

Thémata.

Revista de Filosofía

The background of the cover is a complex abstract graphic. It features a large, light-colored, curved shape that resembles a stylized letter 'C' or a bowl. This shape is filled with intricate patterns of black and blue lines. At the top, there are several thick, black, vertical lines that fan out. Below these, there are blue, curved lines that form a series of overlapping, shell-like or wave-like patterns. In the center, there are two circular, spoked shapes that look like wheels or gears. At the bottom, there are more black, curved lines that form a series of concentric, shell-like patterns. The overall effect is one of dynamic, organic movement and geometric complexity.

64

segundo semestre
julio • diciembre 2021

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

64

segundo semestre
julio • diciembre 2021



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

revistascientificas.us.es/index.php/themata
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta
jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal
finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López
themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes
jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano
imurcia@us.es

Jesús de Garay
jgaray@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of Science Group-Clarivate Analytics)
Dialnet (España)
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Repertoire Bibliographique de Philosophie (Louvain, Belgique)
Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)
Periodicals Index Online (Michigan, USA)
Index Copernicus World of Journals
Gale-Cengage Learning-Informe Académico
Academic Journal Database
DULCINEA
Google Scholar
Electra
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS (France)

Bibliográficas nacionales

ISOC – Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus
ERIH PLUS Philosophy (2016)
REDIB
Latindex
MIAR
CIRC
DICE

Política editorial y directrices para autores/as, al final de la revista.



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
e-mail: themata@us.es



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubi, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiál Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambronero, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoon, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 10 ***Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (I)***
Gabriel Insausti Herrero-Velarde
- 32 ***El obrar sigue al ser según Leonardo Polo***
Alberto Sánchez León
- 54 ***Human animal and the dynamic of becoming humans***
Juan Carlos Zavala Olalde
- 79 ***Virtudes y vicios epistémicos: una mirada desde la epistemología social a la información y la deliberación en medios digitales***
Tamara Jesús Chibey Rivas, Jorge Francisco Silva Silva
- 102 ***La bioética como restauración de la noción de saber práctico***
Alejandro González Gutiérrez
- 123 ***Del instrumentalismo a la teoría crítica de la tecnología: una lectura alternativa para la bioética de la revolución CRISPR/Cas***
Nahuel Pallitto, Iriel Surai Molina, Ariana Liotta
- 143 ***La estética de la existencia como salida al laberinto del poder en Foucault***
Javier Correa Román
- 165 ***Lo siniestro amenaza a todo lo viviente en las Carceri d'invensioni (1745-1760) de Giovanni Battista Piranesi***
Antonio Díaz Lucena
- 190 ***Retornar a la tragedia: Schiller***
Miguel Salmerón Infante

TRADUCCIONES

- 212 ***Ismael Boulliau, Nota breve sobre la opinión de Descartes acerca de la especie del alma impresa en el intelecto (1663)***
Pedro Redondo Reyes
- 220 ***Deconstrucción o biopolítica, de Roberto Esposito***
Julián Raúl Videla

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 233 **Montesó Ventura, Jorge. La perspectiva nostálgica. Sevilla: Ediciones Thémata, 2021, 302 pp.**
Ilene Glasser Martinez
- 237 **Rallo, Juan Ramón. Liberalismo. Los 10 principios básicos para un orden político liberal. Deusto: Barcelona, 2019, 271 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 242 **Marín, Higinio. Civismo y ciudadanía. Madrid: La huerta grande, 2019, 169 pp.**
Violante Toselli
- 245 **Rojas, Alejandro ed. New Realism in the World Picture Age. Madrid: Ápeiron Ediciones, 2021, 439 pp.**
Andrés Vega Luque
- 248 **Burgos Cruz, Óscar Fernando coord. Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento. México: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019, 203 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 252 **González Ricoy, Íñigo y Jahel Queralt eds. Razones públicas: una introducción a la filosofía política. Barcelona: Ariel, 2021, 505 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 255 **Ortoli, Sven ed. Hors-Série "Tintin et le trésor de la philosophie", Philosophie magazine. Automne-hiver 2020-2021. Paris: Philo Éditions SAS et Bruxelles: Édition Moulinsart, 2020, 102 pp.**
Francisco López Cedeño
- 258 *Call for Papers Thémata* 65 (junio 2022): 'Los restos documentales del perpetrador: textos e imágenes'.
- 262 Política editorial.
- 265 Directrices para autores/as.

Estudios.



Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (I).¹

Kafka, roth and buber: around
two stories (I).

Gabriel Insausti Herrero-Velarde

Universidad de Navarra, España

Recibido 1 octubre 2020 · Aceptado 1 mayo 2021

Resumen

Un diálogo entre los relatos “Ante la Ley” de Kafka y *La leyenda del santo bebedor* de Roth, dos relatos cuya datación casi coincide literalmente con el periodo de entreguerras, propicia una comparación de interpretaciones en la que participan Benjamin, Arendt, Mann, Scholem, Adorno, Steiner, Magris... Al fondo de esa comparación surge una pregunta por la justicia que en manos de autores como Hugo Bergmann, Frank Rosenzweig y Martin Buber dio pie a un replanteamiento del judaísmo centroeuropeo, hoy casi olvidado, que sin embargo testimonia más allá de la crisis del hebraísmo la de la propia cultura europea.

Palabras Clave: Kafka, Roth, justicia, gracia, Ley

Abstract

A dialogue between Kafka’s “Before the Law” and Roth’s *The Legend of the Holy Drinker*, two stories that almost literally coincide with the *entre-deux-guerre* period, suggests a comparison of interpretations where authors such as Benjamin, Arendt, Mann, Scholem, Adorno, Steiner or Magris have taken part. At the bottom of that comparison lies a question about justice and the drama of human life which in the hands of thinkers like Hugo Bergmann, Frank Rosenzweig, and Martin Buber triggered a rethinking of Central European Judaism, today almost forgotten, that nevertheless witnesses not only the crisis of Hebrew but also of European culture.

Keywords: Kafka, Roth, justice, grace, Law

¹ Versión adaptada y actualizada del primer capítulo del libro *Pasos en el atrio: Kafka y Roth (y Buber)*, de próxima aparición en Editorial Thémata. Es mía la traducción de las citas cuya referencia aparece en inglés, francés o italiano en la Bibliografía.

1 • Dos relatos

Pocos temperamentos más dispares que el del misantrópico Franz Kafka (1883-1924) y el del jovial Joseph Roth (1894-1939). Pocas figuras rodeadas de una leyenda más equívoca. Y, sin embargo, su obra literaria constituye el testimonio inmejorable de un mismo mundo. Escritores en lengua alemana procedentes de regiones de mayoría eslava, súbditos de una monarquía habsbúrgica desaparecida, Kafka y Roth resumen el drama del judaísmo centroeuropeo de la primera mitad del siglo XX. Un modo de abordar este corpus literario es regresar a dos de sus relatos más conocidos. El primero es el célebre “Ante la ley”, en el capítulo penúltimo de *El proceso* de Kafka, donde el sacerdote refiere a Joseph K.:

Ante la ley hay un guardián. A este guardián se acerca un hombre del campo y le pide que le permita entrar en la ley. Pero el guardián dice que ahora no puede concederle la entrada. El hombre reflexiona y luego pregunta si podrá entrar más tarde. “Es posible”, dice el guardián, “pero no ahora”. Como la puerta de la ley está abierta como siempre y el guardián se echa a un lado, el hombre se agacha a ver el interior a través de la puerta. Al notar lo, el guardián se ríe y dice: “Si tanto te atrae, anda, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero ten encuenta una cosa: Soy poderoso. Y sólo soy el más bajo de los guardianes. Pero entre una sala y otra hay más guardianes, y cada uno de ellos es más poderoso que el anterior. Ni yo mismo puedo soportar la simple visión del tercero de ellos”. El hombre del campo no esperaba tales dificultades. La ley debe ser siempre accesible y estar abierta a todos, piensa. Pero entonces, al observar más detenidamente al guardián envuelto en su capote de pieles, su gran nariz puntiaguda, la barba de tártaro, larga, negra y estrecha, decide que es mejor esperar hasta que le den permiso para entrar. El guardián le da un taburete y deja que se siente a uno de los lados de la puerta. Allí permanece sentado días y años. Efectúa muchos intentos para que le dejen entrar y fatiga al guardián con sus súplicas. El guardián se enzarza a menudo con él en breves interrogatorios; le pregunta por su tierra y por otras muchas cosas, pero se trata de preguntas indiferentes, como las formulan los grandes señores y, para acabar, le dice siempre que no puede permitirle la entrada. El hombre, que se ha provisto de muchas cosas para su viaje, las utiliza todas, por valiosas que sean, para sobornar al guardián. Éste lo acepta todo, pero

dice: “Lo acepto únicamente para que no creas que has omitido nada”. Durante los muchos años que van pasando, el hombre observa al guardián casi sin interrupción. Se olvida de los restantes guardianes y le parece que éste, el primero, es el único obstáculo para la entrada en la ley. Durante los primeros años, maldice en voz alta la desgraciada casualidad, pero luego, al envejecer, ya sólo refunfuña entre dientes. Chochea y como, por haberse pasado tantos años examinando al guardián, a llegado a conocer hasta las pulgas de su cuellos de pieles, suplica también a las pulgas que le ayuden y hagan cambiar de opinión al guardián. Finalmente la vista se le va debilitando y no sabe si realmente está oscureciendo a su alrededor o si le engañan sus ojos. Pero entonces distingue en la oscuridad un resplandor inextinguible que sale de la puerta de la ley. Ya no vivirá mucho. Antes de su muerte, se acumulan en su cabeza todas las experiencias de todos aquellos años y forman una pregunta que aún no había formulado nunca al guardián. Le hace una seña, porque ya no puede levantar su cuerpo yerto. El guardián tiene que inclinarse mucho, porque la diferencia de estatura se ha hecho mucho mayor, en perjuicio del hombre del campo. “¿Qué más quieres saber?”, pregunta el guardián. “Eres insaciable”. “Todo el mundo se esfuerza por llegar a la ley”, dice el hombre, “¿cómo es posible entonces que, durante tantos años, nadie haya pedido la entrada más que yo?” El guardián se da cuenta de que el hombre está cerca de su fin, y para que las palabras lleguen a su oído, que se extingue, le grita con fuerza: “Por aquí no podía tener acceso nadie más que tú, porque esta entrada te estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y la cierro”.²

El segundo texto es *La leyenda del santo bebedor* (1939)³, una *nouvelle* de Joseph Roth. En ella Andreas, un *clochard*, se topa un día con un hombre bien trajeado que dice haberse convertido recientemente al cristianismo, tras oír la historia de santa Teresa de Lisieux: desea donar doscientos francos a la iglesia de Santa María de Batignolles, pero al encontrarse ocupado ruega a Andreas que acepte esa cantidad y la haga llegar a al templo cuando le sea posible. El *clochard* promete hacerlo e inicia una serie de peripecias: deseando mejorar su aspecto y su persona, se lava, cosa que no hacía en mucho tiempo; también

² Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984, pp. 219-220.

³ Roth, J.: *La leyenda del santo bebedor*. Trad. Michael fber-kaiser. 11ª ed. Barcelona: Anagrama, 2014.

compra un diario, se propina una buena comida en un restaurante “burgués” y después un café con ron en otro establecimiento. Allí conversa con un hombre que está haciendo mudanza en su casa y necesita ayuda, de modo que Andreas trabaja dos días en casa del caballero y luego se encuentra con Caroline, un antiguo amor, a quien invita a comer en un lugar de las afueras.

Al día siguiente apenas le quedan en el bolsillo cincuenta francos, parte de los cuales gasta en unos *pernods*. Sin embargo, cuando introduce los dedos en un abrigo que había comprado la víspera encuentra un billete de mil francos y recuerda su deuda con santa Teresita. Después va al cine y reconoce en un anuncio al futbolista Kaniak, compatriota y viejo amigo, y al saber que vive en París decide buscarlo: Kaniak lo acoge en su habitación de hotel, donde Andreas pasa varios días, conoce a una bailarina con la que tiene una breve aventura y decide viajar con ella a Fontainebleau, pero cuando le habla de su deuda con Teresita la muchacha entiende que se trata de una amante rival y se enfada. Resuelto a cumplir con su compromiso tras una serie de dilapidaciones y azarasas recuperaciones de su dinero, Andreas acude finalmente a la iglesia de Batignolles pero el templo está cerrado. Mientras espera la misa de las doce se encuentra con el caballero que le había hecho el donativo inicial y se disculpa por no haber cumplido aún con la encomienda, pero el caballero asegura no conocerle y le entrega otros doscientos francos, que Andreas gasta con un viejo amigo, Woitech, en el restaurante Tari-Bari. Por fin, cuando regresa a Batignolles, encuentra en un bar a una niña que se llama casualmente Teresa y, con el entendimiento nublado por el alcohol, la toma por una aparición de la santa, a la que intenta entregar el dinero. Víctima de un ataque causado por sus excesos, es arrastrado hasta el interior del templo, donde muere pronunciando el nombre de Teresita y llevándose la mano al bolsillo para cumplir su encomienda.

2 • Lecturas de “Ante la Ley”

Tradicionalmente cabe distinguir tres familias de interpretaciones de “Ante la Ley”. La primera, la “psicoanalítica”, aparece en la biografía de Kafka que escribió su amigo Max Brod, quien recurrió a la *Carta al padre* para subrayar la relación de las ideas kafkianas con las teorías de Freud. La figura del padre, tal y como aparece retratada en la *Carta*, constituiría el término objetivo de un

complejo de Edipo mayúsculo: el retrato de una presencia abrumadora ante la que el joven Franz se había sentido siempre empequeñecido. Ahora bien, en manos de Brod esta interpretación psicoanalítica adquiere unos tintes religiosos que apuntan directamente a *El proceso* y “Ante la ley”; el biógrafo señala el equívoco judaísmo que se vivía en la familia Kafka y el pavor de Franz en el templo, desde el día en que su padre le susurró que podía ser llamado a declarar ante la Torá, en esa validación ante la comunidad que cifraba una suerte de rito de paso: el *Bar Mitzvá*, la “confirmación” que tuvo lugar el 13 de junio de 1896 en la sinagoga Zigeuner de Praga. Todo indica que el acontecimiento debió de abrumar al joven Franz. La conclusión de Brod es que aquel día se habría producido en la mente de Franz una inversión: aunque el psicoanálisis considera que el hombre toma involuntariamente su representación de Dios de la experiencia con el padre “no es desdeñable la posibilidad contraria de que hombres sensibles como Kafka partan de la experiencia de Dios y amplíen esa representación al padre”.⁴ El niño Kafka habría contemplado a Hermann como la encarnación de una divinidad sublime. El temor a la Torá, a la Ley, era un anticipo del temor al padre.

La segunda interpretación, la “biográfica”, nace de “El otro proceso: las cartas de Kafka a Felice Bauer”, un ensayo de Elias Canetti⁵: allí el escritor de origen búlgaro analiza los reiterados compromisos nupciales de Kafka con la joven berlinesa. Como expone Canetti, la misma carta de junio de 1913 en la que tiene lugar la primera petición de mano de Kafka incluye una prolija enumeración de los obstáculos que el joven novelista advertía en su propia persona, como si quisiera desalentar a la novia. Cuando en una carta a Brod de marzo de 1918 escribe Kafka que el asunto principal del pensamiento de Kierkegaard es “la materialización de su matrimonio”⁶ estaría pues proponiendo un juego de espejos en el que proyectaría su propia imagen sobre la del filósofo danés. De hecho, encontró un alma gemela con la lectura de su *Libro del juez*, que había adquirido en agosto de 1913 según consignan los diarios: el caso de Kierkegaard le parece a Kafka “a pesar de ciertas diferencias esen-

⁴ Brod, M.: *Kafka*. Trad. Carlos F. Grieben. Madrid: Alianza, 1974, p. 36.

⁵ “El otro proceso : las cartas de Kafka a Felice”. *Obras completas V*. Trad. Carlos Fortea, Adam Kovacsis, José Manuel de Prada-Samper, Juan José del Solar. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2005 pp. 365-464.

⁶ Kafka, F.: *Cartas a Max Brod*, Trad. Pablo Diener. Madrid: Mondadori, 1992, p. 154.

ciales, muy semejante al mío” (Isak Winkel Holm sugiere que Kafka utiliza el pensamiento de Kierkegaard no para reafirmarlo ni contradecirlo sino como “preliminar semántico” para su propia reflexión;⁷ y Allen Thiher atribuye el sentido de culpa de Kafka a sus lecturas de Kierkegaard y Dostoievski).⁸

No extraña pues que el 23 de julio de 1914, tras los innumerables avances, retrocesos, suspicacias y reconciliaciones que atravesó la relación, tuviese lugar ese “otro proceso” al que alude Canetti en el hotel Askanischer Hof de Berlín: allí se reunieron Felice, su hermana Erna y otros miembros de la familia Bauer, Ernest Weiss (un amigo de Kafka contrario al matrimonio de Franz con Felice) y Grete Bloch (la amiga de la novia, que había ejercido de mediadora). En definitiva, una ceremonia procesal en la que el acusado sólo podía ser el escritor: con la humillación de ese “tribunal en el hotel” se saldó la ruptura. La culpabilidad de Joseph K., la incapacidad del campesino para traspasar la puerta que conduce hacia la Ley, a juicio de Canetti guardarían pues relación con este violento episodio de la biografía de Kafka. Su lectura nos devuelve también a la *Carta al padre*, en la medida en que allí Kafka define sus proyectos matrimoniales como “mi intento más grandioso y esperanzado de salvación” y señala aquel fracaso como una motivación más para el miedo y la culpa: fundar una familia, razona ante su padre, lo habría situado en igualdad con él, pero tal cosa “habría sido demasiado”. Ahí, en su intento de “no entremezclarse con la oscuridad y lo impuro de la vida”, se encontraría, a los ojos de Claudio Magris, la raíz de esta reticencia kafkiana.⁹

En el caso de Kafka, además, era imposible desoír la ironía suprema que se obtenía de su condición hebrea. En primer lugar, sobre su tradición pesaban milenios de una cultura de la fecundidad, desde Abraham: el judío, escribía aún Roth en el lenguaje genésíaco de *Judíos errantes*, “tiene que engendrar hijos para que el Pueblo de Israel se multiplique como la arena en el mar y las estrellas en el cielo”. En segundo lugar, a diferencia de lo que sucede en el mundo católico o en el ortodoxo, en la cultura y la sociedad judías el ce-

7 Winkel Holm, I. “Straight into the Bliss of Knowing: Soren Kierkegaard’s Influence on Franz Kafka”. *Danish Literature as World Literature*, Mads Rosenthal Thomson y Dan Ringgaard eds. Nueva York: Bloomsbury Academic, 2017, p. 118.

8 Thiher, A.: *Understanding Kafka*. Columbia: University of South Carolina Press, 2018.

9 Magris, C.: *Literatura y derecho: ante la ley*, trad. María Teresa Meneses. Madrid: Sexto Piso, 2008, pp. 32-33.

libato carecía de sentido (“Un hombre sin mujer”, anota del Talmud el propio Kafka en sus *Diarios* de 1911, “no es un hombre”). En tercer lugar, hasta dos generaciones atrás los judíos praguenses, aunque beneficiarios de la emancipación, no obstante debían abstenerse del matrimonio salvo en el caso de los primogénitos, para no multiplicar su población hasta un extremo que hiciese que los gentiles se sintiesen amenazados. De hecho, el abuelo de Kafka había tenido que esperar para casarse hasta 1848, cuando se levantaron aquellas restricciones; el nieto, en cambio, decidía no hacer uso de aquel derecho tan costosamente conquistado.

La tercera interpretación, la teológica, parte de una carta de Gershom Scholem a Walter Benjamin, probablemente del año 1934, que contiene el poema “Con un ejemplar de *El Proceso* de Kafka”:

**¿Nos hemos apartado totalmente de ti?
Dios mío, ¿no nos está reservado
ni un hálito de tu paz,
de tu mensaje, en esta noche?**

**¿Puede haber expirado tu palabra
así en el vacío de Sión?,
¿ni siquiera se ha introducido
en este reino mágico de apariencias?**

**Casi consumado hasta el techo
está ya el gran engaño del mundo.
Concede, Dios, que despierte aquel
al que tu nada penetró.**

**Sólo así la revelación ilumina
el tiempo que te condenó,
sólo tu nada es la experiencia
que puede obtener de ti.**

**Sólo entra así en la memoria
la enseñanza que rasga la apariencia:**

**el más seguro legado
del tribunal oculto.**

**En la balanza de Job nuestro lugar
fue mediado con su precisión,
sin consuelo como el Día del Juicio
hemos sido conocidos a fondo.**

**En instancias infinitas
se refleja lo que somos.
Nadie conoce todo el camino,
cada trayecto nos ciega.**

**A nadie le puede ser provechosa la salvación,
esta estrella está demasiado alta,
y si también tú hubieras llegado allí,
te obstaculizarías a ti mismo el camino.**

**Entregada a merced de los poderes
que ya no están dominados por la súplica,
no puede desplegarse ninguna vida
que no se hunda en sí misma.**

**Del centro de la destrucción
a veces surge un rayo,
mas ninguno señala la dirección
que nos ordenó la ley.**

**Desde que este triste conocimiento
permanece intocable ante nosotros,
se ha rasgado súbitamente un velo,
Dios, ante tu majestad.**

**Tu proceso comenzó en la tierra,
¿concluye ante tu trono?**

**Tú no puedes ser defendido,
ahí no vale ninguna ilusión.**

**¿Quién es aquí el acusado?,
¿tú o la criatura?
Si alguien te lo preguntara
sólo te hundirías en el silencio.**

**¿Puede hacerse una pregunta así?
¿Es indeterminada la respuesta?
Ay, tenemos que vivir, sin embargo,
hasta que nos interrogue tu tribunal.¹⁰**

“Con un ejemplar de *El proceso de Kafka*” caracteriza el relato de la novela como una revelación: las metáforas en las que se alude a un desvelamiento son constantes: “la revelación ilumina”, “la enseñanza rasga la apariencia”, alcanza al “tribunal oculto”, allí los hombres “hemos sido conocidos a fondo” y desde entonces “se ha rasgado súbitamente un velo”. Un imaginario apocalíptico que se nos antoja indisociable del momento histórico desde el que escribe Scholem: ante el cariz que adoptaba la Alemania del III Reich no se trata ya de que *El proceso* contuviese una revelación sino de que los propios acontecimientos estaban poniéndola en práctica. Es decir, que el escritor praguense habría logrado ir más allá del “reino mágico de la apariencia” para desentrañar lo real, y al regresar con su terrible mensaje bajo el brazo –el “engaño del mundo”, en un verso que recoge el vocabulario de “Ante la Ley”– mostraba la proximidad del fin de la Historia. O, al menos, algo muy parecido.

¿Cuál sería, según Scholem, el contenido de la revelación kafkiana? La “nada” de Dios, porque “sólo tu nada es la experiencia / que puede obtener de ti”. ¿Quién puede obtenerla? Aquel “al que tu nada penetró”. ¿Y ¿quién es el sujeto mentado en esta perífrasis? Kafka, y con él todos a quienes les ha sido comunicada su revelación. Con el relato de la imposible entrada del campesino en la puerta que conduce a Ley, se mostraría que “a nadie le puede ser

¹⁰ Benjamin, W. y G. Scholem: *Correspondencia 1933-40*, trad. Rafael Lupiani. Madrid: Trotta, 2011, p. 129.

provechosa la salvación” y que “no puede desplegarse ninguna vida / que no se hunda en sí misma”, en una imagen de futilidad extrema: la vida, aquel supuesto don de Dios, se revela como una tarea inútil. Y los aparentes atisbos de luz en la confusión de los acontecimientos sólo añaden más perplejidad: del centro de la destrucción “a veces surge un rayo”, sí, pero no tardamos en comprobar que “ninguno señala en la dirección / que nos ordenó la Ley”; sólo podemos, como Joseph K., “vivir hasta que nos interroge tu tribunal”.

Scholem aclaró hasta cierto punto los términos de esta revelación negativa en la siguiente carta que envió a Benjamin. Allí retrató al escritor como una suerte de talmudista, de maestro de la palabra. “El mundo de Kafka es el mundo de la revelación”, aseguró, “claro que en la perspectiva en la que se dirige de nuevo a su propia Nada”.¹¹ Scholem se situaría pues en la perspectiva de un personal sabatianismo según el cual la Revelación se ha completado históricamente y, por consiguiente, nos encontramos ante el fin de los tiempos (también en un nihilismo teológico que, como expondría en *Las grandes tendencias de la mística judía*, con el hermanamiento entre gnosticismo y neoplatonismo en el hebraísmo altomedieval, significaba ante todo la imposibilidad de predicar nada de Dios; un punto de vista muy distinto de los que como Dimitris Vardoulakis parten del *Tratado teológico-político* de Spinoza para explicar esa ley “vacía”, carente de “verdad”, pero que tiene el mismo desenlace).¹² Lo que en ese trance se muestra sería un mundo privado de sentido, y en él la Ley constituiría la expresión de una necesidad de justicia y de absoluto que sólo comparece en una forma despótica. En suma, en manos de Scholem, de acuerdo con Philippe Simoy¹³, la Revelación posee “validez” pero no “significado”. Kafka se convertiría en un autor cabalístico: alguien que, como Scholem describía en *La Cábala y su simbolismo* (1960)¹⁴, al enfrentarse al texto sagrado lo refunde o, si se atiende a la anécdota de “Ante la Ley”, alguien que ante la imposibilidad de realizar esa reescritura queda abruma-

¹¹ *Ibid.*, pp. 130-131.

¹² Vardoulakis, D.: “Kafka’s Empty Law : Laughter and Freedom in *The Trial*”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, pp. 34-36.

¹³ Simoy, P.: “Le crépuscule de la tradition: Benjamin et Scholem, lecteurs de Kafka” en *Critique* 659, abril 2002, pp. 273-286, p. 276.

¹⁴ Scholem, G.: *La Cábala y su simbolismo*, trad. José Antonio Pardo. Madrid : Siglo XXI, 1978.

do en una condición paralizante (el propio Kafka, de hecho, en sus diarios de enero de 1922 habló de su obra literaria como “una nueva doctrina secreta, una Cábala”).

3 • Lecturas de La leyenda del santo bebedor

También del relato de Roth caben varias interpretaciones, muchas de ellas de carácter autobiográfico, como la de Géza von Cziffra en *El santo bebedor: recuerdos de Joseph Roth*¹⁵ o Soma Morgenstern en *Huida y fin de Joseph Roth*¹⁶. El Roth que escribió la *Leyenda*, como el propio *clochard* que la protagoniza, habría dado el mundo por perdido y se habría arrojado en brazos de la bebida, para apresurar su propio fin. Este autobiografismo se pone de manifiesto inclusive en lo más anecdótico. Para empezar, la geografía urbana de *La leyenda* –la rue des Quatre Vents, el restaurante *Tari Bari*, algunos cafés– no dista mucho de la que habitaba en sus últimos meses el propio Roth. Su horizonte se redujo a ese París de cuatro calles que esboza también el escenario inicial de *Confesión de un asesino*, como si ante la realidad calamitosa de los acontecimientos su proverbial vitalismo hubiese claudicado.

Otro rasgo de autobiografismo reside en el hecho de que el protagonista del relato es un *clochard*, es decir, un ser desarraigado como el propio Roth, quien ya en *Judíos errantes* calificaba a París –si se hacía excepción de las proclamas de Action Française, el pensamiento de Barrès, la propaganda de Edouard Drummont y su revista *La libre parole* o la sombra remota del caso Dreyfus– como el mejor refugio ante el antisemitismo centroeuropeo. Su vagabundo se antoja pues una versión urbana del buhonero que deambulaba por el Este, pero también una figura más inquietante cuando se escarba en el universo simbólico de Roth y en su propia biografía. Ni Andreas ni el hombre que le encomienda el donativo para Santa Teresita cuentan con un hogar: la *Leyenda* recuperaría así la imagen del *homo viator* y del judío errante, para elevar al vagabundo a una condición alegórica en la que reaparecen de modo

¹⁵ Cziffra, G. von.: *El santo bebedor: recuerdos de Joseph Roth*. Trad. Nieves Trabanco. Barcelona: Acantilado, 2009.

¹⁶ Morgenstern, S.: *Huida y fin de Joseph Roth: recuerdos*. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 2003.

postrero algunos temas típicos de Roth: el exilio, la desaparición del Imperio y la orfandad consiguiente de sus súbditos. Ciertamente esta existencia apátrida y errante ya había comenzado años atrás, cuando Roth empezó a trabajar para el *Frankfurter Zeitung*, pero entonces suponía una fuente de ingresos regular; en la “Europa del pasaporte” nacida de la Gran Guerra, Roth parecía haber hallado lo más parecido a un hogar que cabía concebir en ese tejido de ciudades entrelazadas por el idioma, el comercio o la política. “La huida”, escribió en este sentido Soma Morgenstern, “se convirtió en su patria”. Y la huida a cualquier localidad francesa, como dejó escrito Roth en *Las ciudades blancas*, era un reencuentro con lo más placentero y habitable de la cultura europea, casi con una perpetua primavera. Como ha señalado John Hughes¹⁷, ya desde sus escritos de los años veinte se percibe en Roth la configuración de un “mito parisino” en el que la *cité rayonnante* sería la alternativa a una Alemania de atmósfera cada vez asfixiante.¹⁸ El tono con el que Roth describiría esa misma existencia errante en los años treinta era sumamente distinto: “Desde que dejé París”, escribió en una carta a Zweig de agosto de 1932, “todo el tiempo he estado viviendo, cada cuatro semanas, en una casa distinta de tal o cual amigo o conocido”. Por otro lado, un hecho determinante a la hora de comprender esta visión sombría era el que se refería a la salud psíquica de su esposa, Friedl: Roth atribuía a ese desarraigo y esa itinerancia constante los problemas que habían llevado a su mujer al manicomio primero y a padecer la eutanasia del III Reich después. “No soportó mi vida de hotel”, confesó a su amigo Von Cziffra entre remordimientos.

Un tercer motivo para el autobiografismo es el que atañe al alcoholismo de Andreas. Como su personaje, hacía tiempo que Roth se había dejado arrastrar por la bebida, y de hecho Von Cziffra establece una equivalencia directa, en el propio título de su libro, entre el personaje de ficción y el último Roth. No obstante, más allá de la cuestión estrictamente biográfica creo que es preciso señalar la coincidencia en la naturaleza ambivalente de la bebida, tan-

¹⁷ Hughes, J.: *Facing Modernity: Fragmentation, Culture and Identity in Joseph Roth's Writing in the 1920s*. Cambridge: Modern Humanities Research Association, 2006, p. 32.

¹⁸ Roth, junto con Benjamin, sería así uno de los últimos jalones en la gestación de ese mito (cuyos hitos fundamentales estarían en Balzac y Baudelaire) sobre el que Roger Caillois divagaría en “Paris, mythe moderne”, el último capítulo de *Le mythe et l'homme* (1938).

to en el caso de Andreas como en el de Roth: se trata de la debilidad que desvía al héroe de *La leyenda* de su destino, pero al mismo tiempo del catalizador de la fortuna que finalmente dirigirá sus pasos a la iglesia de Batignolles.

Un cuarto motivo para suscitar las interpretaciones autobiográficas es que, como resulta obvio, el *clochard* carece de dinero al igual que el propio Roth. Y, si bien su punto de partida es miserable, cabe decir que carece de él por razones bastante parecidas a las del escritor: un epicureísmo sin freno, una prodigalidad irreflexiva que lo empujaba a invitar a cualquier desconocido. Incapaz de ahorrar, el Roth que escribió *La leyenda* arrastraba en lo económico una existencia casi tan incierta y precaria como Andreas, el protagonista.

Y, sin embargo, y este supone un último rasgo de autobiografismo, Andreas se ve en todo momento sometido a un código, casi una ética del honor. “Soy un hombre de honor”, declara en el primer encuentro con su benefactor. “Soy un hombre de honor, un trabajador honrado”, repite al caballero que le da trabajo en su casa. “Esto es asunto mío”, se apresura a decir cuando Caroline hace ademán de pagar, en el restaurante. Es más, por medio de sus encuentros –los del futbolista Kaniak y el minero Woitech, pero sobre todo el de Caroline– averiguamos que en otro tiempo Andreas fue un hombre con un oficio y una posición, y que si se halla en tal estado de postración es debido a su paso por la cárcel por defender a Caroline contra su marido, quien intentó asesinarla. Es decir, debido a lo que tradicionalmente ha sido el oficio caballeresco. Precariedad, préstamo y deuda configuraban así un círculo vicioso presidido por la norma de un honor algo anacrónico, que el escritor probablemente entresacaba de sus fabulaciones sobre los lejanos días como oficial del imperio austrohúngaro. No en vano ése, el de la importancia del honor –y la consiguiente obligación moral de enfrentarse en duelo, en ocasiones– era el rasgo definitorio de aquel mundo caballeresco, según escribía en sus cartas el padre de Trotta, en *La marcha Radetzky*.¹⁹ Józef Wittlin, procedente al igual que Roth de Galitzia, refirió de qué modo ese dualismo constante, recreado en novelas como *El teniente Gustl* de Arthur Schnitzler, pesaba sobre el ambiente que ambos vivían cuando se conocieron siendo estudiantes en Viena, antes de la guerra.²⁰

¹⁹ Roth, J.: *La marcha Radetzky*. Trad. Arturo Quintana. Barcelona: Edhasa, 1994.

