaje de esa lógica de la sostenibilidad de la vida, no va encaminada a rescatar una esencia eterna de mujer sino «a rescatar y universalizar su experiencia civilizatoria, proponiéndola como modelo para hombres y mujeres» (Magallón, 2006, 276). No podemos permitirnos ningunear la relevancia de los saberes del cuidar como fuente de aprendizaje de competencias de sostenibilidad de la vida. Teniendo especialmente en cuenta, además, cómo a través de las tareas de atención y cuidado se maximizan la utilidad de los recursos disponibles para la satisfacción de las necesidades básicas (PNUD, 1999).

El cuidado es más que un acto individual o que una virtud al lado de otras, es un *modo-de-ser*. Como señala Leonardo Boff hay dos maneras básicas de *ser-en-el-mundo*: el trabajo y el cuidado. De estas dos, el *modo-de-ser-en-el-mundo* exclusivamente como trabajo puede destruir el planeta (2002, 80). De ahí la urgencia de rescatar el *modo-de-ser-cuidado*. Esa recuperación del cuidado, no tiene lugar a costa del trabajo, sino mediante una forma diferente de entender y de realizar el trabajo. Para ello, el ser humano necesita volver sobre sí mismo y descubrir su *modo-de-ser-cuidado* (2002, 81). Muchas veces hemos olvidado que *somos cuidado*, como nos recuerda la fábula-mito del cuidado, de Higino, el cuidado es anterior al espíritu (Júpiter) y al cuerpo (Tierra), pues fue Cuidado quien primero modeló al ser humano. El cuidado es además el eje vertebral y definitorio de la intersubjetividad humana. El cuidado como *factum* originario, da respuesta a la inherente fragilidad y vulnerabilidad del ser humano, constituyéndose en elemento vertebrador de su mundo de la vida. Pero el cuidado es además un *telos*, un camino a seguir, apuntando a las diferentes formas en que la socialización en el valor del cuidado y la práctica del cuidado contribuye a la paz (Comins Mingol, 2010, 75).

Como señala María Novo, necesitamos un cambio de paradigma, un cambio de mirada, que posibilite un desarrollo humano sostenible (2006). A la construcción de ese nuevo paradigma puede contribuir significativamente una ética del cuidado. Ese paradigma incluiría un mosaico de valores y habilidades morales: la mirada atenta, la calma, la perseverancia, la paciencia, la responsabilidad, el compromiso, el acompañamiento o la empatía son algunos de los componentes que integran ese *modo-de-ser-en-el-mundo* que es el *modo-de-ser-cuidado*. Muchos de los valores de ese mosaico del cuidar comparten una determinada concepción del tiempo, pausada, distendida, porque el cuidado de la vida precisa de atención y paciencia, y no es amigo de la velocidad ni de la prisa. María Novo ha señalado en diferentes textos la interesante relación entre lentitud y sostenibilidad (2010, 47) y es que la huella ecológica, puesta tan de moda en los últimos años no es más que un criterio de medida de

tiempo, del tiempo de desfase entre nuestros ritmos de consumo, y depredación del planeta, con los ritmos de regeneración de la naturaleza. Lograr conciliar nuestros ritmos con los de la biosfera y evitar, haciendo alusión al famoso libro de Jared Diamond (2006), el *colapso*, es uno de los grandes retos que la humanidad tiene pendientes. Desperdiciar la aportación de una filosofía del cuidar en ese propósito es un lujo que no deberíamos permitirnos.

Según Deane Curtin (1996) el ecofeminismo implica un cambio de una concepción de la ética como cosa de leyes y derechos a una ética que sitúa en el centro los valores del cuidado, el amor y las relaciones de reciprocidad. La práctica ecológica no debería basarse sólo en la referencia filosófica a la tradición de derechos y obligaciones, ya que esa tradición es insuficiente como motor para adoptar una actitud ecológica, profunda y como estilo de vida. La filosofía del cuidar como epistemología inclusiva y no reduccionista supera la dicotomía entre ética de la justicia y ética del cuidado, para buscar una justicia cuidadosa y un cuidado con criterios de justicia. La perspectiva de la ética de la justicia, por sí sola, no tiene en cuenta la interconexión del ser humano con el conjunto de seres. Frente a ella, la perspectiva de la ética del cuidado tiende a ver al ser humano como un sujeto relacional más que autónomo y es consciente de las múltiples posibilidades de acción y práctica ecológica. Desde la ética del cuidado lo prioritario en la moral es el mantenimiento de las relaciones, de la interconexión, no sólo a nivel interpersonal, como ya señaló Carol Gilligan, sino que esa interconexión se amplía al ámbito natural, a la interconexión con la naturaleza.

Esa relación con la naturaleza espiritual y no meramente instrumental incorpora una virtud muy especial: la gratitud (Bardsley, 2013). La gratitud nos habla del reconocimiento de una mayor interconexión, superior a la que se da en una relación por deber. Proteger al medio natural como un deber, supone además una visión antropocéntrica ya que formaría parte de un deber más general, el de proteger los intereses humanos.

La ética del cuidado pone como centro de la moralidad la vida, mientras que la ética de la justicia pone en el centro de la moralidad las normas universales abstractas. Poner en el centro el bienestar de la vida es la llave hacia un cuidado amoroso de la tierra y de la propia humanidad.

Habíamos señalado anteriormente la importancia de reconstruir una nueva autoconciencia en la que el ser humano reconozca su terrenalidad, y también con ello realice un ejercicio de humildad. Y es que la actitud cuidadora es opuesta a la feria de las vanidades, depredadora de la naturaleza y de nosotros mismos, que ha caracterizado el pensamiento hegemónico en las últimas décadas. Frente a la feria de las vanidades como descripción de la vida humana, el cuidado como descripción de la vida humana. «El cuidado es la fuerza principal que se opone a la ley de la entropía, el desgaste natural de todas las cosas, pues todo lo que cuidamos dura mucho más» (Boff, 2004, 22).

3. Dimensiones prácticas de la filosofía del cuidar

3.1. Mujeres y Movimientos Ecologistas

Las aportaciones de la filosofía del cuidar como ecosofía no se reducen al nivel teórico-conceptual sino también al práctico. Ejemplo de ello es la activa participación de las mujeres

en movimientos ecologistas a lo largo del mundo. Señalamos, a modo de ejemplo, algunos de estos movimientos en este apartado, con el propósito de mostrar el modo en que la socialización en los valores del cuidar ha contribuido a la construcción de un ethos ecológico en muchas mujeres en todo el mundo.

Los programas que desarrolla Vandana Shiva en el marco de la organización *Navdanya*, son un buen lugar para iniciar lo que sólo puede ser, debido a cuestiones de espacio, una selección parcial de los movimientos ecologistas liderados por mujeres que existen en el mundo. *Navdanya* es una red de conservación de semillas y productos ecológicos fundada por Vandana Shiva, en el marco de la cual se llevan a cabo diferentes actividades y programas (Ubric Rabaneda, 2011, 348-350).

Otro de los movimientos ecologistas más conocidos, es el movimiento Chipko, liderado por mujeres campesinas de la India con el objetivo de proteger los bosques, ríos y tierras de las acciones nefastas de la revolución verde y del capitalismo. Su éxito reside en la filosofía gandhiana que lo orienta y los métodos de resistencia no violenta que utiliza, como el de abrazar los árboles o boicotear las subastas madereras.

Otro movimiento ecologista liderado por mujeres, es el de *Las Trece Abuelas Indígenas*, ancianas procedentes de diferentes grupos indígenas del Planeta (Círculo Polar Ártico, América del Norte, del Sur y Central, África, Tíbet y Nepal) que trabajan unidas para transmitir su sabiduría y sus conocimientos ancestrales, preservándolos para las generaciones futuras.

Muy relevante ha sido el Movimiento Cinturón Verde en Kenia, promovido por la premio Nobel de la Paz Wangari Mathai, y que logró llenar de vegetación una tierra inhóspita, que apenas ofrecía recursos para sus habitantes. Las mujeres involucradas en este movimiento han plantado en Kenia más de 30 millones de árboles (Rivas, 2009, 250).

Estos son algunos ejemplos de cómo la histórica atribución del cuidar a las mujeres ha desarrollado en ellas no sólo una preocupación sino una acción activa en favor del medio ambiente.

3.2. Ciudadanía Ecológica: Ciudadanía Cuidadora

Además, el cuidado como paradigma puede contribuir a la construcción de una *ciudadanía ecológica*, en la que los valores que inspiraron los movimientos antes señalados puedan inspirar a hombres y mujeres en igualdad.

Lo que ha venido a conocerse como *política del cuidado* tiene dos rasgos distintivos: 1. Define el cuidado, ante todo, como una acción de la esfera pública y no de la esfera privada, y 2. Aplica la ética del cuidado a escala tanto global como local, desafiando la reducción tradicional del cuidado al principio de proximidad (Moragues y Morgan, 2013, 115).

Joan Tronto es la teórica feminista que más ha contribuido a rescatar el concepto del *cuidado* del gueto del ámbito privado. Según Tronto (1994, 178) repensar la política del cuidado exige que pensemos en el cuidado en el contexto más amplio posible, el de la esfera pública. Es ahí donde aparece el concepto de ciudadanía cuidadora, una ciudadanía preocupada por el bienestar de los otros y otras y de la naturaleza.

Este concepto de *ciudadanía cuidadora* incluye necesariamente el de *ciudadanía ecológica*. El concepto de ciudadanía ecológica nos ayuda a completar las concepciones tradicionales de ciudadanía, al incorporar un cuarto elemento a la tríada de componentes clásicos

de la ciudadanía: civil, política y social (Lister, 1997, 23). Además, la ciudadanía ecológica, desde un punto de vista de la noción de ciudadanía, puede ser vista tanto desde la perspectiva de la participación como de los derechos. Desde el punto de vista de la participación, la amplía, al incluir la relación de la ciudadanía con la naturaleza, lugar donde se contextualiza la idea de ciudadanía cuidadora, en este caso, con el medio ambiente. Desde la perspectiva de los derechos es todavía más conocida, sobre todo desde que se incorporara en la tercera generación de derechos humanos el derecho a un medio ambiente digno.

En contraste con la mayoría de las articulaciones sobre la ciudadanía, la ciudadanía ecológica opera en el ámbito privado tanto como en la esfera pública. Esto se debe principalmente a dos razones. En primer lugar, porque los actos privados pueden tener implicaciones públicas, de modo que pueden relacionarse con la categoría de ciudadanía. En el contexto específicamente ecológico debería quedar claro que las acciones privadas tienen implicaciones públicas con carácter de ciudadanía (Dobson, 2005, 59). La huella ecológica es expresión del impacto que los individuos y grupos humanos ejercen sobre el medioambiente. Este impacto está en función de la producción y reproducción de las vidas de dichos individuos, las cuales tienen una dimensión pública y una privada. Y en segundo lugar, porque algunos de los valores ecológicos como son el cuidado y el sostenimiento de la vida son características de las relaciones del ámbito privado.

El ámbito privado es importante para una ciudadanía ecológica porque las praxis que se generan en su seno contribuyen a desarrollar una lógica de la sostenibilidad de la vida y de relevancia del cuidado de la tierra. «El ciudadano ideal del republicanismo clásico (...) estaba en gran parte libre de la necesidad de trabajar y de cumplir con sus obligaciones corporales (...) desprovisto de las demandas de la vida diaria» (Lister, 1997, 32). La ciudadanía ecológica, por el contrario, se refiere *precisamente* a la vida diaria. La «esfera de la necesidad» no puede ser trascendida, puesto que es donde la mayor parte de la producción y reproducción de la vida humana tiene lugar. «Esforzarse por satisfacer nuestras demandas materiales» equivale a producir huellas ecológicas que, lejos de alejarnos del reino de la ciudadanía, generan de hecho los tipos de obligaciones más peculiares de ésta (Dobson, 2005, 60). Según Dobson (2005, 61) la ciudadanía ecológica aborda el problema a un nivel diferente y más profundo, un nivel en el que la gente hace lo que debe no en función de obtener un premio o evitar un castigo, sino porque es lo correcto. Los consumidores reaccionan ante las señales superficiales de las políticas de incentivos sin preocuparse por entender o comprometerse con la lógica que subyace a esas políticas. Los ciudadanos ecológicos, en cambio, abrigan un compromiso con ciertos principios, e intentarán «hacer el bien» por motivos de justicia más que por conveniencia. Y, —añadiríamos al análisis de Dobson—, también por motivos de interconexión y comunión empática, como hemos señalado anteriormente desde la aportación de la filosofía del cuidar.

Siguiendo a Tronto, Lister y Sevenhuijsen el cuidado como proceso social y práctica de una sociedad civil activa se desarrolla en tres fases que pueden resumirse así: 1. Ser sensibles y detectar las necesidades sociales de cuidado, 2. Asumir la responsabilidad y la potencialidad para ser agente de cambio, 3. Realizar las acciones pertinentes, es decir, materializar el cuidado. El cuidado, con esta estructura, sirve como base para el logro político de una sociedad mejor. En este sentido, Tronto propone una forma sencilla de definir la ciudadanía, como el proceso en el que los ciudadanos y ciudadanas se comprometen e involucran en

procesos de cuidado. Una definición de ciudadanía que puede transformar el modo en que pensamos la vida pública y privada, el modo en que entendemos la participación política. Ese análisis del cuidado en el marco de la ciudadanía cuidadora, puede aplicarse sin cortapisas a la dimensión de ciudadanía ecológica, en la que la ciudadanía: 1. Es sensible a las necesidades ecológicas, 2. Asume las responsabilidades y las potencialidades para ser agentes de cambio y 3. Realiza las acciones de cuidado pertinente. La ciudadanía se definiría como el proceso en el que los ciudadanos y ciudadanas se comprometen e involucran en procesos de cuidado de unos seres humanos con otros y con la naturaleza.

El concepto de ser humano inherente a la ética del cuidado diverge del concepto de individualismo unilateral de muchas teorías políticas. La interrelación y la interdependencia son conceptos centrales en una *ética del cuidar*. El pensamiento que guía la *ética del cuidar* es el de seres humanos necesitados unos de otros en el objetivo de conseguir una vida de calidad, y que sólo pueden desarrollarse como individuos a través de relaciones de cuidado con los otros. Selma Sevenhuijsen (2003) acuñó el término *autonomía relacional* para referirse a este fenómeno. Así, desde la ética del cuidado la relación y la interdependencia entre los seres humanos son la red fundamental sobre la que se basa nuestro accionar y nuestro posicionarnos en el mundo. ¿Por qué cuidamos? «Cuidamos a los otros porque ahí radica la sostenibilidad en un mundo ecológicamente interdependiente» (Moragues y Morgan, 2013, 118). Se evidencia la necesidad de una ética pública del cuidado para que la comunidad internacional pueda enfrentar las amenazas contemporáneas a la integridad ecológica y la justicia social (Moragues y Morgan, 2013, 119).

Las ideas modernas de desarrollo y de ciencia se basan en falsos supuestos, como los que esgrimen que los seres humanos se hallan *separados y por encima* de la naturaleza. Si hemos visto que una contribución del cuidado en la construcción de una nueva ciudadanía era la de partir de un sujeto relacional, la segunda contribución tendrá que ver con la motivación de ese sujeto para participar de la vida pública. La participación requiere de una motivación, y un importante factor motivador es la preocupación por el bienestar de los seres humanos, la conservación de la naturaleza y el reconocimiento de nuestras capacidades para ser agentes de cambio. La marginación y restricción del valor del cuidado a la esfera privada ha provocado nefastas consecuencias para la esfera pública. La falta de implicación, de compromiso, de motivación, de sentimiento de responsabilidad por lo que nos rodea son los más claros síntomas de este fenómeno. De ahí la importancia de reivindicar el cuidar para reconstruir los fundamentos de una ciudadanía participativa. Mediante las tareas de cuidado el individuo se siente significativo, importante, necesario, y se da cuenta de que tiene cierto poder para modificar la realidad.

Leonardo Boff en un artículo titulado «Tiempo de Crisis – Tiempo de Cuidado» afirmaba que hoy, dada la crisis general, el cuidado es esencial para preservar la continuidad de nuestra civilización. En una época de crisis y, por tanto de reformulación de paradigmas, el cuidado puede colaborar en una crítica radical y una reformulación de la democracia. El cuidado, con sus dos atributos de aumentar nuestra responsabilidad y nuestro sentido de interconexión, es la clave para un sistema democrático participativo. Y sobre todo clave para una ciudadanía consciente de sus esferas de responsabilidad y sus múltiples posibilidades de acción ciudadana cotidiana, individual o colectiva, para el bienestar de los más necesitados y el sostenimiento de la naturaleza.

Son diferentes las propuestas que se van erigiendo como respuesta a los retos medioambientales y a la depredación del planeta por parte del ser humano y en las que el desarrollo de una ciudadanía ecológica alternativa es fundamental. Y es que «ante el derrumbe de la ideología comunista y socialista, el ideario ecológico toma el relevo de la teoría crítica de la sociedad» (Piulats Riu, 2011, 23). Como señala Octavi Piulats «una de las tareas pendientes en el marco de la filosofía occidental es construir una filosofía que englobe y dé razón de la perspectiva ecológica que ha penetrado con fuerza en el imaginario occidental en los últimos decenios» (2011, 24). La filosofía del cuidar puede contribuir significativamente, con todas las dimensiones que hemos ido señalando, a la construcción de esa ecosofía.

4. La Carta de la Tierra

En el año 2000 nace *The Earth Charter*, la Carta de la Tierra, que si bien no es la primera declaración internacional sobre medio ambiente, sí es la primera que reconoce la interdependencia entre el medio ambiente, los derechos humanos, el desarrollo y la paz, así como la necesidad de promover soluciones que tengan en cuenta conjuntamente estos elementos indivisibles. Se trata, por tanto, de un enfoque que podríamos calificar, parafraseando a Morin, de sistémico-complejo, alejado de reduccionismos y que nos interpela en el compromiso por la construcción de un nuevo paradigma.

La Carta de la Tierra nace de la profunda preocupación por el camino al que nos conduce la lógica de la acumulación económica y la toma de conciencia de la necesidad de reconducir nuestros pasos hacia un desarrollo humano sostenible. Tomando ese como punto de partida, el marco de sentido y eje transversal que mejor define la Carta de la Tierra no es otro que la ética del cuidado (Fernández Herrería y López López, 2010). Frente a la lógica de la acumulación o de la dominación, la alternativa de la lógica del cuidado y la sostenibilidad de la vida. Como se señala en el Preámbulo «La elección es nuestra: formar una sociedad global para *cuidar* la Tierra y *cuidarnos* unos a otros o arriesgarnos a la destrucción».