²⁰ Wittlin, J.: *Orfeo en el infierno del siglo XX*. Trad. Amelia Serraller. Madrid: Libros de Trapisonada, 2016, p. 219.

Por otro lado, el motivo del préstamo y la deuda da pie a lecturas más ricas de *La leyenda del santo bebedor*. Una es la que reconoce en el ciclo recurrente de don, dilapidación y restitución que vive Andreas la condición precaria del escritor: el monedero de piel que compra de segunda mano y en el que su anterior dueño ha dejado fortuitamente olvidado un billete, el abrigo en el que sucede otro tanto, el segundo encuentro con su benefactor original o el policía que devuelve la cartera a Andreas cuando éste la había dejado caer por la calle, componen una estructura de recurrencia que fuerza el azar hasta un extremo más allá de todo registro realista. Se trata de una constante en el epistolario de Roth: el código de honor y veracidad tenía su contrapunto en una usura que Roth, sin embargo, conocía mejor de lo que hubiese querido. Vivir de anticipos, y no de derechos, sin duda tenía graves inconvenientes, pero al Roth de los últimos años se le antojaba inevitable.

Hasta qué punto esta “precariedad manirrota” determinaba la vida y la escritura de Roth es cosa difícil de exagerar. De hecho, en esa fabulosa prodigalidad se encuentra una de las claves religiosas de Roth y de su relato. En cualquier caso, Morgenstern²¹ evocó con detalle esta “existencia por adelantado” del último Roth, el de París y *La leyenda*, en su *Huida y fin*. Un repaso a las cartas de Roth durante sus últimos años sugiere sencillamente que el escritor se acostumbró a vivir, como Andreas, del anticipo, en una suerte de huida hacia delante que permite una lectura ética pero también una interpretación metaliteraria. De este modo, la peripecia de Andreas en *La leyenda* recordaría el don –inagotable, gratuito y recurrente– que hay en la vida en general y en la creación artística en particular, como confesó el propio Roth a Von Cziffra. Es decir, la ruptura de la lógica “mezquina” del préstamo. En otras palabras, la caída en la cuenta de que el mérito no constituye la única variable determinante en la existencia.

4 • La gracia

En ese sentido el relato de Roth constituiría el testamento de su autor en una dirección inequívocamente teológica, pero *more rothiano*: una de las

²¹ Morgenstern, S.: *Huida y fin de Joseph Roth: recuerdos*, op. cit., p.272.

versiones sobre el origen de *La leyenda*, la que ofrece Von Cziffra²², refiere la historia del encuentro en París de Roth con el director teatral Paul Gordon, que años antes había llevado *Job* a los escenarios; en una de esas ocasiones el director llevó consigo a su esposa, la actriz checa Christa Habelova, ante quien Roth debió de quedar absorto, hasta que por fin exclamó: “¡Teresa!”. A continuación afirmó, tajante: “Sí, usted es Teresa”, pidió un taxi, dijo llevar a sus amigos a un restaurante y se dirigió en realidad a la iglesia de Santa María de Batignolles, situada frente al establecimiento. Una vez allí mostró al matrimonio la estatua de Santa Teresa de Lisieux, cuyos rasgos, en efecto, ofrecían un gran parecido con los de la esposa de Gordon. Pocos meses más tarde, según el relato de Von Cziffra, aparecía en el domicilio de los Gordon con una copia mecanoscrita de *La leyenda* y comentaba al director: “Será probablemente la última historia que Dios me permita escribir”. En una palabra, es obvio que *La leyenda del santo bebedor* sugiere una interpretación teológica, relacionada con la supuesta conversión de Roth al catolicismo. De nuevo, el relato de Von Cziffra apunta en esta dirección:

La última vez que lo vi me contó que estaba trabajando en una narración que habría de llevar el título de *La leyenda del santo bebedor*. “¿Por qué es santo el bebedor?”, le pregunté. “Por los mismos motivos que yo”, me contestó con expresión seria. “Porque el buen Dios le concedió la misma gracia que a mí. Presta a mi bebedor, un vagabundo, doscientos francos, que él tendría que devolver a santa Teresa de Lisieux, por medio del sacerdote de la capilla de Santa María de Batignolles. Naturalmente el vagabundo se bebió el donativo, pero el buen Dios siguió haciéndole llegar dinero por caminos diferentes, como ha alimentado siempre mi talento poético cuando la llama interior amenazaba con extinguirse”.²³

De este modo, la gratuidad del don supondría el descarte de cualquier atisbo de pelagianismo en la comprensión rothiana de la existencia y, en este sentido, una afirmación de la esperanza ante el sombrío panorama de 1939.

²² Cziffra, G. Von.: *El santo bebedor: recuerdos de Joseph Roth*. Trad. Nieves Trabanco. Barcelona: Acantilado, 2009, pp. 46-49.

²³ *Ibid.*, p. 16.

Lo cual, obviamente, guarda relación con la supuesta, fabulada y dudosa conversión de Roth al catolicismo. Es más, Morgenstern recogió en *Huida y fin* algunos detalles sobre los últimos meses de Roth que en principio se antojan muy reveladores: durante su estancia parisina, el escritor habría estrechado su amistad con Klaus y Serge Dohrn, dos alemanes de origen protestante y conversos al catolicismo, el primero seminarista y más tarde dedicado al periodismo y el segundo menos culto pero extremadamente bondadoso. “Klaus es mi contacto con el Vaticano”, afirmaba Roth cuando coincidían en los cafés, con fingida seriedad. Según el testimonio de Morgenstern –y de otros, como David Bronsen– fue Serge Dohrn quien una noche refirió la historia del santo bebedor a Roth, en el café Tournon.

Como Andreas, un Roth maltrecho, debilitado y enfermo, que atisbaba su propio fin al fondo del vaso, aspiraba sin embargo a morir en sagrado y enderezar su camino en un acto postrero. ¿No proponía Brod que con Kafka lo absoluto tal vez exista, pero el peligro de equivocarse el camino recto es para el hombre tan grande que “sólo una casualidad, la *gratia preveniens*, nos puede llevar a penetrar en “la Ley””?²⁴ Pues bien, eso es precisamente lo que sucede en el *happy end* de la novela de Roth: que a lo largo de todo el relato, pero de modo definitivo en su desenlace, hace su aparición la gracia pues el *clochard* no penetra en sagrado por medio de sus propias fuerzas sino *arrastrado por los circunstantes como un fardo*; y, al mismo tiempo, que pese a sus debilidades Andreas no se ha desentendido definitivamente de su compromiso, de su “anticipo” y su “deuda”. Con su ciclotimia compulsiva, Andreas cifraría así la perfecta imagen de nuestra inconstancia ética, pero también de la apertura a una gracia que lo salva en el último instante. Y, en ese sentido, pese a la anécdota disoluta, pese a la proverbial *fragilitas* de su voluntad, *La leyenda* ofrecería uno de los relatos más morales del siglo XX.

Desde su perspicacia, Roth advierte así que la dilapidación constituye el reverso de un énfasis en la misericordia de Dios. Es decir, que la perspectiva rothiana nos recuerda que el tesoro lo dilapida precisamente *el que lo tiene*, y que semejante actitud posee al menos una virtud: delata la confianza absoluta en el don. Andreas, pese a todo, es capaz de realizar un esfuerzo postrero que, si bien insuficiente por sí solo, le reporta *in extremis* la gracia necesaria para enderezar su errática existencia. Y Roth era perfectamente consciente de su

²⁴ Brod. M.: *Kafka*, op. cit., p. 167.

identificación con Andreas en este punto. “Me abochorno ante la idea de que soy débil”, había escrito a Carl Seelig, en noviembre de 1934. Y a Zweig le escribió en julio de 1935: “No creo en la humanidad, pero creo en Dios y confío en Su gracia”. Tres años más tarde, en *La cripta de los capuchinos*, retomaba este *leit motif* –uno de los más recurrentes en sus últimos años, a saber, el énfasis en las debilidades humanas como refutación de la doctrina de la bondad natural, premisa mayor del progresismo y el utopismo que rechazaba de plano– y hacía decir al conde Chojnicki:

La Iglesia de Roma es en este mundo podrido la única que da forma, que conserva la forma, sí, también se podría decir que reparte la forma. Ha encerrado en el dogma lo tradicional, el legado del pasado, como en un palacio de hielo, y ha dado a sus hijos la libertad de obrar en torno a ese palacio, que tiene un patio ancho y espacioso; ellos pueden actuar erróneamente, incluso llegar a lo prohibido, pero donde hay pecado saben que también hay perdón. La Iglesia no cuenta con el hombre perfecto, y esto es lo que tiene de eminentemente humano; a sus hijos sin falta los eleva a la categoría de santos; de esta forma admite implícitamente el pecado, en la medida en que considera que un ser sea humano si no es pecador. De este modo demuestra su inclinación por la misericordia y el perdón.²⁵

No es imposible encontrar en los epistolarios de Roth y en su rico anecdotario personal los indicios para entrever en estas palabras, de nuevo, una intromisión de la voz autorial en la del personaje. Por ejemplo, en marzo de 1933 escribió a un Zweig que dudaba qué hacer para evitar el destino más sombrío, ante la llegada del nazismo: “La vida es un regalo de Dios, sólo por Él es lícito exponerse al peligro”. Y, sin embargo, la “catolicidad” de la fuente, del imaginario y del significado de *La leyenda*, junto con su transmisión oral, no excluyen otras interpretaciones, que recorren territorios muy cercanos a los de Kafka. ¿Cuál era, al cabo, la idea más inmediata que sugiere su parábola? La insuficiencia de la Ley, que de acuerdo con la visión hebrea –y paulina, según se expresa en Rom 3:20, 5:20 y 7:7– no se nos revela para que la vivamos

²⁵ Roth, J.: *La cripta de los capuchinos*. Trad. Jesús Pardo. Barcelona: Acantilado, 2002, p. 42.

sino para que conozcamos el pecado como tal. Es decir, que en la Ley habría un “listón” ético, un ideal fuera de nuestro alcance, tal y como aparece en el drama del campesino ante el guardián en el relato kafkiano, y para remediar esa insuficiencia se hace precisa la gracia. “Nadie resultará honrado ante Dios por haber cumplido la ley”, predicaba Pablo, “pues la ley sólo da conciencia de pecado”. De hecho, en sus *Aforismos de Zürau* Kafka planteó esta cuestión en términos no ya sólo teológicos sino escriturales:

Desde el pecado original somos en esencia iguales en cuanto a la capacidad de conocimiento del Bien y del Mal (...) Nadie puede darse por satisfecho con el mero conocimiento sino que debe aspirar a actuar conforme a él. Sin embargo, al hombre no le fue concedida la fuerza para ello, por eso debe destruirse incluso a costa del peligro de no obtener con ese acto la fuerza necesaria, no le queda más que ese último intento (ése es también el sentido de la amenaza de muerte implícita en la prohibición de comer del Árbol de la Ciencia; quizá sea ése también el sentido original de la muerte natural). Pero el hombre siente temor frente a ese intento; preferiría anular el conocimiento del Bien y del Mal.²⁶

Por supuesto, el énfasis en la condición caída del hombre formaba parte de un *Zeitgeist*, en gran medida como consecuencia de la crisis de la civilización propiciada por la Gran Guerra. En parte, esta visión fue la de Martin Buber, quien en *Dos tipos de fe*²⁷ señaló a Kafka como el arquetipo del judío de la época, un hombre “expuesto” y “desarraigado” en un mundo gobernado por fuerzas caprichosas y crueles, que oculta cualquier atisbo de racionalidad “tras los espesos vapores de una niebla de absurdo”. Este pesimismo antropológico tendría su traducción teológica en las ideas de Karl Barth, quien en su *Epístola a los romanos* (1919) desarrolló una crítica de la teología liberal, subrayando tras las huellas de Lutero que no sólo la voluntad sino también la razón humana está corrompida. Y esta visión “pesimista” dio a su vez pábulo a lecturas como la de Hans-Joachim Schoeps (1909-1980), quien colaboró con

²⁶ Kafka, E.: *Aforismos de Zürau*. Trad. Claudia Cabrera. Madrid: Sexto Piso, 2007, pp. 101-102.

²⁷ Buber, M.: *Two Types of Faith*. Nueva York: Harper & Brothers, 1961.

Brod en la edición de los relatos kafkianos de 1931, hasta la definitiva ruptura entre ambos debido a sus disputas en torno a la cuestión del sionismo:²⁸ a su juicio, sí, Kafka estaba movido por un “sentimiento religioso intenso”, pero de signo menos unívoco de lo que deseaba Brod; en Kafka habría un “barthiano sin intermediarios”;²⁹ un hombre moderno, en la tradición burguesa y protestante, empujado a una suerte de sincretismo cultural cuya insuficiencia se daba en último término de bruces con la perplejidad. Contra un Brod que juzgaba que “Kafka no riñe con Dios sino consigo mismo”, a los ojos de Schoeps el drama kafkiano sería el de una lucha prometeica con el Dios de la revelación del Sinaí como contrincante; la fe, así, tendría su núcleo en un *credo quia absurdum*, en una idea alógica muy próxima a la de Kierkegaard: una fe existencial, dependiente de la vivencia de una época. Sólo que hoy –juzga Schoeps, no muy lejos de Scholem en este punto– Dios parece haber callado, y su silencio sugiere que lo infinito no habla a lo finito. Con Kafka, y en especial con *El proceso*, la historia de la salvación se convertiría en la historia de la condena. El heroísmo del campesino kafkiano y de Andreas el *clochard* se demuestra por tanto en su atemimiento sin componendas a la Ley, que al común de los hombres se les hace odiosa (y por eso la ignoran o rebajan su exigencia). El tema central es pues, tanto en *La Leyenda* como en la parábola de Kafka, lo

28 Bien es cierto que Schoeps ocupa un lugar muy particular dentro del mundo cultural judío de entreguerras, entre otras razones por haber predicado la lealtad a Alemania pese a las políticas antisemitas de Hitler. En cualquier caso, su ruptura con Brod viene motivada por ensayos de este último como “La tragedia de la asimilación” o “El poeta judío de la lengua alemana”, donde Brod anunciaba ya la interpretación que apuntalaría con sus memorias: que el mensaje central de Kafka no sería una exposición del nihilismo moderno ni de la disolución de la conciencia hebrea en la cultura europea sino que en el escritor praguense habría un pionero de la literatura judía.

29 El énfasis de Barth en la discrepancia entre justicias humana y divina, en los capítulos segundo y tercero de su *Comentario a la Carta a los Romanos*, sugeriría esta interpretación encaminada a subrayar la soberanía de Dios: la justicia divina sería *iustitia forensis*, *iustitia aliena*, y por ella hablaría “el Juez que está vinculado única y exclusivamente por su propio Derecho”. De hecho, algunos pasajes adelantan allí el lenguaje metafórico y paradójico de la parábola kafkiana. “Más allá de las barreras ante las que nos encontramos está siempre Él. Ése es el contenido de su veredicto. Cuanto mayor conciencia tomamos de que esas barreras son rotundas e insuperables, mayores son la claridad y la sonoridad con las que Dios quiere hablar con nosotros” (Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: BAC, 2002, p. 141).

que media entre las fuerzas del héroe y su meta, a saber, la gracia. Y ese tema era en aquel momento una *quaestio disputata* en el judaísmo centroeuropeo. De hecho, en *Paganismo, cristianismo, judaísmo* (1921)³⁰ alguien tan próximo a Kafka como Brod subrayaba que contra la idea habitual sobre el juridicismo hebreo el judaísmo no era la pura religión de la libertad; o sea, que el hombre debía contar también con la gracia, no sólo con sus propias fuerzas. Es más, ahí radicaba el error de los teólogos cristianos a juicio de Brod, en creer “que todo depende de la voluntad humana y nada del misterio de Dios”; dicho en otras palabras, en creer que la vivencia religiosa podía reducirse a moral, en una autosuficiencia que reintroducía la perspectiva pelagiana (sus sarcasmos sobre el kantiano imperativo categórico resultan aquí muy ilustrativos).

En definitiva, el argumento de Brod de que incluso en el pecado es posible encontrar el bien, la denuncia de la “desjudaización” del cristianismo y la llamada a la alegría como germen de la acción, apuntan hacia un replanteamiento del judaísmo que es contemporáneo de estos relatos; un fenómeno del que participan autores como Franz Rosenzweig, Hugo Bergmann o un Buber que a juicio de Scott Spector había moldeado el incipiente sionismo praguense (“cultural”, y no político al modo de Herzl),³¹ hasta el punto de que autoridad es imposible comprender el judaísmo de entreguerras.³² Por eso resituar nuestra lectura de “Ante la Ley” y *La leyenda del santo bebedor* dentro de un contexto más amplio, que incluye la tradición judía y la reflexión de los judíos centroeuropeos sobre su propia identidad, sugiere posibilidades más que pertinentes en ambos casos. En especial, la atención a Buber hará surgir

30 Brod, M.: *Paganism, Christianity, Judaism*. University of Alabama Press, 1970.

31 Spector, S.: “Any reality, however small!: Prague Zionisms between the Nations”, Kafka, Zionism, and Beyond, Mark H. Gelber ed. Berlín: De Gruyter, 2014, pp. 7-8.

32 Brod parte en su libro de una tríada de conceptos que es preciso comprender en su contexto histórico. Identifica al cristianismo con la “negación “del mundo, es decir, con el monaquismo y con la visión negativa de Lutero y Calvino, aunque concede que tal cosa no es imputable al conjunto del cristianismo y salva a figuras como Dante y Kierkegaard; establece que el judaísmo “ni afirma ni niega” el mundo, en un intento de integrar este mundo y el otro que sugiere la idea de unidad y la inmediatez del Reino que es preciso buscar en la vida cotidiana, dos propuestas netamente buberianas; define el paganismo como la “continuidad del mundo”; y advierte con lucidez que el paganismo es típico de “arios, germanos, pueblos de la svástica, enmascarados bajo el bautismo” y reconocible en Nietzsche, Goethe, el espíritu prusiano y la idea de Estado de Treitschke.

posibilidades interpretativas que yacían muy al fondo de estos dos relatos y que apuntan hacia el proyecto de una (más o menos frustrada) renovación del judaísmo tradicional: tras el rechazo de su juridicismo extremo, mediante el recurso a una visión particular del hasidismo tenía lugar lo que Katia Garloff ha llamado “el descubrimiento del *Ostjudentum* como alternativa a Occidente”.³³ Y los relatos lo atestiguan.

5 • Bibliografía

- Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: BAC, 2002.
- Benjamin, W. y G. Scholem.: *Correspondencia 1933-40*. Trad. Rafael Lupiani. Madrid: Trotta, 2011.
- Brod, M.: *Kafka*. Trad. Carlos F. Grieben. Madrid : Alianza, 1974.
- Brod, M.: *Paganism, Christianity, Judaism*. University of Alabama Press, 1970.
- Buber, M.: *Two Types of Faith*. Nueva York: Harper & Brothers, 1961.
- Caillois, R.: *Le mythe et l'homme*. París: Gallimard, 1938.
- Canetti, E.: *Auto de fe*. Trad. Juan José del Solar. Barcelona: Muchnik, 1980.
- Canetti, E.: “El otro proceso : las cartas de Kafka a Felice”. *Obras completas* V. Trad. Carlos Fortea, Adam Kovacsis, José Manuel de Prada-Samper, Juan José del Solar. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2005. 365-464.
- Cziffra, G. von.: *El santo bebedor: recuerdos de Joseph Roth*. Trad. Nieves Trabanco. Barcelona: Acanalado, 2009.
- Garloff, K.: “Feminity and Assimilating Desire in Joseph Roth”. *Modern Fiction Studies*, 51, 2, 2005, pp. 354-373.
- Hughes, J.: *Facing Modernity: Fragmentation, Culture and Identity in Joseph Roth's Writing in the 1920s*. Cambridge: Modern Humanities Research Association, 2006.
- Kafka, F.: *Carta al padre*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984.
- Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984.
- Kafka, F.: *Cartas a Max Brod*. Trad. Pablo Diener. Madrid: Mondadori, 1992.

33 Garloff, K.: “Feminity and Assimilating Desire in Joseph Roth”. *Modern Fiction Studies*, 51, 2, 2005, p. 354.

- Kafka, F.: *Aforismos de Zürau*. Trad. Claudia Cabrera. Madrid: Sexto Piso, 2007.
- Magris, C.: *Literatura y derecho: ante la ley*. Trad. María Teresa Meneses. Madrid: Sexto Piso, 2008.
- Morgenstern, S.: *Huida y fin de Joseph Roth: recuerdos*. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Nürnbergger, H.: *Joseph Roth*. Trad. Elisa Renau. Valencia: Alfons el Magnànim, 1995.
- Roth, J.: *La marcha Radetzky*. Trad. Arturo Quintana. Barcelona: Edhasa, 1994.
- Roth, J.: *La cripta de los capuchinos*. Trad. Jesús Pardo. Barcelona: Acantilado, 2002.
- Roth, J.: *La leyenda del santo bebedor*. Trad. Michael fber-kaiser. 11ª ed. Barcelona: Anagrama, 2014.
- Scholem, G.: *La Cábala y su simbolismo*. Trad. José Antonio Pardo. Madrid : Siglo XXI, 1978.
- Scholem, G.: *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. Beatriz Oberländer. Madrid: Siruela, 1996.
- Simoy, P.: “Le crépuscule de la tradition: Benjamin et Scholem, lecteurs de Kafka” en *Critique* 659, abril 2002, pp. 273-286.
- Spector, S.: “‘Any reality, however small’: Prague Zionisms between the Nations”. *Kafka, Zionism, and Beyond*, Mark H. Gelber ed. Berlín: De Gruyter, 2014, pp. 7-22.
- Thiher, A.: *Understanding Kafka*. Columbia: University of South Carolina Press, 2018.
- Vardoulakis, D. : “ Kafka’s Empty Law : Laughter and Freedom in *The Trial* ”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, pp. 34-36.
- Winkel Holm, I.: “Straight into the Bliss of Knowing: Soren Kierkegard’s Influence on Franz Kafka”. *Danish Literature as World Literature*, Mads Rosenthal Thomson y Dan Ringaard eds. Nueva York: Bloomsbury Academic, 2017, pp. 115-140.
- Wittlin, J.: *Orfeo en el infierno del siglo XX*. Trad. Amelia Serraller. Madrid: Libros de Trapisonada, 2016.

El obrar sigue al ser según Leonardo Polo.

Action follows being according
to Leonardo Polo.

Alberto Sánchez León¹

Universidad de Navarra, España

Recibido 8 noviembre 2020 · Aceptado 1 mayo 2021

Resumen

El viejo adagio medieval ‘el obrar sigue al ser’ posee una verdad muy profunda que a veces puede pasarnos desapercibida. Queremos ahondar en este refrán de la sabiduría popular desde la luz del pensamiento poliano, y rescatar del olvido la distinción real entre el acto de ser personal humano y la esencia del hombre.

Palabras claves: Persona, voluntad, Leonardo Polo, libertad

Abstract

The old medieval adage that action follows being contains a very profound truth, which at times could pass unnoticed. We want to examine this expression of popular wisdom more deeply in the light of the thought of Leonardo Polo and recover the real distinction of being and of human nature.

Keywords: person, will, Leonardo Polo, freedom

1. asanleo@gmail.com

1 • Una premisa de oro supuesta sin explotar: ‘Operari sequitur esse’

Es de todos conocido el viejo adagio medieval de que *el obrar sigue al ser*, ‘operare sequitur esse’. Pero, como en todo lo que se refiere al pensar humano, siempre se puede ahondar más. A mi modo de ver, este viejo adagio nos dice mucho más del partido que le hemos sacado a lo largo de la historia del pensamiento.

Si tenemos en cuenta que el ser del mundo es completamente diferente al ser de la persona humana, el obrar del mundo debe ser entonces totalmente diferente al obrar del hombre. Es más, no está claro que el mundo obre, o sea, que sea sujeto agente de acciones. Podríamos sostener que el mundo tiene un modo de ser, un comportamiento, una conducta, un movimiento, si cabe hablar así, que en nada tiene que ver con el comportamiento del hombre. Para el cristianismo y también para L. Polo lo común al mundo y al hombre es su condición creatural. Todo lo que no es el Creador es creado. Esta es la diferencia más radical que existe: creador-criatura. Pero si esto es lo común, lo que nos diferencia infinitamente del mundo es que somos libres. El mundo no lo es. El mundo no puede elegir qué quiere ser. El hombre sí. Esta diferencia respecto al mundo tiene muchas consecuencias tanto en el terreno filosófico como en el teológico.

Al no ser libre el mundo, su esquema de ‘comportamiento’ es el de causa-efecto, en el mundo animal si acaso el de estímulo-respuesta. En todo caso el mundo se puede explicar. De hecho, el ser del mundo, o, mejor, el acto de ser del mundo se analiza en las cuatro causas aristotélicas. Ellas explican el cosmos, el universo. Pero el hombre no es uni-verso¹, sino multi-verso, es

¹ Según un autor “Universum, de *unum* y de *verto* que significa “volver”, es el movimiento de todo en torno a su principio, algo así como “vuelta sobre lo uno. Marín, H., *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*, Nuevo Inicio, Granada 2020, p. 165. A mi modo de ver el hombre al superarse a sí mismo infinitamente, supera también al universo, y aunque ésta etimología es válida, no cabe en el hombre, puesto que el hombre se distingue del universo aun estando en él, habitándolo. Hay aquí un guiño filosófico de esta etimología con el concepto de *recapitulación* (anakephalalôsis) de San Ireneo de Lyon. La síntesis a su propia obra *Mundus*, de Higinio Marín me parece muy acertada al respecto: “Mundo se dice de muchas maneras y con muchos sentidos. Pero aquí mun-

complicado porque las causas aristotélicas –la material, formal, eficiente y final– no dan razón del cada quien que somos. El día que el hombre pudiera explicarse a sí mismo habríamos perdido al hombre, porque ese día se perdería la libertad. El hombre no se puede explicar, porque no obedece a este patrón causa-efecto. Se sale del modelo y rompe con el cosmos mejorándolo o empeorándolo (en ello estriba la cultura, en hacer mejor lo que ya es, lo que ya hay: el mundo; y la moral estriba en el arte de mejorarse). Esa salida de patrón es provocada por la libertad. El hombre, la persona humana, es libre. El universo no. Por eso, la ciencia experimental puede dar razones del cosmos, ‘comprenderlo’, explicarlo, abarcarlo, etc. Sin embargo, el hombre

do ha significado inicialmente lo que le ocurre al universo por la presencia del hombre. Así que descubrir qué es el mundo es tanto como comprender las formas y dimensiones de la presencia humana (...). De ahí que el mundo no sea el universo físico sino lo que al universo le ocurre por la existencia del hombre: la apertura de un *adentro* metafísico, que como se ha visto, es su habitabilidad (como el haber de su presencia y de su ausencia). Y en este sentido el mundo es lo tenido en el tener lugar el hombre: la totalidad de lo otro desde la interioridad del tenerse”. *Mundus*, pp. 461-462.

Por otro lado, la visión de Polo me parece interesante. Al universo esencializado por la mente, Polo lo llama ‘mundo’. Hay una dualidad: no se trata de que el mundo exista sólo en la mente, en cuanto conocido, sino que el hombre dispone del mundo gracias a su mente. El mundo no es una réplica simétrica del universo, pues en ese caso, el mundo sería también un ser sencillo, fundamento. El ser del universo está conectado al hombre, pero son distintos seres. El hombre se dualiza con el universo transformándolo en mundo. Fuera del hombre, el universo es un ser sencillo, lo que en metafísica clásica se llama ‘fundamento’. Gracias al hombre, sin embargo, el mundo es dual. Un universo al que se le ha añadido la persona humana. El hombre perfecciona el universo, según la dualidad del ser del hombre, transformándolo en mundo. Tal perfección, que Polo llama ‘mundo’, es del orden de la esencia del hombre. El hombre ‘dispone’ del universo gracias a su mundo. Aquí entra en escena la cultura, que es prolongación de la naturaleza (pero no de la naturaleza del universo, que es siempre sencilla, sino de la naturaleza que el hombre ha recibido de sus padres, naturaleza que deviene así, al crecer en el hombre, esencia del hombre, ‘vida’ del hombre y de la mujer, don que se puede ofrecer). El hombre está en el mundo habitándolo, y habitar es abrirse, es apertura. Mientras el hombre tiene mundo, el universo –todo lo que no es persona– es tenido por el mundo. La ética estriba justamente en esto, en no ser tenido por el mundo (Cfr., *Lecciones de Ética*, p. 49). Para otro modo de entender el mundo humano, cfr., Polo, L., *El perfil axiológico del hombre nuevo*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, pp. 316 y ss; Cfr., García González, J. A., *El hombre como persona. Antropología filosófica*, Ideas y ediciones, 2019, pp. 37-38.

no es abarcable, explicable, ‘comprehensible’²... El hombre co-existe con el universo, pero no se queda en él exclusivamente, sale de él, lo trasciende, lo incluye. El hombre es inabarcable porque es capaz de superarse; ya lo decía Pascal con esa pluma llena de contradicciones, aforismos, aciertos e intuiciones: “*Conoce, pues, hombre soberbio, qué paradoja eres tú mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil: aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, y oíd a vuestro Señor cuál es vuestra condición verdadera, que ignoráis. Escuchad a Dios*”³.

Ahora bien, esto no significa que no haya ciencia en lo que se refiere al ámbito de lo estrictamente humano, concretamente, la ética y la antropología. Por supuesto que cabe una ciencia ética o antropológica, aunque no como ciencias experimentales, que siguen el patrón habitual de causa-efecto, pero sí son ciencias del espíritu.

Que el obrar sigue al ser significa dependencia. El obrar humano sigue al ser humano. “En esta dependencia tan básica -denunciada expresamente por K. Wojtyła en *Persona y acción*- no parecen reparar quienes se dedican a la ética. De modo que hoy no sólo es habitual la mera sensación de falta de fundamentación en esta disciplina filosófica, sino que también es usual el desconocimiento de su ‘secundarización’ respecto de dicha antropología. Cabe añadir que entre una y otra media la metafísica (...)”⁴. A veces, para una fundamentación de la ética se apela a la conciencia humana, pero no se cuida hasta qué punto es la ética humana⁵.

Con lo dicho, parece que hemos de ahondar de nuevo en el ser del hombre, una vez más. Y querríamos hacerlo con esta perspectiva de hacer una propuesta filosófica respecto a la fundamentación de una ética. La propuesta es la siguiente. No podemos fundamentar la ética en las virtudes, ni en la conciencia, ni en la metafísica, ni en la cosmología, sino en el propio

2 “El hombre es incapaz de autoaclaración completa porque el hombre es un ser creciente”. Polo, L., *El perfil axiológico del hombre nuevo*, op. cit., p. 332.

3 Pascal, B., *Pensamientos*, Ediciones Orbis, Barcelona 1985, p. 147. Es interesante saber que esta cita, tan famosa y tan manida, se encuentra en la conclusión de la segunda parte de sus pensamientos que se enmarca en el estudio del hombre con Dios, después de haber dibujado el paisaje en la primera parte del hombre sin Dios.

4 Sellés J. F., *Teología para inconformes. Claves teológicas de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2019, p. 21.

5 Cfr. Polo, L., *Lecciones de ética*, en OC, Serie A, vol., XI, Eunsa, Pamplona, p. 56.

hombre siguiendo fielmente este adagio medieval. He aquí el propósito de esta investigación.

Pero querría decir algo más. Si vamos a abordar lo dicho anteriormente con la ayuda del pensamiento luminoso de Leonardo Polo, quisiera decir entonces que la palabra fundamentación para hablar de la ética no es estrictamente apropiada. La ética no puede ser fundamento en el sentido metafísico de fundar. Es elogioso el esfuerzo de Polo por evitar todo lenguaje metafísico cuando hablamos del hombre, tanto para hablar de la ética como para hablar de la antropología. La razón es clara. El lenguaje metafísico puede explicar y hablar de un modo apropiado del mundo y de todo lo que no sea persona. Pero hablar del hombre con las categorías metafísicas es achicar la idea y la realidad de lo que somos. Polo es consciente y consecuente con ello, por eso mismo usa términos que no son metafísicos para hablar del hombre, como por ejemplo, ‘además’, el ‘alcanzar’, el *ver-yo*, el *querer-yo*, etc.

Cuando hablamos de antropología y ética hablamos de libertad. La libertad aparece en la esencia humana, interviene en procesos⁶, pero no es causa, no causa procesos, sino que el poder de la libertad, su eficacia consiste en poner fin, cerrar un futuro, anular un futuro y abrir otro. Por eso la libertad, como el amor, es creadora, pero no fundamento en sentido metafísico, porque no hay causación en los actos humanos y, por tanto, tampoco hay fundamentación⁷. “La libertad no funda; y si la libertad no funda, ¿caemos entonces en el determinismo? No, la libertad no funda, porque no le corresponde; no es lo suyo fundar: lo suyo es más bien otra cosa. Es decir, ciertamente hay algo que depende de la libertad: la libertad da lugar a algo que depende de ella. Pero ese depender de la libertad no es exactamente una causación, o una fundamentación, sino que es más bien la esencia del hombre”⁸.

6 Cfr., Polo, L., *Planteamiento de la Antropología Trascendental*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en OC, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, pp. 47 y ss.

7 Kant entendía la libertad como la *ratio essendi* de la ley moral, o sea, la entendía como causa, y con Kant casi la entera modernidad, “(...) Pues si la ley moral no estuviese en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad es”. Kant, I., Prólogo a la *Crítica de la razón práctica*, Ed. Salamanca, 2002, p. 16. Polo la entiende, hablando de la libertad esencial, como capacidad de abrir o anular un futuro, poner fin.

8 Polo, L., *Planteamiento de la Antropología Trascendental*, op. cit., p. 47.

2 • La distinción real entre esencia y acto de ser en el ser humano

La distinción real tomista entre esencia y acto de ser ha sido muy estudiada, desarrollada y ampliada por Polo en la persona humana⁹. En su *Antropología trascendental* sostiene que para ser realistas no basta con la metafísica y propone investigar un sentido del ser distinto del ser principal. Ponemos el acento en un nuevo sentido del ser, pues *el ser se dice de muchas maneras*, y no todas ellas están de algún modo explotadas en la filosofía. Para ello hay que distinguir el ser humano del ser del universo. Al ser del universo le compete la metafísica (o la cosmología como una de las partes fundamentales de la metafísica¹⁰); sin embargo no es viable investigar al hombre sólo desde la metafísica, puesto que el ser del cosmos no es el ser de la persona. La persona no es universo. El universo no es persona ni personal. La persona *está* en el universo, lo habita, y al hacerlo *mejora* el mundo. Pues bien, cuando se hace esta distinción, entonces se descubren unos trascendentales que no corresponden al elenco propio de la metafísica tradicional, que servía, sirve y servirá para la entera realidad del cosmos, pero que no son del todo apropiados para el ser personal. Con lo cual, hay tanto una rectificación como

9 Esta distinción real de esencia y acto de ser sólo cabe en la persona humana, puesto que en Dios esencia y acto de ser se identifican. Por eso, mientras que en el hombre no cabe hablar estrictamente de identidad, puesto que no la hay, sí es adecuado hablar de ella en Dios, pues esencia y ser se identifican en Él. La identidad en Dios le viene por su simplicidad. Ahora bien, el hombre no es simple, es complejo y dual, partiendo de su principal dualidad, a saber, que su esencia es radicalmente distinta a su ser.

10 “La concausalidad predicamental es la analítica del principio de no contradicción. El principio de no contradicción tiene valor real, y no objetivo (como la formulación aristotélica del principio de no contradicción), entendido como el ser *-esse-* del universo. La analítica de este primer principio es justamente causal: un primer principio se analiza según causas. A su vez, las causas lo son *ad invicem*, precisamente por analizar un primer principio. La concausalidad cuádruple es el universo. El universo es la esencia *-essentia-* realmente distinta del ser *-esse-* no contradictorio. Es este análisis el que sin ser contradictorio (sino realmente distinto) admite oposiciones”. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento IV*, en OC, Serie A, vol. VII, Eunsa, Pamplona, 2019, p. 329. Cfr., también Polo, L., *La esencia del hombre*, en OC, Serie A, vol. XXIII, 2015, Eunsa, Pamplona, pp. 299 y ss.

una ampliación. Se rectifica la dirección de los trascendentales metafísicos reduciéndolos a los que son, o sea, son trascendentales para el ser del universo, pero no para el ser del hombre. Descubriendo o ampliando entonces unos trascendentales que son más apropiados para el ser personal y no para el ser del cosmos. Y estos trascendentales son: la libertad, la coexistencia, el intelecto agente y el amar donal.

El hombre no forma parte de la metafísica porque el hombre no es un ser principal. “Metafísico significa *transfísico*: lo que está más allá de lo físico o es primordial respecto de ello. Por eso, la filosofía primera –que es el título propiamente aristotélico– es el estudio del ser como principio; es decir, del sentido principal del ser. ¿Hay que considerar superada esta noción? No. La metafísica ha de seguir estudiando ese tema, del que no se debe decir que pertenezca al pasado o estar anticuado. El sentido principal del ser es innegable. Por tanto, la metafísica no queda eliminada ni sustituida. Pero la persona no es principio, sino otro sentido del ser. Por consiguiente, al proponer la ampliación de los trascendentales, se suprime el monopolio de la metafísica: el estudio del ser no le incumbe sólo a ella, porque – tal como ha sido planteada y ha de seguir siéndolo – estudia el ser como principio. Pero conviene estudiar un acto de ser distinto de éste: la persona. El ser como persona humana es también radical, pero –según propongo – dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio”¹¹.

Por eso la propuesta que presenta Polo es original. Respecto a la filosofía clásica o tradicional Polo sostiene que la antropología no puede ser una filosofía segunda, sino que es incluso de mayor rango que la metafísica, puesto que estudia una realidad más alta, una realidad que es libre. Por otro lado, la modernidad intenta hacer de la antropología una filosofía primera pero sin solucionar el puesto del hombre en el universo, pues la subjetividad, el sujeto humano es considerado como fundamento, es decir, se trata al sujeto con categorías propias de la metafísica clásica. “La persona –que es el gran tema de la *Antropología*– es superior a los temas metafísicos y, por lo tanto, su interpretación metafísica la degrada”¹². El problema del sub-

¹¹ Polo, L., *Antropología trascendental I*, en OC, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 105

¹² Polo, L., *Escritos menores (2001–2014)*, en OC, Serie A, vol., XXVI, Eunsa, Pamplona, 2018, p. 285.

jetivismo, propio de la modernidad, es que frena el proceso de maduración personal, es decir, el yo queda estancado sin llegar a su plenitud, que es la persona. Pero ese estancamiento, ese freno al desarrollo personal no deja de ser una tragedia. O peor aún, es la tragedia más triste de la antropología, pues el yo no pasa a la persona, el yo se queda en el *sí mismo*. “El intento de persistir como yo, como centro, anula el centro, que se desperdiga, desvanece y astilla en sus posesiones”¹³. Si no se llega a la persona entonces la filosofía se hace vieja, porque no considera lo realmente novedoso (la persona misma y sus acciones) y lo que hace nuevo o renueva el universo, pues “la persona es el *nuevo como renovum*”¹⁴. Esta es la tragedia: lo novedoso y joven se vuelve viejo porque no ha crecido. El yo no-personal es una esencia, un sujeto que no es capaz de salir. Un yo como aporía en sí mismo. Un yo que no crece, un yo que no llega a ser persona porque se ha enclaustrado en la subjetividad, un yo que no ejerce el acto libre del crecer. Un yo envejecido, atrapado en su esencia, un existente que no co-existe, un poder-ser que no quiere ser, una personalidad que no es acogida por el ser personal. En definitiva, un yo que se relaciona consigo mismo y que no es capaz de dualizarse ni por dentro ni por fuera.

El yo actúa, hace, posee un determinado comportamiento, varía y la persona es el ser que posibilita la acción, posibilita todo lo que en el hombre varía. La acción es temporal, la persona está por encima del tiempo, por eso es trascendental. El yo adopta formas en la vida, cambia; sin embargo la persona se mantiene ella misma a través de los cambios de la vida aunque ella misma crece, si bien es cierto que su crecimiento es muy distinto al crecimiento del yo. La persona es distinta de su esencia pero se manifiesta en ella. El yo, la esencia es la manifestación de la persona¹⁵. Y esa manifestación de la persona es libre.

Con tal distinción Polo hace del adagio metafísico un adagio antropológico. Lo amplía. Lo mejora. Lo sitúa en la ética siendo el ser del ser humano lo que hace que surja la ética. La ética sigue, surge, sale (palabras o conceptos para nada metafísicos) de modo natural del ser personal, pero de ningún

13 Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en OC, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 28.

14 Polo, L., *Escritos menores (2001-2014)*, p. 290.

15 Polo, L., *Antropología trascendental II*, en OC, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 281.

modo se fundamenta. Con lo dicho se puede concluir que el adagio lo hace suyo Polo junto con la distinción ser-esencia, pero lo admite con la diferencia no pequeña de que no vale lo mismo para el ser creado del universo que para el ser humano también creado. El viejo adagio es elevado a otro ámbito, el de la antropología a través de la distinción real en el ser humano de esencia y acto de ser. Santo Tomás de Aquino entiende el *esse* del adagio no como ser personal, tal como lo entiende Polo, sino el ser de la metafísica¹⁶.

3 • Ser personal y esencia humana: el mapa humano que nos sitúa frente al mundo

La filosofía moderna focalizó su atención casi exclusivamente en el yo. El yo es lo central para los modernos. El yo piensa y es real como pensado. Sin embargo, el yo es, para Polo, el ápice de la esencia del hombre, pero no es la persona. Max Scheler ha sido, a mi juicio, uno de los filósofos que más ha arrojado luz a esta distinción que ahora ya no nos parece tan novedosa.

No se ha de suponer que la esencia humana y su naturaleza sean lo mismo. Para Polo la naturaleza humana está en la esencia del hombre pero no se agota en ella. La esencia incluye a la naturaleza. Lo que constituye la naturaleza del hombre es el cuerpo vivo, sus funciones y sus facultades, lo que hemos recibido de nuestros padres, nuestra herencia biológica. Polo distingue ampliamente entre el espíritu, el alma y el cuerpo, y a veces emplea para estos términos estos sinónimos respectivamente: acto de ser personal, esencia del hombre y naturaleza, respectivamente.

Lo difícil de estas distinciones no es hablar de cada uno sino, más bien, de cómo se conocen y de cómo se engarzan entre sí. Al propio yo, el alma, se le puede conocer desde diversas perspectivas. Polo apunta tres: el hábito de la *sindéresis* o conciencia, los símbolos ideales y la experiencia moral. El yo, ápice de la esencia humana, es inaccesible desde sí mismo. A esto se le ha llamado reflexión, pero para Polo la reflexión no es admisible porque incluiría objetivar el yo, pero el yo es inobjetivable, pero sí objetivador. Con lo cual al yo le pertenece objetivar todo lo que es inferior a él, pero no a él mismo.

¹⁶ Cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, OC, IV, p. 199.

Conocemos el yo en la medida en que ejercemos el hábito de la sindéresis¹⁷. Al yo, por tanto, se accede mediante un hábito innato que es la conciencia. Ejerciendo la conciencia se conoce el yo. Eso es la sabiduría para Polo, un saber de sí que no es reflexivo, sino un hábito innato. Este sería el modo más directo de acceso al yo. Pero hay otros modos indirectos de acceso al yo: los símbolos ideales y la experiencia moral.

Para Polo la conciencia como primera operación de la inteligencia es un símbolo, una faceta del *ver-yo*. La otra faceta del yo, el *querer-yo* es conocida también indirectamente a través de otro modo de conocer que es la experiencia moral. Es decir, la sindéresis se dualizada entre el *ver-yo* y el *querer-yo*. El *ver-yo* es la conciencia, y el *querer-yo* es la experiencia moral. La experiencia moral también es llamada conocimiento ‘por noticia’, o lo que una parte de la tradición ha llamado el conocimiento ‘por connaturalidad’. Así pues, si conocemos que somos prudentes, entonces podemos decir que conocemos indirectamente el yo. Y ese conocimiento que proporciona la prudencia no es objetivo. Por lo tanto, el yo nunca se objetiva cuando se le conoce, no se le conoce objetivamente sino *habitualmente*.

Visto muy sumariamente podemos decir que el yo activa las potencias de la inteligencia y la voluntad. Ese yo actúa como principio de operaciones, por eso mismo es muy afín al concepto clásico de alma. Aquí el yo y el alma coinciden. Pero no es lo mismo el alma humana que la persona humana. El yo es el ápice de la esencia humana, no la persona. El yo activa directamente las potencias, no la persona; por ello estamos hablando actos realmente distintos. El acto del yo no es el acto de la persona. Es acto, pero es muy inferior al acto de ser personal. El yo activa las potencias; es un hábito innato, el de la sindéresis. De la sindéresis nos ocuparemos más adelante, pero es claro que un hábito no es una persona, un tener no es un ser.

Hablemos un poco ahora de la naturaleza. El yo, dice Polo, está a caballo entre el espíritu y el cuerpo. Para Polo “la antropología versa, ante todo, sobre la cuestión de la naturaleza del hombre en tanto que esa naturaleza es diferente de cualquier otra”¹⁸. Y efectivamente el cuerpo humano es muy diferente de los demás cuerpos. El cuerpo humano vivificado con todo lo que

¹⁷ Cfr., Molina, F., *La sindéresis*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

¹⁸ Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, en OC, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, p. 103.

opera y puede, con sus facultades constituye la naturaleza humana, que es la 'vida recibida'.

El cuerpo es algo recibido, y el espíritu lo organiza. La relación entre cuerpo y espíritu es muy amplia. El cuerpo humano es vida, generada por los padres. Lo corpóreo procede de los padres, pero el hijo es el que desarrolla el cuerpo. De modo que el crecimiento no depende sólo de los padres.

El fin del cuerpo, lo que le da forma más alta que la recibida, es el alma. El alma es principio vital del cuerpo. El cuerpo es para el alma, para el yo, no al revés: "el yo ni es cuerpo ni es para el cuerpo, sino que el cuerpo es para el yo, para manifestar sensiblemente, en la medida de lo posible, el sentido del yo"¹⁹. El cuerpo manifiesta el alma. Hay una unidad, no funcionan cada cuál por separado al modo platónico. Hay armonía, pero esa armonía, unidad, se da de un modo subordinado. El cuerpo se subordina al alma. El alma es superior al cuerpo sencillamente porque es su vida, aunque no se agota en ello. Ese cuerpo vivificado pertenece a un alguien. Ese alguien es la persona, el espíritu, el acto de ser o el ser personal. El cuerpo es cuerpo de alguien. Y ese cuerpo vivificado por el alma, animado es lo que constituye la 'naturaleza humana'.

De este modo, y aunque sea a rasgos muy generales, podemos ya situar los niveles que componen el mapa humano: naturaleza, esencia y ser personal. La naturaleza humana, con todo lo que ello comporta y que no podemos abarcar aquí por razón de espacio, incluye los sentimientos sensibles, los sentidos internos y los externos, los apetitos sensitivos, las funciones locomotrices y las funciones vegetativas. Estas dimensiones se subordinan a la esencia del hombre, inteligencia y voluntad como potencias del yo, activadas por el hábito de la sindéresis que siendo ápice de la esencia humana es un hábito innato del ser personal. La esencia incluye la naturaleza. Y el ser personal distinto realmente de su esencia, y cuyos radicales personales son el amar personal, el intelecto personal, la libertad personal y la co-existencia personal. El apellido de todos los radicales de este nivel es 'personal', que es sinónimo aquí de 'trascendental', es decir perfecciones puras que son distintas de todas las personas.

¹⁹ Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, Rialp, 2007, p. 211.

4 • Clave de la ética

4 • 1 • El 'lugar' de la ética

El tema de la ética es la conducta humana. El obrar *-operari-*, del hombre es el terreno donde la ética entra en juego. Aunque la dependencia de la ética respecto del ser personal es evidente, su terreno de juego está en la esencia del hombre: “la ética no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre”²⁰. No puede haber moral si no se tiene en cuenta la esencia del hombre.

La ética nos dice que el hombre es libre. La libertad hace posible la ética. Con lo cual, la libertad está en un nivel superior. Ese nivel superior al que pertenece la libertad es el ser personal. Persona y libertad coinciden, están en el mismo nivel trascendental o personal. Ahora bien, si ‘el obrar sigue al ser’, entonces parece que la esencia del hombre tiene que ser necesariamente libre. La conducta del hombre mejora o empeora su esencia. Podemos crecer o no.

Hay quienes han negado la existencia de la ética. Pero en esa negación ya están proponiendo una nueva ética, puesto que la negación es una valoración. Valorar algo, no valorarlo, negar o afirmar es ya evaluar... Esto es claro en Nietzsche. Nietzsche quiere abolir la ética, pero no deja de proponer una nueva frente a la moral invertida propia de los resentidos contra la vida.

Hemos dicho que la ética versa sobre la conducta humana, esto es, sobre sus acciones. La acción de la persona humana redundará en su esencia perfeccionándola o empeorándola. Y esto lo hace a través de hábitos y virtudes o vicios. La virtud es la capacidad del yo de perfeccionar sus potencias, a saber, inteligencia y la voluntad. Cuando estas potencias no crecen, es porque el yo no las desarrolla. Crece la potencia de la inteligencia gracias a los hábitos intelectuales, y crece la potencia de la voluntad gracias a las virtudes morales. Entonces, cabría preguntarse: ¿crece la esencia o la persona humana? Como la *sindéresis* es el ápice de la esencia del hombre, y la esencia es *de* la persona, a notad que crece la potencia, que está en la esencia, podemos alcanzar a conocer que la persona humana también es creciente. “Mejorar o empeorar algo de sí indica que la *persona* puede sacar partido de aquello que

²⁰ Polo, L., *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 253.

tiene a su disposición, y que, en consecuencia, ella es superior, a la par que es *irreductible* a eso”²¹. O sea, que crece la esencia porque ese crecimiento lo hace posible la persona. La persona tira del yo hacía arriba, y por tanto, también ella crece. Pero el lugar propio de la ética es la esencia del hombre, no su ser.

Dicho de otro modo, el crecimiento del yo no es posible sin el crecimiento personal. No tendría cabida crecer en el obrar, con virtudes, tanto morales como intelectuales, y no ser mejor persona. Al fin y al cabo, hay una unidad que no es incompatible con la dualidad humana. Crecer en virtudes no es crecer personalmente, sino esencialmente. Pero ese crecimiento de la esencia, del yo, del alma, que se da en el obrar, lo es en virtud de un acto superior que es trascendental. Lo inferior, y en este caso la esencia, no puede hacer crecer a lo superior, al acto personal.

Por tanto, queda claro que el lugar de la ética es el obrar, la conducta, es decir la esencia del hombre. La ética no es trascendental. No es personal sino esencial. Esto Polo lo aborda de muchas maneras. Por ejemplo, en un apartado de sus *Escritos menores*²² desarrolla la idea de que en el hombre el ‘dar’ y el ‘aceptar’ son personales o trascendentales, es decir, dimensiones del amar personal, pero el ‘amor’ humano, las manifestaciones amorosas, no es personal. La persona humana es capaz de amor. Y el amor humano son sus obras, su esencia. El amor humano que puede decirse que es el resultado o fruto (aquí entraría por ejemplo un regalo, como fruto del amor de los esposos) pertenece a la esencia humana. Tanto es así que Polo define el amor como “un acto de la voluntad que se goza en la verdad del otro que es radical porque consiste en su realidad personal”²³.

En Dios el amor es personal; en el hombre no. El ser humano es un don personal de Dios, pero los dones humanos no son personales, sino de su esencia. Dios ama al hombre. Ese amar de Dios es amor, que en Dios es una persona, la tercera de la Trinidad. El amor de Dios al hombre crea la persona humana, don que tiene que aceptarlo el hombre, pues sin aceptación ese don no se constituiría. Aceptar el don es aceptarse a sí mismo como criatura, como persona creada. El aceptarse es un acto libre, porque uno puede

²¹ Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, op. cit., p. 360.

²² Cfr. Polo, L., “Un tomista rebelde y continuador”, *Escritos menores* (1991-2000), en OC, pp. 207-216.

²³ Polo, L., “Los sentimientos humanos”, en *Escritos menores* (1991-2000), pp. 239-245.

no aceptarse. Esta es la ‘libertad nativa’, la libertad con la que se nace, pero todavía no es la ‘libertad de destinación’, que es la aceptación de Dios, o, mejor, el destinarse a ser aceptado por Dios. Mi libertad es amar a Dios tanto que mi amor sea aceptado por Dios. Para que Dios acepte mi amor, mis obras, el hombre tiene que hacerlo exclusivamente por amor. De modo que lo trascendental en el amor no viene del yo, sino del aceptar y del dar. Por eso, y esta sería una de las claves de la ética, el amor humano es una respuesta a todo lo que hemos recibido, una respuesta al don personal. En una palabra, responsabilidad. Responsabilidad viene de respuesta. La respuesta al amor de Dios es el amor humano. Amor con amor se paga, dice la sabiduría popular y que los santos tanto repiten. Pero la diferencia es infinita, pues el amor de Dios es infinito, y el amor humano, las obras, es muy limitado. Mi amor, mis obras (recordemos otro refrán popular: obras son amores), mi vida han de ser aceptadas por el infinito amor de Dios. Y se aceptan sólo cuando nuestro amor manifestado en las obras es un amor verdadero, pues la verdad siempre es querida por Dios, puesto que Él mismo es la Verdad.

El obrar humano manifiesta a la persona humana. Manifestar significa iluminar. Una manifestación es una epifanía, es decir, algo luminoso. Lo luminoso en el hombre es su aportación. El hombre es capaz de aportar, de mejorar el mundo, de hacer cultura, de prolongar la naturaleza, de enriquecer la vida recibida. Todo eso es propio del hombre, de su esencia, de su inteligencia y de su voluntad como las dos facultades más altas del yo. El hombre aporta. Aportar es dar una respuesta a lo que se nos ha dado, a todo lo natural: “la palabra manifestación indica que la esencia humana depende de la co-existencia. Por tanto, con esa palabra se considera la distinción real del acto de co-ser personal y su esencia, es decir, la dualidad del acto y la potencia en la criatura humana, dualidad equivalente a la temática a la que se llega de acuerdo con la distinción entre la tercera y cuarta dimensión del límite mental”²⁴.

4 • 2 • La voluntad como tendencia: ‘*voluntas ut natura*’

La ética estudia las acciones humanas, nuestra *praxis*, pero la pragmática no se reduce a la ética. La ética es, por tanto, algo posible, pero no

²⁴ Polo, L., *Antropología trascendental*, II, *op. cit.*, pp. 282 y ss.

necesario. Posible porque la persona puede o no actuar. Por eso mismo esta nota de lo posible en la ética hace asequible y operativa la libertad. Si el obrar humano es posible, entonces no es necesario: “si los actos humanos fueran necesarios, la ética desaparecería”²⁵. La libertad enlaza con la voluntad, pues la libertad es capacidad de hacer o no hacer.

Bien es sabido que la ética es un saber sobre la conducta humana. Conducta, conducir... parece algo móvil e indica sobre todo dirección y obrar. Con lo cual no parece que sea una ciencia teórica. Pero “el estatuto real de la ética no es la teoría, sino el hombre en cuanto que se conduce. La ética se refiere a lo que hay que hacer, a un saber hacer”²⁶. De hecho, para Aristóteles, la moral, la ética es ante todo y mucho más que una ciencia, una técnica o un arte. Se trata de un quehacer práctico. Si la conducta es algo móvil, ¿hacia dónde nos lleva? Hacia algún bien, nos dice Aristóteles en el primer párrafo de su *Ética a Nicómaco*. Y en ese mismo lugar sentencia: ‘el bien es aquello hacia lo que todos tienden’²⁷. Aquí aparece otra nota móvil: la tendencia. Si hablamos de tendencia, entonces hablamos de voluntad, pues mientras que la inteligencia posee, la voluntad tiende. Según Polo “la voluntad sería el tender más alto”²⁸.

“El hombre es una naturaleza estrictamente en dirección”²⁹, está en marcha, es *homo viator*... pero es lógico que en esa marcha haya que rectificar el rumbo en múltiples ocasiones, porque el error se da cuando no se dirige hacia algún bien, o mejor, cuando se dirige donde no quiere o donde no debe. De ahí la rectitud. Con la rectitud entra en juego el conocimiento. “No se puede hablar de dirección sin sentido, ni de sentido sin dirección. Si existe una *recta ratio*, existe la meta”³⁰. Esa *recta ratio* es una razón correctora, es razón que hace recta la conducta, la re-encauza hacia lo bueno. Esa *recta ratio* es

²⁵ Polo, L., *Lecciones de ética*, en OC, Serie A, vol. XI, Pamplona, Eunsas, 2018, p. 57.

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 a.

²⁸ Polo, L., *Antropología trascendental*, vol. II. *op. cit.*, p. 111. Cfr. Sobre la voluntad como tendencia: Corazón, R., *Fundamento y límites de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 3, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, pp. 21-23.

²⁹ Polo, L. *Lecciones de ética*, *op. cit.*, p. 19.

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

al fin y al cabo la virtud, que conecta la tendencia con el *logos*³¹. Cuando no existe esta *recta ratio* se cae en el voluntarismo, o sea, en una voluntad desvinculada de la razón, una voluntad sin posibilidad de rectificar. Es la tesis de Ockham: “la filosofía moderna empieza con planteamientos voluntaristas. El voluntarismo de Ockham es la clave del nominalismo: todo es voluntad”³². En efecto, “el voluntarismo es la cancelación de la hegemonía del *logos*. La voluntad, si quiere conocer, resuelve ese conocimiento en voluntad”³³.

Hay que *salir* (*poros*=salida) del voluntarismo porque el hombre necesita corregir casi continuamente el rumbo de su marcha, como sucede en un barco velero donde el timón está continuamente reconduciendo el rumbo, pues el oleaje, la marea, las corrientes y, en definitiva, la mar y el viento te obliga a ello. Hablábamos del *homo viator*. El hombre siempre está en marcha, está en camino, incluso en salida, podría decirse. El camino se refleja en el *método* (del griego *meta*=más *allá*; *hódos*=camino). Y en este camino el hombre va rectificando, se va reconduciendo, perfeccionando, mejorando, resolviéndose. En esa experiencia de la marcha se va configurando un saber. La *praxis* se va haciendo teoría: hacer es un saber hacer. Por eso dice Polo refiriéndose a la ética clásica que el único modo de habérselas con el fundamento es el conocimiento.

La ética clásica, la de Grecia, se apoya en la *physis*. Y la *physis* es lo que da seguridad. “Todo está regulado, administrado. Si no hay cambio, puede instalarse el sentimiento de seguridad”³⁴. Lo físico es el fundamento sólido, o mejor, *aparentemente* sólido. Esta *physis* tiene una correspondencia en el hombre, pues éste se conmensura con la *physis* gracias al *noein*. “El intelectualismo griego es el descubrimiento de la *physis* y el ponerse en conexión el hombre con la *physis*. El intelectualismo griego no es adjetivo. El griego es radicalmente

31 Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en OC, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, p. 110.

32 Polo, L. *Lecciones de ética*, op. cit., p. 19. Cfr. L., *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 13-22. Polo entiende por voluntarismo la actitud del sujeto que pone en el orden trascendental como primer radical el *bonum* y no el *esse*. Cfr., Polo, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, 2005.

33 Polo, L. *Lecciones de ética*, op. cit., p. 21.

34 *Ibid.*, p. 27.

intelectualista, y lo es, porque el fundamento ya está ahí, en presente. Ante lo estable (la *physis*), no se puede hablar de tendencia porque ya está ahí (...). La *physis* es plenitud, tiene carácter total, es tesis, es posición estable”³⁵.

Ahora bien, la gran *dificultad* a la que ha de someterse la filosofía y, por ende, la ética, es la muerte, donde ya no hay salida, no hay *poros*. Es la *aporía* más radical si cabe hablar así: “la *aporía* es no poder hacer nada, perder la energía, morir. Ése es el límite, la dificultad del hombre antiguo, dificultad insuperable del intento justo de darle solución. Ante la muerte la voluntad enmudece”³⁶. Ante la consideración de la muerte ya la *physis* no da respuestas tan sólidas. La solución más recurrente para la cuestión de los fundamentos era la de pasar al plano de la *meta-physis*, pero veremos más adelante por qué tampoco este paso es convincente. Por tanto, ¿no habrá que re-encauzar el sentido de la *physis* griega?

En efecto, ¿qué sentido tiene mi vida? La *physis* clásica no da respuesta. “La solución no está en la *physis* cósmica, porque ésta me hace *pánta póros* pero también *áporon*”³⁷. El sentido de la muerte tiene que ver con el sentido humano, y el problema del hombre es la presencia. La *physis* del hombre, su naturaleza, su alma es según Aristóteles el principio de operaciones. La *physis* griega es presencia, causa formal. Si la *physis* es algo estable, entonces todo desemboca en el saber, por eso mismo conviene salir de ese intelectualismo griego, porque no queda espacio para la voluntad, y la voluntad es clave en la ética.

Hemos de eliminar la *aporía* de la muerte. Desde el planteamiento clásico el intelectualismo acaba en la muerte. Hay que salir más allá de algo que ya no es intelectualismo, que ya no es pensamiento. Ante esta cuestión de la salida del intelectualismo, la antropología clásica se centra en la cuestión del alma. Y el alma se considera como una presencia formal en la que uno consiste, pero que se encuentra con la muerte. El alma queda en el lugar de un problema. Con la muerte, muere también la presencia. Entonces, al estilo heideggeriano, el hombre se reduce a *Da-sein*, *ser-en-el-mundo*, porque no resuelve el tema de la muerte. Soy un ser para la muerte. La muerte acaba con todo porque es el final... ¿Y después? Seguimos inmersos en el problema. El

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

Da-sein como ser-en-el-mundo sólo se explica con el mundo y acaba en el mundo. No hay salida. No hay trascendencia, no hay *póros*. Sólo presencia. Sólo *physis*. Si no se resuelve la cuestión de la mortalidad, nos reducimos a universo, a cosmos. Y esto es muy similar al panteísmo, o quizás, es su hermanastro. “El problema de la muerte es el problema del sentido humano, y el problema del sentido es el problema de la presencia: el problema de que el hombre sea en sí mismo *arjé* y resuelva el problema de la muerte antes que acontezca como acontecimiento”³⁸.

El alma es para Aristóteles causa final de sí, así la define, pues determina el modo de obrar del ser vivo. Para el estagirita el alma es el principio de unidad y de su naturaleza, o sea, principio de operaciones. De ahí que la ética sea teleológica, pues se refiere a fines que pueden ser alcanzados en presente. En Platón el alma no está bien con el cuerpo, el *soma* es prisión del alma, y la muerte supone una liberación. En Aristóteles el hombre aparece muy intramundano, sin saber algo *post mortem*. En Platón hay una huida del mundo, cierto anhelo de evasión a lo ideal, a lo que es mejor, más perfecto. Pero ese ideal es también presencia. Salir de la presencia, encauzar un sentido de la *physis* que supere el clásico, donde la muerte no sea problema es la tarea para fundamentar una ética.

Salir de la presencia, salir del intelectualismo, salir del objetualismo. He aquí la luz que arroja Leonardo Polo: abandonar lo que nos limita, a saber, la presencia mental, y lo presentado por ella: el objeto pensado. Mientras no salgamos del límite nunca se podrá vislumbrar lo que nos espera. Para Hegel la presencia es real y por eso desarrolla una lógica de la identidad. Esa identidad hegeliana es tanto formal como real³⁹. Quedarse en la presencia es un modo de vivir en la seguridad, de instalarse en algo cómodo. Pero la comodidad no es un modo de conducirse en esta vida. La comodidad debe ser resultado, fruto, no algo primerizo. La buena vida es fruto de la vida buena, pero no sinónimos, ni mucho menos requisito. Y la vida buena es la ética, que consiste en crecer como personas. Sólo quien crece como persona, sólo quien llega a ser lo que está destinado a ser, o sea, sólo el que se ha destinado, puede empezar a vivir una buena vida...

La volición constituye un caso especial del deseo. Ahora bien, ¿qué hay

³⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁹ Cfr. Polo, L., *El acceso al ser*, en OC, Serie A, vol. II, Eunsa, Pamplona, pp. 157-216.

que añadir al hecho del deseo para que se convierta en un hecho volitivo? O sea, para que el deseo llegue a ser acción es necesario que se añadan varios elementos: 1) La creencia en la posibilidad de conseguir el bien que se quiere por uno mismo; 2) La extensión del deseo a los medios para conseguir el bien; 3) que el deseo permanezca victorioso, libre frente a otros deseos posibles. Hacer el deseo algo propio y espontáneo, elegirlo, decidirse por él.

La tendencia en sí misma es un acto. Tender al bien es un acto voluntario, y como tendencia implica que hay una *intencionalidad*. Es más, lo que caracteriza al acto voluntario es la intención de otro, de un bien extramental. No hay posesión del bien en el acto voluntario, puesto que la voluntad es tendencia, y se tiende hacia aquello que no se posee. El acto de la voluntad es intencional, pero su objeto es real, no en tanto que se posee, sino en tanto que *apunta* a un bien extramental, mientras que el acto del conocimiento, al poseer el objeto, no lo intenta porque ya lo tiene. Lo que es intencional en el conocer es el objeto⁴⁰, no el acto.