Pero la elección por el cuidado como eje, no es sólo un voto en favor de la sostenibilidad de la vida, es también un posicionamiento en cuanto al autoconcepto del ser humano y su lugar en el mundo. La Carta de la Tierra refleja la necesidad de esa nueva autoconciencia conectada con la naturaleza que venimos señalando a lo largo del texto, y que Leonardo Boff identificaba con la quinta y última fase en nuestra evolución: la planetaria. La comprensión universalmente compartida sobre la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza. «Esta comunión con la comunidad de la vida es la que hemos considerado como experiencia central de la ética del cuidado» (Fernández Herrería y López López, 2010, 13). Un sujeto relacional, interconectado, consciente de su terrenalidad, que se sabe hecho de tierra —como en la fábula de Higinio—, filamento receptor y hacedor de cuidado en el lienzo de la vida.

5. Conclusión

La filosofía del cuidar puede contribuir a la construcción de una ecosofía *postandrocéntrica* y *postantropocéntrica*, en la que se disuelvan los reduccionismos y dualismos que han dibujado el pensamiento hegemónico occidental y en la que se refunde el concepto de ser

humano desde la interconexión y la comunión con la naturaleza. Superar esos dualismos no es tarea sencilla, ya que algunos se construyeron con el hábito de la emancipación y el empoderamiento, tales como el de trascendencia frente a immanencia, tematizado por Simone de Beauvoir y al que tanto debe el feminismo. Sin embargo, éste como otros de los dualismos de la racionalidad occidental, contiene connotaciones antropocéntricas. Como señala Alicia Puleo renegar de la immanencia fue «un canto a la libertad que ha inspirado gran parte de nuestra vida pero que encierra el desprecio de la Naturaleza externa e interna» (Puleo, 2005, 206). En esa reconstrucción de una nueva autoconciencia ecológica, el cuidado puede, como paradigma, iluminar nuevas sendas y ayudar a disolver falsos presupuestos.

Cabe recordar, como ya hemos señalado anteriormente, que esta reivindicación del cuidado parte de una defensa de la desgenerización del cuidado, reivindicando el cuidado como valor humano y no como rol de género. Así el reconocimiento de la experiencia y el legado de las mujeres como cuidadoras, parte del reconocimiento de una atribución histórica y una distribución de responsabilidades en el marco de una cultura patriarcal que puede ser en un futuro diferente si nos lo proponemos. Carolyn Merchant en su famosa obra *Earthcare* señala la importancia de evitar ver la naturaleza como diosa madre, o de atribuir a las mujeres una relación especial-esencial con la naturaleza inaccesible a los hombres (Merchant, 1995). También Susan Griffin en su obra clásica *Women and Nature* denuncia la asociación mujer y naturaleza que ha caracterizado el pensamiento occidental desde Platón a Freud y que ha contribuido a la subyugación de ambas. Así pues si reconocemos el legado de la historia de las mujeres como cuidadoras, lo hacemos con el propósito de contribuir a la universalización del cuidar como valor humano, por razones de justicia y de felicidad (Comins, 2009), pero también por razones medioambientales.

Será importante para el desarrollo humano y la sostenibilidad de la vida en el planeta educar en esa nueva relación del ser humano con la naturaleza. Edgar Morin en su libro *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, señala la necesidad de enseñar la identidad terrenal, como uno de los componentes para reorientar la educación hacia un desarrollo sostenible. Esa identidad terrenal sustituirá la perspectiva individual hegemónica por otra planetaria, en la que exista una conciencia y un sentimiento de pertenencia a nuestra Tierra. Esa educación ambiental no puede ser sino necesariamente educación sentimental y moral, que incluya la educación en la empatía y en los valores del cuidar. Valores necesarios para la formación de una ciudadanía ecológica, capaz de integrar el sentir y las experiencias históricas de las mujeres y de los hombres en pie de igualdad (Puleo, 2005, 211).

6. Bibliografía

- Arnáiz Ferrer, J. M. (2011), «Bases históricas para la filosofía ecológica» en J. San Martín y T. Domingo Moratalla (eds.), *Perspectivas sobre la vida humana. Cuerpo, mente, género y persona*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 34-42.
- Bardsley, K. (2013), «Mother Nature and the Mother of All Virtues: On the Rationality of Feeling Gratitude toward Nature», *Environmental Ethics*, 35 (1), 27-40.
- Boff, L. (2002), *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta.
- (2004), *Ética y Moral. La búsqueda de los fundamentos*, Santander, Sal Terrae.

- Card, C. (1995), «Gender and Moral Luck» en V. Held (ed.), *Justice and Care, Essential Readings in Feminist Ethics*, Colorado, Westview Press, pp. 79-100.
- Comins Mingol, I. (2010), «El cuidado, eje vertebral de la intersubjetividad humana» en I. Comins Mingol y S. París Albert (eds.), *Investigación para la paz. Estudios filosóficos*, Barcelona, Icaria, pp. 73-87.
- (2009), «El cuidado en la trayectoria vital: rompiendo moldes con criterios de justicia y felicidad», *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, 9, 81-101.
- Comins Mingol, I y París Albert, S. (2012), «Epistemologías para el Humanismo desde la Filosofía para la Paz», *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, 12, 5-11.
- Curtin, D. (1996), «Toward an Ecological Ethic of Care» en K.J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 66-81.
- Diamond, J. (2006), *Colapso*, Barcelona, Debate.
- Dobson, A. (2005), «Ciudadanía ecológica», *Isegoría*, 32, 47-62.
- Fernández Herrería, A. y López López, M. C. (2010), «La educación en valores desde la carta de la tierra. Por una pedagogía del cuidado», *Revista Iberoamericana de Educación*, 53 (4), 1-19.
- Ferrete Sarriá, C. (2009), «Dificultades y límites en la ampliación de la comunidad moral», *Quaderns de filosofia i ciència*, 39, 61-72.
- Griffin, S. (1978), *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row.
- Keller, E. (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press.
- Lister, R. (1997), *Citizenship. Feminist Perspectives*, London, McMillan.
- Magallón, C. (2006), *Mujeres en pie de paz*, Madrid, Siglo XXI.
- Mardones, J.M. (1991), *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona, Anthropos.
- Martínez Guzmán, V. (2005), «Filosofía e Investigación para la Paz», *Tiempo de Paz*, 78, 77-90.
- Mellor, M. (1997), *Feminism and Ecology*, New York, Polity Press.
- Merchant, C. (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row.
- (1995), *Earthcare: Women and the Environment*, New York, Routledge.
- Moragues, A. y Morgan, K. (2013), «El horizonte ético alimentario: la política del cuidado», *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 121, 113-127.
- Morin, E. (2011), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Barcelona, Paidós.
- Mosterín, J. (1994), «La insuficiencia de la filosofía actual», *Claves de Razón Práctica*, 48, 20-27.
- (2003), «El espejo roto del conocimiento y el ideal de una visión coherente del mundo», *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 1 (1), 209-221.
- Novo, M. (2010), *Despacio, despacio... 20 razones para ir más lentos por la vida*, Barcelona, Obelisco.
- (2006), *El desarrollo sostenible. Su dimensión ambiental y educativa*, Madrid, Pearson Educación.
- Piulats Riu, O. (2011), «Principios para una Filosofía Ecológica del Futuro» en J. San Martín, y T. Domingo Moratalla (eds.), *Perspectivas sobre la vida humana. Cuerpo, mente, género y persona*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 21-33.

- Plumwood, V. (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London, Routledge.
- PNUD (1999), *Informe sobre desarrollo humano 1999*, Madrid, Mundi-Prensa.
- Puleo, A. (2013), «Feminismo y Ecología» en Manzanera Ruiz Roser y otras (coord.) *Medio ambiente y desarrollo. Miradas feministas desde ambos hemisferios*, Granada, Universidad de Granada.
- (2011a), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.
- (2011b), «Ecologías y ecofeminismos» en Amorós Puente, C. y F. Quesada Castro (coord.), *Las mujeres como sujetos emergentes en la era de la globalización: nuevas modalidades de violencia y nuevas formas de ciudadanía*, Madrid, Instituto de la Mujer, pp. 173-188.
- (2005), «Los dualismos opresivos y la educación ambiental», *Isegoría*, 32, 201-214.
- Rivas Torres, M. (2009), «Wangari Maathai» en M. Mesa Peinado (ed.), *1325 Mujeres Tejiendo la Paz*, Barcelona, Icaria, pp. 248-251.
- Sevenhuijsen, S. (2003), «The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy», *Feminist Theory*, 4 (2), 179-197.
- Shiva, V. (1991), *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Montevideo, Instituto del Tercer Mundo.
- (2006), *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós.
- Tronto, J. (1994), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York, Routledge.
- Ubric Rabaneda, P. (2011), «Gaia y las semillas de la Paz. Las propuestas de Vandana Shiva», en F.A. Muñoz y J. Bolaños Carmona (eds.), *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada, pp. 341-355.
- Warren, K. (1987), «Feminism and Ecology: Making Connections», *Environmental Ethics*, 9 (1), 3-20.

En torno al sentido de gobernabilidad y gobernanza: delimitación y alcances*

Around the Sense of Governability and Governance: Definition and Scope

JORGE BROWER BELTRAMIN^{**}

Resumen: durante las últimas décadas los conceptos de gobernabilidad y gobernanza han cobrado gran relevancia en el ámbito de las teorías políticas y las diversas reflexiones y aportes en relación al fortalecimiento de las democracias en todo el mundo. Este artículo establece un recorrido de lectura sobre la geografía conceptual de los términos gobernabilidad y gobernanza, exponiendo en ese recorrido vinculaciones significativas con otros campos de sentido y nociones al interior de ellos, que posibilitan una mejor comprensión de estos términos. Finalmente proponemos una relectura desde la complejidad para enriquecer el sentido de los conceptos gobernabilidad y gobernanza. Este aporte, proveniente de una dimensión gnosológica epistémica contri-

Abstract: During the last decades, the concepts of governability and governance have become important in the field of political theory and the various reflections and contributions relating to the strengthening of democracies worldwide. This article establishes a course of reading on the conceptual geography of the terms governability and governance, in the journey exposing, significant linkages with other fields of meaning and concepts within them, which enables a better understanding of these terms. Finally, we propose a rereading from complexity to enrich the meaning of governability and governance concepts. This contribution, from an epistemic dimension contributes not only to increase the density of semantic concepts but also provides

Fecha de recepción: 07/07/2014. Fecha de aceptación: 05/08/2014.

* Este texto ha sido de gran relevancia para el desarrollo del referente teórico del proyecto de investigación: "Gobernanza para la Educación Superior en la administración Bachelet (2014-2018): exploración crítica discursiva de la reforma educacional" para el período académico 2015-16. Universidad de Santiago de Chile, Usach. Agradecimientos Proyecto DICYT.Código 031576BB, Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo e Innovación.

** Universidad de Santiago de Chile. Académico Jornada Completa. Coordinador del área de investigación del Departamento de Publicidad e Imagen (DPI). jorge.brower@usach.cl. Líneas de investigación: Semiótica de La cultura, Análisis Crítico del discurso, Epistemología de las Ciencias Sociales. Publicaciones recientes: Brower, J. "Jaques Derrida, *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2010. (Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte) 77 pp. Revista Diánoia (SciELO-México). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. LVIII, N°71, noviembre de 2013. Brower, J. "El encuentro de las culturas desde la perspectiva de Burke/ *The meeting of cultures from the perspective of Burke*. Peter Burke, *Hibridismo cultural*. Ediciones Akal, Madrid, 2010 (Trad. Sandra Chaparro Martínez) 158 p." Revista RUNA, archivo para las ciencias del hombre (SciELO-Argentina). Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Vol. 33, N°2, 2012.

buye no sólo a aumentar la densidad semántica de los conceptos sino que aporta una forma de conocimiento cuyo efecto va más allá del plano teórico, viéndose expresado en las políticas públicas y su implementación en sociedades concretas. **Palabras clave:** gobernabilidad, gobernanza, democracia, complejidad.

a form of knowledge whose effect goes beyond the theoretical level, seeing expressed in public policies and their implementation in specific societies.

Keywords: governability, governance, democracy, complexity.

1. Algunas señalizaciones respecto al recorrido conceptual

En las últimas décadas han cobrado gran relevancia los conceptos de *gobernabilidad* y *gobernanza*, entendidos de modo general como aquella capacidad que tienen las sociedades para proveer un sistema de gobierno que permita el desarrollo de los sistemas sociales y obviamente, de los individuos que forman parte de ellos.

Desde nuestra perspectiva es muy relevante el sentido de cada uno de estos términos, así como los campos semánticos que se generan desde ellos o que sirven de plataforma para su expresión. En otras palabras, la puesta en discurso de *gobernabilidad* y *gobernanza* es la expresión visible de un conjunto de procesos sociopolíticos, de tensiones entre los diversos actores que asumen la tarea de gobernar (en niveles locales, nacionales, regionales y otros) y en definitiva, es la manifestación reconocible de estructuras ideológicas desde las cuales se plasma una visión de sociedad.

En este trabajo, haremos un recorrido sintético por las avenidas de sentido que se generan desde los conceptos de *gobernabilidad* y *gobernanza*, exponiendo sus significados centrales o fundamentales y las derivaciones que se proyectan desde ellos. Del mismo modo, exploraremos otros campos semánticos vinculados a la perspectiva epistemológica de la complejidad, que a nuestro juicio podrían conectarse a estas unidades expresivas aportando contenidos y perspectivas que explican fenómenos como los sociales y que por tanto enriquecerían la densidad de ambos conceptos.

2. Gobernabilidad: centro y fronteras conceptuales

Los estudios y análisis en el campo de las ciencias políticas y de otras disciplinas afines concuerdan en que el informe presentado por Crozier, Huntington y Watanuki (1975) a la Comisión Trilateral sobre la crisis de la democracia, representa un punto de inflexión importante en el que se instala en la agenda política internacional el concepto de *gobernabilidad* (*governability*). Factores tales como las crisis financieras, las demandas sociales cada vez más diversas y fragmentadas, unidas a acciones colectivas que han ido adquiriendo mayor visibilidad social, han exigido un replanteamiento de esta noción (*gobernabilidad*), que en definitiva permita hacerse cargo de los desafíos que la sociedad civil en su conjunto plantean a quienes gobiernan o a la clase gobernante. En este contexto, la *gobernanza* (*governance*) o el gobierno, en cualquiera de sus dimensiones (local, nacional, etc.) debe ser capaz de hacer efectiva una *gobernabilidad* que avance y consolide los proyectos democráticos en el área económica y social. Dicho lo anterior, podríamos afirmar que el horizonte semántico más amplio y general respecto a la *gobernabilidad* tiene que ver, como señala Prats (2001), con

la existencia de estabilidad política que garantice el desarrollo humano. Los procedimientos que aseguran estos principios de estabilidad y desarrollo deberán estar asociados a criterios de flexibilidad permanentes que sean capaces de recoger las demandas y conflictos de dinámicas sociales complejas.

En esta línea de exploración de los elementos de sentido nuclear que dan cuenta de la *governabilidad*, el concepto aparece también en términos de principio, como una condición necesaria para el desarrollo de las sociedades que debe ir acompañada de un sustento o sustrato democrático (Prats, 2001). Siguiendo con la delimitación del campo semántico de la *governabilidad* y los elementos de sentido a partir de los cuales este se articula, podemos enfatizar una propiedad que ya enunciábamos antes. La *governabilidad* significa inicial y sustantivamente la capacidad de los sistemas políticos para responder a las demandas sociales cada vez más diversas y complejas (Jiménez et al, 2007). A partir de esta delimitación conceptual básica e inicial, el concepto de *governabilidad* se vincula estrechamente al de *democracia*. De este modo, podemos observar que lo que se ha tratado de definir desde las teorías sociopolíticas, es el término que integra *governabilidad* y *democracia*. En efecto, estos dos conceptos entran en contacto ya en el informe de Crozier, Huntington y Watanuki (1975), cuya finalidad se orienta a las capacidades de gobernabilidad que exhiben las democracias de los países desarrollados. Como señala Jiménez (et al 2007), la *governabilidad* (al igual como sucede con la *governanza*), no es más que la expresión que refiere directamente a la forma de funcionamiento más o menos acertada de las democracias occidentales exigidas y tensionadas por una realidad compleja, convulsionada y mundializada.

No es el interés de este trabajo entrar exhaustivamente al campo de sentido que implica la noción de *democracia*, sin embargo podemos señalar que la teorización sobre la *governabilidad* la implica de manera insoslayable, entendiendo que este sistema político es el que debe proveer el conjunto de reglas mediante el cual se resuelvan los conflictos sociales y se establezcan los principios rectores para el desarrollo del ser humano. En este contexto, siguiendo la propuesta de poliarquía de Dahl (1998), la *democracia* debe asegurar los estándares de participación real, igualdad de voto, entendimiento informado, control final sobre la agenda e inclusión de los adultos. Estos elementos, fundamentales para la articulación de un concepto empírico de *democracia*, resultan ser el campo semántico-ideológico de base para que la *governabilidad* pueda funcionar y ser validada al interior de una sociedad. Esta vinculación entre *governabilidad* y *democracia*, en definitiva entre dos campos semánticos diferentes que aparecen como complementarios, es muy significativa en la reflexión y producción teórica sobre estos conceptos al aparecer ligados de manera casi natural. Los procedimientos que dan cuenta de una poliarquía (como apuntábamos con Dahl) se presentan como condición fundamental para la existencia de una *governabilidad democrática*. Dicho estado político de base permitiría que todos los actores estratégicos participen en la toma de decisiones y por otro lado exigiría a quienes ostentan poderes institucionalizados (económicos, políticos, religiosos, etc.), que acaten las resoluciones emanadas de los aparatos legislativos y ejecutivos dentro de un escenario que resguarde las libertades políticas y los derechos fundamentales de las personas.

Así como se observa esta fuerte vinculación entre *governabilidad* y *democracia* en la producción de las teorías politológicas, existe un segundo concepto y su correspondiente campo de sentido al que aparece ligada la *governabilidad*. Se trata de la economía de

mercado entendida dentro del modelo neoliberal de desarrollo. Esta vinculación también es muy significativa, ya que desde el informe de Crozier (et al 1975), no sólo preocupa la crisis de la *governabilidad democrática* sino que también la preservación de la *economía de mercado*. Para estos autores, entre los que destaca Huntington (1972, 1991), el aparato del estado debe tener un conjunto de funciones mínimas, de tal forma que no entorpezca la producción y re-distribución de la riqueza. La gobernabilidad se carga, a través de esta vinculación conceptual, de un sentido orientado a la reducción del estado en términos de su intervención/regulación de los diferentes actores e instituciones sobre las que se articulan las sociedades.

Esta segunda vinculación (*governabilidad-modelo neoliberal*) ha tenido una metalectura crítica interesante desde América Latina. Autores como Kauffman (2002) han señalado que la corrupción en nuestra región ha dado paso a una mala *governabilidad neoliberal*. De allí su relectura de un buen gobierno y por consiguiente de una optimización de la gobernabilidad, tiene que ver con la práctica de la autoridad considerando las tradiciones e instituciones que se orientan al bien común. Todo esto en un marco de respeto a los ciudadanos en relación a las interacciones económicas y sociales que los involucren. En esta misma línea de relectura crítica/conflictivista, Rottman (2002) aporta una perspectiva que comprende la gobernabilidad dentro de modelos democráticos liberales sustentados a su vez en un *modelo neoliberal* de desarrollo. Esto se traduce, como hemos adelantado antes, en una concepción neutral del Estado dentro de la cual éste no debe intervenir en las dinámicas propias del mercado. Así comprendida la *governabilidad* (en el contexto latinoamericano), esta se ha traducido finalmente en una serie de operaciones normativas que sólo potencia la lógica desde la cual se potencia la sociedad del consumo. El propio Rottman (2002), concluye diciendo que en nombre de esta concepción de gobernabilidad se han establecido nuevas redes de explotación y nuevas formas de colonialismo en América Latina.

Como se puede observar, el concepto de *governabilidad* ha entrado en una dinámica de sentido con rasgos polisémicos importantes. Es claro que las asociaciones ideológicas desarrolladas respecto a esta noción le han ido dando un espesor o densidad semántica que la complejiza. Como advierte Prats (2001), el término se ha utilizado en variados campos y ámbitos, no teniendo en ellos una correspondencia que la defina en forma clara. Por otro lado, Prats (2001) agrega que la falta de una delimitación conceptual entre *governabilidad* y *governanza* (*governance*) hace necesario avanzar en la clarificación conceptual respecto de los campos de sentido de cada uno de ellos.

Desde nuestra perspectiva, sabemos que no existen conceptos estáticos respecto a su sentido y por tanto a su proyección connotativa. Al contrario, nos interesa este recorrido de lectura en tanto establece vinculaciones semánticas significativas y simultáneamente tensiona el término *governabilidad*, desplegando nexos de sentido que dan cuenta de toda una geografía *discursivo/conceptual* a través de la cual se intenta explicitar cómo es y cómo debe ser la acción de gobernar o la gobernación (*governance*) de sociedades complejas que, a través de sus demandas se encuentran más allá de cualquier aparato ideológico y sus correspondientes visiones de mundo sesgadas y clausurantes. La sociedad civil se desplaza hacia modalidades de desarrollo expresadas en demandas que constituyen una exigencia y al mismo tiempo un reto para quienes gobiernan, estableciendo condiciones de gobernabilidad que sean capaces de hacerse cargo de dichas demandas.

3. Gobernanza: despliegue de un campo discursivo más allá de la gobernabilidad

La teoría sociopolítica ha evolucionado en el último tiempo desde el *tema/concepto gobernabilidad*, entendida de manera amplia como aquella capacidad de los sistemas políticos para hacerse cargo de las múltiples demandas sociales, hacia una teorización y por tanto una producción conceptual sobre la noción de *gobernanza*, referida específicamente a los procedimientos que posibilitan la interacción horizontal entre el ámbito público, el privado y los actores sociales, en el contexto más amplio de una institucionalidad que permita avanzar sobre grandes acuerdos sociales. Entendida en el campo específico de la gestión, el concepto de *gobernanza* (*governance*) es validado a partir de los informes del Banco Mundial (1989), sobre la crisis de desarrollo sufrida por la región del África Subsahariana. En tal contexto se advierte sobre la necesidad de una buena gestión pública a propósito de los altos niveles de corrupción y los procesos de privatización de las entidades públicas. En dicho informe, estos elementos son conectados con la adopción del modelo de economía de mercado sustentado en una ideología claramente neoliberal. Al igual que en el informe de Crozier (et al, 1975) aludido a propósito del concepto de gobernabilidad, el trabajo evacuado por el Banco Mundial (1989), se preocupa por el buen gobierno (*good governance*), es decir, por la *gobernanza* en el ámbito de las *democracias liberales*.

Una buena delimitación conceptual de *gobernanza*, es aportada por Mayntz (2000), quien pone énfasis en que el nuevo estilo de gobierno debe permitir grados crecientes de cooperación e interacción entre los diferentes actores de una sociedad, sean estos estatales, privados o de otro tipo de organizaciones u origen. Esta cooperación e interacción garantizarían la articulación de un nuevo orden social. De este modo, la gobernabilidad que ya hemos definido antes como aquella capacidad general de gobernar, sería dependiente de la variable más específica representada por el concepto de *gobernanza* tal como apuntan (Prats 2003) y Aguilar (2007) entre otros. Esto, ya que este último produce las reglas del juego para una institucionalidad en la que se hagan posibles el conjunto de interacciones e intercambios que finalmente dan cuenta de una mejor capacidad de gobierno.

Ahora bien, en términos de un despliegue de campos de sentido desde el concepto central de *gobernanza*, éste se encuentra vinculado a tres nociones que quisiéramos destacar. La primera de ellas tiene que ver con la *red de políticas*, elemento/característica que para autores como Gaudin (2002) y Zurbriggen (2003), constituye una cuestión fundamental para entender el concepto contemporáneo de *gobernanza*. Esta *red de políticas* tiene que ver básicamente con que las *políticas públicas* se deciden y ejecutan a partir de redes que se generan, a través de coordinaciones sociales en diversas dimensiones de la vida social, tales como el autogobierno o la producción de políticas contractuales, acciones propias de una coordinación horizontal y no de una práctica vertical de la autoridad. En esta primera vinculación, importa el concepto de red ya que caracteriza nuevas formas de gobierno más allá de los límites que propone/ impone el Estado y las regulaciones del mercado.

La segunda noción vinculada al concepto de *gobernanza* que queremos mencionar es la de *políticas públicas*. En el contexto de la denominada Nueva Gestión Pública (NGP), Aguilar (2007) señala que las políticas públicas buscan hacer más asertivas las decisiones desde el Estado optimizando el proceso de gobernar. Se infiere directamente de esta vin-

culación conceptual que las normativas, procedimientos y ejecución de éstas (implicadas en toda política pública) constituyen la forma concreta mediante la cual la *gobernanza* se actualiza plenamente.

La tercera noción que nos parece significativa en su vinculación con el concepto de *gobernanza*, es la de *políticas territoriales*. Se trata de una aportación de Müller (2002), quien plantea la existencia de políticas horizontales o territoriales en contraposición a la existencia de políticas verticales sectoriales. Las primeras (horizontales o territoriales) son llevadas a cabo por unidades territoriales dentro de una dimensión subnacional y en tal sentido de una gobernanza territorial local (en términos de Jolly, 2007, una gobernación del territorio). En este caso, se trataría de normativas y procedimientos que se ajustan de manera más real, pertinente y legítima a las necesidades y demandas de comunidades específicas dentro de un territorio mayor como el nacional. Desde nuestra metalectura del recorrido conceptual y los diversos giros y virajes que toma la noción de *gobernanza*, creemos que esta última vinculación es de gran relevancia ya que las *políticas territoriales*, entendidas en términos horizontales, permiten recoger y asumir en normativas concretas, variables culturales e idiosincrásicas desarrolladas desde las comunidades locales y en tal sentido, pueden dar cuenta de mejor manera de las múltiples demandas de esas comunidades.

En síntesis, estas tres vinculaciones al concepto de *gobernanza*, proyectadas a campos de sentido articulados desde la promoción de mejores políticas públicas, van dando cuenta de una teoría de la gobernanza que, como señala Mayntz (2000), considera a los contextos de producción de estas políticas, como una variable clave para su formulación. Efectivamente, Jessop (1998) advierte que la *gobernanza* debe hacerse cargo de las transformaciones que sufren las funciones del gobierno en un escenario de *globalización/relocalización*, cuestión que establece un desafío mayor para el buen gobierno en cualquiera de sus dimensiones (locales, regionales, nacionales, etc.). En este sentido, autores como Pierre y Peters (2000) y Meuleman (2009) definen la *gobernanza* como el conjunto de interacciones entre todo tipo de organismos públicos y privados además de la sociedad civil, que están orientadas a la resolución de los conflictos y problemas de comunidades concretas, comunidades de vida que se encuentran en coordenadas *temporo-espaciales* también muy definidas con cargas históricas e identitarias desde las cuales se tensionan, a través de conflictos y producen sus demandas para la solución de esos conflictos. Así, la variable contexto se abre paso como un elemento que condiciona de manera directa la articulación de un concepto vigoroso de *gobernanza*. En esta dirección, el desarrollo actual de una teoría de la gobernanza se sostiene desde una perspectiva epistémica compleja ya que en definitiva, el proceso de toma de decisiones para lograr determinados objetivos incluye una pluralidad muy amplia de variables, muchas de las cuales no pueden ser impuestas desde el gobierno central, sino que se encuentran en pleno desarrollo y evolución en los espacios locales, territoriales o micro- territoriales.

En el contexto latinoamericano, la producción teórica sobre el concepto de *gobernanza* ha sido más bien escasa. La instalación de este término en América Latina ha tenido que ver con entidades relacionadas a la cooperación internacional, tales como el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y sus proyectos de ayuda a los países subdesarrollados. Del mismo modo en que advertíamos (sección anterior), sobre una mayor y mejor gobernabili-

dad en nuestra región y los peligros de la corrupción en ámbitos públicos y privados, con la gobernanza sucede lo mismo. Tanto el PNUD (UNDP1997) como el BM (1997), hacen notar la necesidad de transparencia y de procesos libres de corrupción para un mejor gobierno. Se hace necesario destacar también que las recomendaciones de este tipo de organismos internacionales son hechas dentro de la lógica de un modelo de Estado neoliberal y por tanto, los esfuerzos implicados en esta noción de *gobernanza* se orientan al fortalecimiento del libre mercado. La *gobernanza* aparece aquí ligada a reformas neoliberales que conduzcan a un pleno desarrollo, concepto adicional asociado a una reducción del Estado, liberación comercial, privatización de instituciones públicas y a fortalecer el derecho a la propiedad privada.

Si bien es cierto que la identidad ideológica de estos organismos es democrática-neoliberal y por tanto propende a un desarrollo basado en las fuerzas del mercado, es necesario destacar también que la puesta en práctica de una mejor gestión desde esta perspectiva, ha significado un proceso de descentralización en el cual se han generado como apuntan Daughters y Harper (2007), importantes políticas sociales focalizadas en los ámbitos de la salud, la educación y vivienda. Sin embargo, en dicho proceso descentralizador en el que se han promovido políticas sectoriales desde el paradigma neoliberal, no representa la constitución más genuina del formato conceptual en el que se expresa la *gobernanza*. Efectivamente, se ha creado un marco institucional para la democracia, pero dicho marco obedece a un traspaso acrítico de formatos para el buen gobierno. Esto significa que no se han dado los espacios para la construcción de una ciudadanía, como señalábamos antes, en consonancia y armonía con las reales aspiraciones de las sociedades. Las lógicas políticas institucionalizadas han terminado territorializándose, sin verdaderas consideraciones respecto al territorio en que dichas lógicas se ejercen. De este modo, la constitución de sociedades con mayores niveles de autonomía, organizadas por una gobernanza legítima y representativa, se tensiona y resuelve en conflictos que se hacen crónicos y que implican un largo trabajo social para poner en la agenda gubernamental mayor, las reales problemáticas que obstaculizan una mejor calidad de vida.

En síntesis, podemos señalar que el concepto de *gobernanza* y el campo semántico descrito y vinculado a este concepto, instalado en América Latina, no se ha traducido en una gestión orientada a más y mejor desarrollo de los pueblos latinoamericanos. El traspaso acrítico de un formato de gobernanza, concebido en Europa y Estados Unidos, a la realidad latinoamericana, constituye una debilidad fundamental. Como nos aporta Olsen (2006), esta instalación conceptual dogmática no ha considerado, entre otros aspectos, las relaciones de poder que ha establecido el Estado respecto a las sociedades involucradas, así como tampoco los procesos históricos a partir de los cuales se han concebido los instrumentos y políticas para gobernar. La falta o ausencia de una metalectura crítica respecto a las propuestas teóricas y operacionales sobre la acción concreta de hacer gobierno, ha permitido que la calidad institucional se mida en función al resguardo de los principios que rigen la economía de mercado.

Por las razones antes señaladas, es inevitable que América Latina como región y como conjunto de naciones, asuma el desafío de generar nuevos marcos conceptuales relativos a una *gobernanza* que se vincule a las necesidades reales de nuestras sociedades. Se trata de la expresión de arquitecturas nocionales emergentes cargadas de los contenidos culturales que nos definen y que en tal dirección deben apuntar a transformaciones estructurales profundas

del Estado, así como a una comprensión distinta de la función del mercado y del desarrollo de la sociedad civil. Como hemos señalado antes, la *gobernanza*, el buen gobierno, se relacionan directamente con la optimización de la toma de decisiones en torno a la organización de la vida social y en tal sentido, la promoción de políticas públicas menos interesadas en las instituciones que ostentan el poder (político, económico, militar, religioso, etc.) y por tanto, más preocupadas de los ciudadanos comunes y corrientes, debiesen orientarse a proyectos de desarrollo en los cuales las personas se sientan verdaderamente involucradas. Esto implica necesariamente que las perspectivas desde las que se desarrollan las normativas para una gobernanza más genuina deben incorporar en sus procesos analítico/metodológicos la mayor cantidad de variables que dan cuenta de la vida de una comunidad o sociedad. En otras palabras, la concepción de los formatos de gobernanza debe realizarse desde una lente compleja, para comprender e interpretar también un fenómeno complejo: el desarrollo de las culturas en cualquiera de sus dimensiones (local, subnacional, nacional, regional, etc.).

4. Hacia una (re) comprensión compleja de los conceptos de gobernabilidad y gobernanza

Como hemos expuesto hacia el final de la sección anterior, las nuevas teorías de la gobernanza y también las que tratan el concepto general de gobernabilidad, están forzadas a poner en acción una lectura crítica y aportativa que nutra dichos conceptos, no simplemente para dar más densidad semántica a los mismos, sino que para que se traduzcan efectivamente en mejores gobiernos. En este contexto, proponemos que tanto el concepto de *gobernabilidad* como el de *gobernanza* deben vincularse a la noción de *complejidad*, instalada como un aporte enriquecedor desde la instancia de la teorización sobre estos términos.

En tal dirección analítico/propositiva nos parecen interesantes las aportaciones críticas de Rottman (2002), a las cuales ya habíamos recurrido y que apuntan a una actitud de resistencia frente a una concepción de Estado excluyente y de una sociedad neoliberal que sólo conducen a nuevas formas de explotación y territorialización colonialista. En esta dirección diagnóstica, se trata de un desafío que se traduce en la necesidad de generar modelos alternativos de gobernabilidad y de gobernanza, profundizando en las múltiples lógicas que operan en la sociedad civil así como en las funciones del Estado que, como señala de Souza Santos (2004), representan articuladores legítimos para una redefinición de la democracia desde una posición contrahegemónica.

Ahora bien, desde esta mirada diagnóstica la *gobernanza* emerge como un concepto particularmente tensionado en su vinculación con realidades sociales específicas. Efectivamente, asociada a políticas concretas, a gobiernos locales y a su gestión en terreno, la gobernanza se enfrenta a una diversidad amplia de transformaciones sociales que requieren de su atención y de la resolución de las problemáticas contenidas en ellas. Variables tales como el crecimiento de la población y sus necesidades asociadas, la coexistencia de generaciones distintas, las diversas migraciones geográficas y culturales, las múltiples estructuras de familia y los diferentes procesos de segmentación social (que implican también segmentación territorial), constituyen algunas de las características del desarrollo social que los formatos de gobernanza deben incluir.

Desde nuestra perspectiva y frente a estos desafíos respecto a modelar formatos de gobernanza pertinentes a los contextos en que se implementarán, es necesario considerar a

las sociedades y las transformaciones que estas sufren, como *realidades complejas*. Se trata de una consideración epistemológica que tiene como referente los trabajos de Morin (1977, 1986 entre otros), en los que este investigador da forma a un paradigma de la complejidad. De esta propuesta, nos interesan ciertos aspectos que a nuestro juicio, debiesen estar incorporados en toda teorización en el campo de las ciencias sociales, incluidas ciertamente aquellas de carácter sociopolítico, desde las que han emergido los conceptos de *gobernabilidad* y *gobernanza*.

En primer término, esta perspectiva epistémica nos permite comprender el hecho social y su desarrollo como un *sistema complejo*, es decir, en los términos de Morin (García, 2006), no reducible a un conjunto limitado de variables, situaciones o fenómenos que pueden ser aprehendidos en su totalidad y de una sola vez. Por el contrario, se trata de una comprensión que se despliega en un proceso de conocimiento en permanente construcción. En esta sentido, las sociedades y su desarrollo exigen ser concebidas desde morfologías particulares cargadas semánticamente de contenidos de mayor y menor significancia vinculados desde criterios que obedecen a lógicas diferentes y a variables de validación también diversas y distintas. Todo ello constituye una realidad compleja que se resiste a ser explicada desde un pensamiento simple (como el de la linealidad cartesiana) y que por tanto demanda un pensamiento complejo que vaya más allá de la simplificación, en la búsqueda o exploración de la mayor cantidad de elementos que son puestos en juego para articular las sociedades y las culturas que se generan y desarrollan desde y en la diversidad. Dicha diversidad de actores, materialidades y espacios, entre otras variables, a la luz de la complejidad no deben ser mutiladas con el fin ilusorio de construir ficciones operacionales orientadas a crear certidumbres que obviamente no dan cuenta del hecho social que se expresa dentro de un proceso histórico y contextual desde el que se nutre.

De este modo, el desafío actual de las teorías sociopolíticas para el planteamiento de conceptos como *gobernabilidad* y *gobernanza*, tiene que ver en primera instancia, con la comprensión de las sociedades y su desarrollo en términos complejos. Ya Durkheim (1937), intentó desarrollar planteamientos teóricos explicativos sobre la articulación de sociedades complejas. Lo mencionamos pues sus esfuerzos se pueden vincular con los planteamientos actuales sobre una *sociedad compleja*. Efectivamente, Durkheim visualiza el génesis de esta complejidad en las primeras congregaciones sociales expresadas en la *horda*. Esta forma social primitiva sería el antecedente evolutivo de todas las posteriores formas de organización social. La *horda* manifiesta una sociedad sin orden basada la mayor parte de las veces en acciones e intercambios no regulados ni menos normados. Desde ese diagnóstico, Durkheim intenta explicar la conformación de *sociedades complejas* como una sucesión de agregados ordenadores en una suerte de articulación recursiva a partir de una sociedad simple. Es así como el autor señala que en esta sucesión de agregados se produce la segmentación social que daría forma a una estructura más compleja de sociedad y que él denomina *clan*. (Durkheim, 1937). Desde la óptica de Durkheim, las sociedades se van volviendo más complejas en la medida en que desarrollan *pliegues recursivos* sobre sí mismas generando combinaciones de interacción más sofisticadas. En síntesis, la definición de la morfología social compleja en Durkheim, tiene que ver en primer término, con la sucesiva adición de agregados simples, pliegues de sentido que se van vinculando para, en una segunda instancia, dar forma a una arquitectura de mayor sofisticación que dé cuenta de la organización social.

Esta descripción y explicación inicial dada por Durkheim respecto a la conformación de *sociedades complejas*, es enriquecida y actualizada desde la antropología contemporánea que tiene dentro de su plataforma epistemológica los principios de la complejidad moriniana. En este contexto, Mier Garza (1994) agrega que la complejidad social aumenta gracias a las nuevas formas de alianzas colectivas no normadas, el desarrollo de identidades individuales que se vinculan, a través de diversas modalidades a lo colectivo y múltiples dinámicas heterogéneas que van caracterizando en forma decisiva la estructura social y la consecuente densidad cultural que desde ella se produce.