Hay intencionalidad en lo voluntario es el acto. Pero esa intencionalidad no remite al *actus essendi*, sino más bien a un trascendental relativo: el bien. Del acto de ser extramental se ocupa el hábito de los primeros principios; del acto de ser personal humano, el hábito de sabiduría; ahora bien, lo que nos interesa aquí es la *sindéresis*, pues es el hábito innato que refuerza los actos voluntarios. Esto es conveniente decirlo, pues si la voluntad es la tendencia más alta en el hombre, entonces la tendencia desaparece como tal en cuanto se consigue el bien, y eso es ya el acto voluntario.

Si la tendencia más alta es la voluntad, la más baja o, mejor, la más primaria es el deseo. El deseo es el origen de todo acto voluntario. Si no hay deseo no hay acto voluntario, o un querer libre. Pero el deseo se programa y enlaza con los medios. Va decidiendo racionalmente. Es lo que Aristóteles llama *bóulesis* y los medievales *voluntas ut ratio*. Viene a ser la intención, el

40 No cabe hablar por tanto de un abandono del límite volitivo. Así pues, el objeto pensado es intencional pero no real, y el objeto querido es real en cuanto no es poseído, pues si fuera poseído sería intentado, pero *apunta*, se dirige hacia algo real. Sólo en este sentido de dirección puede hablarse de intencionalidad en el objeto querido. Porque el *in* de la *intencionalidad* tiene dos acepciones. La primera como presencia o como *estar*; y la segunda como dirección. Solo en esta segunda acepción podemos hablar de intencionalidad en la voluntad. Pero es una intencionalidad real, *ac realitatis*, porque su tendencia es real, su dirección es real.

propósito. Pero si advertimos algo que no advirtieron los griegos, podemos hablar de *voluntas ut natura* o *télesis*, donde la voluntad gana sin adquirir, donde la voluntad adquiere dando, donde la voluntad da sin perder.

La tendencia de la voluntad es dual. Mientras que la voluntad no apunta a un trascendental, sino a cosas, la intención del acto de la voluntad es real. La intención de otro se constituye en deseo. “Tender significa dualidad acto-bien, es decir, dos realidades congruentes que no se equilibran estáticamente, sino en tanto que a más querer más bien. A la relación trascendental con el bien, la *sindéresis* aporta la iluminación de su verdad, y al constituir el simple querer no ilumina el bien ni como presente ni como ausente, pues ello implicaría jactancia: pretender ser un querer sin bien o poseerlo en presente sin desearlo antes. El acto es bueno de acuerdo con el equilibrio dual descrito, de manera que el bien no le adscribe a priori ni el acto es defraudado por su ausencia”⁴¹. Los actos voluntarios de la potencia pasiva, de la voluntad son constituidos por la *sindéresis* y esa constitución es lo que Polo llama el *querer-yo*. “Según esto, la voluntad depende de la *sindéresis* más intensamente que la inteligencia -por eso se puede detectar el límite mental-, los actos voluntarios saturan la potencia volitiva, porque comprometen a la persona humana. Entender la voluntad como potencia pasiva pura es acertado en tanto que no es la causa de sus actos: es imposible que una potencia tenga que ver con un trascendental metafísico si no es la potencia pura del espíritu, es decir, relación trascendental”⁴². La *sindéresis* motiva, ilumina, activa, constituye a la voluntad.

De modo que se puede decir que la voluntad apunta al bien, pero depende de la *sindéresis*. “El fin de la voluntad es el bien, es decir, un trascendental descubierto antes de lo que he llamado trascendentales antropológicos. Sin embargo, el bien no puede aislarse de los trascendentales personales. El cometido de la *sindéresis* es evitar el aislamiento”⁴³. O sea, por un lado la voluntad es potencia pasiva que tiende a un fin no poseído, pero que a la vez no tiene eficacia. La tendencia es previa a la actividad, y así es posible que sea relación trascendental.

El acto de la voluntad, que no es lo mismo que la voluntad como po-

⁴¹ Polo, L., *Antropología trascendental, II*, op. cit., p. 492.

⁴² *Ibid.*, II, p, 403.

⁴³ Polo, L., *Antropología trascendental II*, op. cit., pp. 399-400.

tencia pasiva, es para el yo un compromiso. Cuando Polo habla de la *curvatura de la voluntad* se refiere a esto, a saber que el acto voluntario es constituido para que sea el bien trascendental el que motive querer, y no al revés. Esto es, en cierto modo revolucionario, o mejor, original y genial a la vez, pues acostumbramos en filosofía a ir de abajo hacia arriba, pero en Polo desde el comienzo es lo superior lo que tira hacia arriba de lo inferior, y no una escalada de la voluntad hacia arriba... con el riesgo de caer en el voluntarismo.

5 • Bibliografía

- García González, J. A., *El hombre como persona. Antropología filosófica*, Ideas y ediciones, 2019.
- Kant, I., *Prólogo a la Crítica de la razón práctica*, Ed. Salamanca, 2002.
- Marín, H., *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*, Nuevo Inicio, Granada 2020.
- Molina, F., *La sindéresis*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- Pascal, B., *Pensamientos*, Ediciones Orbis, Barcelona 1985.
- Polo, L., *Antropología trascendental I*, en OC, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona.
- Polo, L., *Antropología trascendental II*, en OC, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, en OC, Serie A, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2019.
- Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento IV*, en OC, Serie A, vol. VII, Eunsa, Pamplona, 2019.
- Polo, L., *El acceso al ser*, en OC, Serie A, vol. II, Eunsa, Pamplona.
- Polo, L., *El perfil axiológico del hombre nuevo*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona.
- Polo, L., *Escritos menores (2001-2014)*, en OC, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona, 2018.
- Polo, L., *La esencia del hombre*, en OC, Serie A, vol. XXIII, 2015, Eunsa, Pamplona.
- Polo, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, 2005.
- Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, en OC, vol. XIII, Eunsa, Pamplona.

na, 2015.

Polo, L., *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

Polo, L., *Lecciones de ética*, en OC, Serie A, vol. XI, Pamplona, Eunsa, 2018.

Polo, L., *Planteamiento de la Antropología Trascendental*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en OC, Serie A, vol. XXVI, Eunsa, Pamplona.

Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, en OC, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona.

Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, Rialp, 2007.

Sellés, J.F., *Teología para inconformes. Claves teológicas de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2019.

Human animal and the dynamic of becoming humans.

El animal humano y la dinámica de devenir humanos.

Juan Carlos Zavala Olalde¹

UNAM, México

Recibido 3 febrero 2021 · Aceptado 18 septiembre 2021

Resumen

Este ensayo muestra una organización de la explicación del ser humano como animal humanizado. Se fundamenta en explicar la tendencia humana de educar y generar seres humanos como la emergencia peculiar del ser humano. Para explicar la calidad humana, se aborda la comprensión del desarrollo humano que se humaniza en sociedad, que construye una realidad del ser humano en la cultura y del hacerse humano como fin. La humanización surge como lo opuesto a la animalidad en cuya dinámica se encuentra el ser humano. Se presentan varios ejemplos de cómo actúan los seres humanos al crear y convertirse en humanos. Proponemos un proceso y lo importante que es responder a qué somos los seres humanos, en un mundo como el actual que no tiene una base firme para construir conocimiento.

Palabras clave: humano, desarrollo, antropología filosófica, emergencia, ontogenia

Abstract

This essay shows an organization of the explanation of the human being as a humanized animal. It is based on explaining the human tendency to educate and generate human beings as the peculiar emergence of the human being. To explain the human quality, it addresses the understanding of human development that is humanized in society, that builds a reality of being human in the culture, and to become human as an aim. Humanization comes as the opposite of animality in whose dynamics the human being is. Several examples of how human beings act in making and becoming human are presented. We propose a process and how important it is to respond to; what are human beings, in a world like the current one that does not have a firm foundation to build knowledge.

Keywords: human, development, philosophical anthropology, emergence, ontogeny

1. olaldejuan@gmail.com

Acknowledgment: I thank Ms. Hani Hernandez for reviving the English text.

1 • Mention of the historical background

To speak of the human animal is to remember the oldest proposal of definition and synthesis of the human. In Epicurus and Plato we can mention a profound reflection on animality and the human, of being deeply animal characterized by reason. Aristotle, when defining a political animal, characterizes it as the most social animal and the only one with language (García Peña 2010).

During the Scholasticism Escoto Eriúgena recognizes the animality of the human being, but grants him only a rational soul. That soul is like God, made in the image of God, so being rational is the true nature of the human being. The human being is a microcosm that shares growth and nutrition with plants, animals sensation and emotion, and with angels the faculty of understanding (Fernández and Ross 2011).

This order of beings is explicitly developed by St. Thomas who recognizes in human being the reason for approaching God, but above it there is faith to penetrate the truth about the divine. The only hint of duality in St. Thomas that I find, is his acceptance of the human being as the unity of body and soul (Copleston 1995). Modernity in attention to the philosophical reflection of Descartes will centre his idea of the human being in the mind, until evolutionary theory proves the animality of the human being and an anthropological philosophy emerges.

Philosophical anthropology traces its roots to the Kantian question: What is man? (Boerlegui 1999). In the 19th century, Hegel asserts that the human being is at the centre of understanding, displacing nature (Gehlen 1993). The birth of this philosophical anthropology is in the twentieth century thanks to Scheler, for whom the human being is not limited to the rational animal, but a kind of spiritual animal, with which it refers to the autonomous freedom of being, diametrically opposed to the animal (Scheler 1997).

The proposal of the human animal tries to present a balance between the idea of the human being as the cusp of evolution and its fair relationship with the Animal Kingdom, of which it is a taxonomically-evolutionary part. In some cases the proposal is reductionist towards biology. For this reason, anthropologists reject it as a guide to their understanding of the human. In

other proposals of the human animal, the authors consider themselves unfit to describe culture, so they only dedicate a few pages to it in their books. This generates the same result; they are not useful for anthropology. In these cases, the philosophical proposal lacks the depth of a philosophical anthropology or is limited to a personal vision.

Some examples that use the human animal title are: La Barre 1954, Morris 1994, Soler 2012. La Barre is the closest to my idea because for he there is an essence of humans: “the ability to love others. He must learn in order to become human. As a child he must love in one way, but as an adult in other” (La Barre 1954: 208). “Human nature, therefore, in his sense no automatically organic, not instinctually spontaneous, but necessarily disciplined and shaped by a long apprenticeship to childhood” (La Barre 1954: 219). A proposal within an anthropology text that is lost among many other authors with greater prestige.

Morris published the *Naked Human* and the *Zoo Human* for a general audience, the subtitle refers to a personal view to explain the human beings. He has a deep ethological point of view to explain the modern world. Morris studies the human being as a captive animal with cultural peculiarities. Soler is more focused on the animal ethological explanation on which he makes comments applied to the human being.

In this essay it will be treated as a dynamic between becoming human or dehumanized, which I will call animal. The explanation has the purpose of saying what the human beings, I will advance that, it refers to reproducing similar being themselves.

2 • Breakdown of dual descriptions through complexity

In the 20th century it bears the burden of dualistic definitions of the human being. The name is often used as a rational animal. It is recognized in Bacon (1620) to understand us as *Homo faber*, and taxonomic science has maintained Linnaeus' proposal of *Homo sapiens* (1766), which is used colloquially as the correct scientific way of naming the human species. As part of philosophical anthropology, which flourishes in the 20th century, Cassirer (1945) calls us *Homo symbollicus*.

Entering the 21st century the concept of the human animal as a dichotomy is simplistic. Morin began the breakdown of dichotomies by citing the many that exist and proposing them, all of them, as partial explanations. To understand the complexity of the human being, it is necessary to understand that it has antagonistic characteristics: *sapiens-demens* (rational and delusional), *faber-ludens* (worked and playful), *empiricus-imaginarius* (empirical and imaginary), *economicus-consumans* (economic and wasteful), *prosaicus-poeticus* (prosaic and poetic) (Morin 2001: 55). That is only the beginning to understand the complexity of the human being (Morin 2003). The human being as an animal-human has the same dynamic of being (human) and not being (animal), manifesting its existence in the world among those alternatives.

This theoretical proposal is framed in a world where Western ideas of the human are preserved by force and the media. However, the various forms of human being, that is, the cultural diversity that exposes its expression are visible to all. The presence of him, instead of clarifying what the human being is, shows us before our ignorance of it.

It seems that, contrary to leaving the amazement that Scheler described, its impossibility of solution has been considered. Scheler said: "After some ten thousand years of history, our time [20th century] is the first in which man has become fully, fully problematic; he no longer knows what he is, but he knows that he does not know it" (Scheler 2000: 4). Currently there is a tendency not to try to solve the question, but to assume that it does not exist and human beings can be anything or in any way. But the immobility and meaninglessness that postmodernism has left is of little value, once it is inherent to the human being the desire to know, as Aristotle tells us.

3 • The human as an emergence

Studies on complexity have been coupled with post-modern philosophy. I do not intend to confuse them, however, they have agreed in the refusal towards an ultimate explanation. Both open up the panorama to understand reality and each one takes its own direction: complex systems tend to recognize their explanatory value for precise phenomena in mathematical terms, post-modernity generates a devastating critique of authority and

ends up limiting its field of action to the speech that by being critical tries to get rid of its own criticism.

The result is that the complexity applied to human studies becomes a complicated explanation or a cluster of hypotheses as a conclusion. Post-modernism is in itself contradictory and its goal is to generate nothing but criticism. However, both in their own way, lead us to consider the principle on which to base knowledge. The principle on which the proposal of the human animal is based is the concept of emergence.

Emergence is a term proposed by Stuart Mill (Cintora 2020), its meaning in science explains that a system or structure has properties that its components do not have separately. The most accusing properties of the human being can be found in other living beings, for example: the use of signs, language, syntax, conscience, society, culture, even war. But none of them emerge as human beings, nor do they claim to be. Including bonobos and chimpanzees, those that have lived as foster children of humans (Fouts and Tukul 1998).

The concept of emergence is not new, nor is its use original to explain the human being. Nicol already mentions the core of the emerging proposal: the human being humanizes the human (Nicol 1982). Vera even has a title suggestive of her good study of mind and culture in the human being: Mind and culture: Emergence! (Vera 2008). He presents this idea of emergency as something that happens, we don't know what, but he recognizes it as different. Quoting Lizarraga: "The humanizing process must be seen as an emergent phenomenon of the hominization process" (Lizarraga 2002: 127). All of authors are understanding to be human as an emergence.

The beginning of the emergence of the human being is located in a chain of evolutionary novelties that begins with bacteria, then with the emergence of eukaryotes, continues with multicellularity, sex, on the path of animal life with the emergence of body plans (Maynard-Smith and Szathmáry 1995). Once the animals have diversified, the mammals avoid the Triassic-Quaternary extinction and the primates diversify. The next evolutionary novelty is sociability and an emergence is the sociocultural life of our ancestors, represented, not without controversy, in *Homo habilis*.

Now, the emergence as an evolutionary novelty is not the exception, but the rule. In our hominid ancestors we find the emergence of bipedalism

and sociocultural life. The emergence that follows this is in the direction of the evolutionary process by the sociocultural factor based on a pattern of becoming human: of being human, the true humans, the human descendants of the first true humans, or simply living as human beings. It's an emergent character, the first that is generated as a distinctive unit of the species. It serves as a principle in the regulation of reproduction. It's bases the way of life, whose pattern establishes coincidences and distance. In some cases it explicitly functions as an idea that assumes the homogeneity of those who are considered human. Between the indigenous people it conforms to the idea of tradition; things are done one way and not another by tradition.

It is the emergence of the human way of life. That for anthropology will mean the entire broad spectrum of known and historical cultural diversity, which has occurred since we *Homo sapiens* are this species. Such a cluster is impossible to know, but it is precisely in this definition of the human way of life that the emergence of the human can be considered.

The human *Ethos* emerges, this idea of a way of living that is transformed into the way of being, of behaving, and that later gives rise to the notion of ethics and morals (González 2000). The materialist theory that men are the product of circumstances and education (Marx and Engels 2000) is framed with the notion of an alleged human existence. The being of the human being is a becoming in life, a becoming according to existentialism. It is also an ontogenesis in becoming in evolutionary, historical, family and personal time. The unity of all this is the emergence. The being of becoming is to become human in the context of the time that he has to live with the inheritance that he is responsible for.

4 • Human animal

I will cite examples that show how becoming human beings is the core common to our species, which constitutes our explanation as humans. In history we can realize that human beings have a way of being by which they are distinguished, they explicitly seek to mark themselves as human. Levi-Strauss, in *The Way of the Masks* (Levi-Strauss 1981), has shown us that the more similar groups are the more they can highlight, differences and present opposites. That builds part of the peculiar mode of the cultural group.

In the case of many groups, for example: the Inuit, the name of the group is the way of speaking of the real men. The *Inuit* conceive their identity around the *Inuit* way of living and learning, in life with other *Inuit*, from the name that has an ethnic identity. Translated as “the *Inuit* way of speaking or the way of the *Inuk*”, the *Inuktitut* indicates what it is like to be *Inuit*; talking, hunting, walking, eating, sleeping, raising children, dancing and even smiling (Searles 2008).

Creation myths are also distinguished by presenting the human being as a special creation. In the Bible the human being is created after the whole world and until the end of all living forms. The creation of the human being is in such a relevant way that in a second narration it is seen that he is a spirit from God which provides him with true life, beyond that which comes from the non-living environment (Santa Biblia 1999).

Creation according to the Mayan culture introduces us to the human being made from different kinds of corn. This derives from its peculiar diversity of skin colors. In Chilam Balam the Mayans even talk about how the human being is generated as a Mayan person. It is a doctrinal writing and a moral vein that explicitly points out how the Mayans are different from the Spanish whom they resemble with animals (Arzápalo 2009, Garza 2003, Libro de Chilam Balam de Chumayel 1941).

Language has a prominent place in our definition of the human being. Among the *Tzotziles*, children are considered true humans when they begin to speak, their soul reaches them, and so they become *Tzotzil* people (León 2005). The *Otomí* from Central Mexico call themselves *ñähñu*, which is the same word to speak, therefore, by calling themselves *ñähñu*, an *Otomí* is a person recognized as such by their language (Dow 2002).

In every example there is always the other side, the one that is opposed, the different. It is not the animal in all cases, not until the degree of the impossibility of the human. The animal is on the biological basis, in evolution in the instincts and elemental needs of organic life that have been evolutionary, novelties at another time and now only support and are transformed by the human. The animal is like a trigger, a memory of how one is not human, and a way that one should not be. The analogy to animal is a way that the human being can to decide to have, but that is not accepted, does not want, because a different way belongs to him, but even a decision that makes us different.

Parts of the failure of the proposals that speak of the human animal have the same meaning. People prefer humanistic, philosophical and traditional explanations that support the idea of a special being in nature. The animal is not human, since ontologically we are human, being as an animal is too dehumanize. Being an animal is not reaching the emergence of being human.

Totemism presents an idea that seems to contradict this separation from the animal. However, among the Australian aborigines, where the concept has come from, totemism is the idea that human beings share the world, the space of beings, with other beings derived from space, the totem (Swan 1993). The totemic beings can organize more with the sacred beings, in the time of the origin that continues to exist and sustain the beings and the space where they live (Meggitt 1987).

Another cultural phenomenon contrary to what has been said is the widespread concept of the *nahual*, *nahual* means the ability of some people to transform themselves into animals. In the Mayan example, the *nahual* is called *uay* and for the Mayans it is no longer a person. The *uay* contains the negative nature of the person who manifests himself as an animal. In that condition the Mayans do not hesitate to kill him, he is not a person, but a dangerous being. The unity of the animal and the human being is contained in the concept of the Mayan person, at the same time that the opposition is highlighted (Dzib 1999).

The replication (to use a term that is neutral) of human beings in the human environment is not fully consciously generated, nor exclusively positive. Much of human history is characterized by social systems that replicate humans for the purposes of those who hold power. Let's start naming them: slavery, vassalage, patriarchy, state religion, education for the industrial age, consumer, and voters. In other words, human beings seek to make their close friends human beings and dehumanize others so that they serve them, so that they are useful.

The dehumanization of others is not a point against, but a confirmation. Well, it assumes the value of the human and that only without it is its use as a thing possible. When Kant speaks that human beings are not to be use for your own purposes, but ends by themselves, he is proposing the human as a principle.

5 • Biological, psychological, sociocultural studies of the human being

In twentieth century science, whose birth we can find in the nineteenth century and persists to the present, the human being has been studied by various disciplines with multiple results, not always coincident and without a unifying nucleus.

Biology develops its study primarily in its medical aspect and in the mid-twentieth century around evolution and behaviour. The human being is treated as an organic machine that can be repaired to some extent. It's also a species that occupies a place in taxonomy and whose evolutionary explanation is one more scientific area. Biological behaviour allows biology to point out the close similarities within the primate group and to leave the cultural trait to anthropology.

Psychology has taken the area of philosophy dedicated to the study of the human mind. It has at least three ways of approaching the human. A very scientific so-called dedicated herself to studying behaviour, as the observable form of the mind. Another, considered less scientific, focused on the study of the unconscious, this perspective suggestively indicates the duality and presence of the animal and the human. The third perspective, which currently prevails as a valuable academic psychology, is the cognitive one whose clearest feature is its experimental basis for understanding the human mind.

Sociocultural studies are focused on studying society, culture or the combination of both as a peculiarity of the human being. It is undoubtedly the area of study of the human being in itself when starting from anthropology. It is also where the greatest controversy and lack of consensus exists among the proposals that try to explain it. In this same area I include applied studies such as law, economics, pedagogy, social work, political science.

The persistence of these three areas of study of the human has its origin in the existence of its unit of study. Each area states that the biological entity-species, the mind and the sociocultural life exist in a distinguishable and scientifically analyzable way respectively. So its scientific study is justified.

It is assumed as obvious that the unified conception of the human being derives from the explanatory unity of these disciplines. In terms of Morin

(2003) the human being is the unit of species, individual and society. By coinciding in a single subject under study, in whose being its units of analysis are located, disciplinary studies have explanatory crossovers, as well as inconsistencies when carried out in isolation. The analytical character of the disciplines loses, helped by their specialization, the capacity for explanatory synthesis.

6 • Emergence, From where?

Human beings possess biopsychological traits that we can consult in any psychology book. They refer to the mode of perception, cognition, memory, consciousness and language. These behavioural and cognitive traits typical of human beings have a biological basis that indicates their evolutionary character. For their part, social and cultural characters are distinguishable properties of the human being. Both; the biological-psychological scientific units of analysis, as well as the social-cultural ones, seem to be what we are.

For example: in a neurobiology laboratory we can find biologists, medical doctors and psychologists working together. Some dedicated to the study of memory, others emotions, executive functions and consciousness. Even evolutionary psychology assumes that it can be integrated into biology (Tooby and Cosmides 2015). The bio-psychological of the human being does not give rise to controversy, but rather to a coherent explanatory framework. Criticisms of it come when that perspective tries to explain everything human in its limited terms.

The sociocultural trait is the most accusing of the human being. Its existence among other primates and the hominid ancestors of the human being shows the evolutionary character of the traits. The diagnosis of the genus *Homo* contains, thanks to Napier, the cultural, at the same level of importance as the brain and the bipedal posture (Walker and Shipman 1996). The sociocultural stands out in the human being for showing the diversity in the ways of life.

In the case of the sociocultural, the authors on whom the methodologies or theories are based are agreed. Durkheim considers himself a sociologist, but he studied as a precursor of anthropological theory. Furthermore, Harris's (2000) concept of culture assumes that culture is the way of think-

ing, feeling and acting that is acquired within a social group. That makes the social and cultural closely dependent for their existence. This shows that the social and cultural inseparable, just as they are not inseparable from the human psyche. A society lacking culture has not been discovered, nor has a culture without the pre-existence of a social group. One, culture, is inseparable from the other, life in society.

The need for unity between the biological-psychological factors with the social-cultural ones arises immediately when the specialized explanation is insufficient. It is the person in situation what makes us become humans (Ross and Nisbett 2011). For example, in his study on violence Ostrosky showed that while they can prove that there are biological differences in impulsive and premeditated aggressive behaviours (Arias and Ostrosky 2010), his explanation of the phenomenon of violence is not limited to what happens in the mind of people, but also in the sociocultural environment where they live, the type of life they had and lead. That raises the question about the causes of the behaviour. Is the person who is born aggressive or is it done for sociocultural reasons? The answer is that the environment influences to the degree of influencing the development of the psyche predisposed towards aggressiveness that can be done violence (Arias y Ostrosky 2010, Díaz y Ostrosky 2012, Ostrosky *et al.* 2008, Ostrosky y Vélez 2013).

What traits, phenomena or processes of the human exist and can help us understand it? So far we have assumed that they are the biological-psychological and the social-cultural. Morin's answer is: the species as the representation of the biological, the individual as the nucleus of the psychological, and society as the representation of the social-cultural. Let's see to what extent are the elements from which the human being emerges.

7 • The species, the individual and society as elements for the emergence of the human

The core problem is that the human being lives in the reality that exists, but which he can only know from the faculties limited to his human constitution. The human being himself is part of the reality that is only made known to him through inferences and representations in a sociocultural

context. The species is a good start to exemplify what has been said.

The concept of species is a fundamental conceptual problem in biology. On the one hand, evolutionary theory explains the biodiversity that we can see. Suggests or assumes that diversity is represented by species. But we do not have a concept of species since, on the one hand, they are in continuous evolutionary change and the diversity of the living does not leave room for a simple definition that encompasses all species.

The problem is in the question: Do species exist? In nature we observe biodiversity and the human mind appears as ordered in sets that we call species. But are they real? In evolutionary history; do these groups of organisms behave as an evolving unit?

In humans, the problem of the species is, without exaggeration, dangerous. Without an understanding as a species, the domination of one group over another would be justified. If ideologies have been enough for atrocity, with a pretended scientific justification it can be strengthened. Not in terms of the human, because how human is devastating the human. By destroying other humans we attack the human in ourselves.

So the solution to the human species is more philosophical than real, more human than scientific. We are a human species because the human comes before the monstrous of denying humanity to human beings. We construct the concept of the human species as recognition of the human in the other that is similar to the self. Because the self does not exist without the other. When we become human it is given to us to recognize ourselves as human. Scientific evidence can support these claims in terms of evolutionary history, genetic similarity, and ontogeny.

But the question about reality remains. What has been said is a search for consensus, a social construction of reality (Berger and Luckmann 2003). It is necessary to approach the question of the real to know: what can the human being know? If we add to this that research on human evolution is unable to give us a complete answer to: what is the human being, what can it be and what is it made of? Then it will be necessary to find a real process that discovers; what we are? Leading towards the answer to: how do we make ourselves what we are?

So, to find the real features of the human being, I will consider reality as that condition in which the entity in question adjusts to its essence, or in

less essentialist terms, it corresponds to what, in truth, it is. Knowing reality will be having access to the true being of the known, what is itself. The real is true, it expresses its being in itself without intermediation or interpretation. It is neither more nor less than what it has to be in the universe or in existence.

If the concept of species does not serve us and the study of its evolution is insufficient. I am inclined to think of ontogeny. Ontogeny or development as what is real of the human being, that allows us to know how we becomes what we can be. Ontogeny is closely linked to evolution. At the same time that it allows evolutionary change, it leads to stable development. It does not provide us with an immutable essence, but with a being that exists. The complete justification is very extensive, it goes from Darwin (1859), to Waddington (1960) and Gould (2004), in philosophy we see Fodor and Patelli (2010) and Caponi (2008).

The existence of the individual is not open to many doubts. To this appearance of reality it is presented that for the existence of the individual has to live in society and become human. Human because, in terms of Harris (2000), he learns how to live, think and feel, also human because it is in society where his humanity will be recognized. Equally in society is where it reaches the fullest of the development of all its potential.

The individual presents a duality that goes beyond his name. He is the being who can become aware of his own self-consciousness and make this human property the core of his existence. At the same time, he is the being whose development throughout life defines even the possibilities of his self-awareness. This means that his individuality does not mean independence, his autonomy is determined and his freedom depends on his existence. His body appears individual, but if we turn to his evolution, it is, even his body, the result of sociocultural life. That part of the individual called; mind, it acquires the qualifier of human, since patterns of thinking, feeling and above all, developing, are shared in communion with all individuals. So the individual is an invention both of himself and of society.

Society is also an invention, but what is relevant, above all, is in society where the human being is made (Pescaru 2019). Society does not exist by itself, but rather individuals, by interacting in various ways, make it take shape, structure and become a human system of cultural life (Harris 2000,

Linton 2006). One way is where it manages to reproduce and thereby give rise to evolutionary continuity. However, the social being does not manage to encompass everything that is proper to society with its culture. It is an emergent level of the human being. Social facts (Durkheim 1986), society (Linton 2006), theory of society (Parsons 1952), social world (Bourdieu 1986) or social system (Luhman 1995), what is humanly important is that for your life in such a state or process, it becomes humanized. That is, it acquires a culture as a way of feeling, thinking and acting (Durkheim 1986, Harris 2000).

It is not necessary to go around the subject, we can directly quote Levi-Strauss: "Every society is made, first of all, by its past, by its customs and traditions: a set of irrational factors that theoretical ideas confront, allegedly rational" (Enthoven and Burgure 2010: 10). Human life is given by its way of life that later or at the same time contains an explanation of how one is human. "Similar technologies applied to similar media tend to produce a similar organization of work, both in production and in distribution, and this in turn is social groupings of a similar type, which justify and coordinate their activities by resorting to similar systems of values and beliefs" (Harris 1996: 3). It means: to be human makes humans your relatives.

But, to be human means that all the human properties work together, as a system, a complex system to build the humanity. For example, in terms of evolutionary process, that niche construction represents the human character to transform the environment (Laland *et al.* 2015). The influence of the environment in the heredity, and its influence on evolution can be explained by epigenetic processes (Jablonka 2017). In the foundation is the culture as trigger and driving of the humanity (Colagé and D'errico 2020). Every force that can participate on making the human more human is working.

On a metaphorical sense we could recall that Freud called the process: domestication, in a clear sense of transforming the animal into human (Freud 2010), original idea by Charles Darwin (1871). Recently the argument about the pro-social evolution of humans has arisen (Hare 2017). In sociology, it is identified within the idea of socialization (Pescaru 2019). Here I have pointed it out within the idea of acquiring culture, in the sense of acquiring, like language, where there is a cognitive system to develop it once the infant is exposed to language.

Paleoanthropology has used the term humanization, I cite two outstanding examples:

“From hominization emerges a humanization [...] accessing the constructional exercise of their way of being, being and doing” (Lizarraga 2002: 119-120). “Humanization is the emergence of operational intelligence, a product of its socialization. It is the acquisition of the ability to think about our intelligence, to understand the life process and to adapt to the environment through knowledge, technology and thought. Humanization is represented in the history of our humanity through the different social formations” (Carbonell and Hortola 2013: 10). What the paleoanthropology is explaining is that human evolution is becoming humanized.

Therefore, we come to understand the human animal as the species whose characteristic is acquired during development, its social life makes the individual autonomous and dependent on the continuous process of humanization.

8 • The human being from its development

All living beings are creators; the human being is no exception. Humans create themselves as humans and become aware that they cannot create themselves free from culture and their society, so they decide to make their offspring human. With this they create humans similar and limited to their historical context of human beings.

To understand the development of the human being who becomes human in society, one must “take development seriously, not only affirm that it is relevant, but really consider it in all its complexity when studying it” (Benítez 2011: 54). In between: development, evolution and historical-cultural context in becoming the human (Gärdenfords and Högberg 2017, Henrich 2014). For example, the frontal lobes are the basis for the regulation, programming and verification of mental activity, they are the last structures to mature, they only fully mature around 7 to 12 years of age (Ardila and Ostrosky 2009). Thanks to them we regulate behavior, such is the demand that we make in infants at this age. Human development is “an individual trajectory that is always built in the company of others” (Hidalgo *et al.* 2008: 86,

Hare 2017). Sociocultural factors explain similarities in development, personal experiences speak of differences (Hidalgo *et al.* 2008). Here we see the scope of possibilities to build human diversity.

Understanding the human being from its development places us next to research in development of the life cycle. This discipline has principles that must be remembered: development occurs throughout life, is multidimensional, multidirectional and plastic, requires to be approached by various disciplines and occurs in a context (Ross and Nisbett 2011, Santrock 2006). The difference begins with the fact that such studies are psychologically biased (Oakley 2004) and primarily here we present an explanatory core that seeks coherence and not an encyclopedia of human development.

Can we reduce the human to its biological development? Do not think, not even remotely. If we use the term development, it is to be seen clearly defined as the process that begins with fertilization and ends with death. With this we have two clarifications, the extension and the limit. Fertilization as a beginning speaks of the conditions for it to be carried out and supported in genetic, historical and family inheritance. Death sets a limit as far as understanding goes and life after death is not addressed, but its existence is not denied.

Development comes before itself as the character of the human. The human animal is the being in becoming, a being that changes and transforms throughout life. This principle is necessary to understand that it is a humanized animal.

Although development, and more precisely ontogeny, indicates the individual, for the human being it is not. There is no human development without society, no fully developed human without culture. The same fertilization comes from the existence of a sociocultural environment.