La intelegibilización/compreensión de lo social como hecho complejo, (ya expuesta), ha significado simultáneamente la generación de un pensamiento teórico que se hace cargo de esa complejidad y que por tanto se abre, desde nuestra perspectiva (Brower, 2008), a las múltiples formas en que se vinculan sus variables o componentes y en consecuencia a la potencial estabilidad/inestabilidad de esas vinculaciones. En el contexto del proyecto teórico de Morin (1984, 1994), el *pensamiento complejo* debe reconstruir el proceso del conocimiento, incorporando las regularidades e irregularidades que se expresan en la sociedad y sus culturas debiendo describirse y explicarse como un fenómeno integral. La teorización sobre la complejidad social promueve una actividad analítica que, como hemos señalado en otro trabajo (Brower, 2008), acorte la distancia con lo que se conoce, advirtiendo en ese proceso de acercamiento, las articulaciones simbólicas mediante las cuales se expresa una cultura, consideración analítica que no debe ser entendida como definitiva.

Sin dudas, los principios que inspiran el *pensamiento complejo* debiesen ser considerados por las ciencias sociales en general y por la politología en particular. Como indica con lucidez Morin (2005), debemos ser capaces de enfrentar los desafíos del siglo XXI, respetando la diversidad humana, es decir, la multiculturalidad y su coexistencia en espacios o territorios comunes. El cultivo de la afectividad, de la fraternidad y capacidad de amar a través de una profunda comprensión del otro, constituyen un estado inicial básico para poner en marcha una modalidad de pensamiento (complejo) integral y no fragmentado. Estos principios/conceptos están ligados estrechamente con el arte de gobernar y por tanto con las nociones de *gobernabilidad* y *gobernanza* expuestas en las dos primeras secciones de este trabajo. Tanto las capacidades generales del buen gobierno como las políticas implementadas dentro de las naciones y aquellas que se proyectan a nivel regional y mundial debiesen considerar esta concepción de *sociedad compleja* ya que esta opción comprensiva implica necesariamente generar formatos de gobierno a partir de estrategias flexibles adaptables a concepciones muy diferentes de la vida.

De este modo, las advertencias críticas a las que hacíamos referencia al comienzo de esta sección, que tenían que ver con la necesidad de generar formatos de *gobernanza* desde espacios y tiempos locales, identificando e incluyendo las variables sobre las que se articulan y desarrollan las sociedades concretas, dan forma a una lente epistémica que permite entender las sociedades como *sistemas complejos*. Así, la resistencia expuesta por Rottman (2002), respecto a la concepción de Estados excluyentes que se aplican de forma acrítica en diferentes partes del mundo coincide con el planteamiento inicial de la comprensión compleja de la realidad social. De igual forma, nos parece relevante el aporte de Souza Santos (2004), al considerar la necesidad de entender las diversas lógicas que operan en el desarrollo/construcción de la sociedad civil, lógicas que además son expresadas en la dinámica social como

los articuladores genuinos para la constitución de democracias contrahegemónicas capaces de establecer un diálogo válido con los sistemas dominantes generados básicamente desde Europa y Estados Unidos.

Ahora bien, como última consideración respecto al aporte de la lectura compleja sobre los formatos conceptuales de *gobernabilidad* y *gobernanza*, es necesario señalar en la dirección de entender e incluir lógicas diferentes en la articulación y desarrollo de las sociedades, que tanto la conceptualización como los protocolos de implementación de políticas públicas que aseguren *gobernabilidad* y una *gobernanza* genuina respecto a las necesidades y demandas de la sociedad, sean asumidas desde una mirada interdisciplinaria, cuestión o exigencia también insoslayable para la comprensión de sistemas complejos. Como hemos señalado en otros trabajos (Brower, 2008,2010,2011), la *interdisciplinariedad* permite que diversas teorías y metodologías dialoguen sobre tópicos concretos con el fin de comprender de mejor manera la trama inabarcable de la cultura. Por su parte, Sinaceur (1983) considera la *interdisciplinariedad* como una *instancia* en la que convergen puntos de vista diferentes, haciendo que los expertos den una visión limitada sobre un tema que, al interactuar con otros puntos de vista, articulan o dan forma a una *síntesis* explicativa enriquecida sobre dicho tema.

De esta forma, entender y vincular las sociedades y su desarrollo con la concepción interdisciplinaria del conocimiento, puede traducirse, como un proceso gnoseológico desplegado desde la lógica de la complejidad. Asumir esta clave conceptual de lectura, significa a su vez desde nuestra óptica epistemológica, mejorar y optimizar el ejercicio del buen gobierno ya que permite enriquecer notablemente la conceptualización respecto a la *gobernabilidad* y la *gobernanza*.

5. Conclusiones: fin de un viaje conceptual inacabado

Una vez concluido este recorrido conceptual sobre los términos *gobernabilidad* y *gobernanza*, recorrido sin pretensiones de exhaustividad y que por tanto sólo se ha detenido en aquellos campos semánticos que nos han parecido interesantes para darles mayor espesor semántico, podemos fijar ciertas vinculaciones de sentido que pueden cooperar en su lectura y comprensión.

En primer lugar, los conceptos *gobernabilidad* y *gobernanza* se han utilizado en ocasiones en forma indistinta, para referirse al ejercicio del buen gobierno y las competencias que ese ejercicio implica, sin embargo una revisión cuidadosa de la producción teórica al respecto va diseñando límites o fronteras entre ambos que se hace necesario destacar. Es así como la *gobernabilidad* aparece ligada a ciertas capacidades más bien generales para gobernar, capacidades que a su vez, se entienden o se condicionan dentro de un marco político democrático y en consonancia directa con el *modelo económico de mercado neoliberal*. Este cluster conceptual (conjunto de vinculaciones y asociaciones entre términos), es problematizado desde las ciencias políticas o la politología general en torno a una preocupación central: el debilitamiento de los sistemas democráticos en el mundo (en particular el tercer mundo) y la necesidad urgente de fortalecerlos. Es necesario advertir en este cruce problemático conceptual, que el interés teórico insiste en una mayor territorialización/validación de la *democracia*, pero fuertemente ligado a las economías de libre mercado. No es extraño entonces que organismos internacionales como el Banco Mundial sean los que

emitan mayor cantidad de reportes e informes sobre la situación de las economías europeas, africanas y latinoamericanas. En efecto, desde esta perspectiva, dichos informes ligan el funcionamiento del mercado con el estado de salud de las democracias ya sean emergentes o más consolidadas. Este embrague o conexión/combinación de conceptos nutren el término *governabilidad*. Por último, siempre aparece en esta concepción democrática neoliberal el tema/tópico de la corrupción, pues este fenómeno altera el flujo legal del mercado, genera pérdidas, elusión de impuestos y blanqueo de dineros que provienen de mercados clandestinos como el narcotráfico entre otros.

Por otro lado, el concepto de *governanza* ha tenido en las últimas décadas un desarrollo y enriquecimiento semántico muy interesante. Este término no se refiere a la capacidad o capacidades generales para gobernar sino que se vincula directamente a las *políticas públicas* que se implementan para la organización de las sociedades y por otro lado para satisfacer las demandas de la sociedad civil, cada vez más amplias y con exigencias de respuesta más rápidas. Planteada así, la *governanza* se comprende dentro de marcos constitucionales definidos y estables y se vincula a un conjunto de leyes que permitan garantizar una buena distribución del poder y a normativas reglamentarias a través de las cuales estas leyes se ejecuten.

En este contexto, la problematización teórica respecto a la noción de *governanza* se ha instalado en forma crítica, respecto a la tarea de generar *formatos para la gobernanza* que se adecuen a territorios específicos, recogiendo las múltiples variables identitarias y de desarrollo con las que las comunidades cuentan para proyectarse al futuro. En tal dirección, las políticas públicas aparecen como la expresión clave que debiese contener desde esta mirada analítica/crítica, las lógicas locales desde donde se entienden conceptos como *progreso* o *desarrollo*. Este tópico representa un punto de inflexión dentro del debate teórico sobre la *governanza*. De hecho, hemos podido comprobar cómo en América Latina los investigadores de esta área cuestionan los formatos de gobernanza trasladados acríticamente desde Europa a nuestras tierras. Se visualiza en nuestro recorrido conceptual esta problematización que implica un cuestionamiento al propio concepto de *democracia* y claramente a la *economía de libre mercado*.

De este modo podemos concluir que las teorías políticas se enfrentan, cada vez con mayor intensidad, a la exigencia/demanda de la sociedad civil, en el sentido de articular o construir políticas públicas que la represente y que por tanto dé cuenta de los contenidos que importan a dicha sociedad. Allí se encuentra el punto central de los nuevos formatos de gobernanza y por tanto de su conceptualización más profunda y genuina.

Frente a este desafío finalizamos nuestro trabajo con una sección que conecta el recorrido conceptual sobre *governabilidad* y *governanza* con una avenida de sentido que no se encuentra en una dimensión teórica, su no que más bien aporta una lente o perspectiva epistemológica para el enriquecimiento conceptual de términos como estos, particularmente al referido a la *governanza*. Se trata de la perspectiva compleja o mirada desde la *complejidad*, cuyos principios hacen claridad respecto a la necesidad de comprender la mayor cantidad de variables en la articulación y desarrollo de las sociedades entendidas por esto, como un hecho complejo. La *complejidad* en este contexto no debe ser entendida como un fenómeno difícil de explicar o inaccesible. Por el contrario, esta propuesta epistémica amplía los horizontes comprensivos de la realidad social, potenciando en el caso específico del acto de gobernar, su conceptualización y su traducción en la dimensión práctica de hacer

un mejor gobierno. Esta vinculación/conexión con los principios de la complejidad queda aquí como una propuesta inicial y por tanto inacabada que es necesario profundizar a través de un diálogo interdisciplinario que finalmente sea capaz de producir mejores formas de organización de la vida en sociedad.

6. Referencias bibliográficas

- Aguilar, L.F. 2007. "El aporte de la política pública y de la nueva gestión pública a la gobernanza". En *Revista del CLAD Reforma y Democracia*. N° 39, Caracas.
- Banco Mundial. 1989. "El África Subsahariana: De la Crisis al Desarrollo sustentable. Una perspectiva de largo plazo". D.C. BM/Oxford University Press.
- Banco Mundial. 1997. Informe sobre desarrollo humano 1997. El Estado en un mundo en transformación. Washington, D.C. BM/Oxford University Press.
- Brower, J.2008. "Implicancias epistemológicas del pensamiento complejo para la articulación de la una semiótica de la cultura". En *Revista Estudios de Filosofía* N°37. Universidad de Antioquia. Medellín. Colombia.
- Brower, J. 2010. "El valor semiótico y Dialógico de las nuevas epistemologías". En *Revista Observaciones Filosóficas*. N°10. Universidad Católica de Valparaíso.
- Brower, J. 2011. "Convergencias epistemológicas para la producción de conocimiento en el ámbito de las Ciencias Sociales: hacia la delimitación del valor semiótico y dialógico de las nuevas epistemologías". En *Revista Re-Presentaciones*. Periodismo, Comunicación y Sociedad. Año IV. N°8. Universidad de Santiago de Chile.
- Crozier, M.J., Huntington, S.P., Watanuki, J., 1975. *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York University Press.
- Dahl, R.A. 1998. *Democracy*. Yale University Press.
- Durkheim, É. 1937. *Les regles de la méthode sociologique*. París, PUF.
- Daughters, R. y Harper L. 2007. "Fiscal and Political Decentralization Reforms". En Eduardo Lora (ed.), *The State of State reform in Latin America*. Washington, D.C., BID/BM/Standford University Press.
- De Souza Santos, B. 2004. *Democratizar la Democracia: Los caminos de la democracia participativa*. México, FCE.
- García, R. 2006. *Sistemas complejos. Conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona, Gedisa.
- Gaudin, J.P. 2002. *Pourquoi la gouvernance?*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Huntington, S.1972. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires, Paidós.
- Huntington, S. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. University of Oklahoma Press.
- Jessop, B. 1998. "The Rise of Governance and the Risks of Failure: The Case of Economic Development". *International Sociaql Science Journal*. Vol. 50, n°155.
- Jiménez, W.,Ramírez, C., Roncancio, P. 2007. *Gobernabilidad y gobernanza en la transformación de la acción pública: propuesta teórica y estudio de caso*. Bogotá, ESAP Publicaciones.
- Jolly, J.-F. 2007. "Gobernabilidad territorial y descentralización en Colombia: ¿regir el territorio o gobernar los territorios? A propósito de la política pública de descentralización

- en Colombia entre 1982 y 2002”. Conferencia expuesta en el Foro Internacional “Globalización, Gobernabilidad y Territorio”. Escuelas Superior de Administración Pública. Bogotá, 29 y 30 de viembre.
- Kaufmann, D. 2002-2003. Rethinking Governance. En Reporte Global de Competitividad.
- Mayntz, R. 2000. “*Nuevos desafíos de la teoría de governance*”. En *Instituciones y Desarrollo*. N°7. Barcelona.
- Meuleman, L. 2009. “The Cultural Dimension of Metagovernance: Why Governance Doctrines May Fall”. *Public Organization Review*. DOI: 10.1007/s11115-009-0088-5.
- Mier Garza, R. 1994. *Vicisitudes de la inestabilidad: apuntes para una reflexión sobre la noción de complejidad en antropología*. Boletín de Antropología Americana. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. N°29.
- Morin, E. 1977. Tomo 1. La nature de la nature. En *La Méthode*. París: Editions du Seuil.
- Morin, E. 1984. *Ciencia con conciencia*. Barcelona, Anthrops.
- Morin, E. 1994. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa.
- Morin, E. 1986. Tomo 3. La connaissance de la connaissance. En *La Méthode*. París: Editions du Seuil.
- Morin, E. 2005. Esperando nuestra mariposa. *Iniciativa Socialista*. N°77. Disponible en: <http://www.inisoc.org/>. Acceso el 11 de abril de 2007.
- Muller, P. 2002. *Las políticas públicas*. Bogotá. Universidad Externado de Colombia.
- Olsen, J.P.2006. “Maybe It Is Time to Rediscover Bureaucracy”. *Journal of Public Administration Research and Theory*. Vol. 16. N°1.
- Pierre, J. y Peters, G. 2000. *Governance, Politics and the State*. Basingstoke, Macmillan.
- Prats i Catala, J. 2001. “Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano: marco conceptual y analítico”. En *Instituciones y Desarrollo*, N°10, Barcelona.
- Prats i Catalá, J. 2003. “El concepto y el análisis de la gobernabilidad”. En *Instituciones y Desarrollo*. N° 14-15, Barcelona.
- Rottman, M. 2002. La gobernabilidad: ¿ un problema teórico-práctico?. En Salinas, D. y Jiménez, E. (coordinadores), *Gobernabilidad y Globalización. Procesos recientes en América Latina*. México, Gernica.
- Sinaceur, M.A. 1983. ¿Qué es interdiscipliniedad?. En Apostel, L. et al. *Interdiscipliniedad y ciencias humanas*. Madrid, Tecnos/Unesco.
- UNDP, 1997. *Governance for Sustainable Human Development*. Nueva York, UNDP.
- Zurbriggen, C. 2003. “*Las redes de políticas públicas: una revisión teórica*”. Barcelona, Instituto internacional de Gobernabilidad de Cataluña (Colección Documentos).

La revolución *onto-epistemológica* del constructivismo en las relaciones internacionales

The *onto-epistemological* revolution of Constructivism in International Relations

JONATHAN ARRIOLA*

Resumen: El constructivismo se ha consolidado como una teoría alternativa a las que ofrecían el realismo y el liberalismo, los cuales, hasta la caída de la URSS, habían dominado la escena teórica de las Relaciones Internacionales (RI). En el siguiente artículo defendemos la idea de que la irrupción del constructivismo implicó una doble innovación a nivel teórico con respecto al resto de las teorías de RI. La primera innovación se da en el nivel ontológico ya que el constructivismo, en contraste con el realismo y el liberalismo, concibe a la realidad social como un *ente elástico*, esto es, como un objeto *conformable* por la historia, las instituciones, la voluntad de los actores, etc. Y la segunda a nivel epistemológico, dado que afirma que para comprender esa realidad social, en la que, por supuesto, se circunscriben las RI, es necesario apelar a una desconstrucción hermenéutica, que sea capaz de dar cuenta de la historicidad, de los discursos imperantes y de las ideas que configuran la realidad social. Concluiremos que el constructivismo más que una teoría de las RI propiamente dicha es una “meta-teoría” ya que

Abstract: Constructivism has consolidated itself as one of the alternatives theory to realism and liberalism, which, until the fall of the USSR, had dominated the theoretical landscape of International Relations (IR). In the following article, I will argue that constructivism involved a double innovation at the theoretical level with regard to the rest of the theories of IS. The first innovation takes place at the ontological level, given that constructivism, in contrast to realism and liberalism, conceives of social reality as an elastic entity, that is, as an object *conformable* by history, institutions, the will of the actors involved, etc. The second one takes place at the epistemological level since constructivism affirms that in order to understand such reality it is necessary to resort to a hermeneutical deconstruction that could account for historicity, the dominant discourses and the ideas that constitute social reality. We conclude by pointing out that constructivism rather than a theory of IR itself is a “meta-theory” insofar as what it proposes is, in essence, an ontology of the rest of the IR

Fecha de recepción: 14/07/2014. Fecha de aceptación: 04/03/2015.

* Licenciado en Estudios Internacionales (Universidad ORT Uruguay). Máster en Filosofía Contemporánea (Universidad de la República, Uruguay). Profesor de Política Comparada y Fundamentos de la Investigación Social en la Universidad ORT Uruguay (contacto: jon.arriola@hotmail.com). Líneas de trabajo: filosofía política, pensamiento moderno, filosofía francesa contemporánea. Autor de: «Ilustración y Mito: el origen de la barbarie en Adorno, Horkheimer y Cassire» (2013) y «Políticas do Extraordinário. Lógicas de transformação em Schmitt e Badiou». (2014). Disponibles en: <https://ort-uy.academia.edu/JonathanArriola>

lo que, en el fondo, propone es una *ontología del resto de las teorías* de RI, mostrando que las mismas son, pese a sus propias aspiraciones, discurso en lugar de ciencia.

Palabras clave: constructivismo, epistemología, ontología, relaciones internacionales, realismo.

theories, showing that they are, despite their own aspirations, discourse rather than science.

Keywords: constructivism, epistemology, ontology, international relations, realism

*'We construct worlds we know
in a world we do not.'*

Nicholas Onuf

*„Wir leben immer in einer Welt,
die wir uns selbst bilden.“*

Johann G. Herder

1. Introducción

a) *El auge del constructivismo*

En los últimos años, *grosso modo*, desde finales de los 80' hasta esta parte, el constructivismo en Relaciones Internacionales (RI) se ha consolidado como una de las alternativas más sólidas a las teorías realista y liberal, en todas sus variantes y sub-géneros¹, las cuales, desde la Segunda Guerra Mundial, habían ejercido un dominio indiscutido, y aparentemente indiscutible, sobre la reflexión internacionalista.