Could it be “that existence precedes essence”? (Sartre 1973: 2). I am inclined to think that essence corresponds to existence. Here it stands out that all the time we refer to the human being as a whole, the species that once extinct, its human essence of becoming, will disappear. In modified terms of Sartre: “man begins by existing, he finds himself, he arises in the world” (Sartre 1973: 5) and that defines him. The so-called human nature can be considered the potential of cultural diversity that is accessible to him to humanize himself.

What place has human cruelty? What about pathology in serial killers

or psychopaths? What are abnormal and their role in understanding the human? All these questions require a deep and specialized treatment, but your look from a model of human development will help in the construction of an explanation. Possibly to understand the human animal can help us to have a human solution.

9 • Relevance of conceptualization

I have considered the subject as having a core importance that seems obvious to philosophy, even less obvious to science. That is why I must raise its relevance.

An understanding of the human being, its development and its cognitive faculty allows us to develop an epistemology. Knowing the human being allows the construction of an epistemology based on human cognitive capacity, with clear limits to its scope. And even the role played by his humanity and his animality level in his capacity to learn. It is, of course, to recognize that a dynamic arises between the two that guides our object of knowledge and the method of knowing. Well, if the being is in becoming and human-animal dynamics, knowledge will be in becoming, with human and animal traits.

Science currently lacks epistemology, speculative philosophy has been left aside, the theory of knowledge from the hand of Carnap, Russell and Quine failed to base it on empiricism, Kuhn, Feyerabend, Lakatos and Popper only do sociology of science (García 2000, García 2006). The certainty of science and its recognition by society comes together with the success of inventions such as vaccines, antibiotics and their application in technology that has made it possible to leave the planet and establish a global communication network, among many other scientific advances. However, the study of the fundamentals, extension and method of knowledge is not the basis of its development.

This lack means that the lay person can criticize science as postmodernism does, seeing in it only a way of knowing grounded in the exercise of power. Science, on the other hand, is the best method of knowing that the human being has known so far, its limits and scope have to be supported in its epistemology, which supposes a clear vision about the ability to know of the human being (Harris 2000)

Epistemology serves to establish the relationship between science and technology. Well, science responds to the ability to know the human being at the same time to answer his doubts. The application of science and the technology depends on a human vision of science. That which is humanly acceptable, which at the same time is necessary for the well-being of the human being, can have a good end by realizing. To know what is that good? It takes philosophical reflection. There is little doubt that some of the problems of the current environmental crisis would have been avoided by prioritizing reflection on scientific application.

In conclusion, if we recognize that the human being is inherent in his humanized being, epistemology can guide our own knowledge of the human being and to determine the path of science and technology.

10 • To do the human

Here we have dealt with the understanding of the human being, his way of knowing and with it as a foundation for epistemology. However, understanding the human being in philosophical anthropology has an ontological character (Gehlen 1993). If we have been correct in saying that the human being is the emergence of the way of being the human making human beings, the human being humanized, the becoming of the human being as nature, and then there may be a way towards this ontology.

It is immediate to assume the relevance of fundamental values of the human. Just like remembering “freedom, equality, and fraternity”. Without detracting from the importance of ideas, it is the way of life and its reproduction in the offspring that makes the human in each one. Much of it is defined by tradition, and with it religion, based on education and example. The range of modes of being human characterizes the idea of the emergence of the human. The conceptualization that we thus do of the human being does not define him, but only models what his being exposes to the unity of the human and the diversity in bringing him into being.

We may be tempted to seek a way in which human beings can express their full potential. There is no doubt that it has been done repeatedly, one is the UN's Universal Declaration of Human Rights of 1948. In such a situation it must be said that the declaration highlights certain elements, but forgets

others, as all human work is sociocultural located, and historically. It is just one example of the way in which a hegemonic group applies its vision of the human person in coherence with the defense, by the State, of private property of individuals and free market capitalism (Fundación Juan Vives Suriá 2010).

For this reason, we cannot underestimate or fail to highlight certain aspects of great relevance to our topic. In principle, the proclamation said: “All human beings are born free and equal in dignity ...” (NU 2015: 4), highlights an elementary principle. Article 26 states: “Everyone has the right to education. [...] Education shall aim at the full development of the human personality...” (NU 2015: 54). It is an example that shows how any proposal above the human lacks transcendence without its transmission to the following generations through education.

Thus, a text that proposes the human as the end of the education and socialization of the human being cannot end without recognizing its dark side. Hobbes says “the man is a kind of God for man and that man is the authentic wolf for man” (Hobbes 2000:34). This is a dilemma, the opposite thesis, the presence of contradiction and the bet that human beings aspire to humanity and fall into an animality.

At the beginning of the XXI century that still lacks historical identity, after a XX century that Harris characterizes as “broken dreams” (Harris 2000: 159), I read “everything that was solid and stable is destroyed; all that was sacred is profaned, and men are forced to view their conditions of existence and their reciprocal relationships with disappointment ” (Marx and Engels 2000: 31). It moves me and then I notice that the 21st century is looming worse. The destruction has happened, the Armenian genocide, the death camps during the Second World War, the extermination of the Tutsi, among many others, and what has been built on it? The desecration is already nineteenth-century history and is still in free fall. Disillusionment has given way to the acceptance of uncertainty, inequality and the environmental crisis. How is it that humans speak of humanity or make it possible? I have gone from the question of the human being to the question of how to become human, but in the understanding of the human as aspiration, work and property of our species. So, if what has been said about the animal being that humanizes itself is true, we will always hope for the persistence of humanity.

11 • References

- Ardila, Alfredo y Feggy Ostrosky-Solís. *Diagnóstico de Daño Cerebral, Enfoque Neuropsicológico*. México: Trillas, 2009.
- Arias García, Nallely y Feggy Ostrosky-Solís. “Evaluación neuropsicológica en internos penitenciarios mexicanos”, *Revista Chilena de Neuropsicología*, 5 (2010): 113-127. < <https://www.redalyc.org/pdf/1793/179314915005.pdf>>
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- Arzápalo Marín, Ramón. “La traducción de los textos mayas desde una perspectiva semiótica”, *The Mayan Studies Journal*, 1 (2009): 2-23. < <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/u.osu.edu/dist/0/34631/files/2016/06/MSJ-03-ArzapaloMarinTextosMayas02-1-2009-2lk-dpti.pdf>>
- Bacon, Francis. 1620. *La gran restauración (Novum organum)*. Madrid, Tecnos, 2011.
- Benítez Keinrad, Mariana. *Desarrollo. La odisea del organismo*. México: CopIt-arXives, 2011.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu, 2003.
- Boerlegui, Carlos. *Antropología filosófica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.
- Bourdieu, Pierre. “The Forms of Capital”, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, eds. Richardson J. Greenwood; Westport, 1986. 241-258.
- Caponi, Gustavo. “Selección interna: el control de la filogenia por la ontogenia en una perspectiva variacional”, *THEORIA An International Journal for Theory and Foundations of Science*, 62 (2008):195-218. < https://www.researchgate.net/publication/277799607_Seleccion_interna_el_control_de_la_filogenia_por_la_ontogenia_en_una_perspectiva_variacional>
- Carbonell, Eudald y Policarp Hortola. “Hominización y humanización, dos conceptos clave para entender nuestra especie”, *Revista Atlántica-Mediterránea*, 15 (2013): 7-11. < https://rodin.uca.es/xmlui/bitstream/handle/10498/17009/007_011.pdf>

- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.
- Cíntora, Armando. “Es compatible el realismo científico con el emergentismo ontológico?”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 20 (2020): 185-198. < <https://revistas.unbosque.edu.co/index.php/rcfc/article/view/3236>>
- Colagé, Ivan and Francesco D’errico. “Culture: The Driving Force of Human Cognition”. *Topics in cognitive science*, Wiley, 2020: 654-672.
- Copleston, Frederick. *El pensamiento de Santo Tomás*. Epublibre: 1995.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: Down, Bromley, Kent, 1859.
- Darwin, Charles. *The descent of Man and Selection n Relation toSex*. London: Murray, 1871.
- Díaz Galván, Karla Ximena y Feggy Ostrosky. “Diseño Neuropsicológico Pre-frontal en Sujetos Violentos de la Población General”, *Acta de Investigación Psicológica*, 2 (2012): 555-567. < http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2007-48322012000100006&lng=pt&nrm=iso>
- Dow, James. Historia y etnografía de los otomíes de la sierra. Conferencia en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Tlalpan, febrero 25, 2002
- Durkheim, Emile. *Las reglas de método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Dzid May, Andrés. *El centro del mundo. Breve reseña del pueblo de Xocén*. México: Gobierno del Estado de Yucatán, 1999.
- Enthoven, Jean-Paul y Andre Burgure. “¿Quién soy yo?, por Laude Lévi-Strauss”, *A Parte Rei*, 70, Julio (2010): 1-20.
- Fernández Cubillos, Héctor y Juan Manuel Ross Aguilera. *La filosofía Escolástica. Hacia el tiempo de las Summa*. Apuntes de uso interno para el Curso Introductorio a la Filosofía Medieval, Universidad Alberto Hurtado; 2011.
- Fodor, Jerry and Massimo Piattelli-Palmarini. *What Darwin got wrong*. Great Britain: Profile Books, 2010.
- Freud, Sigmund. *El malestar de la cultura*. Biblioteca Libre Omegalfa, <http://>

- www.elortibe.org/bagayos1.html, 2010.
- Fouts, Roger and Stephen Tukul Mills. *Next of Kin. My conversations with chimpanzees*. New York: Quill, 1998.
- Fundación Juan Vives Suriá. *Derechos humanos: historia y conceptos básicos*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2010.
- García, Rolando. *Sistemas complejos*. México: Gedisa, 2000.
- García, Rolando. "Epistemología y teoría del conocimiento", *Salud Colectiva*, 2 (2006): 113-122. < <https://www.redalyc.org/pdf/731/73120202.pdf>>
- García Peña, Ignacio. "Animal racional. Breve historia de una definición", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27(2010): 295-313. < <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5448>>
- Gärdenfors, Peter and Anders Högberg. "The Archaeology of Teaching and the Evolution of Homo docens", *Current Anthropology* 58,2 (2017): 188-208.
- Garza, Mercedes de la. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: UNAM, 2003.
- Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paídos, 1993.
- González, Juliana. *El poder de eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*. México: Paídos-UNAM, 2000.
- Gould, Stephen Jay. *La estructura de la teoría de la evolución*. España: Metatemas Tus Quets, 2004.
- Hare, Brian. "Survival of the Friendliest: *Homo sapiens* Evolved via Selection for Prosociality", *Annu. Rev. Psychol.* 68 (2017): 155-186.
- Henrich, Joseph. *The Secret of Our Success. How learning from others drove human evolution, domesticated our species and made us smart*. USA: Princeton University Press, 2014.
- Hidalgo García, María Victoria, José Sánchez Hidalgo y Bárbara Lorence Lara. "Procesos y necesidades durante la infancia", *Revista de Educación*, 10 (2008): 85-95. < <http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/2150/b1548001x.pdf>>
- Harris, Marvin. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Hobbes, Thomas. *De cive*. España: Alianza, 2000.
- Jablonka, Eva. "The evolutionary implications of epigenetics inheritance"

- Interface Focus* 7 (2017): 1-9.
- Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- La Barre, Weston. *The Human Animal*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.
- Laland, Kevin y otros. "The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions", *Proc. R. Soc. B*, 282: 1-14.
- León Pasquel, Lourdes. *La llegada del alma. Lengua, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México: CIESAS-CONACULTA-INAH, 2005.
- Levi-Strauss, Claude. *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI, 1981.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel. México: UNAM, 1941.
- Linné, Caroli. 1766. *Systema Naturae*. Tomus I, Paris: Laurentii Salvii, 1995.
- Linton, Ralph. *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Lizarraga Cruchaga, Xabier. "Pensar al primate humano: pensar en hominización-humanización", *Antropología y Complejidad*, ed. Rafael Pérez-Taylor, España; Gedisa, 2002. 105-138.
- Luhmann, Niklas. *Social Systems*. Stanford: University Press, 1995.
- Maynard-Smith, John and Eörs Szathmáry. *The Major Transitions in Evolution*. London: Oxford Press, 1995.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Manifiesto comunista*. Aleph: elaleph.com, 2000.
- Meggitt, M.J. "Understanding Australian Aboriginal Society: Kinship Systems or Cultural Categories?", *Traditional Aboriginal Society. A Reader*, ed. W.H. Edwads, Australia; Macmillan Company, 1987.
- Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. México: El correo de la UNE México SCO, 2001.
- Morin, Edgar. *El método. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Barcelona: Cátedra, 2003.
- Morris, Desmond. *The Human Animal. A Personal View of the Human Species*. London: BCA-BBC, 1994.
- Naciones Unidas. *Declaración universal de los derechos humanos*. Oficina regional Europa: ONU, 2015.
- Nicol, Eduardo. *Crítica de la razón simbólica*. México: Fondo de Cultura Eco-

- nómica, 1982.
- Oakley, Lisa. *Cognitive Development*. London: Routledge, 2004.
- Ostrosky-Solis, Feggy. "Atención y memoria", *Los primeros años. Educación inicial en perspectiva*, ed. Feggy Ostrosky-Solis, México; Consejo Nacional de Fomento Educativo, 2008. 1-6.
- Ostrosky-Solis, Feggy y otros. "A Middle-Age Female Serial Killer", *J Forensic Sci.* 53(2008): 1223-1230.
- Parsons, Talcott. *El sistema social*. <<https://teoriasuno.files.wordpress.com/2013/08/el-sistema-social-talcott-parsons.pdf>>, 1952
- Pescaru, María. "The importance of the socialization process for the integration of the child in the society", *Researchgate* January, (2019): 18-26. < https://www.researchgate.net/publication/330076266_THE_IMPORTANCE_OF_THE_SOCIALIZATION_PROCESS_FOR_THE_INTEGRATION_OF_THE_CHILD_IN_THE_SOCIETY>
- Ross, Lee and Richard E. Nisbett. *The Person and the Situation. Perspective of Social Psychology*. Great Britain: McGraw-Hill, 2011.
- Santa Biblia. Nueva Versión Internacional. Argentina: Peniel, 1999.
- Santrock, John. *Life-Span Development*. Boston: McGraw Hill, 2006.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur, 1973.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1997.
- Scheler, Max. *La idea del hombre y la historia*. elaleph.com: elaleph, 2000.
- Searles, Edmund. "Inuit Identity in the Canadian Arctic", *Ethnology*,47 (2008): 239-255.
- Soler, Manuel. *Adaptive Behaviour: Understanding the Human Animal*. España: Manuel Soler, 2012.
- Swan, Tony. *A Place for Strangers. Towards a history of Australian Aboriginal being*. Hong Kong: Cambridge University Press, 1993.
- Tooby J. and Cosmides. "The theoretical foundations of evolutionary psychology". *The Handbook of Evolutionary Psychology*, ed. Buss D.M., , John Wiley; Hoboken, 2015. 3-87.
- Vélez, Alicia y Feggy Ostrosky. "Neurobiología de las Emociones", *Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias*, 13 (2013): 1-13. < <http://feggylab.mex.tl/imagesnew/7/0/4/8/6/neurobiologia%20de%20las%20emociones.pdf>>
- Vera Cortés, José Luis. "Mente y cultura: ¡Emergencia!". *Mente, cultura y*

evolución, ed. José Luis Vera Cortés, México; Diario de Campo, 2008. 83.90.

Waddington, C.H. “Evolutionary Systems- Animal and Human”, *The Eugenics Review*, 52 (1960): 23-29. < Waddington, C.H. Evolutionary Systems- Animal and Human. *The Eugenics Review*, 52 (1960): 23-29.< <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2974287/>>

Walker, Alan and Pat Shipman. *The Wisdom of Bones. In Search of Human Origins*. London: Weindenfeld and Nicolson, 1996.

Virtudes y vicios epistémicos: una mirada desde la epistemología social a la información y la deliberación en medios digitales.

Epistemic Virtues and Vices: An Approach
from Social Epistemology to Information
and Citizen Deliberation in Digital Media

Tamara Jesús Chibey Rivas¹

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

Jorge Francisco Silva Silva² *

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

Recibido 2 abril 2021 · Aceptado 25 agosto 2021

Resumen

Este artículo explora el impacto que ha tenido la revolución digital, la masividad de la internet y la evolución de la tecnología digital en la participación política. Las interrogantes son: ¿qué rol cumple la deliberación en las democracias del siglo XXI? ¿Qué rol cumple la información en esta interacción? ¿cómo abordar la información y deliberación en este contexto? La hipótesis consiste en que la deliberación ciudadana en un espacio digital supone una deliberación en la cual la ponderación de razones y de información conduce no sólo a resultados epistémicamente virtuosos, sino también al aumento de algunos vicios epistémicos.

Palabras claves: Información, Participación digital, Deliberación, Vicios epistémicos, Virtudes epistémicas

Abstract

This article explores the impact that the digital revolution, the massiveness of the internet and the evolution of digital technology have had on political participation. This article seeks to answer the following questions: What role does deliberation play in 21st century democracies? What role does information play in this interaction? How can information and deliberation be addressed in this context? The hypothesis is that citizen participation in a digital space supposes a deliberation in which the weighing of reasons and information leads not only to epistemically virtuous results, but also to the increase of some epistemic vices.

Keywords: Information, digital participation, deliberation, epistemic vices, epistemic virtues.

¹ tchibey@gmail.com

² josilvas@alumnos.uahurtado.cl

* Se agradece el apoyo parcial del proyecto FONDECYT #1210724.

1 • Introducción

Desde las últimas cuatro décadas del siglo pasado, con la creación y masificación del internet, se ha presenciado una gran revolución tecnológica. Con la posibilidad de intercambiar grandes cantidades de información a través de ordenadores y con la posibilidad de comunicarse unos con otros remontando largas distancias, algunos han afirmado que se ha iniciado una nueva era de la información (Rodríguez 2019). Así, entre la era de la información y la revolución digital vivimos “[Una] profusión de novedades constantes en todo campo de la realidad [que] ha convertido lo excepcional en cotidiano, lo singular en habitual” (Molero 4). Ahora bien, durante las dos décadas del presente siglo, ha aumentado el escepticismo respecto del inicial entusiasmo generado con la creación del internet. Algunos casos paradójales respecto de creencias falsas ampliamente difundidas son los grandes grupos antivacunas o terraplanistas, casos que tensionan la idea de que el mayor acceso a la información traería inevitablemente una sociedad más ilustrada (Hendricks & Hansen, 2016). Toda vez que se entienda por conocimiento mínimamente como una creencia verdadera, mientras que la información no precisa del estatus de verdadera para constituirse como tal (Hendricks y Hansen 2016).

Otra transformación significativa ocurrió en los Estados Unidos durante la segunda mitad del Siglo XX. En un contexto de creciente desinterés de la ciudadanía por tomar participación en los asuntos políticos, la hasta entonces plenamente vigente democracia participativa era criticada, generando la oportunidad para el surgimiento de nuevas teorías y alternativas. Algunas de las propuestas teóricas formuladas durante aquella época han servido de cimiento para elaborar las teorías sobre democracia deliberativa. Estas teorías tienen en común dar a la deliberación un rol central en la democracia. En general, están

basadas en un ideal en que la gente se reúne, sobre la base de igualdad de estatus y respeto mutuo, para discutir los asuntos políticos a los que ellos se enfrentan y, sobre la base de esa discusión, decidir sobre las políticas que, entonces, afectarán sus vidas¹ (Bachtiger *et al.* 1).

¹ La presente y todas las siguientes traducciones son propias.

Estas teorías son relevantes para esta investigación por tres razones. En primer lugar, por la posibilidad que ofrecen de desplazar el origen de la legitimidad de la democracia desde conceptos como el de voluntad general, con origen en autores como Rousseau² y Hobbes³ y como fuera interpretado durante el Siglo XX (Floridia 2018), para situar la legitimidad en el proceso de deliberación que lleva adelante la ciudadanía. En segundo, porque la deliberación es una acción y relación que se realiza en base a la comunicación, el intercambio de información y razones (Bachtiger *et al.* 1), todas estas son acciones cruciales para la interacción en entornos digitales. En tercer, por la actual aspiración de encontrar en la herramienta deliberativa una opción cuya legitimidad también proceda de su conveniencia epistémica, esto es, de su tendencia a generar buenos o mejores resultados que otras formas de toma de decisión y de hacer política (Estlund y Landemore 2018).

Así pues, este artículo explora el posible impacto de la revolución digital, particularmente entornos digitales como las redes sociales (*social media*), en la práctica política. Esto con el objetivo de averiguar, si la deliberación y sus requisitos para que sea epistémicamente beneficiosa puede sobrevivir a los medios de comunicación actuales a través de los cuales se produce. De esta manera, la problemática puede ser delimitada considerando estas preguntas: ¿Qué rol cumple la información en esta interacción? ¿cómo abordar la información y deliberación en este contexto digital? Para responder a estos problemas se ha recurrido principalmente a las teorías desarrolladas al interior del campo de la epistemología social porque en este campo de estudio es posible estudiar el rol de la información en la generación creencias y opiniones en contextos grupales y no como un fenómeno que ocurre de forma elíptica (Goldman 2020). Así, la tesis de esta investigación sostiene que la participación ciudadana en un espacio digital supone una práctica deliberativa en la cual la ponderación de razones y de información no sólo está disponible para conducir a resultados epistémicamente virtuosos, sino que también puede aumentar considerablemente la ocurrencia de algunos vicios epistémicos, tales como las cascadas de información, filtros de burbuja y el

² En Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social, o, Principios del derecho político*. Valencia: Por José Ferrer de Orga, 1812

³ En Hobbes, Thomas. *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Editorial *alianza*, 1999.

sesgo de confirmación.

Para sostener esto se ha seguido el siguiente orden: en primer lugar, se presentan algunos conceptos relevantes respecto de la participación, la información y la deliberación en sus dimensiones políticas y epistémicas. En segundo lugar, se presenta una breve revisión teórica respecto del concepto de información, mediante la propuesta de tres características de la información que podrían constituir parte fundamental de la valoración popular por los espacios virtuales. Finalmente, se aborda el asunto de la participación política en el espacio público digital. En este sentido, se precisará el rol que cumple la información en la interacción entre ciudadanos en contextos digitales, para mostrar tanto los nuevos riesgos como las nuevas oportunidades que el espacio digital abre para la participación democrática. Esta investigación concluye en la urgente necesidad de repensar las condiciones que impone el contexto digital para las interacciones ciudadanas.

2 • Participación, deliberación e información

Aunque en el Siglo XXI sea la forma de gobierno más extendida por el mundo, el concepto de democracia suscita varias ambigüedades en torno a la definición del concepto. Sin embargo, no todo es controversia, en especial cuando se trata de describir algunas características que le diferencian de sus antípodas en las formas de hacer política, como lo son los totalitarismos. En este sentido, la participación de la ciudadanía es uno de esos elementos esenciales para la existencia misma de una democracia. Ahora bien, la forma, los mecanismos, la influencia y el significado que tal participación adopte en una democracia no es del todo claro. Así, es posible encontrar desde posturas meramente agregativas respecto de la participación, esto es, aquellas en las que la participación puede quedar reducida al puro acto de participar en elecciones a través del voto, hasta posturas que exigen una mayor participación de la ciudadanía en la actividad pública además de poder votar: tal sería el caso de quienes abogan por una democracia deliberativa (Bächtiger *et al.* 2018).

En las últimas décadas los discursos que defienden un aumento en la participación de la ciudadanía en los asuntos públicos han ganado cada vez

más espacio y atención (Montecillos y Contreras 2019). Apreciaciones similares pueden ser encontradas en publicaciones de importantes instituciones como el PNUD o la ONU, sin mencionar los esfuerzos individuales de cada país en financiar investigaciones relativas a la participación de la sociedad civil en el gobierno⁴. Pero la participación ciudadana puede ser importante por razones distintas del interés de cada gobierno en recibir la aprobación de su ciudadanía. Tal sería el caso de valorar la participación en su forma deliberativa, pues de esa forma existe la posibilidad de encontrar una ventaja también epistémica de la democracia.

Esta legitimación procedería de la capacidad de la democracia, en tanto instancia de gobierno que permite la deliberación, de generar un mejor gobierno respecto de formas restrictivas o individualistas de gobierno. Como explican Estlund y Landemore (2018) “recientemente algunas aproximaciones normativas a la democracia han enfatizado su real o aspiracional valor epistémico –una tendencia a tomar decisiones buenas o correctas” (1). Tal sería la posición de una democracia con valor epistémico. Sin embargo, esta manera de defender la legitimidad de la democracia puede resultar, al menos, polémica, puesto que uno de los reproches más longevos hacia la democracia ha sido la supuesta superioridad de uno o varios expertos en comparación a la ciudadanía (*Ibid.*). La defensa de la democracia en oposición a formas de gobiernos menos participativos, en la cual se destaca su valor epistémico, apuesta por que la deliberación abierta y la participación de la ciudadanía, –las más de las veces– produzca mejores chances de llegar a decisiones correctas que sus contrapartes menos participativas. Cabe precisar que, en este sentido, “por decisión correcta (...) o la verdad debemos entender un conjunto de cosas, desde la verdad objetiva sobre un asunto (de hecho, o de moralidad) a constructos más intersubjetivos, culturales, dependientes y temporales” (*Ibid.* 2).

Ahora bien, estas teorías reconocen que tales potenciales epistémicos

⁴ Ver ¿Cómo mejorar la participación ciudadana a nivel legislativo? Recuperado en <https://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/presscenter/articles/2018/-como-mejorar-la-participacion-ciudadana-a-nivel-legislativo--.html>; Buenas prácticas de transparencia y participación ciudadana recuperado en: https://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/democratic_governance/buenas-practicas-de-transparencia-y-participacion-ciudadana.html

no pueden ser alcanzados sin algunos requisitos. Así, el que la democracia permita la deliberación, entendida mínimamente como “comunicación mutua que involucra el pesaje y reflejo sobre las preferencias, valores e intereses concernientes a asuntos de interés común” (Bächtiger *et al.* 1), es un requisito indispensable. De forma tal que una democracia deliberativa sería “cualquier práctica de democracia que le dé a la deliberación un lugar central” (*Ibid.* 2). En este sentido, los defensores de la democracia deliberativa pueden encontrar también un argumento epistémico en favor de la democracia. Queda, sin embargo, por explicar algunas razones por las que parece que la democracia tendría mejores cualidades epistémicas que un gobierno liderado por uno o por unos pocos.

Las dudas que pueden ser invocadas son variadas, arrastran larga data e incluso cuentan con virtuosos y desastrosos ejemplos, es decir, democracias exitosas y otras que han degenerado en tiranías. Algunas de estas desconfianzas datan de Platón y van desde considerar a las mayorías incapaces para ejercer el arte de gobernar (Gorg. 521c.), las motivaciones de los ciudadanos para participar del gobierno (Rep. 557a-558a.) hasta el potencial de las democracias de degenerar en tiranías (Rep. 559a-562a). El Siglo XX ha ofrecido un amplio repertorio de democracias que se transformaron en tiranías gracias a los votos acumulados en las urnas merced de sus propios ciudadanos⁵.

Ante estas objeciones, quienes confían en que la democracia pueda tener un potencial epistémico real han respondido, a la primera objeción, concediendo que apelar a la mayoría *per se* no es argumento suficiente para justificar una decisión. En cambio, es del proceso previo a la toma de la decisión, el cual tiene lugar entre la ciudadanía, a través de la comunicación y deliberación e intercambio de información, del cual dispensan el valor epistémico agregado a la decisión. El tercer caso representa, empero, un desafío mayor, pues las veces en que las democracias han degenerado –como los griegos suponían– hasta transformarse en tiranías, las consecuencias se suelen calcular en vidas humanas. Sin embargo, como se puede apreciar en la mayoría de los casos en que democracias se convirtieron en tiranías durante el Siglo XX, tal proceso fue conducido adelante a la par y gracias a procesos

⁵ Ver Groppi, Tania: Forma de gobierno y sistemas electorales en Italia, 2008.
Cuervo: El ascenso de Hitler y del partido Nazi al poder en Alemania, 2015.

que censuran o impiden el intercambio público de la opinión. Es decir, muchas de las condiciones necesarias para una deliberación epistémicamente valiosa quedan clausuradas. Como se verá más adelante, aunque el pensar junto con otros, es decir, el deliberar, tiene tanto el potencial de guiar a buenas decisiones como para generar decisiones epistémicamente virtuosas. Sin embargo, bajo ciertos contextos, la interacción con otros, es decir, en contextos grupales, puede guiar a decisiones y creencias generadas en escenarios epistémicamente viciosos.

Como ya se ha dicho, la revolución tecnológica trastornó las formas de hacer, llegando a varios dominios de la vida, entre ellos, el de dar a conocer la opinión propia y ponerse al tanto de la opinión de los demás. La comunicación, el intercambio de información y junto con ellos, la capacidad de deliberación también sufrió un trastorno con el surgimiento de una nueva tecnología capaz de mediar entre las personas, dar lugar al almacenaje y la exhibición de información y opinión, incluso creando reglas propias que determinan las posibilidades de comunicación entre los usuarios (límite de caracteres, política de comportamiento, etc.). El surgimiento de las redes sociales (*social media*), desde los primeros blogs y foros de principios de milenio a las nuevas gigantes corporaciones de redes sociales como Facebook –dueña de Twitter, Instagram, WhatsApp, Oculus– y Google –YouTube, Gmail– han dado lugar a una forma de interactuar con la información y con los otros, que la historia no había visto antes ¿Cuál(es) es(son) esa nueva forma de interactuar con la información y con otros? ¿Cuáles serían algunas características? ¿Cómo afectan este contexto al que es sometido la información en la deliberación ciudadana?

3 • Información: una propuesta de sus principales características

Para analizar la participación ciudadana en un espacio digital es preciso establecer un concepto de información que se adecue al contexto actual, o sea, a uno que pone su foco de estudio en los medios digitales y las nuevas formas de expresión en estos medios. Para lograr este propósito, a continuación, se explican dos teorías de la información para proponer, a partir de esta exposición, algunas características de la información. Las teorías evaluadas

son la teoría matemática de la información y la conceptualización simondoniana de información.

La teoría matemática de la información, aquí referida, se le atribuye a Claude Shannon y Warren Weaver y es una teoría centrada en explicar los mecanismos de la comunicación en máquinas y artefactos como el teléfono (Chibey 2021). En esta teoría el problema de la comunicación es “reproducir de un punto, ya sea exactamente o bien aproximadamente un mensaje seleccionado en otro punto” (Shannon y Weaver 31). Es decir, el problema tiene lugar cuando un emisor emite un mensaje a un receptor, por eso se puede entender como una transferencia de un punto a otro punto (Chibey 2021). La noción que Shannon y Weaver manejan de información “corresponde a lo inverso de una probabilidad” (Simondon 2015b 497). Es decir, la relación que hay entre información y probabilidad es inversamente proporcional: mientras menor sea la probabilidad de un evento informacional, mayor es la información. Además, la información no implica semántica, los mensajes en la teoría de la información “transportan información simplemente como estructuras seleccionables y físicamente distinguibles asociadas con probabilidades dadas” (Piccinini y Scarantino 20).

El esquema en el cual se basa la teoría de la información es el siguiente:

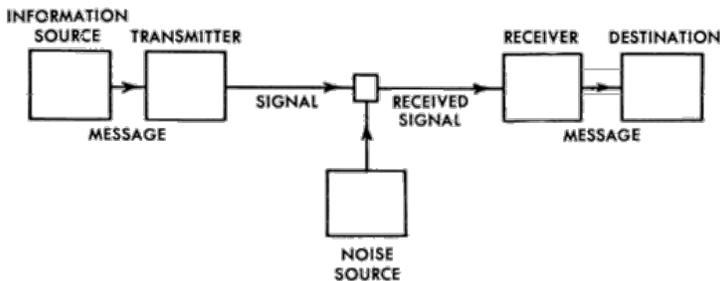


Figura 1. Shannon y Weaver (1948), Sistema de comunicación, Recuperado de: The Mathematical Theory of Communication.

Este esquema está conformado por cinco partes principales. En primer lugar, la fuente de información que genera uno o varios mensajes y que finalmente recibe el receptor; en segundo lugar, el transmisor el cual asegura

que los mensajes producen una señal adecuada y eficaz para ser transmitidos luego al receptor; en tercer lugar, el canal, medio por el cual los mensajes pueden ser transmitidos desde un emisor a un receptor –durante la transmisión de la señal puede ocurrir alguna interferencia por ruido, como muestra el esquema–; en cuarto lugar, el receptor cumple la tarea inversa que el transmisor, pues reconstruye el mensaje de la señal de información; en quinto y último lugar, el destino que es la máquina, cosa o persona a la cual va dirigido el mensaje (Shannon y Weaver 1949). Para Shannon –que trabajó en los laboratorios Bell– para que una transferencia comunicacional se lleve a cabo con éxito era imprescindible contar con un canal limpio y libre de toda interferencia y ruido, es decir, “establecer un contacto entre el emisor y el receptor al excluir toda interferencia [y ruido]...la comunicación es una señal enviada a un compañero receptivo en un entorno hostil” (Terranova 57).