El *World of Our Making* (1989) de Nicholas Onuf junto con el *Anarchy is What States Make of It* (1992) de Alexander Wendt, dos de los textos fundacionales del constructivismo, constituyeron un punto de inflexión en la historia del pensamiento teórico de la disciplina. Y ello porque, ante todo, lo que Onuf y Wendt lograron hacer con sus respectivas propuestas fue romper con el modelo ontológico y epistemológico positivista que tanto el realismo como el liberalismo presuponían, tal vez no del todo conscientes, y en cuyo marco se había desarrollado toda la discusión teórica en RI desde principios de siglo XX. Haciéndose eco de los desarrollos acumulados durante décadas en las áreas de la filosofía, antropología, lingüística y especialmente de la sociología, el constructivismo supuso para la disciplina un cambio de paradigma.

1 Aunque por cuestiones de espacio, es imposible desarrollar aquí en detalle las teorías realista y liberal, sí es posible trazar, al menos, las características fundamentales de ambas. El liberalismo (o idealismo), en su formulación clásica, pone el acento en el deseo de prosperidad y de paz de los Estados democráticos. Cree que las instituciones internacionales, el comercio y la difusión de la democracia son factores que contribuyen a la cooperación y a una gradual eliminación de la guerra como mecanismo de resolución de las controversias. Por su lado, el realismo parte de la premisa que los Estados son actores egoístas que, dada la ausencia de un ente supranacional que regule las relaciones entre ellos, esto es, dada la anarquía estructural, los mismos se encuentran en una situación de competencia continua por el poder y la seguridad que garanticen su supervivencia. Más allá del régimen político, para el realismo, el Estado es un actor racional cuyo principal objetivo es la maximización de su poder, entendido éste como el aumento de sus capacidades económicas y militares principalmente.

Pergeñado con esa nueva ontología y epistemología, el constructivismo se abrió paso por allí donde el realismo y el liberalismo, y sus respectivas versiones “neo”, o bien no habían explorado suficientemente o bien ni siquiera lo habían intentado debido simplemente a un desinterés teórico². De esa forma, el constructivismo cobró un fuerte impulso, explotando virtualmente en la literatura de los años 90. Quizás los ejemplos más destacados de ello sean textos como el *National Interests in International Society* (1996) de Crawford, el *Legitimacy and Power Politics* (2002) de Bukovansky, el *Revolutions in Sovereignty* (2001) de Philpott y el *Rethinking the World: Great Power Strategies and International Order* (2007) de Legro, entre otros³. Conjuntamente con esta frondosa producción intelectual, se redescubrieron viejos problemas que acuciaban a la disciplina, como, por ejemplo, los ligados al papel de la contingencia histórica en la conformación de la estructura internacional. Al mismo tiempo, se arrojó luz sobre otras problemáticas que habían carecido de un tratamiento adecuado bajo el enfoque estructuralista, positivista y transhistórico⁴ de las teorías liberal y realista, tales como los del origen, significación y legitimación del concepto de soberanía.

Ahora bien, dado los múltiples desarrollos que ha tenido recientemente, no sería preciso hablar de “el” constructivismo como si fuera una corriente única, internamente consistente. Dentro del mismo existen, como en el caso del realismo y liberalismo, distintos acentos y enfoques que pautan diferencias tanto en las líneas de investigación como en las teóricas. De hecho, es porque los desarrollos del constructivismo fueron tan rápidos como dispares, que, como bien retrata Stefano Guizzini en su “*Reconstruction of Constructivism in International Relations*” (2000), algunos autores, como Adler, Checkel, Hopf y también él mismo, se han empeñado en la tarea de reconstruir, con vocación sistematizadora, la coherencia interna del movimiento, amenazada, en algún punto, por la avalancha de artículos de eclécticas perspectivas que aparecieron en los últimos años.⁵

Las razones para este particular auge del constructivismo son varias. Sin embargo, a grandes rasgos las podemos dividir en dos: por un lado, las exógenas, es decir, las que provienen por fuera de la reflexión teórica propiamente dicha y, por otro, las endógenas, a saber, las que surgen de un desarrollo interno tanto del pensamiento internacional mismo o de disciplinas aledañas. Comencemos por las primeras.

2 Ejemplos de esas áreas enteras olvidadas por estas teorías, eran el estudio hermenéutico de la historia y la definición del papel de la identidad cultural, del discurso y de la intersubjetividad en la construcción del sistema internacional.

3 Christian Reus-Smit, en su *Leyendo la historia con una mirada constructivista* (2002) pág. 65, hace una enumeración exhaustiva de los trabajos de corte constructivista que aparecieron a partir de 1989.

4 Para ver una discusión más profunda sobre el carácter transhistórico de las teorías realista en contraposición con el carácter contingente del constructivismo, ver el artículo de Samuel Barkin *Realism, Constructivism, and International Relations Theory* (2009).

5 En efecto, Guizzini apunta muy bien la problemática a la que hacemos referencia: “The sheer diversity seems to make the category of constructivism explode. Consequently, the plethora of recent survey articles decided to give constructivism a better coherence either by emphasizing a single particular view (Adler, 1997), by picking out particular approaches for discussion (Checkel, 1998) or by providing typologies (Hopf, 1998).” (2000: 148-149)

b) *Caída de la URSS y sus implicaciones teóricas*

Uno de los factores exógenos que más coadyuvó a la enfiada constructivista de los años 90' fue, sin dudas, la inesperada caída del muro de Berlín y el subsiguiente derrumbe de la URSS. El motivo por el cual estos acontecimientos fertilizaron el terreno para el constructivismo es muy sencillo: los mismos marcaban el fin de la Guerra Fría, y significaban el final del marco histórico-estructural que había amparado la emergencia de varias teorías de RI, sobre todo, del neorrealismo de Waltz y del neoliberalismo de Keohane y Nye, que habían ejercido un predominio casi monopólico. En general despreocupadas por comprender los cambios sistémicos, puesto que éstos, aducían, eran *excepcionales*, ambas teorías [neorrealista y neoliberal] se vieron totalmente sorprendidas por los rápidos sucesos históricos que desencadenaron el final del comunismo y de una bipolaridad que se daba por sentada. Dichos cambios no pudieron ser explicados por unas teorías de prosapia positivista y estructuralista preocupadas fundamentalmente por obtener leyes naturales objetivas y eternas del sistema internacional, dejando de lado las contingencias históricas, a las que en general presentaban como accesorias⁶.

Pero, por su magnitud para el sistema internacional en su conjunto, el desplome de la Unión Soviética y, como consecuencia, de toda la estructura político-ideológica que se había montado sobre ella, no podía ser un episodio teóricamente marginalizable: convocaba a una reflexión profunda no sólo sobre la naturaleza del sistema internacional sino también sobre la validez de los enfoques teóricos utilizados para abordarla hasta ese momento. Y es que, ante todo, la debacle soviética trajo al centro de la escena lo que el realismo y el liberalismo habían hecho a un costado: en primer lugar, la ineludible importancia de la *historia* a la hora de entender los desarrollos de las RI y, en segundo lugar, la necesidad de elaborar una teoría que efectivamente *pensara* los cambios estructurales no como meras excepciones o disrupciones sino como *momentos fundantes*.

Aunque el realismo contaba con un herramental teórico que podía dar cuenta del funcionamiento de la estructura internacional, estaba huérfano de una reflexión metafísica sobre la naturaleza de esa estructura: a saber, su origen histórico, sus despliegues internos y su temporalidad. Tenía una teoría sobre qué patrones regían las interacciones al interior de la estructura pero carecía de una teoría que explicase el comportamiento de la estructura misma. Se asumía que estaba “dada”.

Sin embargo, ¿cómo era posible explicar la Perestroika y la Glásnost de Gorbachov desde el paradigma realista que asumía sin más la existencia *a priori* de una estructura determinada? Con la caída de la URSS, hubo que reconocer que el mundo internacional era definitivamente más complejo de lo que suponía el realismo, cuya larga hegemonía teórica en la disciplina comenzaba a ser rápidamente socavada. En general, los realistas se vieron obligados a aceptar que en la estructura internacional existen algunos “puntos

6 Un ejemplo de episodio catalogado de “secundario” fue el de la guerra de Vietnam. Desde el paradigma realista, resultaba difícil entender por qué los EE.UU. decidían retirarse derrotados del país asiático cuando su interés nacional al iniciar la guerra era exactamente el mismo que al terminarla. No hace falta decir que la “opinión pública” tuvo mucho que ver con esa decisión pero el realismo no la había incorporado como un factor de peso en el comportamiento de los actores y en la definición de su “interés nacional”.

de fuga” por donde su teoría falla. Dicho directamente: el realismo funcionaba bien en la normalidad pero no en la *excepción*.

El fin del mundo bipolar reveló que no bastaba sólo con “medir” el poder nacional, definido generalmente en términos materiales (poder militar, económico, etc.), identificar la posición de los actores (Estados) en el sistema y, a partir de allí, derivar, como en un silogismo, unos intereses nacionales que aparentemente estarían abstraídos del espacio y del tiempo. Tampoco satisfacían los intentos, para finales de los años 90’, más cosméticos que sustantivos, emprendidos por el realismo neoclásico de autores como Rose, Aferro y Labell⁷, que buscaron matizar el materialismo el enfoque metodológico holista del realismo original, al señalar respectivamente la importancia del marco ideológico y de las elites en la toma de decisiones. El problema con estos intentos de revitalización del realismo fue que en lo esencial mantenían el mecanicismo tosco sobre el cual éste había fundamentado su abordaje teórico de tipo estructuralista. Y era precisamente ése mecanicismo lo que había que reformular de forma urgente.

Entiéndase bien, no se trataba de abandonar completamente el estructuralismo, si bien eso fue lo que propusieron, en general, las teorías posmodernas, sino de señalar sus carencias y limitaciones teóricas. En ese sentido, podemos decir que luego de la caída de la cortina de hierro, se convino en señalar que una teoría materialista del sistema internacional era condición necesaria pero no suficiente para explicar la complejidad de las RI. Lacónicamente: había que conservar el estructuralismo pero al mismo tiempo había que superarlo, poniéndolo en nuevos términos. Y fue precisamente esa labor “dialéctica” la que llevó a cabo el constructivismo al conjugar el enfoque estructuralista con una perspectiva “ideacionista”⁸, que destaca la importancia de la intersubjetividad, las ideas y la historicidad en la conformación de cualquier estructura social, sea nacional o internacional.

Con esta perspectiva teórica novedosa, el constructivismo se abrió paso rápidamente en los círculos académicos. Especialmente atractivo era el hecho de que su propuesta evitaba caer tanto en los excesos del materialismo como en los del idealismo, logrando conquistar así el llamado *middle ground* entre las teorías realista y liberal, que había estado vacante durante mucho tiempo y que el post-estructuralismo posmoderno no supo capitalizar⁹.

c) *El agotamiento del positivismo*

Pero no sólo el abrupto final de la Guerra Fría desbrozó el camino para el constructivismo. Como ya señalábamos, también hubo agotamientos y desarrollos conceptuales y epistemológicos, tanto a nivel de las ciencias sociales como de la filosofía, que llamaron a replantear el problema de las RI por fuera de la ya vetusta dicotomía realismo versus liberalismo.

7 Los textos más importantes de estos autores que propiciaron el surgimiento del realismo neoclásico son: *Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy* (1998) Jeffrey Tali Aferro, *Neoclassical Realism and Exraction: State Building* (2009) y *Threat Assesment, the State and Foreign Policy* (2009) de Steven E. Labell.

8 Decimos “ideacionista” para evitar la confusión con el concepto de “idealista”, cuyo significado reenvía definitivamente al territorio de la normatividad.

9 GUZZINI, Stefano. *A Reconstruction of Constructivism in International Relations*. En: *European Journal of International Relations* 2000. CA and New Delhi, Vol. 6(2): 147.

Uno de los procesos más importantes que incidieron en la conformación del constructivismo, fue el progresivo debilitamiento del positivismo para los años 70' y 80', el cual había funcionado como base epistemológica del realismo y, aunque en menor medida, también del liberalismo. Hay que apuntar aquí que ese agotamiento no se constató solamente en el ámbito específico de las RI sino que afectó más ampliamente a todas las ciencias sociales y aún más allá. El autor constructivista Nicholas Onuf, en su texto *The Strange Career of Constructivism in International Relations* (2002), describe muy bien el ambiente intelectual de esos años cuando se comenzó a sospechar y, más aún, a cuestionar abiertamente los fundamentos de la ciencia positivista. Así señala:

“Scholars have always raised questions about accepted ways of seeing. Beginning in the 1970s, their numbers increased, in the 1980s dramatically. Some critics came to the radical conclusion that we know not what we see, and delude ourselves into thinking that we do. A few others began to see worlds as never-ending construction projects involving even themselves as agents, and realized that they needed new and different tools—tools for making worlds and not just for seeing them.” (Onuf, 2002).

Lo que estaba teniendo lugar era una auténtica revolución epistemológica acaecida en el seno mismo del pensamiento occidental, que no pudo menos que repercutir en el abordaje científico de las RI¹⁰. Es que nos encontramos en los albores de la posmodernidad y, por lo tanto, se advierte ya un profundo desgaste de los llamados meta-relatos típicos del mundo moderno “pre-Einstein”, “pre-Saussure” y “pre-Freud”, que, como señala Lyotard en su *La condición posmoderna* (1979), habían apuntalado el desarrollo de la ciencia moderna: el más importante de ellos, el del “progreso”.

En efecto, es por entonces que el binomio indisociable ciencia-progreso, sobre el cual la Ilustración había montado un proyecto civilizatorio de una ética, una política y, en fin, de una sociedad “científica”, comenzó a resquebrajarse. Los Bachelard y los Kuhn, en la estela de la revolución de Einstein, y luego los Lakatos y los Feyerabend dejaron en claro que el progreso en materia de conocimiento era decididamente más complicado que simplemente acumular y avanzar linealmente, como habían previsto y deseado, aunque ciertamente con reparos y matices, Turgot y Condorcet, junto a otros *lumières* del siglo XVIII.

Por otro lado, también se suscitaron en el campo de la antropología, de la sociología, de la lingüística y de la semiótica varias *coupures épistémologiques* cuyo resultado más significativo, siendo esquemáticos, fue el de hacer patentes las carencias del estructuralismo en la comprensión de la realidad social. Pero lo importante a destacar, a los efectos de este trabajo, de estas “revoluciones” es que todas ellas convergieron, principalmente para los 70', en que muchas de las asunciones de la ciencia positivista¹¹ resultaban, en realidad, insos-

10 A ese respecto, es oportuno recordar que ya para el final del 60' se constata un “revitalización” de la epistemología, sobre todo a partir del llamado “problema de Gettier”, que puso en jaque a la definición tradicional de conocimiento como una “creencia, verdadera y justificada” e inspirase nuevas y numerosas investigaciones.

11 En efecto, “Already in the 1970s, positivists showed signs of fatigue brought on by the demands of normal science. Fatigue made it all the more difficult to cope with dwindling resources as the Vietnam War came to an end, and fatigue did nothing to dull the disappointments due to the meager results that normal science had posted.” (Onuf, 2002)

tenibles a la luz de los nuevos desarrollos conceptuales. En particular, la idea de que era posible acceder transparentemente a la naturaleza de las cosas y de que era posible estudiar la sociedad de la misma manera que cualquier otro “hecho natural”, como pretendía Durkheim en la misma dirección que Marx y Comte, pasó a ser concebida más como la expresión de una aspiración epistemológica que una posibilidad real sobre la cual fundamentar el conocimiento científico.

En efecto, el acceso a la objetividad, a la realidad misma de la “cosa en sí” para decirlo con Kant, a la que habían aspirado tanto el positivismo como el neopositivismo se transformó casi que en una quimera ya que, en la envión de los desarrollos científicos del siglo XX, decantó la idea de que todo conocimiento de la Naturaleza presupone siempre al hombre no sólo como observador pasivo de ella sino como constructor activo de ése objeto al que se enfrenta. En otras palabras: el nuevo paradigma epistemológico afirmaba que no hay fenómeno sin sujeto puesto que el segundo es la *condición de posibilidad* del primero. Por lo tanto, no se lo puede expulsar en favor de la obtención de una “objetividad pura”, lo que implica aceptar que, en lugar de tener conocimiento de la realidad misma, obtenemos de ella una imagen. Y ello, amén de Kant, ya lo había visto Heisenberg¹² para la física de los años 30’, cuánto más válido era para las ciencias sociales de los años 70’.

De esa forma, se comenzó a trabajar sobre la concepción de que tanto el objeto “sociedad” como su conocimiento eran en verdad una construcción, más que algo simplemente “dado” a los sentidos. Quizás la corriente que más haya trabajado con esta concepción, sobre todo con la idea de que la sociedad es una suerte de artefacto, fue la ecléctica¹³ Escuela Inglesa de RI, que tomó renovados impulsos con las obras de Wight, Bull, Vigezzi y Dunne, entre otros, a partir de los años 80’. Por ese carril, la Escuela Inglesa abandonaba el crudo cientificismo del positivismo, del que el realismo era claro portador, que ignoraba raudamente la especificidad ontológica de la esfera humana además de hipostasiar las RI al equiparlas con el resto de los hechos del mundo natural. Para esta nueva corriente de pensamiento de RI, que está encaminada ya en la dirección del constructivismo, la anarquía del sistema internacional no es una estructura que, por sí misma, *determine* automáticamente una situación de *self-help* por parte de los Estados, como describe Waltz. En la versión de la Escuela inglesa, los mismos no se comportan solamente en base al principio hiper-racionalista de “costo-beneficio” sino que comparten con otros Estados intereses comunes y, en virtud de ellos, pueden, como había imaginado el contractualismo, decidir establecer normas e instituciones que regulen las interacciones. De esa forma, les es otorgada a los Estados la potestad de convertir esa anarquía estructural dada en algo diferente que un sistema en donde sólo se pueda practicar un egoísmo feudal.

Por otro lado, por esos años se asiste también a la emergencia del concepto de *identidad* tanto en sociología, en filosofía como en ciencia política, que trajo aparejado un renovado interés por el estudio de la cultura, propio de las teorías posmarxistas. A ello se sumó luego la ya mencionada caída del comunismo, lo que despertó una preocupación por las identidades nacionales que habían sido largamente ensombrecidas por el bicromatismo de la Guerra Fría.

12 El texto en donde expone esa tesis es *La imagen de la Naturaleza en la física actual* (1955).

13 Decimos ecléctico porque la Escuela inglesa tiene influencias y afinidades conceptuales con diversas teorías de relaciones internacionales, tales como el realismo clásico, el neorealismo, las teorías críticas, el posestructuralismo además de los influjos grociano y kantiano.

Además de otros autores, quizás haya sido Bourdieu, uno de los sociólogos más influyentes, el primero en dedicar un lugar privilegiado en su reflexión al tema de la identidad y del multiculturalismo¹⁴ —recuérdese, simplemente, a título de ejemplo, su *L'identité et la représentation* (1980)—. En este punto, hay que decir que Bourdieu no descarta el estructuralismo: lo que hace es historizarlo y dotarlo de una dimensión subjetiva, al concebir a las estructuras sociales, no como un fenómeno natural de orden objetivo sino como producto de una historia colectiva, tejida constantemente por las prácticas sociales y, por lo tanto, no determinada de antemano por algún proceso lineal o mecánico. De esa manera, Bourdieu no sólo le imprime a la idea de estructura un nuevo significado sino que lo hace de tal modo que, al mismo tiempo, logra también recuperar, por la vía de rescatar la intersubjetividad, la importancia de la *agencia* en la definición y conformación de cualquier estructura.

Por otro lado, el concepto de identidad también se volvió fundamental para atacar las teorías de la *elección racional*, que eran la consecuencia natural del modelo positivista de ciencia. Dichas teorías, aún para finales de los 70' gozaban de buena salud —de hecho, el *Theory of International Politics* (1979) de Waltz es un ejemplo de esa metodología— y permitieron fundamentar lo que se dio en llamar el “twinning” del neorrealismo y del neoliberalismo de los años 80' (Baldwin, 1993). Los modelos matemáticos y la formalización pasaron a dominar la escena, y, en algunos círculos académicos, hasta el día de hoy. Pero las ciencias sociales, poco a poco, se despegaron de este modelo y, en su lugar, señalaron que los intereses, sean éstos individuales o colectivos, no están simplemente dados *a priori* por ocupar un determinado lugar o función en la estructura sino que se configuran de forma relativamente libre en el incesante juego de las subjetividades.

Demás está decir que todas estas innovaciones conceptuales y metodológicas que mencionamos serán cristalizadas en la teoría constructivista, en lo que Onuf llama el *constructivistic turn* y, en particular, por los textos de Wendt que, en general, estarán fuertemente impregnados por una tónica sociológica.

2. La revolución onto-epistemológica del constructivismo

Hasta aquí nos hemos remitido a señalar tan sólo algunas de las condiciones exógenas y endógenas que propiciaron la emergencia de la teoría constructivista en las RI. Ahora bien, en vista de ello, es válido preguntarse cuáles son efectivamente los aportes específicos del constructivismo al análisis de las RI que constituyen una renovación de la disciplina. Algunos de ellos ya los hemos adelantado. Pero quizás el aporte más importante sea lo que llamaremos su revolución “onto-epistemológica”. Utilizamos ese término porque el constructivismo supuso ciertamente una doble innovación: tanto a nivel ontológico, a saber, a nivel de su concepción de cómo es la realidad (social), como a nivel epistemológico, esto es, a nivel de si se puede o no conocer esa realidad y, en caso afirmativo, de qué manera.

14 “In democratic theory, this shows up in the discussions about multicultural societies (Taylor, 1992; Kymlicka, 1995). More generally, it reverberates in the debates about the social construction of collective identities in the form of *Imagined Communities* (Anderson, 1991), and our construction of others, like Edward Said's (1979) *Orientalism*. In International Relations, poststructuralists deconstructed the practice of sovereignty as the historical solution to the problem of cultural pluralism and universalism.” (Guzzini, 2000: 154)

a) *Ontología*

La revolución ontológica más importante del constructivismo con respecto a las teorías predominantes hasta su aparición es, como hemos mencionado, el reconocimiento expreso de que la realidad social no es sino una *construcción intersubjetiva*. El realismo y, en menor medida, el liberalismo funcionaban sobre la base de una ontología realista, prohijada del positivismo, según la cual la estructura de la realidad era de pleno accesible por los sentidos y fácilmente asible por la conciencia, método científico mediante. No obstante, el constructivismo rechaza esa concepción objetivista de la realidad por considerarla ontológicamente más compleja.

Pero entiéndase bien: que el constructivismo crea que el mundo social no está dotado de una objetividad maciza y transhistórica sino que es configurado por prácticas sociales e ideas no quiere decir que el mismo incurra en una suerte de “idealismo absoluto” que no reconozca nada más allá de los propios contenidos mentales o de las propias prácticas sociales. Si el mundo internacional del realismo y del liberalismo era uno donde las condiciones materiales se imponían indefectiblemente a los Estados, al punto que el mundo social era concebido casi que un mero reflejo del mundo material, el mundo internacional del constructivismo es principalmente uno en donde el mundo de lo social ejerce la predominancia. En esas concepciones, que muestran una preferencia o bien por el mundo material o bien por el mundo social, se vislumbra aquella *decisión ontológica* que distingue al constructivismo de las demás teorías de las RI.

En este punto, es preciso aclarar que la revolución constructivista no consiste en negar la importancia de la materialidad y de sus evidentes constricciones, mucho menos en negar la existencia de un mundo exterior independiente de toda construcción social. El constructivismo no es un solipsismo. La revolución consiste, más bien, en señalar que esa materialidad no determina *linealmente* el comportamiento de los Estados y/o de los demás actores internacionales. Con ello queremos decir que, ante todo, el constructivismo apunta a dejar de pensar el funcionamiento de la realidad social en los rígidos términos de causa y efecto, de estímulo y respuesta, como había hecho hasta entonces el positivismo y, por extensión, el realismo, ya que dicho modelo “cerrado” admitía algún excurso. Puesto de otra manera: el constructivismo quiere romper con el determinismo ontológico del realismo porque el mismo es incapaz de hacer espacio a la idea de libertad de los actores. En efecto, el constructivismo argumenta que así como existe una estructura material que constriñe a los actores a tomar determinadas rutas de acción así también existe una estructura ideacional, formada por prácticas sociales y los discursos, que son libres y espontáneos, y que, con la historia, otorgan una determinada *identidad* a los Estados, enmarcando así sus posibilidades de acción.

En ese sentido, el constructivismo es a la vez *idealista* e *ideacionista*. Idealista en el sentido que cree que la conciencia coparticipa activamente en el conocimiento del mundo y que es *imposible* una tajante distinción ontológica entre mente y mundo, concepto y realidad. E ideacionista porque cree que la influencia de las ideas es tan o más importante para comprender la estructura internacional y sus desarrollos históricos que la materialidad pura y dura, como defendían, a grandes rasgos, el realismo y el liberalismo, pasando por alto la, y permítasenos el término heideggeriano, “diferencia ontológica” que, según el constructivismo, existe entre el mundo natural y el mundo social.

En última instancia, estas diferencias enraízan en una concepción distinta de la naturaleza humana, que está en la base, más o menos explícitamente, de todas las teorías de RI. Precisamente, mientras el realismo opera con una imagen del hombre que pone el acento en sus dimensiones biológica y racional, el constructivismo, adoptando una postura existencialista, es reticente a afirmarse en una concepción esencialista de la naturaleza humana. Y ello por la sencilla razón de que cree que el hombre no está, ontológicamente hablando, determinado *a priori* por ninguna esencia que lo anteceda sino que postula que es él mismo quien se forja libremente una identidad a través de sus proyectos (existenciaris) y, en especial, a través de los proyectos intersubjetivos que emprende. En ese sentido, el constructivismo es claramente afín a aquella sentencia sartreana de que la “existencia precede a la esencia”.

Ahora bien, aunque para la realización de sus proyectos, el hombre es libre, no lo es *enteramente*. De nuevo, el constructivismo evita caer en los extremos: a saber, no es un voluntarismo, no afirma la libertad absoluta del concepto sobre el mundo. En efecto, reconoce que esos proyectos están acotados por las estructuras materiales y/o intersubjetivas dadas de antemano, reificadas por la historia, y que los actores no tienen más remedio que aceptar. Claro que aceptar no es lo mismo que someterse pasivamente: significa, más bien, que será *a partir* de esa plataforma ya constituida que los actores podrán desplegar sus posibilidades existenciales.

Obviamente que esto que es válido para el individuo, lo es también para los Estados, a los cuales el constructivismo toma como las unidades (culturales) esenciales, base del sistema internacional¹⁵. Ciertamente, la anarquía estructural, las instituciones internacionales, los discursos hegemónicos y la distribución del poder constituyen el tejido de condicionantes materiales e ideales que simplemente se imponen. No obstante, para el constructivismo, los Estados tienen un margen de libertad para transformar esa realidad que viene dada en algo nuevo; claro que siempre manteniéndose dentro de las constricciones que ese punto de partida ha establecido irremediamente. Pongámoslo de otro modo: si el realismo había imaginado una estructura objetiva y, por ende, rígida y fija, de la cual el comportamiento de los Estados no eran sino una simple correa de transmisión, el constructivismo imagina una estructura plástica e histórica, que puede ser modelada por la libertad de los actores en sus interacciones.

Desde el punto de vista ontológico, para el constructivismo, la anarquía política estructural del sistema internacional en sí misma, no significa nada y, en consecuencia, no puede *determinar* nada para los actores que se encuentren circunscriptos en ella, como piensa el realismo. Es que, para los constructivistas, hasta antes de pasar por el tamiz de la intersubjetividad, de la representación discursiva y de la construcción imaginaria, la anarquía simplemente “es”: está, desde el punto de vista normativo y/o simbólico, *completamente vacía*. Solamente en la medida en que esa estructura conceptualmente desnuda se haga depositaria de algún tipo de contenido semántico o ideacional es que podrá entrar en el mundo de los significados y cobrar así relevancia para los actores que en ella se muevan. Mientras ello no suceda y permanezca ontológicamente indeterminada, la anarquía es sólo una *potencialidad*. Únicamente a través de los contenidos simbólicos generados a partir de la intersubjetividad

15 Y eso más allá de que, desde el punto de vista metodológico, el mismo sea proclive, al igual el neoliberalismo y el neorealismo, a estudiar las elites.

podrá imprimirse a esa estructura objetiva un *ethos* particular. De allí precisamente el famoso adagio de Wendt, otra vez de fuerte reminiscencias sartreanas¹⁶, en donde afirma que la “anarquía es lo que los Estados hacen de ella”. Con ello, el autor no hace sino subrayar la elasticidad intrínseca de todo lo que el realismo y el liberalismo, atrincherados en el paradigma objetivista del positivismo, habían tenido por “dado” y “vinculante”.

En realidad, hay que decir que esta concepción ontológica del constructivismo, tanto en su versión sociológica como internacionalista, no es radicalmente nueva. Aunque no lo señalen expresamente, es notorio que, como ya adelantamos, el constructivismo tiene claras resonancias kantianas pues su propuesta no trabaja con *noúmenos*, esto es, con realidades “a secas” a las que se puede acceder límpidamente, sino con *fenómenos*, es decir, con hechos procesados por las matrices conceptuales y categoriales de la consciencia, por los aparatos de percepción sensorial, llámense los sentidos y principalmente por las construcciones sociales y culturales, en las que se incluyen tanto las discursivas, las imaginarias, las simbólicas como las históricas. En otras palabras: para el constructivismo, desde el punto de vista ontológico, no hay hechos “desnudos” —o más bien estos serían inaccesibles además de irrelevantes para su teoría— solamente representaciones de esos hechos y a ellas es a lo máximo a lo que se puede aspirar, epistemológicamente hablando. De esa forma, esta corriente logra trazar una línea entre lo que es el *objeto en sí* y lo que es el *objeto de conocimiento*, el cual se torna inteligible en la medida en que se exponga en el marco de las prácticas culturales.

b) Epistemología

Amparado en esa ontología que venimos de describir, el ejercicio constructivista *par excellence* consiste en desmontar esas determinaciones que se consideran producto de la estructura material y descubrir detrás de ellas lo que éstas tienen de construcción social. Así opera, por ejemplo, con el concepto de *self-help*, el cual, según el realismo, se deriva directamente de la situación de anarquía. Sin embargo, lo que el realismo ve como una realidad que no podría ser de otra manera en virtud de la estructura objetiva imperante, para el constructivismo no es sino, y como repite Wendt, una mera *institución*, forjada históricamente a partir de las interacciones y convenciones intersubjetivas contingentes. Pero que el realismo confunda lo que es una creación social artificial con una determinación material (la anarquía estructural) no le resulta extraño al constructivismo. Y ello porque la repetición de ciertas prácticas sociales lo que hacen es afirmar y reafirmar las instituciones artificiales que configuran el mundo social hasta el punto de reificarlas y generar el espejismo de ser

16 Lo decimos por el famoso apotegma de Sartre “el hombre es lo que hace con lo que hicieron de él.” Por otro lado, en el constructivismo se deja entrever también, y valga el excurso, una influencia indirecta y lejana del filósofo Johann G. Herder. A propósito, recomendamos ver el excelente artículo titulado *Johann Gottfried Herder* disponible en la página de Stanford: <http://plato.stanford.edu/entries/herder/>.

En efecto, este filósofo alemán, reaccionando contra el cientificismo de la Ilustración, se convertiría en el padre de la hermenéutica, del historicismo y de los abordajes lingüísticos, concepciones epistemológicas y metodológicas que constituyen el patrimonio teórico lejano del constructivismo. Precisamente, en el acápite de este trabajo intenta poner de relieve que fue Herder de los primeros en visualizar al mundo social como una construcción subjetiva más que como otro ente natural, impulsando lo que se convertiría luego en las *Geisteswissenschaften* en contraposición a las *Naturwissenschaften*.

realidades naturales. Es justamente por esa vía de la repetición que la *techné* y el *nomos* se camuflan de *physis*, engañando, para el constructivismo, tanto la ontología como la epistemología del realismo y liberalismo.

En este punto, no se puede dejar de notar que la crítica constructivista a las teorías clásicas de RI es verdaderamente demoledora pues allí donde éstas dicen lidiar con estructuras de la realidad *en sí*, el constructivismo no ve sino el reflejo de los contenidos proyectados por los acuerdos intersubjetivos. Peor aún, el realismo principalmente había creído que era posible estudiar las RI situándose en un plano exterior a ella. Su modelo era el modelo del observador no observado. Sin embargo, el constructivismo acusa al realismo de haberse constituido él mismo en uno de esos mecanismos reproductores de las prácticas sociales reificantes. En particular, el realismo habría servido para apuntalar ideológicamente a los conceptos de soberanía e interés nacional, que son el fundamento de las RI actuales.

Visto de ese modo, para el constructivismo, si hasta ahora el realismo ha sido efectivo en la descripción de las RI no es porque, como alega, haya tenido un acceso privilegiado, a una hipotética estructura objetiva de la realidad sino porque su discurso se ha vuelto precisamente el *discurso hegemónico* y, por medio de él, ha terminado por imponer, de manera subrepticia, el esquema determinista que según aducen los autores realistas sólo estarían extrayendo y/o describiendo de la realidad. En ese sentido, el realismo, muy a pesar de su pretendida vocación científica, tendría una fuerte faceta teleológica, en la medida en que sería el paladín (inconsciente) de una determinada estructura ideacional, que gobernaría el desarrollo de las RI tanto como la estructura anárquica. Lo que sucede es que para el constructivismo, la teoría realista no es, como pretende ser, un conjunto de enunciados constataivos, meras proposiciones analíticas, sino de enunciados performativos.¹⁷

Y allí yace justamente otra de las grandes “rupturas” onto-epistemológicas del constructivismo. Mientras el neorealismo y el neoliberalismo, y en especial el primero, apuntaban a producir teorías libres de todo contenido normativo, esto es, teorías puramente descriptivas, el constructivismo descarta de plano esa aspiración. Dada su epistemología, digamos “positivista”, el constructivismo asegura que, en el caso del mundo social, la realidad se *hace*, esto es, se construye al tiempo que se enuncia. Ante sus ojos, tener otra pretensión es ignorar alegremente la particularidad ontológica de la esfera humana. Allí no ejercen soberanía sólo las leyes naturales sino también los valores, los significados y, sobre todo, el sentido. Por eso, desde el punto de vista de la explicación científica, es inapropiado quedarse solamente en el nivel de la observación, válido para las ciencias naturales, como hicieron el realismo y el liberalismo. Si se ha de entender plenamente la realidad internacional, es necesario pasar el plano de la acción. En efecto, el mundo social no es un conjunto de cadenas causales, empíricamente determinadas, sino más bien un conjunto de acciones intencionales, que operan en el marco de inteligibilidad dado por el significado y el sentido.

Es por lo anterior que, en última instancia, para el constructivismo, de las RI no obtendremos conocimiento, al menos no en el sentido que le dan las ciencias duras, sino solamente interpretaciones. Por lo tanto, en cuanto a su metodología, el constructivismo opta principalmente por la hermenéutica, que es el arte de la interpretación, de develar el

17 Este de recordar que esta célebre distinción entre *enunciados constataivos* y *enunciados performativos* fue trazada por el filósofo británico John Langshaw Austin en su famoso *How to Do Things with Words* (1962).

significado y de dilucidar el sentido. A su vez, el constructivismo es consciente de que esas interpretaciones, en tanto parte integrante del mundo social al que intentan comprender, afectarán inexorablemente a la realidad interpretada. Como consecuencia de lo anterior, el constructivismo logra visualizarse a sí mismo como el agente social que es. Y probablemente sea esa auto-consciencia de la que es portador, la diferencia específica más importante que tiene esta corriente de pensamiento en relación al resto de las teorías.

Esto último que acabamos de decir reenvía a otro problema quizás más esencial: a saber, el de cuál es el estatuto teórico del constructivismo. Más concretamente, el constructivismo ¿es una teoría, un paradigma o simplemente una epistemología? Aquí somos de la opinión de que, en realidad, el constructivismo no es una *teoría* en el sentido clásico del término pues no es un conjunto de proposiciones acerca de cómo las cosas son. Más bien, el constructivismo parece ser una *meta-teoría* ya que, en el fondo, lo que propone es fundamentalmente una ontología de las teorías de RI. Precisamente, lo que hace el constructivismo es señalar que no sólo hablamos del ser sino que el ser, entendido como realidad social, es más bien *el efecto del decir*. Es así que logra aportar un espacio de auto-consciencia removiendo el positivismo objetivante de las teorías realista y liberal, revelándolas a sí mismas esencialmente como discurso más que como ciencia, en el sentido duro del término. A la luz de la ontología constructivista, más que teorías descriptivas, tanto el realismo como el liberalismo serían indefectiblemente teorías normativas porque, en principio, las RI no son en sí mismas ni realistas ni liberales sino que, dada su indeterminación esencial, *pueden serlo*, dependiendo del discurso y las prácticas sociales.

Por otro lado, con su epistemología, el constructivismo también logra que las hipostasis, producto de la repetición de ciertas instituciones, prácticas y discursos se muestren justamente como eso que son: formas sociales reificadas a las que hay que desesencializar a través del ejercicio hermenéutico. Ante todo, el constructivismo constituye un recordatorio de que, más allá de las estructuras, de las imposiciones y constricciones objetivas e inter-subjetivas, las RI, como el resto de la realidad social, pueden ser lo que los actores quieran que sea. Y he ahí el núcleo duro de su revolución onto-epistemológica.