En consecuencia, esta teoría resultaría insuficiente para abordar un concepto de información que se adecue a los medios digitales, en primer lugar, porque no enfatiza en los posibles receptores de la comunicación. Actualmente, los roles de emisor y receptor ya no refieren a lugares rígidos, tal y como habían sido originalmente concebidos. Además, porque dada la configuración de las redes sociales, aspirar a un medio libre de ruido parece un despropósito: a la vez que se presentan al usuario varios fragmentos de información súbitamente, distinguir pues qué es ruido y qué es información valiosa dependería exclusivamente del interés particular del usuario. Sin embargo, esta teoría es precisa para introducir una segunda concepción sobre la información propuesta por Gilbert Simondon, según la cual, el foco de la comunicación es la operación de la recepción (Filinich y Chibey 2020a, 2020b; Chibey 2021).

La conceptualización simondoniana propone abordar la información en tanto procesos de información, y uno de los antecedentes es justamente la teoría matemática de la información (Filinich y Chibey 2020a, 2020b). Simondon (2015a) define información como: “la operación de una cosa que llega a un sistema y que produce allí una transformación. La información no puede definirse más allá de este acto de incidencia transformadora y de la operación de recepción” (139). Entonces, la información es un proceso que depende de la operación de recepción, y en este punto es que adquiere una significación (Simondon 2015b; Filinich y Chibey 2020a, 2020b; Chibey

2021). Esta necesidad de interacción es lo que resulta más útil para entender el contexto actual de comunicación y participación (Chibey 2021).

A partir de esta conceptualización es que se puede esbozar la primera característica del concepto de información digital: el sentido apelativo, o demanda de una respuesta. Para que haya comunicación en un medio digital es siempre necesario que la fuente emisora (o emisor) espere alguna clase de respuesta de algún posible destinatario, y la operación que se efectúa en el destinatario es fundamental para el éxito de la comunicación. Cuando un usuario escribe y realiza un *update* en su página de Facebook o publica una historia en su perfil de Instagram, lo hace pensando en las posibles respuestas que su mensaje puede tener, es decir, lo hace consciente del carácter público de su mensaje: su participación en los medios digitales implica un deseo de compartir y difundir su mensaje por las redes sociales y, por lo tanto, de llegar a más sistemas receptores.

Para explicar el proceso de información en la comunicación según Gilbert Simondon utilizaremos la siguiente figura:

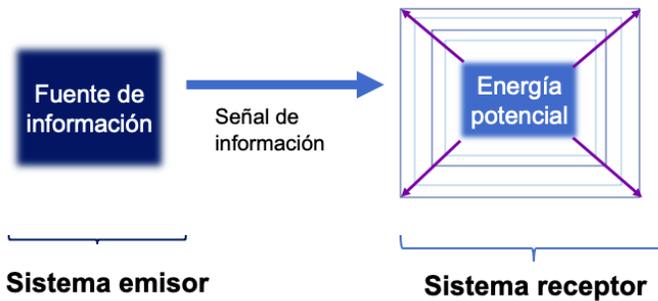


Figura 2. Elaboración propia. Tamara Chibey Rivas (2021).

En esta imagen la interacción es representada en clave energética de forma tal que hay una fuente de información que corresponde al sistema emisor que envía una señal de información, la cual gatilla una transformación en el sistema receptor: el sistema receptor contiene energía potencial, cuyos potenciales amplifican, de a poco, el flujo energético –como lo representan las flechas de la Figura 2–. Esta operación se da en un medio metaes-

table (Celis 2019; Chibey 2021), o sea, un sistema que conserva “potenciales para ulteriores devenires” o transformaciones (Blanco *et al.* 99). En virtud de lo anterior, es que podemos rescatar la segunda característica de la información que vincula dos conceptos: el potencial y la amplificación –como ya se venía mencionando–. Un caso es el de los equipos de amplificación sonora, en los cuales los elementos que componen el sistema amplifican las ondas sonoras considerablemente; otro ejemplo es cuando un usuario sube una foto a alguna plataforma digital y el mensaje es constantemente retroalimentando y se difunde por distintos medios, incluso alejándose del control del emisor original, fenómeno que hoy conocemos como la viralización (Vogelbacker, K., Dillahunt, X., y McCollum, D. 1145, 1148; Filinich y Chibey 2020b). En consecuencia, esta segunda característica de la información alude al uso de sus potenciales para difundirse y amplificarse por el medio digital. Aquí se afirma que esta característica es propia del medio digital y por tanto, es necesaria para explicar el concepto de información en un contexto de interacciones digitales, mediadas por plataformas de redes sociales. Sin embargo, la conceptualización simondoniana también es insuficiente para dar cuenta de la participación política en el medio digital, ya que aún haría aquí falta una última y tercera característica de la información.

Así, es posible apreciar que existe una motivación particular para que los usuarios decidan depositar tanto tiempo en el espacio público en línea, como Facebook, Instagram, blogs, entre otros. Como mencionan Hendricks y Hansen (2016) en *Infostorm*, la población de “Facebook es ahora más grande que el país más grande del planeta” (36) y cada día su volumen aumenta progresivamente. Hay una razón por la cual el usuario vuelve a escribir, producir, e intercambiar información en estos medios, y esta razón es precisamente que lo que ellos creen tener, la información que quieren difundir merece ser difundida porque posee alguna relevancia subjetiva. En tal sentido, la tercera y última característica de la información que aquí se considera es el valor y relevancia, tanto para la fuente emisora, como para el posible receptor. En el internet no hay guardianes de la verdad o entes encargados de rastrear la verdad de la información, ni siquiera la demanda previa de comprobación de veracidad, es por ello que la información que cualquiera comparte a los medios digitales bien puede ser falsa (Hendricks y Hansen 37): lo importante aquí, es decir, para los usuarios, es que tenga valor para quien la

emite y valor para quien la recibe, sea este originado por cualquier clase de interés, así quien la recibe la va difundir y la información lo suficientemente llamativa se propagará y expandirá a través de los medios digitales. La estrategia de internet de volverse social fue exitosa, pues los usuarios en este marco operan intercambiando información que les es relevante para ellos y para su entorno social, volviendo con frecuencia a sus publicaciones (Hendricks y Hansen 2016).

En suma, los usuarios ingresan e interactúan en los medios digitales por su inclinación a publicar información que valoran personalmente y compartirla con otros usuarios (tercera característica de la información) a la espera de una respuesta (primera característica de la información) que se multiplica y amplifica por el medio digital (segunda característica de la información). Estas tres características propuestas, (1) sentido apelativo o demanda de una respuesta de la información; (2) capacidad de potenciales para la amplificación de la información; y (3) relevancia y valor de la información, deben adquirir un rol especial a la hora de evaluar la participación ciudadana en un medio digital. Asimismo, serán útiles para evaluar los vicios y oportunidades que presenta esa participación en el espacio digital.

4 • Oportunidades y riesgos de la participación ciudadana y el uso de la información en los medios digitales

A continuación, se presentan dos elementos que pueden resultar clave para comprender tanto las posibilidades de beneficios epistémicos como de vicios. En primer lugar, el constante aumento y la sobreabundancia de información circulando a través de los medios digitales. En segundo lugar, hay que tener siempre presente que información y conocimiento, aun cuando se relacionan, no son lo mismo. Dada esta vital distinción, el que la cantidad de información siga aumentando exponencialmente en el tiempo no representa necesariamente mayor sabiduría o conocimientos. Por una parte, al aumento en el volumen de información que circula por internet y que puede tornarse exponencial en poco tiempo se le puede denominar infodemia, y es un fenómeno muy usual si consideramos el exceso de información del cual las personas han sido testigo durante la reciente pandemia (Sánchez y Fernandez

2020; Chibey 2021). Este fenómeno va acompañado de lo que se considera como información defectuosa, es decir “toda aquella operación que interactúa en un proceso interno defectuoso (no solo las *fake news*⁶) y tiene grados de falsedad y capacidad para transformar al sujeto” (Chibey 91). Esta categoría incluye tanto información falsa como también a las *fake news* y sirve para describir el contexto de desinformación que la infodemia provoca. Por otra parte, se podría pensar que a mayor información, mayor es la sabiduría de quienes reciben esa información. No obstante, esa relación es incorrecta. Esto se explica porque “la forma en que se procesa la información cuando se rastrea presenta la diferencia crucial entre el conocimiento y la información” (Hendricks y Hansen 4). El conocimiento supone, en este sentido, además de información verdadera, un proceso fiable. Por contraparte, la información no precisa del estatus de verdadera para consolidarse como tal.

En relación con estos dos factores, es que Hendricks y Hansen (2016) mencionan que la abundancia de información: “ha hecho que sea más difícil rastrear la verdad y prescindir de lo falso. Organizar, rastrear y formatear la información correctamente, como se requiere para el dominio de las decisiones basadas en el conocimiento, requiere herramientas, evaluación”. (6). Para estos autores el rastreo de la verdad mediante métodos es lo crucial. Sin embargo, para esta investigación, lo crucial está en el rol y sentido que toma la información cuando una persona participa en un medio digital. La participación ciudadana presupone una deliberación y una interacción –ya sea esta una interacción entre ciudadanos, o entre ciudadanos y otras entidades–. De esta manera, el rol de la información en la interacción de las personas, a la vez que es suplemento para la deliberación, también impacta en las creencias y opiniones formadas.

Lo anterior se acentúa por las características de la información señaladas en la sección anterior, pues uno de los elementos que hace posible la

⁶ Actualmente el fenómeno de las *fake news* es estudiado por distintas disciplinas y representa numerosos desafíos. El principal de ellos es que el concepto de *noticia falsa* constituye un oxímoron toda vez que una noticia, en términos periodísticos, no lo es tal si es falsa; además, porque en muchos casos las fuentes de esta clase de información son entidades reconocidas o informales (Pérez 2019). Mientras que en esta investigación se enfatiza la interacción entre usuarios particulares. Dicho esto, la circulación de información derechamente falsa o defectuosa afecta considerablemente en las creencias que los usuarios de redes sociales se generan (Chibey 2021).

deliberación consiste en la acción de recibir la información. Cuando la persona recibe información es cuando puede evaluar y tomar una decisión sobre algún asunto particular. La potencia y amplificación puede propiciar un ambiente de convencimientos pobremente justificados para la persona que sostiene, produce u observa alguna información, pondera razones y finalmente delibera. Y que el contenido de la información tenga valor y relevancia para quien la emite y quien la recibe es otro punto que aporta razones para que la persona sienta alguna clase de seguridad sobre la creencia que se forma. Con esto, gracias a una interacción defectuosa con la información, la persona adquiere una confianza pobremente justificada, que permea sus acciones y su participación: su deliberación e interacción está en función de aquellas tres características de la información.

De acuerdo con lo anterior, es necesario retomar el concepto de deliberación. Esto se refiere a la ponderación de razones, “es algo que los individuos hacen por ellos mismos, pero también de una forma interpersonal” (Estlund y Landemore 1). La ponderación tiene por objetivo elegir la mejor opción posible de entre un abanico de opciones, es decir, la alternativa correcta. Esta ponderación puede ser colectiva si hay una interacción con otros individuos. Sin embargo, la deliberación democrática –y no a secas– incluye un factor nuevo que refiere al orden de lo público. La deliberación democrática es una actividad que el individuo realiza en un espacio público y junto a otros. Como se ha planteado, el espacio público ha dejado de ser exclusivamente presencial para ser también digital, por tanto, la interacción con otros ciudadanos se da también en estos entornos (Chibey 2021). La interacción, como intercambio de información y la deliberación, como intercambio de razones, son dos factores a considerar en la interacción entre ciudadanos en contextos digitales.

En este contexto se deben considerar los potenciales beneficios epistémicos de la deliberación, y con ello, de la participación ciudadana. Con respecto a los beneficios de la deliberación Estlund y Landemore (2018) mencionan tres, siguiendo la lectura de Cohen, en el contexto de la deliberación en las votaciones: “1) un estándar independiente de decisiones correctas; 2) una descripción cognitiva de la votación (...); 3) un relato de cómo las personas ajustan sus creencias a la luz de las creencias de otras personas” (2). Actualmente, existen otros beneficios epistémicos en torno a la deliberación

que han sido propuestos y que también deben ser considerados: en primer lugar, la cancelación de sesgos; en segundo lugar, el aporte de la diversidad cognitiva y social –compartido en parte con los autores recién mencionados–; y, en tercer lugar, el hecho de añadir información relevante.

En primer lugar, las personas pueden rastrear y encontrar la verdad y fundar así creencias correctas. Pueden incluso darse cuenta de que están en un error (o bajo un sesgo) y optar por información verdadera y confiable. Una de las formas por las cuales esto puede ocurrir es a través de la cancelación de sesgos. Se entiende por cancelación de sesgos la capacidad que existe al interior de un grupo, merced de su heterogeneidad cognitiva, para cancelar los prejuicios que uno o algunos de sus miembros puedan poseer previo a la experiencia deliberativa (Smith y Setälä 2018). El valor de esta clase de interacciones con otros que son relevantemente distintos se genera a propósito del sentimiento de empatía que puede generar en las personas tener un contacto más estrecho o atento a puntos de vista e historias de vida distintas de las propias o hacer patentes experiencias de vida que hasta ese entonces, para alguna persona en particular, era solo un relato lejano.

Respecto de la diversidad cognitiva, ésta refiere a la variedad de puntos de vista sobre un mismo asunto presentes en un grupo deliberante (Rolin 2019). Rolin (2019) afirma que un grupo o una comunidad es diversa cognitivamente “cuando sus miembros tienen, por ejemplo, diferentes estilos y habilidades de investigación, diferentes perspectivas sobre el tema de investigación o acceso a diferentes cuerpos de evidencia empírica” (158). La diversidad cognitiva está acompañada de otro tipo de diversidad, de origen social y que también afecta a la capacidad del grupo de deliberar. Rolin (2019) se refiere a esta diversidad afirmando que “un grupo es socialmente diverso cuando sus miembros tienen diferentes valores no epistémicos, como valores morales y políticos, o diferentes ubicaciones sociales, como género, identidad étnica, nacionalidad y raza” (158). Es más, Rolin (2019) aporta cuatro razones para considerar beneficiosa la diversidad cognitiva –la autora habla de diversidad cognitiva y social en el contexto de las prácticas científicas–: la primera razón alude a la distribución de esfuerzos en la investigación, es decir, que no todos los miembros de un grupo precisan compartir los mismos paradigmas; la segunda razón es que entrega distintas perspectivas críticas para el objetivo común; la tercera razón señala que la diversidad cognitiva

proporciona creatividad en las prácticas científicas; y la cuarta razón afirma que es beneficiosa para el conocimiento y su evidencia (164). La importancia de estas teorías es que resaltan el beneficio epistémico interactuar con otros, en especial cuando sus puntos de vista y la información que poseen son significativamente distintos de los propios. Como se aborda más adelante, algunos vicios epistémicos que tienen lugar en el internet pueden cancelar estos beneficios, configurando, en lugar de espacios significativamente diversos, comunidades altamente homogéneas.

En tercer lugar, se puede afirmar que añadir información relevante es un beneficio de la participación ciudadana en el espacio digital y esta refiere al nivel de información nueva que las personas tienen después de realizar una deliberación. Con esto nos referimos al tercer elemento que mencionamos a partir de la lectura de Estlund y Landemore (2018) siguiendo a Cohen sobre que las personas, en el proceso de una votación, se adecuan a las creencias de otras personas. La información inicial que una persona considera para ponderar sus razones es distinta a la información que posee después de un proceso deliberativo. En este escenario, es en el proceso de intercambiar su punto de vista, información y creencias con otros lo que puede resultar más beneficioso en sentido epistémico.

Si sólo se considera lo presentado hasta aquí, sería posible prefigurar una idea demasiado esperanzada en la participación, especialmente en tiempos en que las formas de participar se han incrementado tan notablemente. Además, los beneficios epistémicos obtenidos de la deliberación exceden claramente la pura obtención de una respuesta o una decisión, generando otros beneficios atribuibles al puro acto de deliberar junto con otros como la mejora en la capacidad para entregar razones –elemento central en la deliberación– o el aumento en las posibilidades de generar empatía respecto de vivencias distintas de las propias (Bachtiger *et al.* 2018). Se podría pensar, en ese sentido, que mientras más interacciones haya con otros, más y mejores chances existen de obtener estos resultados beneficiosos. Sin embargo, existen fenómenos que afectan a la interacción entre personas y que tienen a la información como centro, más precisamente, la forma en que esta es utilizada para formar creencias y tomar decisiones y que, además, también se dan al interior de grupos. Más relevante aún, estos fenómenos que aquí se abordan como vicios epistémicos, no solo tienen lugar en espacios grupales,

sino que precisan de la existencia de un grupo para que ocurran.

Una clase de vicio epistémico son las cascadas de información. Se trata de casos en los que la información incorrecta emitida por una persona se difunde y amplifica sin que nadie ponga esta información en duda (Hendricks y Hansen 2016). Hendricks y Hansen (2016) afirman que las cascadas pueden “ocurrir fácilmente cuando un número de personas duda de la veracidad de su propia información y, posteriormente, observan las decisiones y acciones anteriores de otro con la esperanza de que puedan disminuir la duda” (62). Este tipo de interacción provoca que la persona tome la decisión de seguir las creencias de los otros integrantes del grupo “independientemente de su propia información previa” (Hendricks y Hansen 62). Este vicio se ve potenciado por la segunda característica de la información, recordemos, la potencia y amplificación de la información, ya que su propagación por el medio es sin control. De esta forma, la cantidad de veces que una información falsa o defectuosa y distinta a la que uno posee es repetida, consigue conducir a un cambio de creencia viciosamente construido. Así, por la forma en que la información circula en estos casos es que, en lugar de producir alguna clase de deliberación beneficiosa conduce al resultado contrario.

El fenómeno de las cámaras de eco se relaciona directamente con las cascadas de información y también produce resultados viciados por su proceso. Estas ocurren cuando nuestras creencias y las del grupo son repetidas constantemente en ese grupo, sin poder evaluarlas, o cancelarlas como se ha propuesto siguiendo a Rolin (2019). Así, el grupo se convierte en un ambiente cerrado, hermético y que excluye la intervención de ideas distintas a las que ya circulan en la cámara de eco (Hendricks y Hansen 2016). En ellas, se presta oído “a las repeticiones de la propia convicción de los compañeros partidarios. La falta de expresiones de opiniones nuevas, extrañas y competitivas puede motivar la fragmentación de la sociedad” (Hendricks y Hansen 151). Este vicio, al igual que el anterior, se ve potenciado por la segunda característica de la información. Y también por la primera característica sobre el sentido apelativo o demanda de respuesta, ya que las personas que están inmersas en esta cámara de eco esperan, de todas formas, respuestas de los otros aun cuando estas no sean relevantemente distintas de las propias.

Otro vicio epistémico son las burbujas de información. Algunas veces se emplea la expresión burbuja de filtro (Hendricks & Hansen, 2016). Con

esto se refieren a “la adquisición selectiva de información mediante algoritmos de sitios web (en motores de búsqueda, fuentes de noticias, mensajes flash, tweets, RSS, etc.), personalizando los resultados de búsqueda para los usuarios” (Hendricks y Hansen 210). En este ejemplo, la información que aparece frente al usuario tiene estricta relación con los gustos e intereses de quién busca la información o navega casualmente por el internet, y se basan en los resultados y preferencias que la persona ha generado en el pasado para ser usados evaluados por algún algoritmo. Esta clase de fenómenos interesan en esta investigación porque si los resultados de las búsquedas realizadas en internet buscan satisfacer el interés propio en lugar de entregar la información más pertinente, entonces es poco probable que existan estímulos para que una persona cambie de opinión o, al menos, considere argumentos distintos de los propios. Además, porque siendo digitales, éstas se crean a medida de quien realiza la búsqueda, haciendo posible que cada cual cree su propia burbuja.

En último lugar, hay que tener en cuenta el ya mencionado sesgo de confirmación, el cual ocurre cuando una persona busca la información útil exclusivamente para confirmar sus creencias (Pohl 2017). Pohl (2017) lo define, al menos, en dos oportunidades: en la primera, como una “tendencia a confirmar lo que uno piense” (107); y en la segunda, como “una tendencia a buscar información que confirma un pensamiento que actualmente consideramos” (113). Estos vicios no se restringen al espacio digital, pues funcionan y han sido descritos desde antes en espacios presenciales, lo común a todos estos vicios es que son fenómenos que se generan en grupos, incluyendo aquellos que se congregan digitalmente. Sin embargo, el nuevo espacio digital parece afectar en la forma, la frecuencia y el alcance en que estos vicios epistémicos fueran pensados originalmente previo a la masificación de plataformas de redes sociales.

Estos cuatro fenómenos de vicios epistémicos importan en esta investigación, pues, considerando la forma en que algunas plataformas de redes sociales parecen estar construidas, permite configurar espacios en que el acceso y la relación que establece el usuario con la información está, pocas veces, epistémicamente motivado o justificado. Puesto que las plataformas de redes sociales buscan antes, mantener al usuario el mayor tiempo posible conectado que mantenerle informado y, cuando el interés por informarle

existe, esto se ve reflejado en información seleccionada especialmente para cada usuario (Hendricks & Hansen, 2016). Este solo hecho hace muy probable los escenarios de filtros de burbuja que pueden conducir, por estas razones, a participar en espacios de configuración de cámaras de eco y en los que se refuerzan los sesgos de confirmación. Esta clase de interacciones a través de redes sociales provocan, de una parte, la fabricación y acceso a información defectuosa (Chibey 2021) y, de otra, la formación de creencias pobremente justificadas como resultado de un proceso vicioso. Esto no significa que no puedan ocurrir interacciones virtuosas en estas plataformas, sino que el diseño de éstas no parece estar pensado para propiciar esta clase de interacciones.

5 • Consideraciones finales

Considerando las condiciones que el espacio digital parece imponer tanto a la información como a la deliberación en entornos de redes sociales, es que se ha concluido que la conjunción entre algunas características de la información y algunas características de los medios digitales generan un ambiente altamente propicio para mermar el potencial virtuoso de la deliberación. Esto propicia, en cambio, espacios fértiles para vicios epistémicos. El impacto de esta clase de vicios no debe considerarse como un asunto que queda restringido a las interacciones digitales, pues la creación y reforzamiento de sesgos afecta, también, a la forma en que cada cual termina por interpretar el mundo fuera de línea. Puesto que afecta a la formación de creencias y puntos de vista de los usuarios de redes sociales que a la vez, permea también su comportamiento en el mundo fuera de línea.

Finalmente, la conclusión a la que ha arribado esta investigación consiste en que es necesario aumentar radicalmente el escepticismo respecto de la capacidad de ciertos entornos digitales para construir espacios en los que se pueda llevar a cabo una relación con los otros beneficiosa en lugar de viciosa. Esto no significa asumir que toda información con origen en redes sociales sea falsa o defectuosa, sino que es necesario estar al tanto sobre que el medio que las pone a disposición no es neutro y aséptico. Por el contrario, esta información es permeada por intereses particulares –de los desarrolladores, usuarios y anunciantes– y vulnerable a una larga gama de fenómenos indeseables como lo son los vicios epistémicos y generando un amplio

contenido de información defectuosa. Además, aunque la deliberación pueda también contrarrestar varios de estos vicios epistémicos, no parece probable que consiga hacerlo en espacios que privilegian ante todo la complacencia de los usuarios. Es por ello que, junto con el escepticismo respecto de la información y las creencias, es necesario aumentar el escepticismo sobre las redes sociales como espacio idóneo e incluso suficiente para el encuentro y debate político.

Es por esto, que esta investigación sostiene que los entornos de redes sociales presentan muchas más dificultades que conveniencias para representar un espacio apto para deliberación, en especial para la deliberación política. Esto no significa que, en todo caso, no pueda existir algún espacio que sí reúna las características necesarias y que se encuentre en internet. En este sentido, para que un espacio digital pueda reunir condiciones aptas para una deliberación virtuosa quizás sería necesario que el espacio estuviera, desde un comienzo, epistémicamente motivado, es decir, que la motivación de los participantes consista explícitamente en formarse una opinión o creencia e intercambiar estas con los demás. Como se ha mencionado anteriormente, cuando se ha esbozado la tercera característica de la información, la motivación de compartir información es crucial para comprender estas interacciones en línea.

Sería necesario, entonces, la construcción de espacios digitales en los cuales la información sea presentada y tratada respecto de su pertinencia sobre algún asunto y no para satisfacer o complacer las creencias de cada miembro del grupo. Esto no es tan difícil de imaginar si se considera que, actualmente, se realizan importantes encuentros académicos y políticos a través de algunas plataformas virtuales. En este sentido, se haría necesario y relevante realizar futuras investigaciones respecto de qué características debiese poseer un espacio virtual que motivara este comportamiento epistémicamente beneficioso. Finalmente, no se puede acabar sin llamar la atención respecto de la actual preferencia que muchas figuras y entidades políticas parecen tener por plataformas de redes sociales, en las cuales se privilegia más el alcance que la calidad de las interacciones, esto, pues han de ser estas figuras y entidades las más interesadas en generar espacios deliberativos políticos con posibilidades beneficiosas.

6 • Bibliografía

- Bachtiger, André., Dryzek, John., Mansbridge, Jane. y Warren, Mark. “Deliberative Democracy: An Introduction”. *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, 1, United Kingdom: Oxford University Press, 2018. 1-35.
- Blanco, Javier., Parente, Diego., Rodríguez, Pablo., y Vaccari, Andrés. (Eds.). *Amar a las máquinas: Cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.
- Celis, Claudio. “Notas sobre el estatuto político de la imagen en la era de la visión artificial” *Revista Barda*, 5/8 (2019): 89-106.
- Chibey, Tamara. “Participación defectuosa en la era digital. Sobre los efectos de la desinformación en el sujeto”. *In Mediaciones de la Comunicación*, 16/2, (2012): 83-102. DOI: <https://www.doi.org/10.18861/ic.2021.16.2.3157>
- Cuervo, Benedicto. “El ascenso de Hitler y del partido Nazi al poder en Alemania” *Historia Digital* (2015): 56-120.
- Estlund, David., y Landemore, Helene. “The epistemic value of democratic deliberation”. *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. United Kingdom: Oxford University Press, 2018. 1-21.
- Filinich, Renzo y Chibey, Tamara. “Becoming and Individuation on the Encounter between Technical Apparatus and Natural System” *M/C Journal*, 23/4 (2020a). <https://doi.org/10.5204/mcj.1651>
- Filinich, Renzo. y Chibey, Tamara. “QATIPANA: Processes of Individuation on the Relationship Between Art, Machine and Natural Systems” *Critical Hermeneutics*, 4/1 (2020b): 65-88. <https://doi.org/10.13125/CH/4320>
- Florida, Antonio. “The Origins of the Deliberative Turn”. *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, United Kingdom: Oxford University Press, 2018. 1-21.
- Goldman, Alvin. “The what, why, and how of social epistemology”. In *The Routledge Handbook of Social Epistemology*. Nueva York: Routledge, 2020. 10-20.
- Groppi, Tania. “Forma de gobierno y sistemas” (U. M. Traducción de Rosario Tur Ausina, Ed.) *Revista Española de Derecho Constitucional* (2008): 153-173.

- Hendricks, Vincent, y Hansen, Pelle. *Infostorms: Why do we like? Explaining individual behavior on the social net*. Suiza, Copernicus Books Springer, 2016.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Editorial alianza, 1999.
- Molero, Victor. “La revolución digital” *Lección inaugural. Curso Académico 2014/2015*. Madrid : Universidad Complutense , 2014, 1-22.
- Montecinos, Egon. y Contreras, Patricio. (2019). “Democracia y participación ciudadana: Tipología y mecanismos para la implementación” *Revista de Ciencias Sociales* (2019): 178-191.
- Piccinini, Gualtiero., y Scarantino, Andrea. “Information processing, computation, and cognition” *Journal of biological physics*, 37/1 (2011): 1-38.
- Pérez, Carlos Rodríguez. “No diga fake news, di desinformación: una revisión sobre el fenómeno de las noticias falsas y sus implicaciones.” *Comunicación* 40 (2019): 65-74.
- Platón. *La República o el Estado*, Barcelona: Espasa libros, 2011.
- Platón. *Diálogos III. Georgías, Menexéno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Pohl, Rüdiger. *Cognitive Illusions*. Intriguing phenomena in thinking, judgment and memory. New York: Routledge, 2017.
- Rodríguez, Pablo. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Cactus, 2019.
- Rolin, Kristina. “The Epistemic Significance of Diversity”. En P. G. Miranda Fricker, *The Routledge handbook of social epistemology*. Pp. 158-166. New York, EEUU: Routledge, 2019. 158-166.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social, ó, Principios del derecho político*. Valencia: Por José Ferrer de Orga, 1812.
- Sanchez, Ileana y Fernández, María de las Mercedes (2020) “Comportamiento informacional, infodemia y desinformación durante la pandemia de COVID-19” *Anales de la Academia de Ciencias de Cuba* [en línea], 10/2 (2020): Disponible en: <http://www.revistaccuba.sld.cu/index.php/revacc/article/view/882>
- Shannon, Claude. y Weaver, Warren. *The mathematical theory of communication*. United States of America: University of Illinois, 1949.
- Simondon, Gilbert. *Comunicación e información*. Buenos Aires: Editorial Cac-

- tus, 2015a.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015b.
- Sin autor. “¿Cómo mejorar la participación ciudadana a nivel legislativo?” *PNUD Chile*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Sitio Web. 25 mar. 2021 <<<https://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/presscenter/articles/2018/-como-mejorar-la-participacion-ciudadana-a-nivel-legislativo--.html>>>
- Sin autor. “Buenas prácticas de transparencia y participación ciudadana” *PNUD Chile*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Sitio Web. 25 mar. 2021 <<https://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/democratic_governance/buenas-practicas-de-transparencia-y-participacion-ciudadana.html>>
- Smith, Graham., y Setälä, Maija. “Mini-Publics and Deliberative Democracy”. *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford University Press, 2018. 1-18.
- Terranova, Tiziana. “Communication beyond Meaning: On the Cultural Politics of Information”. *Social Text* 22/3 (2004) 51-73 DOI: 10.1215/01642472-22-3_80-51
- Vogelbacker, Kathryn, Xavier Dillahunt, and Denzel McCollum. “The Path from New to Viral: Understanding What Makes Videos Go Viral”. In *iConference 2014 Proceedings*, (2014): 1145-1148. Doi:10.9776/14406

La bioética como restauración de la noción de saber práctico.

Bioethics as a restoration of the notion of practical knowledge.

Alejandro González Gutiérrez¹

Universidad Rey Juan Carlos, España

Recibido 10 mayo 2021 · Aceptado 12 julio 2021

Resumen

El fondo ontológico de la modernidad es un enfrentamiento no resuelto con la ontología clásica de la esencia. Esto da lugar a una situación en la que el verdadero fundamento ontológico de todo lo que el hombre elabora consistirá en la confrontación continuada de la pretensión moderna con las nociones ontológicas clásicas. Para la praxis tal situación tiene como consecuencia la desaparición de la consideración de la moral como saber práctico. En tal situación nace la bioética, como resultado y reacción ante ella, y nace como restauración de la noción de saber práctico. Su desarrollo como disciplina pasará por su escisión en diversos modelos bioéticos, algunos que entenderán la moral en el sentido moderno, y otros que procurarán la restauración de la consideración de la moral como saber práctico.

Palabras clave: Bioética, ética, fundamentación ontológica, moral, saber práctico

Abstract

The ontological basis of modernity is an unresolved clash with the classical ontology of essence. This gives rise to a situation in which the true ontological foundation of everything man elaborates will consist in a continuous confrontation between the modern pretension with the classical ontological notions. For the praxis, such issue has as consequence the disappearance of the consideration of morality as practical knowledge. In such a situation bioethics is born as a result and reaction against it, and appears as a restoration of the notion of practical knowledge. Its development as a discipline will go through its split into various bioethical models, some of which will understand morality in its modern sense, while others will try to restore the consideration of morality as practical knowledge.

Keywords: Bioethics, ethics, ontological foundation, moral, practical knowledge

1. alejandro.gonza@orange.es

La Bioética nace como resultado de la modernidad. El fondo ontológico de la modernidad es un enfrentamiento no resuelto con la que podríamos llamar “ontología de la esencia”, que regiría la comprensión de las cosas hasta el inicio de la modernidad en los siglos XVI-XVII, inicio que tiene lugar precisamente por el cuestionamiento o la crisis de la ontología de la esencia propiciada por el nominalismo a finales de la Edad Media.

La ontología de la modernidad se va configurando como rechazo de las nociones de la que aquí estamos llamando “ontología de la esencia”, pero de tal manera que su pretensión de sustituirlas no tiene nunca cumplimiento, sino que permanece como intento que consiste en realidad en *negación*. Esto dará lugar a una situación en la cual el verdadero fundamento ontológico de todo lo que el hombre elabora –organización social, moral, derecho, ciencia, arte– consistirá en una confrontación continuada de la pretensión moderna con las nociones ontológicas clásicas, que sobreviven más o menos explícitas en el discurso, es decir, que con frecuencia siguen teniendo vigencia aunque no sean expresadas ellas mismas explícitamente en la filosofía.