3. Bibliografía

- Barkin, Samuel. *Realism, Constructivism, and International Relations Theory*. En: American Political Science Association, Toronto, Canada, September 3, 2009.
- Braspenning, Thierry. *Constructivisme et réflexivisme en théorie des relations internationales*. En: AFRI (Annuaire Français de Relations Internationales) Volume III - 1er Janvier 2003. pp. 314-329. Disponible en Internet: <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/FD001435.pdf>
- Guzzini, Stefano. *A Reconstruction of Constructivism in International Relations*. En: *European Journal of International Relations* 2000 SAGE Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, Vol. 6(2): 147-182.
- Hopf, Ted. *The Promise of Constructivism in International Relations Theory*. Source: *International Security*, Vol. 23, No. 1 (Summer, 1998), pp. 171-200. Disponible en Internet: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2539267?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21102536689857>

- Klotz, Audie; Lynch, Cecelia. *Le constructivisme dans la théorie des relations internationales*. En: *Critique Internationale* N°2 - hiver 1999 pp. 51-62.
- Nugroho, Ganjar. *Constructivism and International Relations Theories*. En: *Global & Strategies*, Th. II, No. 1, Januari -Juni 2008, hlm. pp. 85-98.
- Onuf, Nicholas. *The Strange Career of Constructivism in International Relations*. En: "Constructivist IR Research" Center of International Studies, University of Southern California, October 6, 2001.
- Reill Hanns, Peter. *Science and the Construction of the Cultural Sciences in Late Enlightenment Germany: The Case of Wilhelm von Humboldt*. En: *History and Theory*, Vol. 33. N° 3 (Oct. 1994), pp. 345-366.
- Reus-Smit, Christian. *Leyendo la historia con una mirada constructivista*. En: *Relaciones Internacionales*, Núm. 20, junio de 2012, GERI — UAM.
- Wendt, Alexander. *Anarchy is what Stakes Make of it: The Social Construction of Power Politics*. En: *International Organization*, Vol. 46, N° 2 (Spring, 1992), pp. 391-425.
- Wendt, Alexander. *Collective Identity Formation and the International State*. En: *The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2. (Jun., 1994), pp. 384-396.

RESEÑAS

ADDENDA 2011-2015. David Hume. Una bibliografía de ediciones españolas e iberoamericanas*
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/230761>

Desde la publicación del artículo bibliográfico sobre las traducciones de David Hume al español en 2011 aparecido en *Daimon* (que incluía las que se habían publicado hasta el 2010),¹ se han publicado un buen número de nuevas ediciones y traducciones de escritos de David Hume; esta es la razón de la publicación de esta breve nota incluyendo la relación completa de dichas traducciones recientes.

Nuestro trabajo de 2011 incluía lo que podríamos denominar una *tabla o matriz completa* de las traducciones españolas e iberoamericanas de Hume. Como repetir dicha *matriz* otra vez en papel impreso no tiene mucho sentido, todas las traducciones aquí mencionadas serán incorporadas a una versión on-line de dicha “*matriz humeana*”, que estará disponible en el servidor de investigación del proyecto “El utilitarismo y sus críticos. Críticas clásicas y contemporáneas al Paradigma Utilitarista de Racionalidad”(MINECO FFI2012-31209) disponible en la siguiente dirección on-line:

<<http://hum90.cdf.udc.es/proyectos/2012-2013-2014/consequences/hume-in-spanish-a-bibliography/index.php>>

Esperamos a lo largo de los años ir publicando en *Daimon*, la fuente original de este proyecto bibliográfico, sucesivas addendas con todas las nuevas traducciones españolas e iberoamericanas de David Hume, que posteriormente serán también integradas en la mencionada matriz o tabla actualizada disponible on-line. Disponer de un listado completo y actualizado de todas las traducciones a las lenguas españolas e iberoamericanas de la obra humeana creemos que puede resultar de un gran interés no sólo al lector muy especializado sino al simplemente interesado por acceder al pensamiento de David Hume.

1.1.1. David Hume en español:

78. Desconocido (2010)

Investigación sobre los principios de la moral. [Madrid]: El País, D.L. 2010. Serie: (Grandes obras del pensamiento).

Prefacio de Lluís X. Álvarez: “David Hume: Moral, Belleza y Conocimiento”, págs. 9-20. Es reimpresión pero con el añadido del prefacio adicional de Ujaldón (2008): *Investigación Sobre Los Principios De La Moral*. Col. *Clásicos Del Pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. Edición de Enrique Ujaldón Benítez. Incluye “Un Diálogo” en págs. 244-268.

79. Miller/Martín Ramírez (2011)

Ensayos morales, políticos y literarios. Edición, prólogo y notas de Eugene F. Miller; traducción de Carlos Martín Ramírez. Col. *Libertad de los antiguos, libertad de los modernos*. Madrid: Trotta/ Liberty Fund, 2011.

* Este trabajo se ha concebido y desarrollado dentro del proyecto de investigación MINECO referencia FFI2012-31209.

1 Tasset, José L.: “David Hume: Una bibliografía de ediciones españolas e iberoamericanas.” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 52 (enero-abril 2011), págs. 189-205. On-line: <<http://revistas.um.es/daimon/article/view/150971/133891>>

80. Mellizo (2011a)
Diálogos sobre la religión natural: edición tercer centenario, 1711-2011. Coordinación, Presentación Y Bibliografía de José Luis Tasset; Estudio Introductorio Y Traducción De Carlos Mellizo; Epílogo «David Hume: Revolución En Ética» De Esperanza Guisán. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2011.
81. Mellizo (2012b)
Mi vida en David Hume: Obras. Madrid: Gredos, 2012, págs. 1-10.
82. Mellizo (2012c)
Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo, en David Hume: *Obras.* Madrid: Gredos, 2012, págs. 11-30.
83. Viqueira/Tasset/Díaz-Seijas (2012)
Tratado de la naturaleza humana, en David Hume: *Obras.* Madrid: Gredos, 2012, págs. 31-576. Estudio introductorio de José Luis Tasset; revisión y actualización de la traducción de Vicente Viqueira (1923) de José Luis Tasset & Raquel Díaz Seijas.
84. Tasset (2012a)
Resumen del “Tratado de la naturaleza humana”, (Nueva edición corregida y actualizada), en David Hume: *Obras.* Madrid : Gredos, 2012, págs. 577-596.
85. Tasset (2012b)
Disertación sobre las pasiones, (Nueva edición corregida y actualizada), en David Hume: *Obras.* Madrid: Gredos, 2012, págs. 597-629.
86. Tasset (2012c)
 “El Epicúreo”, (Nueva edición corregida y actualizada), en *Hume,* Madrid, Editorial Gredos, 2012, págs. 633-639.
87. Tasset (2012d)
 “El Estoico”, (Nueva edición corregida y actualizada), en *Hume,* Madrid, Editorial Gredos, 2012, págs. 641-648.
88. Tasset (2012e)
 “El Platónico”, (Nueva edición corregida y actualizada), en *Hume,* Madrid, Editorial Gredos, 2012, págs. 649-652.
89. Tasset (2012e)
 “El Escéptico”, (Nueva edición corregida y actualizada), en *Hume,* Madrid, Editorial Gredos, 2012, págs. 653-672.
90. Mellizo (2012d)
Diálogos sobre la religión natural, en David Hume: *Obras.* Madrid: Gredos, 2012, págs. 673-786.
91. Anónimo (2013)
Del conocimiento. “Filosofía Hoy”, serie *Los grandes pensadores* [Madrid]: Globus, 2013. [Aunque la edición no lo indica, es reedición con ligeras modificaciones y con un pequeño material introductorio distinto de Segura (1956) (*Del Conocimiento.* Traducción, selección y prólogo de J. Segura Ruiz. Buenos Aires, Aguilar, 1956).]
92. Mellizo (2014)
Investigación sobre los principios de la moral. El libro de bolsillo. Filosofía, 4024. Madrid: Alianza Editorial, 2014. [3ª edición; es nueva edición corregida, no reimpresión.]
93. Viqueira-Tasset-Seijas (2014)
Tratado de la Naturaleza Humana. Barcelona, RBA Coleccionables (Grandes Pensadores, nº 34), 2014; págs. 1-546. ISBN: 978-84-473-7872-2 Es reedición independiente, con modificaciones en el Estudio Introductorio y con ISBN nuevo de Viqueira/Tasset/Díaz-Seijas (2012).

94. Salas Ortueta (2015)

Investigación sobre el conocimiento humano. El libro de bolsillo. Filosofía, 4032. Madrid: Alianza Editorial, 2015. [3ª edición; es nueva edición corregida, no reimpresión.]

95. Tasset (2015)

Traducción parcial comentada de “FRAGMENTOS DE UN ARTÍCULO MANUSCRITO DE DAVID HUME DESCRIBIENDO EL DESCENSO POR LA COSTA DE BRETAÑA EN 1746 (Y LAS CAUSAS DE SU FRACASO).” (1756) en TASSET, José L.: “El filósofo y sus otras vidas: un empirista en la guerra de 1741.” *Ápeiron. Estudios de filosofía*, vol. 2 (2015), págs. 49-65. ISSN 2386-5326.

On-line: <<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/#!estudios-de-filosofia/c1ese>>

1.1.2. *David Hume en catalán:*

8. *Assaigs d'ètica i estètica*. Traducció i introducció de Sergi Rosell. Col. *Breviaris*, nº 24. València: Publicacions de la Universitat de València, 2015.

1.1.3. *David Hume en euskera:*

No hay registrada ninguna edición en euskera durante este período.

1.1.4. *David Hume en Galego:*

No hay registrada ninguna edición en galego durante este período.

José L. Tasset & Raquel Díaz Seijas
(*Universidade da Coruña*)

LLEVADOT, Laura. *Kierkegaard through Derrida. Toward a Postmetaphysical Ethics*, The Davies Group, Aurora 2013, 198 pp.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/215711>

Laura Llevadot es profesora titular de Filosofía Contemporánea de la Universidad de Barcelona e investigadora del Laboratoire d'Études des Logiques Contemporaines de Paris. Realizó su doctorado sobre «la filosofía segunda» de Søren Kierkegaard, a quien se dirige su principal línea de investigación y producción científica. El Kierkegaard interpretado por Llevadot es un Kierkegaard contemporáneo, próximo a las filosofías de la diferencia y la deconstrucción, escritor de paradojas y esteta de la comunicación. Del diálogo entre Kierkegaard y la contemporaneidad filosófica, nace el texto que presentamos aquí.

Kierkegaard through Derrida. Toward a Postmetaphysical Ethics reúne una serie de trabajos compuestos entre 2008 y 2012 bajo la consigna de leer a Kierkegaard a la luz de la filosofía contemporánea y, en concreto, de la deconstrucción derridiana. Según su autora, “la posibilidad de que Kierkegaard todavía interese depende en gran medida de la coincidencia de las aproximaciones entre la ética kierkegaardiana y la deconstrucción” (p. 28). Tanto aquel interés como esta coincidencia son puestos en evidencia por la lectura de Llevadot.

Leer a Kierkegaard *through Derrida* significa leerlo después de la muerte de

Dios y la metafísica falocéntrica, leer su modo de comunicación como figuras de la deconstrucción y su fe como una religión sin religión. Si tal lectura es posible, *Kierkegaard through Derrida* significa también *Derrida through Kierkegaard*, ambos leídos desde aquella fe en lo imposible que habita el centro de la deconstrucción, desde ese salto que supera la moralidad establecida para establecer lo ético en lo absoluto. En la lectura de Llevadot, Kierkegaard y Derrida se significan —sin decirse— mutuamente.

El marco conceptual del texto se encuadra en el post-estructuralismo francés y asume por lo tanto la muerte del Dios Padre —trascendente, idéntico e inmóvil— como nuevo horizonte del pensar, sobre el cual se recortan otro modo de ser y conocer post-metafísicos. Paradójicamente, de la muerte de Dios emerge la posibilidad de la fe y el amor de lo imposible como nuevos órganos de comprensión y concepción de lo real, antes sujetas al conocimiento y la elección de lo intelectualmente posible.

El libro se estructura en 3 partes, precedidas por un prefacio de Michael Marder, una introducción de la autora y un primer capítulo de consideraciones generales. En estas primeras páginas, Llevadot propone la idea de una ética post-metafísica, esto es, una ética segunda, originaria, una hiper-ética, como común denominador del pensamiento kierkegaardiano y derrideano. La cualidad post-metafísica de tal ética consiste según la autora “en cuestionar la oposición entre saber y creer, conocimiento y fe, racionalidad e irracionalidad” (XV), cuestionamiento que se resuelve en el acceso a una realidad no ya ni clara ni distinta, sino imposible, aporética, indecidible, y por lo tanto sujeto-objeto de la fe. Tal es la consistencia post-metafísica de esta ética, cuyo saber es fe, cuya fe es acción libre y cuya decisión elija siempre el amor.

La parte I del texto lleva por título «la creencia y el fin de la metafísica», y aborda las consecuencias éticas de la muerte de Dios, la superación de la conciencia clara y distinta, y la emergencia de la libertad como praxis absoluta. En tal contexto surge lo que *Las obras del amor* denominan una «ética segunda», más allá del bien y del mal objetivos, y fundada sobre una «fe hipercrítica» que excede al conocimiento representativo porque, además de conocer lo posible, *sabe creer* y *sabe amar* lo incalculable. Llevadot asimila la ética segunda de Kierkegaard a lo que Derrida llama una «hiper-ética» sostenida en la fe, lo incalculable e imposible. Tanto *Temor y temblor*, en el caso de Kierkegaard, como *Dar la muerte*, en el comentario de Derrida al anterior, asumen el relato bíblico del sacrificio de Abraham como modelo estructural de la acción ética, capaz de suspender la moralidad normativa para saltar hacia una relación absoluta con lo absoluto. La ética post-metafísica resulta así la praxis lógica de lo imposible, realizada por el exceso de conocimiento y de ser que la fe habita.

La II parte de la obra aborda la relación con «la muerte» —propia y ajena— como constitutivo de lo ético. A diferencia de M. Heidegger, quien analiza la muerte del *Dasein* como posibilidad ontológica precedente y condicionante de todo conocimiento, Kierkegaard comprende la muerte como una decisión singular que asume y supera todo conocimiento en virtud de la fe en lo imposible, lo indeterminable, lo paradójico. Asimismo, a diferencia de E. Levinas, quien piensa la decisión ética como un morir por el otro, Derrida y Kierkegaard entienden la acción libre como un matar al otro en respuesta a un requerimiento superior. Llevadot vuelve aquí sobre el motivo del sacrificio abrahámico, capaz de con-

vertir la acción en una mortal negación y la negación en creación, gratuidad, relación absoluta, más allá del bien y el mal del contracambio interesado y preferencial.

La parte III del libro, titulada «el sí mismo y el otro», se refiere a la prioridad ética del «tú». En el contexto posmetafísico, la emergencia del tú expresa la superación del dualismo sujeto-objeto, yo-mundo, mismidad-alteridad, y abre el espacio de lo tercero como relación singular, libre y amorosa entre sí mismo y el otro. Mientras que el tú ético de M. Buber es reducible a la ontología clásica dualista y el otro ético de E. Levinas es irreducible y exterior a la relación, Kierkegaard piensa al próximo como una relación inmanente y subjetiva, pura reflexión de sí mismo en el otro. A diferencia de Buber o Levinas, el tú kierkegaardiano-derrideano atraviesa la propia identidad y le impide una vacía clausura sobre sí misma. Al hilo de la reflexión sobre la alteridad, Llevadot cierra la tercera parte de libro con la praxis de la confesión como creación y puesta en acto de la verdad. La confesión tiene una estructura heterológica, implica la diferencia de sí mismo, abre la subjetividad a la alteridad de quien actúa el perdón y la verdad, llámese este Dios cristiano u Otro radical. Atravesada por una acción diferencial y absoluta, la confesión reconoce, reduce, transforma, produce la verdad.

Por último, el libro concluye con un apéndice dedicado a establecer la analogía entre la ética postmetafísica de Kierkegaard o Derrida, y el film *Rompiendo las olas* de Lars von Trier. En ambos casos, se trata de comunicar de manera indirecta una instancia existencial que supera la moralidad prescriptiva, a fin de jugar la decisión en los confines de la muerte, la fe y el otro. Para la estética que Kierkegaard o von

Trier encarnan, la cuestión no es representar objetivamente el mundo sino expresar, sin decir, la fe en este mundo, la libertad de su sentido, la certeza de su amor más allá del mal, la muerte y lo imposible.

La obra de Laura Llevadot tiene el mérito y la capacidad de poner en diálogo a Kierkegaard con el pensamiento contemporáneo, no solo de J. Derrida, sino también de M. Heidegger, E. Levinas, M. Buber, G. Deleuze y M. Foucault, entre otros. En una gran constelación de voces, Llevadot abre el juego de la diferencia, de lo no dicho, lo contradicho y aludido. En este sentido, *Kierkegaard through Derrida* es en sí mismo una puesta en acto de la deconstrucción como escritura del exceso, de la repetición, de lo incomensurable.

Kierkegaard through Derrida no es menos que *Derrida through Kierkegaard*, ambos sostenidos por esa esencial reciprocidad de ideas entre las cuales dialoga el mundo contemporáneo. Si hay algo que define a la historia del pensamiento es su continuidad esencial: ese mutuo reconocimiento donde el pasado se entrega al presente y el futuro repite el origen. La ética posmetafísica hacia la cual se redirige Kierkegaard a través de Derrida y Derrida a través de Kierkegaard nos habla de esa continuidad esencial, por la cual el pensamiento presente resulta tan originario como el pasado y el futuro.

Through Kierkegaard y Derrida constituye sin duda una de las más agudas lecturas realizadas en el mundo iberoamericano y anglosajón no solo sobre la actualidad del pensamiento kierkegaardiano sino, a través suyo, sobre nuestra propia contemporaneidad con un pasado empeñado en repetirse.

María José Binetti
(CONICET, Argentina)

MARTON, Scarlett (ed.): *Nietzsche em chave hispânica*, São Paulo, Edições Loyola, 2015.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/239361>

Bajo el título *Nietzsche em chave hispânica*, el Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) ha publicado en Brasil una obra colectiva que reúne algunas de las voces más acreditadas del actual panorama nietzscheano español. Nos encontramos ante un interesante documento de transferencia cultural que atestigüa, en cierto modo, una amistad filosófica e institucional entre dos países que han encontrado una serie de convergencias alrededor de la figura y la obra de Friedrich Nietzsche. La editora responsable de este proyecto, la profesora Scarlett Marton, además de ser la fundadora del GEN y de la prestigiosa revista *Cadernos Nietzsche*, ha sido y sigue siendo una de las investigadoras clave para entender la todavía joven difusión académica del pensamiento de Nietzsche en Brasil. En este sentido, las ideas hispanas que cruzan el Atlántico contribuyen a enriquecer el esfuerzo colectivo de una *Nietzscherforschung* que sigue demostrando un buen estado de salud, y en la medida en que permite difundir los resultados de las propias investigaciones en España, puede verse reconocido, con sentido agradecimiento, la tarea de seguir pensando a Nietzsche en el siglo XXI: «Ora, o trabalho que realizam é, sem dúvida, de grande valia para os estudiosos brasileiros» (p. 10). Veamos en detalle algunos de estos trabajos.