Esta situación quedará pues definida, en su fondo mismo, como *negación*. La cual aparecerá en todos los ámbitos: negación de lo ontológico, del *ser* mismo –positivismo, nihilismo–, negación como saber propiamente dicho de todo discurso que no sea el de la ciencia positiva matemático-experimental –positivismo, cientificismo–, negación de la praxis como ciencia, es decir, de la acción humana como saber de lo universal y necesario en el actuar mismo, negación de fundamento externo a sí mismo de todo lo propiamente humano: moral, derecho, política –negación de la ley natural–.

Esto sucede muy marcadamente en el terreno de la comprensión de lo propiamente humano, y por ello de la moral. Lo más relevante en cuanto a la concepción moderna de la moral será la desaparición de la noción de *saber práctico*. Esto es debido a la consideración moderna de que sólo el saber óptico positivo de la ciencia matemático-experimental es propiamente saber; la ontología de la modernidad es la fundamentación de esta ciencia y resultará en la negación de lo ontológico, de la metafísica como ciencia y en el olvido completo del *ser*¹. Siendo esto así, la acción humana habrá de ser explicada –como cualquier otra cosa– por la ciencia matemático-experimental y

¹ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo, 1995.

será esta explicación de la acción entendida como fenómeno empírico la que constituya un saber, no la acción misma, ni siquiera en cuanto acción humana. Otra manera de entender esto es la siguiente: la desaparición de la noción de *esencia* supone la desaparición de la noción de naturaleza de cada ente y por tanto la de naturaleza humana. La palabra “naturaleza” cambia por completo de significado y, simplificando un poco, pasa a expresar el conjunto de los fenómenos que no tienen su origen en la acción o decisión humana. No habiendo una naturaleza propiamente humana las acciones de los hombres pasan a ser fenómenos sometidos a las leyes del funcionamiento de la materia, como todo otro fenómeno, y por ello en principio susceptibles de ser explicadas por la ciencia positiva matemático-experimental.

Que la situación ontológica de la modernidad es una confrontación nunca resuelta con las nociones de la ontología clásica se manifiesta claramente en esta cuestión, pues sigue siendo la percepción inmediata, generalmente aceptada, la de que la acción humana tiene otra fuente que la mera concatenación causal de los fenómenos que expresan las leyes físicas –leyes de la “naturaleza” en el sentido moderno–. La consideración clásica de esta cuestión entendía, desde el fundamento de la ontología de la esencia, que el actuar libre del hombre era racional, lo que quiere decir que en el actuar mismo había una percepción del *ser* de la cosa como *bien* con respecto al cual tenía lugar la decisión, siendo el bien lo que movía a la voluntad a realizar la acción. Es decir, que la presencia misma de las cosas supone para el hombre la posibilidad de conocer su *ser* y de tener que habérselas con ellas, es decir, actuar. Modernamente entendemos estos dos aspectos como completamente separados, la teoría y la práctica, pero la consideración clásica que estamos exponiendo consideraba que ambos eran aspectos inseparables de la presencia misma de los entes ante el hombre, del encontrarse del hombre con los entes en que consiste su vida y su experiencia. Todo ello venía dado por la concepción teleológica de la naturaleza –del *ser*– por la que la voluntad percibía el bien en las cosas en cuanto a su naturaleza propia y en la acción en cuanto a su conformidad con la realidad de las cosas y con la realización de la naturaleza del agente, la naturaleza humana, en el propio obrar². Por

² González, A. M. *La ética explorada*. Barañáin (Navarra), EUNSA, 2016. Ídem, *Claves de ley natural*. Madrid, Rialp, 2006. Rodríguez Luño, A. *Ética general*. Barañáin (Navarra), EUNSA, 2014.

ello, la consideración práctica no suponía que primero hubiera de haber una consideración teórica que después diera lugar a una aplicación de lo teórico a la acción, sino que la acción en sí misma suponía, en cuanto acción propiamente humana, es decir libre y racional, un saber sobre su objeto, saber no teórico, sino práctico. Esto era válido tanto para la actividad productiva como para la que Aristóteles denominó *praxis* –aquellas acciones cuyo fin eran ellas mismas–: la moral y la política³.

Así que, en la modernidad, la consideración general que implícitamente se ha tenido de la moral hasta ahora es la de un actuar que es en sí mismo racional, mientras que la consideración explícita filosófica sobre ella la ha considerado como un *hecho* que hay que explicar, como cualquier otro, desde la ciencia positiva, que es toda ella teórica. Esto quiere decir que la consideración general implícita sobre la acción moral admite que en ella el sujeto que actúa percibe el bien como algo real, dado, que motiva y orienta la acción, mientras que las consideraciones explícitas filosóficas pretenden buscar el origen de la decisión, es decir, la explicación causal de la decisión moral.

Esto último dará lugar a dos posibilidades de explicación del “hecho moral” o de “la moralidad”. Por una parte, se entenderá que el que los hombres se planteen sus acciones como decisiones entre posibilidades polarizadas como “buenas” o “malas” es un hecho que hay que explicar, tal como cualquier otro “fenómeno”, recurriendo a la ciencia. Las hipótesis de explicación pueden variar –búsqueda del placer o bienestar, expresión de deseos o querencias biológica o socialmente originados, expresión sublimada de los propios intereses y preferencias subjetivos...– pero en todos los casos suponen la aparición de cierto saber teórico que dará cuenta de lo moral, sea una ciencia de “la naturaleza”, como la Biología, sea una ciencia de lo específicamente humano –como materia de conocimiento particularizada que dé lugar a ciencias especializadas– como la Psicología o la Sociología, sea un saber “filosófico” cuyo objeto específico fuese precisamente la moral: la Ética⁴.

Por otra parte, la moralidad será explicada como el resultado de atenderse en la decisión a cierta “formalidad práctica” establecida por la razón

³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, ed. de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.

⁴ MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona, Espasa, 2013.

humana de manera directamente práctica, es decir, sin atenerse a contenido alguno material o empírico de la acción y por tanto sin atenerse a conocimiento alguno sobre la realidad. Es decir, que el actuar quedará determinado como moral –moralmente bueno o malo– por su adecuación a cierta forma racional abstracta, independientemente de la materia de la acción e incluso de las intenciones del agente. De nuevo nos encontramos aquí con una fundamentación de la moral intrínseca al propio individuo humano, en este caso a la estructura funcional de su racionalidad, aunque en el planteamiento kantiano original se hable de la Razón con mayúsculas, que es la forma de toda racionalidad humana concreta. Como esta Razón es independiente e inconmensurable con lo real en sí, de lo que nada puede conocerse ni decirse sino sólo precisamente que es inmencionable e incognoscible, el fundamento de la moral quedará de nuevo en el sujeto humano, cuya espontaneidad racional establecerá cualquier resultado “necesario” y “universal” en el terreno de la praxis⁵.

Estas dos posibilidades de explicación del hecho moral, aparentemente distintas, confluirán en cuanto a los resultados a la hora de comprender la praxis moral. Pues, según la primera de ellas, la praxis moral como tal, como acción propiamente humana –decisión libre, racional– desaparece explicada como fenómeno “natural”, es decir que queda reducida a fenómeno empírico, “físico”, explicable por la ciencia moderna; y por ello cuando es considerada en sí misma, desde el punto de vista realmente práctico, aparecerá como resultado de la mera convención social o de la expresión de la configuración íntima de preferencias, rechazos e intereses del sujeto humano que actúa. Según la segunda, desvinculada de toda conexión con la “realidad objetiva”, independiente de todo conocimiento –que sólo puede ser teórico, nunca práctico– quedará como forma vacía de la decisión, la que se reconoce que ha de tener siempre algún contenido –que ha de ser siempre motivada, siguiendo las preferencias, rechazos e intereses del sujeto respecto de la materia de la acción– sin que, a la vez, éste pueda determinar en ninguna medida la moralidad de la acción. Es decir que la decisión moral queda como una abstracción formal vacía, lo que terminará por dejar el camino abierto a la explicación teórica de la moral de la primera opción, y hará que el forma-

5 Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, ed. de E. Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente and Juan Miguel Palacios. Salamanca, Sígueme, 2002.

lismo moral derive en un convencionalismo “dialógico” o “comunicativo” que establecerá los principios morales –y políticos– básicos en un supuesto diálogo entre individuos ideales en condiciones ideales, o por la elección de individuos desprovistos de toda materialidad práctica concreta –intereses, preferencias y rechazos subjetivos–⁶.

En resumen, el resultado para la praxis moral de esta concepción moderna es que o bien es considerada como la consecuencia de la configuración desiderativa del sujeto, dada sin más en éste como resultado de la concatenación causal de lo material –fenómeno explicable por las ciencias correspondientes: etología, rama de la biología, o la psicología, la sociología y la antropología cultural, en tanto se considere a los individuos humanos como objetos separados de estudio para estas ciencias particulares, configuradas en lo posible al modo de la ciencia matemático-experimental modelo, la física–, o bien consiste en la adecuación del resultado en cada caso de tal configuración desiderativa –de la acción motivada por preferencias y rechazos empíricamente dados en el sujeto– con una formalidad abstracta racional, conformidad que el propio sujeto que actúa no puede establecer o reconocer como decidida por él como sujeto racional, en cuanto siempre existirá como motor de la acción un motivo empírico no proveniente de la pura razón. En ambos casos el resultado es el mismo: la desaparición de la decisión humana como tal, proveniente de la interioridad racional y consciente que *esencialmente* constituiría al hombre en sí mismo, tal como la concepción clásica concebía la cuestión –pues para esta concepción el ser humano, como todo ente, venía definido por su *esencia* como *naturaleza*, en el sentido ontológico de esta palabra, y tal naturaleza era la de *ser racional* y por ello libre, es decir, responsable de sus decisiones–.

El terreno queda pues así establecido: la praxis humana no es saber, por tanto no es directamente racional –aunque pudiera ser dirigida u orientada por consideraciones racionales teóricas previas–. Sólo la ciencia matemático-experimental moderna es saber, y todo presunto saber tendrá que hacerse sobre el modelo de ésta para pretender serlo realmente.

La situación que queda es por tanto el enfrentamiento no necesariamente filosóficamente explicitado entre esta concepción de la superioridad de la ciencia empírico-matemática y la consideración implícita de la moral

6 Cortina, A. y Martínez Navarro, E., *Ética*. Madrid, Akal, 1998.

como conducta racionalmente fundada, pervivencia de la concepción clásica. Tal confrontación tiene lugar de varios modos; uno de ellos es la consideración de la necesidad de justificar, “fundamentar” teóricamente, el código de normas morales vigente para determinados agentes por medio de “teorías éticas”, de la supuesta ciencia de la moral que sería la Ética. Este enfrentamiento se da entre la percepción inmediata que de la actuación moral tenemos los agentes y las consideraciones discursivas explícitas, las “teorías éticas”, al respecto. E incluso sucede que en algunos agentes morales no coincide la consideración práctica que muestra su modo de actuar moral con la consideración “teórica”, es decir, con pretensión de discurso universalizable, que él mismo hace sobre el actuar moral en general.

El otro modo de la confrontación es la que se da como resultado de la consideración de que la ciencia matemático-experimental es el único saber válido: racional, metódico, universal y, por tanto, “objetivo”. Por ello la ciencia no tendrá que someterse al juicio de la moral, sino que sus realizaciones quedarán por sí mismas justificadas, pues son lo único establecido por la razón humana sin referencia a, ni fundamento en, elementos irracionales. Es decir, que esta primacía absoluta de lo teórico sobre lo práctico, establecida por la consideración de la ciencia moderna como único modo de saber propiamente dicho, dará lugar a la forma que el cientifismo tendrá en el terreno de la praxis: la autojustificación de la ciencia, que no precisará de instancia superior que evalúe sus realizaciones prácticas.

Precisamente será como resultado y parcial explicitación de tal enfrentamiento como nacerá la bioética en la segunda mitad del siglo XX. Desde su origen la bioética aparece como un intento, no siempre del todo reflexivamente consciente, de restaurar la noción de un saber inmediatamente práctico, de una praxis racionalmente fundada como tal praxis, sin rodeos teóricos previos. Es más, su origen está en la consideración de que, con respecto a los ámbitos que conciernen a la vida en general y por tanto a la vida humana en particular, la autojustificación cientifista de la práctica experimental de las ciencias correspondientes y también de la praxis técnica resultante de sus avances teóricos supone un peligro para la vida misma que debe ser afrontado por una disciplina nueva definida con tal objeto⁷.

⁷ Sgreccia, E. *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

Inicialmente referida la palabra a una pretendida disciplina científica que sirviera de puente entre los “saberes humanos” y la ciencia matemático-experimental con respecto a la consideración práctica del ambiente, más adelante entrarán en ella cuestiones de ética de la experimentación científica biomédica con seres humanos y de deontología médica. La bioética nace como necesario intento de respuesta a la cuestión de la regulación moral de las prácticas experimentales científicas relacionadas con la vida, especialmente la humana, y la de la práctica médica, entendiéndose que se había llegado a un punto en el que estas prácticas de las ciencias relativas a la vida parecían considerarse justificadas por sí mismas.

Uno de los primeros modelos de bioética, el llamado “principlismo”, surgirá precisamente del intento de establecer unos principios morales que deberían regular, por encima de consideraciones de eficiencia experimental científica, tal práctica experimental. Que tales principios fueran establecidos inicialmente por una comisión designada por el gobierno de los EEUU⁸ indica que se consideró implícitamente que una reflexión directamente práctica sería válida para regular la praxis científica; es decir, que se dio por sentado que los miembros de tal comisión tenían el saber práctico necesario para encontrar y expresar principios de acción. La bioética principlista surgiría a partir de aquí como el desarrollo de la aplicación de tales principios a las prácticas biomédicas, tanto en cuanto a la experimentación con seres humanos como a la práctica de la atención médica en general. La crítica que posteriormente se haría sobre esta posición, la de falta de fundamentación de los principios propuestos, manifestaría dos cosas: una, que efectivamente en su origen la bioética surge como una disciplina científica esencialmente práctica, lo que daría lugar a la crítica procedente de la consideración moderna de la necesidad de una fundamentación teórica previa de cualquier praxis; la otra, que procedería de la consideración clásica de la cuestión de la moral, que para poder establecer un saber práctico válido, sería necesaria una *fundamentación ontológica*, una consideración sobre el *ser* de las cosas y del hombre mismo de la que provendrían –de manera inmediata– los principios de acción.

⁸ National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, “The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research”. U.S. Department of Health & Human Services, 1979.

El desarrollo de la bioética tendrá lugar como una diversificación de modelos o paradigmas precisamente como resultado de la situación de enfrentamiento ontológico implícito que hemos mencionado previamente. Pues, a partir del principialismo, aparecerán por un lado modelos que, en completa conformidad con la filosofía de la modernidad y su consideración racionalista-positivista de las cuestiones, buscarán una fundamentación teórica previa de la bioética conforme a la cual establecer las respuestas prácticas al creciente conjunto de cuestiones que la disciplina enfrenta, y por otro lado, diversos intentos de establecer la bioética, tal como surgió, como disciplina *científica* directamente práctica, es decir como saber práctico: modelos bioéticos que más o menos conscientemente en cada caso obedecen al impulso inicial fundante de la bioética de ser un saber práctico, es decir, de establecer una moral de la actuación del hombre sobre la vida en todos sus aspectos, los más conscientes de los cuales de su propio estatuto expresamente propondrán restaurar la manera clásica de considerar las cuestiones⁹.

Se trata pues de que la bioética, por razón de su nacimiento como resultado de la situación ontológica moderna definida por la negación nunca concluida de la ontología clásica y por tanto por la confrontación entre la pervivencia de nociones ontológicas clásicas y los resultados de su negación, surge como reacción frente al tecnocientifismo en su aspecto de autojustificación de la práctica tecnocientífica en los ámbitos de la vida en general y de la vida humana en particular. Esto último implica que nace como disciplina práctica, con la pretensión de tener un fundamento científico y a la vez ser un saber en sí mismo práctico, no una teoría previa para la aplicación práctica posterior en los terrenos del trato y consideración de la vida, sino directamente un actuar racional en ellos. Es decir, que la reacción que supone frente a la consideración moderna de las cuestiones de la vida está no en su contenido como disciplina científica solamente, sino en su misma constitución: la modernidad había olvidado la noción de saber práctico y el nacimiento de la bioética la reintroduce incluso sin que, inicialmente, tenga conciencia filosófica de ello.

Ahora bien, la ontología negativa de la modernidad tiene como conse-

⁹ Postigo Solana, E. "Concepto de bioética y corrientes actuales", En: *Bioética personalista: ciencia y controversias*. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2007, 17-38.

cuencias en el terreno de la praxis la incapacidad de entender la moral como saber práctico –de aceptar la actuación moral como racional por sí misma–, es decir, la indefinición de la moral y por ello su disgregación en múltiple “morales”, diversos sistemas normativos que sería necesario fundamentar, dar cuenta de su validez. Esto lleva a la conversión de la filosofía moral en ética entendida como saber –teórico– sobre “lo moral”, el fenómeno moral, que o bien describe el fenómeno –negando por tanto toda pretensión de que la moral fuera saber en sí misma, acción racionalmente fundada– o bien procura su remisión a bases puramente formales que fundamenten la aceptación de tal o cual norma o conjunto de normas sin atender a su contenido, procurando encontrar un “consenso” en ciertos “mínimos morales”, dentro de la supuesta pluralidad de planteamientos éticos, que permita cierto acuerdo a la hora de decidir socialmente. Frente a ello, desde posiciones enfrentadas a la modernidad se busca replantear la comprensión de la moral en los términos en que la tradición clásica, desde Platón y Aristóteles, lo había hecho, sea intentando retomar el pensamiento de Aristóteles o de Sto. Tomás de Aquino, sea buscando definir una nueva ontología más allá de la confrontación entre realismo e idealismo –fenomenologías–.

Pues bien, la bioética se mueve exactamente entre estos mismos términos, y los diversos modelos con los que se define se corresponden con estos planteamientos de la filosofía moral. Si la definición generalmente aceptada es la de que la bioética es el estudio de las cuestiones morales que plantean las actuaciones humanas sobre la vida, se entiende que los diversos “modelos” o “paradigmas” de bioética se “fundamenten” de entrada a partir de tal o cual “teoría ética” –lo que es una de las consecuencias de la indefinición de la moral en la modernidad: el que, al no considerarla como saber práctico, se entienda que ha de haber un saber previo que trate sobre ella y la fundamente–. Pero como su origen es la reacción frente a estas consecuencias del conflicto ontológico en que consiste la situación moderna, es decir, que la propia bioética recogerá en sí tal conflicto, frente a esta línea de definición de modelos bioéticos surgirá otra que expandirá este origen, desplegando su carácter de saber práctico como reacción frente a los planteamientos éticos modernos, y proponiendo consecuentemente la necesidad de una restauración de la ontología clásica que pueda fundamentarla.

El paradigma que ha tenido más amplia influencia en el desarrollo

posterior de la bioética y en su implantación práctica es el principalismo de Beauchamp y Childress. En él se muestra con claridad la confrontación mencionada entre elementos propios de la ontología clásica y las consecuencias inevitables de la ontología de la modernidad en la definición de la moral. Su punto de partida es el rechazo de las consecuencias efectivas a que la autojustificación cientifista de la tecnociencia ha dado lugar en el terreno de las ciencias biomédicas y la práctica de la medicina, así como la necesidad de la praxis moral de definirse a sí misma frente a la praxis tenocientífica. Sin embargo no es capaz de superar el modelo moderno por el que la praxis moral no es saber, y en consecuencia propone como fundamento de la acción bioética unos principios que no tienen fundamentación ontológica alguna, no proceden de nada ni expresan un orden previo, sino que simplemente se consideran válidos por las consecuencias que supuestamente tendrían en la elaboración de una normativa moral para la medicina y las ciencias biomédicas. La afirmación de tales principios se justifica por la existencia de una “moral común” universal que proporcionaría los principios básicos que *de hecho* todos comparten como base de su práctica moral. Pero aunque sólo haya una “moral común” habría varias teorías morales que se basarían todas en creencias morales habituales compartidas y serían todas ellas pluralistas, partiendo siempre de dos o más principios no absolutos. En esta afirmación de una “moral común” vemos un eco de la concepción clásica de la moral, pero entendida no como un *saber práctico* de modo inmediato, sino como una práctica moral *de hecho*, que consiste esencialmente en hábitos o costumbres, y que requiere una teoría moral para ser comprendida y fundamentada. Se trata por tanto de una concepción de la moral puramente normativista, en la que lo que realmente se establece es una metodología que, a partir de los principios, pueda especificar normas y pautas de acción para los diversos problemas éticos que surgen en la práctica médica y de investigación científica biomédica¹⁰.

La falta de fundamentación de los principios, que provoca la imposibilidad de una jerarquización de los mismos para resolver posibles conflictos entre ellos, dio lugar a la revisión teórica del modelo principalista; uno de los resultados de tal revisión es el llamado “principalismo jerarquizado”

¹⁰ Beauchamps, T. L. y Childress, J. F. *Principios de ética biomédica*. Barcelona, Masson, 1999.

propuesto por el profesor Diego Gracia. Basándose en su interpretación de la fenomenología de Xavier Zubiri, planteará como fundamento de la bioética una ética formalista en la que, para evitar la supuesta *falacia naturalista* del pensamiento moral clásico –la deducción del *deber* a partir del *ser*, de lo moral a partir del conocimiento–¹¹, la universalidad objetiva de la moral se encuentra en el “esbozo moral”, la forma definitoria de la moral, a partir de la cual la razón elabora los contenidos morales, la moral material, en un proceso históricamente cambiante por el que los principios resultarán *formalmente absolutos*, pero *materialmente relativos*. Pero si los contenidos dependen de las situaciones concretas en que el hombre se encuentra y varían con ellas, es difícil no entender el resultado final como un relativismo, incluso un convencionalismo. Se mantiene aquí la situación moderna de la moral en cuanto que no es considerada como saber posible –no hay “saber práctico”–¹².

Otro modelo teórico sobre la fundamentación de la bioética que supone la admisión de las consecuencias de la ontología moderna para la concepción de la moral es el propuesto por H. Tristram Engelhardt, que parte de la asunción de la imposibilidad del pensamiento moderno de definir la moral racionalmente. Partiendo de la consideración moderna de la moral como un sistema de normas, y encontrando que hay una pluralidad de ellos diferentes e irreconciliables entre sí, entiende que su origen es la fe religiosa, la “intuición” o el “sentimiento moral”, que no son universalizables por no proceder de la razón. La moral no es un saber práctico, sólo un sistema de creencias, por lo que el saber en el terreno moral sería la ética, cuya tarea es la justificación –fundamentación racional– de los sistemas morales, con la pretensión de poder establecer cuál sería correcto o admisible universalmente. Para Engelhardt tal tarea se revela imposible al emprenderla, imposibilidad que sería de la razón misma, pues la modernidad habría conducido a la constatación de su incapacidad para fundamentar la moral.

11 Gracia, D. *Fundamentos de bioética*. Madrid, Triacastela, 2019. Cap 4. El pensamiento clásico aristotélico no afirma que de la *episteme*, la ciencia teórica, derive la *phronesis*, el saber práctico, encaminado a la decisión moral, sino que la razón es teórica y práctica al tiempo; mejor dicho que es previa a ser teórica y práctica: *sophia*, sabiduría, y por ello *theoria*, “contemplación”, comprensión completa, como es posible para el hombre, de lo real.

12 Gracia, D. *Fundamentos de bioética*. Madrid, Triacastela, 2019.

Como para Engelhardt el modelo de ciencia es el de las ciencias matemático-experimentales, y resulta imposible aplicar tal modelo a la ética, pues su objeto, los sistemas normativos morales, son elaboración humana y no realidad objetiva dada empíricamente, independiente de la propia actividad humana, la ética es inviable como ciencia de la moral. La ética no sería ciencia, no podría verificar sus afirmaciones por contrastación con un objeto empírico independiente de la elaboración humana, y su tarea es por tanto irrealizable, lo que daría lugar a la admisión de un completo “nihilismo moral” como resultado inevitable de la postmodernidad.

Ante esta situación, Engelhardt propondrá un formalismo moral mínimo basado en el reconocimiento por el agente individual del propio libre albedrío, que constituiría la *condición de posibilidad* única de la conducta moral. Tal formalismo postulará la preferencia, no fundamentada en nada, por un acuerdo entre los individuos de una sociedad en la que existen múltiples perspectivas morales diversas e irreconciliables, antes que por el recurso a la fuerza para resolver los conflictos morales. Tal acuerdo o consenso buscará establecer unos principios mínimos de respeto a la libertad individual de elección que permitan la resolución de los conflictos morales en la sociedad y el establecimiento de una autoridad moral y de las medidas coercitivas mínimas necesarias para la cohesión social. Se pretende que el resultado del acuerdo carecería de contenidos, estableciendo sólo la formalidad imprescindible para evitar conductas que hiciesen imposible la resolución pacífica del conflicto, estableciendo como único fundamento el reconocimiento de la capacidad de decidir del individuo, que sería lo único que no debería ser nunca vulnerado, de manera que el principio primero sería el de no usar nunca a otros sin su permiso. Tal convencionalismo moral de mínimos se pretende sin contenidos, pero es evidente que dejaría fuera del consenso moral a cualquier posición para la cual la realización de determinados bienes o la evitación de ciertos males fuese premisa absoluta de la conducta moral.

El planteamiento que de la noción de *persona* hace Engelhardt permite mostrar el alcance de esta afirmación, pues manifiesta claramente las consecuencias de su modelo en cuanto a la actuación moral. Engelhardt entiende que la palabra “persona” expresa la relevancia moral de un ser humano. Pero la definición de ser humano, como la de cualquier otra cosa, vendrá dada por las ciencias de la naturaleza, que no establecen valoración alguna sobre su

objeto, por lo que la relevancia moral que éste pueda tener será resultado de la creencia moral que se tenga, o del consenso moral. Por tanto, puesto que “persona” expresa tal relevancia moral, qué ser humano sea persona será algo que establezca el consenso moral, y puesto que la *condición de posibilidad* de la conducta moral es el libre albedrío, que se entiende que supone la posesión *actual* de “autorreflexión”, la “conciencia”, sólo los seres humanos con competencia reflexiva y decisoria serían personas. Es decir, que todo ser humano que no fuera capaz de tomar una decisión autónoma o que careciera *actualmente* de conciencia de sí no entraría en la categoría de sujeto moral, y su existencia sería por tanto disponible por los sujetos morales: su relevancia moral dependería de las decisiones de éstos y por tanto de lo establecido por el consenso moral social.

Consecuentemente, cualquier “perspectiva moral” que plantease la indisponibilidad de todo ser humano, que considerase como bien absoluto al ser humano por serlo y que exigiese la elaboración de normas legales que sancionasen tal consideración para toda la sociedad castigando aquellas conductas que la vulnerasen quedaría fuera del mínimo orden moral social, pues supondría la ruptura del consenso por la imposición de un criterio moral particular al conjunto de la sociedad. Como se ve, también aquí la noción de la decisión moral como inmediatamente racional –sin dependencia de saberes teóricos previos–, es decir, la de la moral como saber práctico, ha desaparecido por completo, en la consideración moderna de que sólo el saber teórico de la ciencia matemático-experimental es propiamente saber racional¹³.

En esta misma línea se encuentra el modelo de bioética utilitarista de Peter Singer, de base positivista y funcionalista. El planteamiento de Singer es expresión plena de las consecuencias que para la moral tiene la ontología de la modernidad, por la falta de definición ontológica del ser humano que conlleva. El fundamento de su posición se encuentra en un positivismo completo, que no permite establecer definición de nada que no consista en la enumeración de rasgos empíricos. De ello procederá la consideración de que la moral no es saber racional, siendo el único saber posible el de la ciencia empírica, y consecuentemente que la moral no consiste sino en una pluralidad de códigos morales que requerirían ser fundamentados, lo que quiere

13 Engelhardt, H. T. *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.

decir aquí ser justificados. La vida moral consistirá sólo en la coherencia de la conducta con el propio código moral y la ética consiste entonces en la justificación racional de este sistema de principios de conducta. Singer afirma que tal justificación racional tiene sólo una exigencia formal mínima, que es el carácter de *universalidad* del sistema moral, la exigencia de que el código pueda ser universalizable. El porqué esto sea así no tiene en su teoría ningún fundamento, simplemente lo da por supuesto: entiende que ninguna teoría moral consigue ser racionalmente concluyente a la hora de fundamentar la moral, pero que el carácter de universalidad de la moral es algo aceptado por todas ellas. Aunque el qué signifique exactamente “universalizable” no es explicado, es decir que tal pretensión de universalidad no se sabe en qué se fundamentaría: se afirma sin más que el carácter de universal de un juicio moral supone que va más allá de los propios intereses personales, pero sin que nada fundamente por qué.

Singer pretende que tal carácter de universalizable de la moral podría resultar un argumento no concluyente pero persuasivo a favor de una postura ética utilitarista. Denominará a su posición utilitarismo “de preferencias”, entendiendo por ello el conjunto de *intereses* de un ser dotado de sensibilidad que constituyen su sistema preferencial. Tales intereses se basan en su constitución propia, en rasgos como la sensibilidad al placer y al dolor, los apetitos e impulsos biológicos, deseos y, en general, todo aquello que subjetivamente el individuo quiera conseguir o realizar; su condición básica es la sensibilidad, la capacidad de sentir placer y dolor. Ahora bien, atendiendo a que la única exigencia de un sistema moral para serlo es el carácter de universalidad, resulta que el mínimo que permitiría aceptar como moral un código de conducta sería la atención a los intereses de todos aquellos sujetos implicados en la acción, y no sólo a los intereses de quien actúa. El principio moral básico y mínimo sería por tanto la maximización de la consecución de los intereses de todos los individuos implicados, el “principio de igual consideración de intereses”. La afirmación de Singer es que este “utilitarismo de preferencias” es el resultado racional mínimo que da lugar a una posición moral; si alguien pretende plantear un sistema moral de mayor alcance recae sobre él la exigencia de justificarlo racionalmente, lo que, implícitamente, Singer considera inviable. Se trata pues de una moral de base positivista, que parte de los sistemas preferenciales de hecho de los individuos y de una

exigencia de formalidad mínima, el carácter de universalidad de la posición moral para serlo, que se da por sentada sin fundamentarla ontológicamente.

El resultado de esta propuesta es muy similar al de la de Engelhardt, dado que ambas se basan en la misma consideración moderna de la imposibilidad de la moral como saber práctico. La cuestión de la relevancia moral de los seres humanos lo muestra claramente. El hombre es definido de modo positivista por su pertenencia a una especie animal, definición que no proporciona ninguna consideración moral; la relevancia moral del ser humano vendría de su carácter de *persona*, que se entiende no ontológicamente, sino como una condición definida por la posesión *actual* de ciertos rasgos, que para Singer serían la autoconciencia y la racionalidad. Tal relevancia moral es sólo la de un valor moral superior, en el sentido de que, en caso de conflicto, las preferencias de la persona tendrían prioridad como objeto de elección sobre las de otros seres sensibles afectados por la acción. Como sucedía con Engelhardt, esta definición de persona supone afirmar que no todo ser humano lo es y por tanto que no todo ser humano tiene la misma relevancia moral. En cuanto al principio básico moral, justificado por la sensibilidad como capacidad de tener preferencias, las consecuencias incluyen la irrelevancia moral de cualquier ser humano privado de sensibilidad, como un embrión que no haya desarrollado aún el sistema nervioso o alguien en coma irreversible. En este sentido, Singer afirma el superior valor moral de un animal de otra especie con capacidad de sentir sobre el ser humano que carece de ella o la tiene en menor medida¹⁴.

Si este planteamiento puede resultar chocante para muchos es debido a la pervivencia de la noción ontológica de *naturaleza*, que lleva a la aceptación implícita de nociones como la de *potencialidad* en la manera habitual de pensar moralmente hasta hoy mismo; pero es perfectamente coherente con el fondo positivista en que se sustenta, pues para tal posición ontológica sólo lo *actual* es, y sin la noción de *esencia* como *naturaleza* la *potencia* simplemente no es, como mucho consiste en mera *posibilidad* que la experiencia previa permite suponer. Se pone aquí de manifiesto el enfrentamiento ontológico del que hablábamos: cómo tiene lugar la confrontación ontológica implícita, no pensada expresamente, entre aspectos o nociones de la ontología clásica y los resultados de la ontología de la modernidad, confrontación que

14 Singer, P. *Ética práctica*. Barcelona, Akal, 2009.

da lugar al surgimiento de la bioética, y por la cual Singer puede pretender que su planteamiento suponga “el derrumbe de nuestra ética tradicional”, como es el subtítulo de uno de sus libros¹⁵.

Por otro lado encontramos una serie de propuestas que reivindican el carácter de saber práctico de la bioética, y para ello el de la moral en general.