La obra colectiva se abre con una contribución de Marco Parmeggiani y Fernando Fava sobre la recepción de Nietzsche en España desde el tardofranquismo hasta nuestro presente. Se trata de una reconstrucción de marcado carácter historiográfico, cuya notable virtud estriba en saber presentar las distintas estaciones de la recepción académica y los distintos actores que han

contribuido al enriquecimiento del nietzscheanismo en España. En este sentido, los autores destacan el punto de inflexión que supuso el libro coral *En favor de Nietzsche*¹, que habilitó «o ressurgimento público de um autor condenado pela ortodoxia pseudorreligiosa do regime» (p. 13). A las interpretaciones y al esfuerzo divulgativo de la generación de Trías y Savater siguieron, a partir de la década de los ochenta, la difusión de los estudios nietzscheanos desde diferentes aportaciones de una nueva generación. Parmeggiani y Fava aciertan a la hora de diferenciar las distintas líneas de trabajo que articuló dicha generación, ora abordando el concepto de lo trágico y su estrecha relación con el concepto de voluntad de poder (Ávila Crespo), ora explorando, desde una lectura más heideggeriana, la crítica de Nietzsche a la metafísica que arremete contra las bases ontológicas primeras de la tradición metafísica (Verma), ora reevaluando el sentido dado por Nietzsche a su noción de *interpretación* (Sánchez Meca). La década de los noventa permite hablar de una consolidación de los estudios nietzscheanos en España, cuya culminación ha sido refrendada, desde el año 2000, por la constitución de la Sociedad Española de Estudios Nietzsche (SEDEN) y la posterior creación, en 2001, de la revista *Estudios Nietzsche*. En este sentido, a los investigadores brasileños les puede interesar la experiencia de trabajo, el funcionamiento institucional y la difusión científica de un grupo de investigación que ha llevado a cabo la edición íntegra en castellano de los *Fragmentos Póstumos*, la *Correspondencia* y las *Obras Completas* de Friedrich Nietzsche (pp. 48-58).

1 Cfr. *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.

El profesor Sánchez Meca toma la palabra por partida doble: primero, con una contribución titulada «Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico» (pp. 87-116), a continuación con otra titulada «Nietzsche ou a eternidade do tempo» (pp. 117-131). Sin desmerecer esta última aportación sobre un tema tan reñido como el eterno retorno, me centraré en comentar algunas de las ideas más importantes que se articulan en la primera contribución.

Buena parte de su originalidad radica en el hecho de saber reconstruir aquel proceso creativo típicamente nietzscheano que observamos al reconducir la lógica de la voluntad de poder a las intuiciones de la teoría celular de Rudolf Virchow, Claude Bernard y sobre todo Wilhelm Roux, pues las lecturas que hace de ellos entre 1881 y 1883 son «decisivas para configurar o modo específico e original com que o filósofo compreenderá o mundo como vontade de potência e, por conseguinte, os organismos vivos e o homem» (p. 88). Desde luego, la comprensión del organismo como un complejo de partes que luchan entre sí en función de sus diversas gradaciones de fuerza resultará decisiva en la formulación nietzscheana del *Wille zur Macht* como multiplicidad de fuerzas que se contraponen, de ahí que acabe entendiendo «todo ser como organização estruturada em termos de dominação» (p. 93), y el mundo, a su vez, como «un caos de organizações de potência em contínuo movimento de transformação» (p. 103). Pero al vincular esta importante temática, a partir del cuarto epígrafe, con el problema hermenéutico de la verdad en Nietzsche y el criterio de validación de las interpretaciones, la contribución de Sánchez Meca reevalúa acertadamente la difícil cuestión de hasta qué punto dichas interpretaciones contribuyen a una intensificación del

poder. O dicho en otras palabras: en qué medida son capaces de imponerse a otras interpretaciones y vencerlas. Me parece destacable, pues, que el artículo concluya con la idea según la cual toda interpretación no sería sino un síntoma de crecimiento o de decadencia, por lo que una interpretación que favoreciera el aumento del poder sería más «verdadera» que las que sólo sirven para conservar la vida y hacerla soportable (p. 113).

La contribución de Luis E. de Santiago Guervós titulada «A dimensão estética do jogo na filosofia de Nietzsche» (pp. 133-154) rastrea, muy en la línea de Eugen Fink (p. 135), la evolución de la categoría de «juego» (*Spiel*) en la obra de Nietzsche. Así, en el contexto de la llamada «metafísica de artista» el autor reconstruye, en primer lugar, la dimensión agonal que a ojos del joven Nietzsche —y en consonancia con Burckhardt— subyace a toda producción artística y cultural griega. En segundo lugar, más importante todavía, la figura de Heráclito y su rica metáfora de lo lúdico son exploradas desde los distintos modelos de comprensión del juego que se articulan simultáneamente en la obra de juventud: el juego del mundo y el juego de la naturaleza remiten al juego estético del devenir, tal y como queda plasmado en la mirada del artista total que se defiende *En el nacimiento de la tragedia*, mientras que será a partir de *La filosofía en la época trágica de los griegos* de 1873 cuando Nietzsche reevalúe la increíble intuición de Heráclito del mundo como juego del niño Zeus (pp. 142-143). Será precisamente la maduración de esta idea la que conduzca, finalmente, a la tesis de la inocencia del devenir, esto es, «a aceitação do mundo em todos seus aspectos, é a visão do mundo que exclui toda interpretação moral que signifique ao mesmo tempo a introdução da ideia de culpabilidade, fina-

lidade, etc.» (p. 145). El sugerente paralelismo entre el juego del niño y el artista será, por lo demás, una constante a lo largo de toda la obra de Nietzsche, siendo el mensaje de Zarathustra una de sus versiones más logradas. En este sentido, Santiago Guervós logra determinar con claridad la importancia que, para Zarathustra, tendrá el juego como forma más elevada de actividad humana y al mismo tiempo la forma de actividad capaz de superar el nihilismo. Pues en la medida en que entendemos la hipótesis de la voluntad de poder como idea creativa del juego, como afirmación creativa de la existencia, la doctrina del eterno retorno puede expresar el carácter del juego del mundo que el superhombre crea a través de su voluntad de poder. El sí de Zarathustra es, en definitiva, el sí de un niño inocente, tal y como se resume en el bello pasaje «Del inmaculado conocimiento» que recoge el aforismo: «¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, tiene para mí la voluntad más pura» (p. 150).

Bajo el título «A filosofia da linguagem em Nietzsche» (pp. 181-218), Joan B. Llinares elabora con rigor el complejo recorrido filosófico que desemboca en la famosa concepción retórica o tropológica del lenguaje, tal y como fue plasmada en el olvidable escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Para dicho fin, el autor subraya la importancia de tomar como punto de partida el primer modelo de filosofía del lenguaje de signo romántico que se articula ya en los primeros años en Basilea. Condicionado por la metafísica schopenhaueriana y por la causa wagneriana, podemos hablar aquí de una estética «*pró-musical* ou, aprovechando algunas sugestões de Derrida e de Bernard Pautrat, talvez fosse mas pertinente que a classificássemos como *melocêntrica*» (p. 188). En efecto, frente al altar habilitado

para la música como lenguaje inmediato de la voluntad, el lugar que ocupa el lenguaje en la temprana fundamentación metafísica del joven Nietzsche es subsidiario, su función, empobrecida por las limitaciones de la conceptualidad. Ahora bien, precisamente del forcejeo interior con respecto a esta concepción romántica nacerá el segundo modelo que se juega en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Llinares acierta a la hora de identificar cómo la preparación del curso de retórica en otoño de 1872 acelerará las preocupaciones e inquietudes gnoseológicas del joven profesor. De entre las numerosas influencias de esta época, merece especial atención la lectura del libro de Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst* (p. 198), una referencia ineludible para entender el desplazamiento del problema sobre el origen inconsciente del lenguaje hacia la esfera filosófica que explora, hasta sus últimas consecuencias, la relación entre el lenguaje y la realidad. La innovación genuinamente nietzscheana pasará por reevaluar la formación de todo lenguaje articulado como proceso psicofisiológico, como transferencia o trasposición (*Übertragung*). Llinares habla aquí de una «peculiar constituição psicofisiológica, ao triplo passo da realidade ao estímulo nervoso, da excitação à figuração e da imagem à voz» (p. 203). Por consiguiente, la esencial retoricidad del lenguaje que se deriva de este esquema genético (p. 207), la idea, por tanto, de que todo lenguaje es un producto artístico de la creatividad humana, una especie de arte inconsciente de metafóricización animado por una «pulsión artística» (*Kunsttrieb*), rompe, en definitiva, con la comprensión metafísica de la verdad como correspondencia entre pensamiento y realidad en sí, como adecuación entre concepto y realidad.

La contribución de Remedios Ávila Crespo, «A crítica de Nietzsche ao roman-

tismo» (pp. 219-248) empieza con una serie de reflexiones de carácter general para orientar debidamente la cuestión de cómo entender la siempre trillada relación de Nietzsche y el romanticismo. Una de las más importantes es la que insiste en que «a filiação romântica de Nietzsche deve ser entendida a partir de um determinado romantismo, o primeiro romantismo (*Frühromantik*)» (p. 222), reivindicando con ello una necesaria línea de investigación que sepa defender la continuidad e influencia subterráneas de autores como Schelling o Friedrich Schlegel². Entrando en materia, el primer movimiento del artículo se propone examinar el célebre «malentendido», esto es, el juicio tardío de Nietzsche expresado en *Ecce Homo* con respecto a la valoración romántica de su *opera prima*. El olor hegeliano que desprendía aquel escrito se convierte aquí en un original hilo conductor para matizar, sin embargo, las conquistas propiamente filosóficas que a ojos del último Nietzsche podían ser salvadas, como la relación entre arte y enfermedad (p. 229), o el «haver penetrado agudamente, psicológicamente, no significado do fenômeno dionisíaco e do fenômeno oposto, o moral, entendendo por moral o cristianismo» (p. 231). El segundo movimiento explora los elementos o síntomas que llevan a Nietzsche a comprender el romanticismo como una «enfermedad». Ávila Crespo se detiene, con razón, en el complejo párrafo 370 «de *La gaya ciencia*», titulado «¿Qué es romanticismo?», donde encontraremos desarrollada la ense-

ñanza genuinamente nietzscheana que invita a pensar la obra, el hecho y el ideal románticos como síntomas que muestran la naturaleza del creador, del autor y del que tiene necesidad de tal empeño, como en el caso paradigmático de Wagner. Y si aplicamos este criterio a los valores estéticos, quizá se pueda «ir além da estética e instalar-se no âmbito de certa “fisiologia”; aponta já para o estilo e um genealogista» (p. 236). El tercer movimiento explora, finalmente el camino hacia la salud, «o caminho em direção à saúde» (pp. 241-247). Esta dirección estará caracterizada, de acuerdo con la autora, por la defensa de una voluntad de salud a la que Nietzsche llamará «voluntad de lo trágico». La enfermedad es, en cierto modo, la condición de posibilidad de toda salud, puesto que en calidad de «meio de conhecimento» (p. 242) enriquece creativamente la profunda experiencia de la soledad que sigue al gran desasimiento. La asunción de la enfermedad, por tanto, debe entenderse como parte integrante y condición de posibilidad de la gran tarea nietzscheana, de su método y de su *pathos* inconfundibles: «Somente então o filósofo assume sua tarefa do médico e a filosofia passa a ter direito a se chamar também “fisiologia”, isto é, “genealogia”. Agora a arte não tem mais a última palavra, mas sim a vida (assim se consuma pois a tarefa pretendida no *Nascimento da Tragédia*: ver a ciência com a perspectiva da arte através da perspectiva da vida). Trata-se de ver se é a enfermidade que inspira em última análise uma filosofia ou se é a saúde. Em todo caso, a vida se torna agora um problema mais complexo, mais profundo, mais “interessante”» (p. 243).

Terminamos lanzando una mirada a la contribución de Manuel Barrios Casares titulada «Niilismo e pós-humanidade na cultura contemporânea: Nietzsche contra Sloterdijk» (pp. 267-297). En ella, el autor

2 Tal es el propósito que persigue, a mi modo de ver, la reciente monografía de Diego Sánchez Meca, *Modernidad y romanticismo. Para una genealogía de la modernidad*, Madrid, Tecnos, 2013, pp. 141-273, que reevalúa, desde el horizonte de la modernidad, el proyecto poético-político del joven Schlegel y la de otros autores románticos del Círculo de Jena.

defiende la tesis de que una reevaluación del Nietzsche poshumanista puede ofrecer «uma resposta ao problema da domesticação humana sugerida por Sloterdijk» (p. 272), al problema, por tanto, del fracaso del modelo educacional del humanismo burgués en la sociedad de masas penetrada por los nuevos medios de comunicación. Para ello no sólo es necesario identificar el diálogo crítico que Sloterdijk mantiene con el Heidegger del *Brief über den Humanismus* (pp. 273-274), sino también que los esfuerzos que realiza para reactualizar algunos de sus lugares comunes (*humanitas*, *Lichtung*, *Heimatlosigkeit*, etc.) desembocan, a juicio de Barrios Casares, en el excesivo optimismo de una nueva «tecnodicea» (p. 277) y «um mundo sem domínio, onde a besta humana apareça por fin plenamente domesticada por ese “humanismo pós-humanista”» (p. 280). Frente a este diagnóstico, el autor sondea, en la segunda parte de su contribución, la posibilidad de contraponer el modelo nietzscheano del *Übermensch* de signo poshuma-

nista (pp. 284-285), que asume el riesgo de una plena ausencia de fundamento metafísico tras la muerte de Dios, que acepta moverse entre las contradicciones nunca resueltas, y explorar en ellas la metamorfosis de la propia individualidad. Y es precisamente en este punto donde Barrios Casares conecta esta temática con las vanguardias artísticas más iconoclastas, por ejemplo en Bataille y Magritte, puesto que «em sua produção teórica e artística se retoma a indagação nietzschiana em torno dos laboriosos processos de construção da identidade do sujeito e da estabilidade do real» (p. 287). La apropiación creativa de algunas de las vanguardias —también del arte posmoderno de finales del siglo XX— muestra, en otras palabras, la reticencia a dar transparencia definitiva a la condición humana, a claudicar frente a la esclerosis ideal-moralista de la libertad que señalara Benjamin.

Kilian Lavernia Biescas
(UNED, España).

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

Revisores 2015

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2015. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas. ¡Muchas gracias!

LISTADO DE REVISORES QUE HAN COLABORADO CON *DAIMON* EN EL AÑO 2015

Miguel Andres Acosta Lopez	Salvador Cayuela Sánchez
María José Agra	Leonardo Colella
Enrique Alarcón Moreno	Juan José Colomina Almiñana
María José Alcaraz León	Francisco Conde Soto
Mauricio Amar Díaz	Miguel Corella Lacasa
Txetxu Ausín Díez	Cristina Corredor
Santiago Álvarez García	Óscar Cubo Ugarte
José Barrientos Rastrojo	José Manuel Cuesta Abad
José María Barrio Maestre	María Curros Ferro
José Luis Bellón Aguilera	María Luisa de la Cámara
Gabriel Bello Reguera	Ana de Miguel Álvarez
José Beltrán Llavador	Cristina de Peretti Peñaranda
Álvaro Berrocal Sarnelli	Alejandro Escudero Pérez
Adrián Bertorello	Olga Nelly Estrada
Emmanuel Biset	Jesús Ezquerro
Margarita Boladeras Cucurella	Ángel Manuel Faerna García-Bermejo
Daniel Brauer	Juan Antonio Fernández Manzano
Fernando Broncano Rodríguez	Luis Ferrero Carracedo
Francesc Calvo Ortega	Joaquín Fortanet Fernández
Antonio Campillo Meseguer	Juan Manuel Forte
Olga Campos Serena	Manuel Fraijó Nieto
Matilde Carrasco Barranco	Pedro Francés Gómez
Rodrigo Castro Orellana	Jorge G. Arocha

- Juan García Gutiérrez
 Juan José García Norro
 Wenceslao García Puchades
 Ana García Varas
 José Antonio García-Lorente
 Javier García-Valiño Abós
 Amparo Gómez
 Antonio Gómez Ramos
 Francisco Javier Gómez Tarín
 Arsenio Ginzo Fernández
 Antoni Gomila
 Jesús González Fisac
 María José Guerra Palmero
 Rodolfo Gutiérrez Simón
 María Fernanda Henriques
 Franklin Ernesto Ibáñez Blancas
 Emma Ingala Gómez
 Mikel Iriondo
 Joaquín Jareño Alarcón
 Ángeles Jiménez Perona
 Manuel Jiménez Redondo
 Pablo López Álvarez
 M^a Teresa López de La Vieja de la Torre
 Pilar López de Santa María Delgado
 María del Carmen López Sáenz
 Antonio Manuel Liz Gutiérrez
 Laura Llevadot Pascual
 Pedro Lomba Falcón
 José Félix Lozano Aguilar
 Guadalupe Lucero
 Ana Marcos del Cano
 Laureano Martínez
 Narciso Martínez Morán
 Ángel Martínez Sánchez
 Ester Massó Guijarro
 Ricardo Milla Toro
 Christopher Morales Bonilla
 Adrián Muñoz
 Mayte Muñoz Sánchez
 María G. Navarro
 Jaime Nubiola
 Teresa Oñate Zubía
 Vicente Ordóñez Roig
 Héctor Julio Pérez López
 Inmaculada Perdomo Reyes
 Manuel de Pinedo García
 Jorge Polo Blanco
 María Ponte Azcárate
 María Luisa Posada Kubissa
 Marta Postigo Asenjo
 Alicia Helda Puleo
 Ángel Puyol González
 Gabriel Ródenas Cantero
 Rodolfo Rezola Amelivia
 Alfredo Rocha de la Torre
 Elsa Rodríguez Cidre
 María Rodríguez García
 Blanca Rodríguez López
 César Rodríguez Orgaz
 David Rodríguez-Arias
 Enrique Romerales Espinosa
 Esther Romero
 José Manuel Romero Cuevas
 José María Rosales
 Agustín Rubio Alcover
 Jesús Rubio Jiménez
 Encarnación Ruiz Callejón
 Emiliano Sacchi
 Lizabeth Margarita Sagols
 Matías Leandro Saidel
 Tomeu Sales Gelabert
 Adán Salinas Araya
 Marcos Santos Gómez
 Julián Sauquillo
 Luis Sáez Rueda
 Diego Sánchez Meca
 Juana Sánchez-Gey Venegas
 Carmen Silva Fernández
 David Soto Carrasco
 Marta Tafalla
 José Luis Tasset Carmona
 Juan Carlos Valderrama Abenza
 Margarita Vázquez Campos
 Juan Carlos Velasco Arroyo
 Neftalí Villanueva Fernández
 Alicia Villar Ezcurra
 José Antonio Zamora Zaragoza
 Isabel Zúnica Ramajo

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