Una de estas propuestas es la ética médica de la virtud propuesta por Edmund Pellegrino y David C. Thomas. Consiste en el intento de restablecimiento de una teoría moral aristotélico-tomista basada en el concepto de *virtud*, reconociendo para ello la necesidad de admitir una naturaleza humana universal perenne. Pero a partir de estas premisas se limitan a intentar elaborar un modelo de ética normativa específicamente aplicado a la práctica médica, sin desarrollar un modelo moral teórico bien fundamentado. Por ello, el modelo se queda en una propuesta normativa basada en el acuerdo implícito en la admisión de cuáles sean los bienes universalmente propios del hombre, acuerdo que actualmente dista mucho de existir¹⁶.

El modelo de bioética más coherente y completo como restauración de la noción de saber práctico es el que su fundador, el profesor Elio Sgreccia, denominó como “bioética personalista con fundamentación ontológica”. El punto de partida de todo el planteamiento personalista es, como su nombre indica, la comprensión del ser humano manifestada en la noción ontológica de *persona*, que se fundamenta en una antropología de corte clásico cuyo elemento clave es la *naturaleza esencial* del hombre, entendida como origen de todo fin que la existencia humana pueda y deba realizar. Tal antropología depende a su vez de una ontología realista, que Sgreccia explícitamente afirma que ha de basarse en la filosofía aristotélico-tomista. Por ello, en cuanto a la fundamentación metabioética del modelo lo que se plantea es una restauración de la filosofía clásica tanto en lo ontológico-metafísico como en la antropología y la ética. Este compromiso filosófico, al confrontarse con la existencia previa de la bioética como disciplina ya establecida –aunque carente de unidad en su definición como saber– da lugar a un reexamen del fundamento filosófico de todos los aspectos implicados por su objeto: definición y límites del saber científico, presupuestos ontológicos para una defi-

¹⁵ Ídem, *Repensar la vida y la muerte*. Barcelona, Paidós, 1997.

¹⁶ Ferrer J. J. y Álvarez, J. C. *Para fundamentar la bioética*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, Desclée de Brouwer, 2005.

nición de la vida, teoría antropológica y ética, establecimiento del método de resolución de las cuestiones morales planteadas... Tal reexamen remite más allá de la bioética a un planteamiento filosófico total. Por ello la respuesta dada a todas estas cuestiones de definición de la disciplina es diferente a la de los modelos que hasta ahora hemos considerado no sólo en su contenido, sino también en la manera misma en que se las plantea como cuestiones definitivas de la disciplina –“metabioética”–. La teoría ética enraíza directamente en la de Tomás de Aquino, entendiendo la moral como saber práctico fundamentado en la percepción por la razón del *bien* como *fin* de la actividad humana, propuesto a la voluntad como objeto para su elección libre, y cuyo reconocimiento racional da lugar al de la *ley natural* como fundamento de la normatividad moral. La afirmación de la *ley moral natural* supone la de la praxis moral como *saber práctico*, negada en el planteamiento filosófico moderno: que la razón es directamente práctica, puesto que la percepción del *ser* de lo real es a la vez presentación del *bien* a la voluntad.

La ontología que hay en la raíz de este desarrollo es la del reconocimiento del *ser* como *esencia* que en cuanto *naturaleza* de cada cosa establece un orden teleológico que puede ser conocido por la razón. Se trata pues de una ontología que se constituye como *metafísica* al exigir la constatación de una constitución del *ser* mismo para que pueda ser afirmado el *ser* de cada cosa, que por ello admite la apertura teológica al reconocimiento de Dios como principio primero y fin último de todo. El hombre es comprendido como definido por una *naturaleza esencial* a cuyo cumplimiento está encaminada la actividad humana, estableciendo una teleología en la que los fines particulares de cada acción se ordenan a la consecución del *fin último* propio del ser humano, y por la cual la libertad se constituye como el modo con el que el hombre realiza su propio ser, precisamente porque tiene la posibilidad de frustrar tal realización por propia elección. Por todo ello, se recoge en el término “persona” el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* del ser humano por serlo y de su *valor moral absoluto*, en cuanto ser racional y libre, y ello en su esencia propia constitutiva y no sólo en la positividad de sus rasgos actualmente dados.

En la definición de la bioética de este modelo personalista se habla también de principios, pero no se empieza por establecerlos como normas de universalidad máxima a partir de las cuales concretar la aplicación a los

casos concretos, sino que son directrices u orientaciones de la decisión en el campo bioético que se originan y justifican como consecuencia del orden ontológico y ético. Expresan los bienes cuya realización ha de fundamentar la decisión en el terreno de aplicación propio de la bioética. El modelo, a diferencia de los que hemos expuesto previamente, no es un normativismo en el que se trate de establecer y justificar las “reglas de conducta” que harán “correcta” la acción, sino una moral teleológica, en la que los bienes reconocidos racionalmente marcan los fines de la acción y por ello dan lugar a una normatividad. Asimismo, ha de considerarse, para evaluar la acción, no sólo el objeto de ésta y el fin perseguido, sino también el compromiso del propio agente con ella, la cual no sólo realiza algo en el mundo externo al agente sino que le hace a él mismo de cierta manera, por lo que en ningún caso bastará con las consecuencias de la acción para evaluar su bondad moral, lo que de nuevo nos lleva a la imposibilidad de entender la moral como mero código de normas.

Consecuentemente, el método que para la decisión bioética propone Sgreccia resulta ser una aplicación a estos ámbitos de actividad de lo que sería la deliberación moral entendida desde la afirmación de la praxis moral como saber racional. No se trata de especificar normas concretas a partir de principios generales, ni de considerar la coherencia interna del sistema moral normativo. De lo que se tratará será de conocer adecuadamente la realidad del hecho con respecto al cual hay que decidir, lo que supone la aplicación de los conocimientos científicos pertinentes; después habrá que entender cuáles son los bienes relacionados con la vida y la dignidad personal humana implicados en la situación sobre la que se ha de actuar, lo que requiere una comprensión adecuada de la realidad humana en la que enraízan tales bienes; por último, se tratará de establecer la pauta moral de conducta, las directrices que han de regir la actuación, tanto individual como social, para la protección o realización de los bienes implicados. Ha de hacerse notar aquí cómo el método propuesto establece el papel que, en la interdisciplinariedad propia de la bioética, ha de tener cada saber, marcando con claridad los límites de las ciencias biomédicas –que en ningún caso podrían justificar por sí mismas la acción, como el reduccionismo tecnocientificista pretendería– y el papel imprescindible del saber filosófico –antropológico y ético– en la práctica bioética¹⁷.

¹⁷ Sgreccia, E. *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

El modelo bioético personalista “con fundamentación ontológica” – que el propio Sgreccia considera que tiene aún elementos que han de ser desarrollados, por ejemplo en cuanto a la cuestión de la dependencia de los llamados “principios de la bioética personalista” con respecto a los principios de “primer grado” de la ética– resulta ser el que más propiamente cumple con la vocación original de la bioética de ser la restauración de la noción de saber práctico, enlazando en su fundamentación con la propuesta ontológica clásica en la situación de confrontación en que la modernidad consiste.

Referencias

- Aquino, Santo Tomás de. *Suma de Teología*. Vol. I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Editado por Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.
- Beauchamps, T. L., y Childress J. F. *Principios de ética biomédica*. Barcelona, Masson, 1999.
- Cortina, A. y Martínez Navarro, E. *Ética*. Madrid, Akal, 1998.
- Engelhardt, H. T. *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.
- Ferrer, J. J., y Álvarez J.C. *Para fundamentar la bioética*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, Desclée de Brouwer, 2005.
- González, A. M. *Claves de ley natural*. Madrid, Rialp, 2006.
- González, A. M. *La ética explorada*. Barañáin (Navarra), EUNSA, 2016.
- González, A. M. *Moral, razón y naturaleza*. Barañáin (Navarra). EUNSA, 2006.
- Gracia, D. *Fundamentos de bioética*. Madrid. Triacastela, 2019.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Editado por E. Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente, y Juan Miguel Palacios. Salamanca, Sígueme, 2002.
- MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona, Espasa, 2013.
- Martínez Marzoa, F. *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*. Madrid. Istmo, 1995.
- National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. “The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research.” U.S. Department of Health & Human Services, Washington D.C., 1979.

- Postigo Solana, E. “Concepto de bioética y corrientes actuales.” En: *Bioética personalista: ciencia y controversias*, 17-38. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.
- Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral*. Madrid, Rialp, 2007.
- Rhonheimer, M. *Ley natural y razón práctica*. Barañáin (Navarra), EUNSA, 2006.
- Rodríguez Luño, A. *Ética general*. Barañáin (Navarra), EUNSA, 2014.
- Sgreccia, E. *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Singer, P. *Ética práctica*. Madrid, Akal, 2009.

Del instrumentalismo a la teoría crítica de la tecnología: una lectura alternativa para la bioética de la revolución CRISPR/Cas.

From Instrumentalism to Critical Theory of Technology: An Alternative Framework for Bioethics of the CRISPR/Cas Revolution

Nahuel Pallitto¹

Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina

Iriel Surai Molina²

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Puerto Madryn, Argentina

Ariana Liotta³

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Recibido 16 junio 2021· Aceptado 4 octubre 2021

Resumen

En este ensayo analizamos y problematizamos el modo en que la bioética hegemónica conceptualiza a la tecnología de edición genética conocida como CRISPR/Cas. Contra el predominio de una visión instrumentalista, argumentamos que la teoría crítica de la tecnología ofrece un marco de lectura del fenómeno CRISPR/Cas más adecuado para comprender las implicancias éticas de la revolución tecnológica que vivimos. Nuestras conclusiones apuntan a señalar que el modo en que la bioética concibe a la tecnología impacta en las reflexiones y tipos de intervenciones que le son posibles, propiciando nuevos enfoques a partir de modos alternativos de entender la dimensión tecnológica.

Palabras clave: CRISPR/Cas, Bioética, Tecnología, Instrumentalismo, Teoría Crítica de la Tecnología

Abstract

In this article we analyze and problematize the way in which mainstream bioethics conceptualizes the gene editing technology known as CRISPR/Cas. Against the prevalent instrumentalist vision, we argue that critical theory of technology offers a more adequate framework for fully comprehending the ethical implications of the CRISPR/Cas technological revolution that we are experiencing. Our conclusions point to the fact that the way bioethics conceives technology impacts on the reflections and types of interventions that become possible, promoting thereby new approaches for bioethics based on alternative ways of understanding the technological dimension.

Keywords: CRISPR/Cas, Bioethics, Technology, Instrumentalism, Critical Theory of Technology

1 nahuelpallitto@gmail.com

2 irielsurai@hotmail.com

3 ariliotta.al@gmail.com

1 • Introducción

Las ciencias biológicas y biomédicas están atravesando una revolución tecnológica. Un mecanismo molecular denominado CRISPR/Cas, descubierto en procariotas, se ha convertido en un poderoso medio de edición genética, prometiendo aplicaciones biotecnológicas impensadas unos años atrás (Barrangou y Doudna 2016; Doudna y Charpentier 2014; Jinek *et al.* 2012, Sternberg y Doudna 2015). Los componentes moleculares que conforman a los sistemas CRISPR/Cas pueden ahora ser trasladados a cualquier organismo, incluyendo al ser humano, y pueden ser aprovechados para introducir modificaciones genéticas deseadas. De este modo, se ha vuelto factible eliminar o incorporar genes, editar su secuencia, silenciarlos y activarlos, entre otras posibilidades (Doudna y Sternberg 2017; Mojica y Montoliu 2016). Lo que para algunos es la esencia de la vida, lo más propio y significativo de la organización biológica, el ADN, pareciera haber quedado finalmente al alcance de la total manipulación, dominio y control técnico. Basta diseñar e incorporar de una manera adecuada los diversos componentes de los sistemas CRISPR/Cas en los organismos y células diana para que con bastante precisión, eficiencia y eficacia se generen los cambios genéticos esperados.

El poder interventor que presenta esta novedosa tecnología ha generado mucha expectativa en diversos círculos sociales. CRISPR/Cas es celebrada por las comunidades científicas porque facilita numerosos procedimientos de laboratorio, reduciendo significativamente los tiempos y los costos de las investigaciones (LaManna y Barrangou 2018). Los y las profesionales de la salud la abrazan porque consideran que finalmente se podrán tratar y remediar diversas enfermedades genéticas que hasta el momento resultaban incurables (Saha *et al.* 2021). El sector dedicado a la industria agrícola y ganadera la aplaude porque vislumbra en dicha tecnología una posibilidad inédita de mejorar cultivos y animales sin que el proceso involucre la incorporación de transgenes, esquivando así la imagen pública negativa que presentan los organismos transgénicos (Zhu, Li y Gao 2020). Las empresas biotecnológicas la ensalzan y promueven debido a que entienden que se trata de una innovación con un alto valor comercial (Sheridan 2018).

Sin embargo, cabe señalar que el mismo poder interventor que ha nutrido el optimismo tecnocientífico de los sectores mencionados es visto con

cierta cautela por otros actores sociales. En este último grupo figura la bioética, campo de investigación e intervención que sigue con preocupación las diversas implicaciones éticas que conlleva la tecnología CRISPR/Cas, sobre todo en lo que refiere a su aplicación en seres humanos. Las inquietudes y ansiedades del sector alcanzaron un punto máximo a fines del 2018, cuando el investigador chino He Jiankui aplicó el sistema CRISPR/Cas para modificar genéticamente al menos dos embriones humanos que llegaron a término, interviniendo con una técnica de ingeniería genética a la línea germinal humana por primera vez en la historia (ver Cohen 2018; Dickenson y Darnovsky 2018; Pallitto y Folguera 2020). Este evento fue unánimemente criticado y denunciado a nivel internacional por los principales exponentes de la bioética. La crítica apuntó fundamentalmente al comportamiento irresponsable y precipitado del investigador, quien habría aplicado una herramienta tecnológica para modificar el genoma humano sin contemplar adecuadamente los riesgos y sin contar con los consensos y los acuerdos científicos y sociales necesarios para una intervención de esa magnitud. A partir de entonces, aquí y allí se escuchan voces que claman por una urgente regulación o que abogan por una moratoria hasta que se hayan contemplado y discutido todos los aspectos éticos, sociales y políticos relevantes (Gumer 2019; Lander *et al.* 2019; Ma, Zhang y Qin 2019).

En esta incipiente revolución tecnológica, entonces, se pueden reconocer tanto entusiastas como críticos. Pero, así como dentro de los entusiastas u optimistas tecnocientíficos es posible hallar cierta diversidad, las críticas a la tecnología CRISPR/Cas también pueden reflejar distintos posicionamientos teóricos, éticos y políticos. En este artículo analizaremos y problematizaremos el modo en que la bioética hegemónica concibe a la tecnología CRISPR/Cas. En particular, argumentaremos que las principales reflexiones e intervenciones del campo suponen una visión instrumental de la tecnología que resulta insuficiente para comprender en toda su dimensión a la revolución tecnológica que acompaña al advenimiento de la ingeniería genética vía CRISPR/Cas. Esta concepción entiende a la tecnología como una herramienta neutral que puede ser utilizada para diversas finalidades y que puede ser en principio compatible con distintos órdenes civilizatorios y con distintos sentidos de lo humano. En contraposición a esta lectura que realiza la bioética hegemónica, propondremos una visión alternativa de la tecnología basada en algunos conceptos de la teoría crítica de la tecnología, a partir

de obras de autores tales como Andrew Feenberg, Herbert Marcuse y Martin Heidegger. Las conclusiones generales del artículo apuntan a señalar que una bioética que conciba de forma instrumental a la tecnología CRISPR/Cas es una bioética deficitaria incapaz de comprender la profundidad y densidad que la misma supone para la existencia humana.

2 • Bioética, CRISPR/Cas y la concepción instrumental de la tecnología

El campo de la bioética ha emergido a mediados del siglo XX y ha desde entonces prosperado de la mano del creciente desarrollo tecnocientífico (Hottois 1991 [1990]; Saada 2008). Con la ascendente intervención de la ciencia y la tecnología en la esfera de los asuntos humanos se han vuelto necesarias reflexiones capaces de contemplar los efectos imprevistos y nocivos de numerosas biotecnologías emergentes. La bioética ha encontrado su lugar precisamente en esta intersección entre ciencias de la vida, tecnología y ética, procurando desde sus orígenes ofrecer criterios que orienten la investigación, desarrollo y uso de diversas técnicas que surgen a partir de los conocimientos físicos, químicos y biológicos de los seres vivos (Bueno 2001; González Valenzuela 2002; Linares 2008). No obstante, el modo en que se articulan estas dimensiones, el tipo de reflexiones que producen y las prácticas que emergen a partir de ellas admiten diversas formulaciones. En esta sección analizaremos la forma en que la bioética hegemónica concibe el polo tecnológico en el caso de la tecnología CRISPR/Cas.¹ En particular, nos interesa elucidar de qué manera está siendo conceptualizado dicho sistema. Como intentaremos mostrar, el modo en que se entiende la dimensión tecnológica delimita la clase de reflexiones y acciones que son posibles para la bioética. Nos serviremos para este propósito de las reacciones y respuestas

¹ Es importante destacar que al hacer mención a una perspectiva hegemónica en la bioética nos referimos a aquella que adopta como criterio principal de justificación moral a una ética basada en principios. Bajo esta denominación, por ejemplo, quedan incluidas las perspectivas utilitaristas, deontológicas y liberales (Childress 2007; McMillan 2018). Sin embargo, consideramos que nuestro argumento aplica también a otras perspectivas teóricas o metodológicas, tales como la casuística o la ética de las virtudes.

que han brindado los principales exponentes de la bioética al primer evento de edición genética de la línea germinal humana y de algunos documentos internacionales que procuran regularla.

Recordemos brevemente lo acontecido a fines del año 2018. He Jiankui, investigador y profesor de la Universidad del Sur de Ciencia y Tecnología en Shenzhen, China, editó mediante el sistema CRISPR/Cas el genoma de embriones humanos, al menos dos de los cuales llegaron a término mediante un embarazo que involucró una fertilización *in vitro*. La modificación genética tuvo como objetivo principal la eliminación del gen CCR5 de los embriones, el cual según diversas investigaciones otorga susceptibilidad a la infección por el Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH). La noticia de la aparición de los primeros seres humanos editados genéticamente mediante el sistema CRISPR/Cas fue comunicada por el propio investigador a los pocos días del nacimiento de las gemelas. El evento produjo una considerable consternación global y los principales referentes de la bioética no tardaron en hacer oír su voz y expresar un rechazo unánime a lo acontecido. Pero veamos en qué términos fue vehiculizada la crítica y qué presupone respecto a la concepción de la tecnología CRISPR/Cas.

Sheldon Krimsky, actual miembro de la *Board of Directors for the Council for Responsible Genetics* y del *Hastings Center on Bioethics*, fue uno de los primeros en manifestar su censura al experimento. En una breve correspondencia publicada en la revista *Nature Biotechnology*, el autor señaló que “[...] los métodos, tiempos y procedimientos utilizados por He en sus ensayos clínicos violaron varias normas éticas, incluidas las pautas de consenso internacional, las regulaciones nacionales y los principios de bioética bien establecidos” (19, traducción nuestra). Por su parte, la reconocida bioeticista estadounidense Alta Charo calificó al investigador de deshonesto y señaló que “[...] si bien pedir una moratoria puede resultar satisfactorio, sirve de poco para detener a los actores deshonestos. Tampoco ayuda a los científicos que, sinceramente en desacuerdo con estas objeciones, desean seguir la tecnología con cautela y responsabilidad” (1, traducción nuestra). Desde la mirada de esta autora, una perspectiva ecosistémica con múltiples niveles de supervisión y control sería mucho más efectiva para guiar el uso de la tecnología CRISPR/Cas que una moratoria o una prohibición formal. De manera similar, en la editorial de un número especial sobre la ética de la edición genómica humana publicado

por la revista *The CRISPR Journal*, Rodolphe Barrangou señaló que para que “la tecnología se aproveche de manera ideal, los científicos deben implementar la edición del genoma humano basada en CRISPR dentro de un marco ético sólido y aceptable para la sociedad” (248, traducción nuestra). Y agregó que, si bien el uso de la tecnología para la edición de la línea germinal humana puede ser cuestionable, de ninguna manera debemos dejar que esas preocupaciones “[...] nos distraigan de los beneficios de la edición de células somáticas con fines terapéuticos” (247, traducción nuestra).

¿Qué nos dicen estas voces respecto a la conceptualización de la tecnología involucrada? En los tres casos mencionados, se alude a CRISPR/Cas como si se tratara de un *instrumento* o una *herramienta* que puede ser utilizada con fines diversos y que puede y debe ser regulada de manera externa. En la interpretación de los autores, lo que aconteció fue que He Jiankui realizó un uso *incorrecto* o *malintencionado* de una herramienta que, puesta al servicio de los fines adecuados y respetando las normativas vigentes, no presentaría mayores inconvenientes.² Es precisamente este carácter instrumental que subyace en las declaraciones citadas, esto es, la posibilidad de utilizar CRISPR/Cas con buenos o malos fines, lo que configura la idea de la tecnología como una herramienta valorativamente neutra. Dicha neutralidad significa que la tecnología en cuestión no presupone valores y que no puede ser juzgada moralmente por fuera de los usos que se hacen de ella, otorgando todo el peso de la responsabilidad a quienes la aplican y a sus intenciones. Desde esta perspectiva, el *ser* de la tecnología es independiente de su *telos*, de su *para qué*. De ahí que CRISPR/Cas pueda ser pensado como algo diferente y separado de sus aplicaciones, al no estar determinado por ellas en su configuración esencial. La herramienta no es ni buena ni mala en sí misma, sino que adquiere dimensión valorativa al ser utilizada.

Desde luego, las reacciones y respuestas a un evento inesperado a veces no son más que eso: reacciones y respuestas. Cabe, entonces, advertir si esta concepción instrumental sobre CRISPR/Cas encuentra también apoyo teórico y material en documentos, prácticas e intervenciones por fuera del evento señalado. Para ello, resulta útil consultar los tratados y guías normativas de los principales centros de bioética a nivel mundial respecto a la edi-

² Reacciones e interpretaciones afines a las que aquí se han presentado pueden consultarse en Baltimore *et al.* (2019), Davies (2018) y Kleiderman y Ogbogu (2019).

ción genómica humana. Algunos meses antes de lo sucedido con He Jiankui, el reporte del *Nuffield Council on Bioethics* titulado “Genome editing and human reproduction: social and ethical issues” declaraba lo siguiente:

La cuestión central que se propone abordar en este informe es si tales intervenciones serían éticamente aceptables. Nuestra conclusión es que las intervenciones de este tipo para influir en las características de las generaciones futuras podrían ser éticamente aceptables, siempre que, y solo si, se cumplen dos principios: primero, que dichas intervenciones estén destinadas a asegurar y sean coherentes con el bienestar de la persona que puede nacer como consecuencia, y en segundo lugar, que tales intervenciones defiendan los principios de justicia social y solidaridad; con esto queremos decir que tales intervenciones no deben producir o exacerbar la división social, ni marginar o desfavorecer a los grupos de la sociedad. (viii, traducción nuestra).

De manera similar, en un reciente informe sobre la edición hereditaria del genoma humano solicitado por la *National Academy of Medicine* y la *National Academy of Sciences*, la comisión internacional encargada de su elaboración declaraba:

No es posible llevar adelante un análisis genérico de riesgo-beneficio que cubra todas las posibles aplicaciones de la edición genómica de la línea germinal humana, ya que cada evaluación dependerá de las circunstancias particulares. Un principio general que orientó a la Comisión a la hora de identificar las circunstancias que pudieran definir una vía de traslación responsable fue que debía darse la máxima prioridad a la seguridad, con cualquier uso inicial ofreciendo el balance más favorable entre daños y beneficios potenciales. (9, traducción nuestra)

Estos reportes, lejos de ofrecer una conceptualización de la tecnología diferente, refuerzan la idea de que CRISPR/Cas es una herramienta neutra al servicio de la intención humana. Es esta última la que otorga y habilita de manera externa la posibilidad de atribuir valores a dicho sistema. En tanto

medio instrumental, CRISPR/Cas es indiferente a sus usos o se relaciona con ellos de forma contingente. Por tal motivo, se trata también de una herramienta que puede transferirse a cualquier contexto cultural, porque es indiferente a la política y a las formas de organización social. De hecho, por su propio carácter instrumental, nada informa acerca de la condición humana. Todos estos aspectos se ven reforzados por la supuesta naturalidad del mecanismo en cuestión. Recordemos que CRISPR/Cas fue hallado en procariontas y adaptado para su uso en otros organismos. No estaríamos, por lo tanto, frente a una mera invención humana, un puro artificio. CRISPR/Cas se nos presenta como una especie de milagro de la naturaleza que sólo se vuelve una entidad social en función de su hallazgo científico y de las utilidades tecnológicas que ofrece. Se la valora y evalúa exclusivamente en la medida en que se la aplica.

3 • CRISPR/Cas desde la teoría crítica de la tecnología

La concepción instrumental de la tecnología ha sido cuestionada por diversos autores y desde diferentes ángulos y perspectivas. Aquí presentaremos algunos elementos conceptuales que permiten pensar en una mirada alternativa del fenómeno tecnológico, visión que ha sido englobada bajo la denominación general de *teoría crítica de la tecnología*. El objetivo de introducir dicha concepción no es tanto dar con su sentido original ni profundizar en sus virtudes y deficiencias, sino simplemente señalar y ejemplificar a través de algunas de sus nociones fundamentales que la bioética tiene potencialmente otras vías de reflexión e intervención que resultan más prometedoras al momento de abordar el fenómeno CRISPR/Cas.

La teoría crítica de la tecnología, que incluye a pensadores tales como Andrew Feenberg y Herbert Marcuse, y de la que también aquí participaremos a Martin Heidegger, rechaza la imagen de la tecnología como una suma de instrumentos que sirven como medios racionales y eficientes para ciertos fines. Desde esta perspectiva, el considerar que el dominio tecnológico consiste en una colección de artefactos y dispositivos se interpreta como una reducción desmedida del fenómeno técnico. Antes bien, la tecnología es un ambiente en el que ciertos modos de vida se gestan y elaboran (Feenberg

2010; Marcuse 2003 [1954]). De acuerdo con Heidegger (1977), la tecnología implica un modo particular de revelar el ser, a través del cual los seres humanos configuran su mundo. La tecnología moderna consiste así en una forma peculiar de percibir las entidades, a partir de la cual todo, sin excepción, es visto como materia prima inmersa en procesos técnicos. El mundo moderno es un mundo de objetos que pueden ser cuantificados, medidos, controlados, manipulados y dominados. Un bosque, por ejemplo, se nos revela tecnológicamente al ser percibido, fundamentalmente y en primer lugar, como una fuente de recursos materiales y energéticos. De manera subsidiaria, si es que acaso ocurre, ese bosque es un objeto de admiración estética o de contemplación religiosa. De ahí que la tecnología no sea considerada un mero instrumento, sino un *a priori* que cubre al mundo de ciertas características, ocultando otras potencialidades. Retomando a Heidegger (1977), la esencia de la tecnología moderna consiste justamente en esa estructuración de nuestra experiencia que hace que contemplemos las cosas de acuerdo con su utilidad y que poseamos una perspectiva coherente con una realidad controlable y dominable.

Si nos proponemos examinar a CRISPR/Cas desde esta perspectiva, debemos necesariamente preguntarnos por los significados sociales y los mundos que habilita y refuerza dicho sistema al margen de su aplicación. En ese sentido, no es tan significativa la diferencia entre su utilización en células somáticas o germinales dado que en ambos casos la tecnología nos da la misma información acerca de nosotros mismos: nos advierte que también nosotros somos parte de un tejido de procesos técnicos y que nos encontramos al servicio de la transformación y el dominio tecnológico. Hay algo de nuestro ser que se revela y robustece con el desarrollo de CRISPR/Cas y que trasciende desde luego sus aplicaciones. Como sostiene Feenberg (2017), “las herramientas que utilizamos en nuestra vida cotidiana no son meramente útiles. También nos informan acerca de qué tipo de personas somos” (4, traducción nuestra). Si CRISPR/Cas nos resulta tan natural y evidente es porque la tecnología ha vencido como modo de vida y porque en esa victoria nos ha ocultado otras formas de experiencia. Siguiendo nuevamente a Heidegger (1977), el desvelar tecnológico habilita ciertas potencialidades del ser mientras que invisibiliza otras. En el caso de CRISPR/Cas, lo que se habilita son ciertos entendimientos de lo humano, mientras se impiden otras formas

de comprensión ciertamente significativas. Con todo, los aspectos señalados nos permiten visualizar que la manipulación genética de lo vivo contemplada desde la teoría crítica de la tecnología exhibe también una dimensión hermenéutica en la que se ponen en juego las propias experiencias de los sujetos en el mundo.

Un segundo aspecto de la teoría crítica de la tecnología que retoman sobre todo Feenberg y Marcuse es que la tecnología es socialmente contingente. Con esta idea los autores subrayan el hecho de que los contextos culturales y sociales se muestran en el diseño y desarrollo tecnológico. Como expresa Feenberg (2017), “el contexto no es externo a la tecnología, sino que penetra verdaderamente su racionalidad, llevando requerimientos sociales al propio funcionamiento del dispositivo” (46, traducción nuestra). La tecnología, no importa de cuál se trate, se encuentra siempre subdeterminada por criterios científicos y técnicos. La razón instrumental, aquella que mide y es medida de acuerdo con los criterios de eficiencia y eficacia, no es suficiente para explicar por qué las tecnologías adoptan las formas que tienen. Para cualquier problema siempre hay un excedente de soluciones y son criterios sociales los que inclinan la balanza en favor de ciertos diseños. Esta subdeterminación pone de relieve que la tecnología cristaliza determinados valores, que presenta ciertos sesgos ético-políticos y que, como tal, puede validar determinados órdenes sociales e invalidar otros (Marcuse 2003 [1954]; Feenberg 2002, 2010, 2017).

Para ilustrar el sesgo valorativo de las tecnologías, podemos pensar en un automóvil. En tanto medio de transporte, el diseño tiene que cumplir eficientemente con el fin de trasladar personas de un lugar a otro. Pero el diseño también involucra otros valores diferentes. La seguridad, valor en general ponderado positivamente, se ve reflejada en la incorporación de cinturones de seguridad y de otros mecanismos que procuran mantener la integridad física de los individuos en caso de accidentes, como las bolsas de aire. Sin embargo, si la seguridad fuese un criterio de la más alta jerarquía en el diseño de automóviles, difícilmente podríamos explicar las velocidades que alcanzan estos vehículos en la actualidad. Esas velocidades máximas crecientes, por el contrario, cristalizan valores diferentes vinculados con el prestigio, el poderío, la potencia, el despilfarro y la desmesura. De este modo, en una maniobra muy clásica de la modernidad, parte del valor seguridad no

queda cristalizado en la tecnología, sino que se externaliza. Aparecen como consecuencia las velocidades máximas de circulación permitidas en distintas autopistas y caminos, límites impuestos desde afuera. La pregunta es: ¿por qué diseñamos autos que pueden ir a más de 200 kilómetros por hora cuando en casi ningún lugar del mundo esas velocidades están habilitadas? La respuesta está en que el diseño del automóvil realiza aquellos valores que son compatibles con un cierto ordenamiento social, los del sistema capitalista. El diseño refleja y a la vez refuerza dicho ordenamiento, exhibiendo que las tecnologías contienen de manera constitutiva valores diversos y a veces opuestos que, sin embargo, el sistema capitalista es capaz de integrar.

Ahora bien: se nos podría objetar que el ejemplo del automóvil no es adecuado para pensar en CRISPR/Cas. Después de todo, CRISPR/Cas es un sistema natural que pertenece a ciertos organismos vivos. La única tarea del ser humano ha sido la de trasladar el sistema de un organismo a otro. Esta idea es engañosa y peligrosa. En primer lugar, porque el sistema molecular opera naturalmente en determinados tipos de organismos procariotas con ciertos contextos moleculares y celulares. El traslado del mecanismo de organismos procariotas a eucariotas implica un proceso con un paso inicial de descontextualización y un paso final de recontextualización en un ambiente bioquímico muy diferente. En segundo lugar, porque hay componentes de los sistemas CRISPR/Cas que se elaboran artificialmente en el laboratorio. En tercer lugar, porque los valores que se cristalizan en la tecnología no son autoevidentes ni necesarios. En general, se celebra el advenimiento de la tecnología CRISPR/Cas por su versatilidad, por su sencillez de uso, por su precisión, por su eficiencia y por su bajo costo de producción en relación con otras tecnologías preexistentes (Doudna y Charpentier 2014; Doudna y Sternberg 2017). Habiendo fijado esos valores como los prioritarios y deseables, se buscan promover diseños que alcancen cierto grado de seguridad en su implementación. Cuando no se puede garantizar la seguridad en el diseño, se lo hace, como vimos, a través de prohibiciones y regulaciones, tal como en el caso de los automóviles. Esto ocurre y es posible porque el valor seguridad no posee el mismo grado de cristalización en la tecnología CRISPR/Cas que, por ejemplo, los valores de eficiencia o bajo costo de desarrollo. O, dicho de otra manera, porque hay un sesgo implícito en los valores que se realizan en CRISPR/Cas. Difícilmente se nos ocurra pensar en una tecnología segu-

ra pero ineficiente, a la espera de que investigaciones futuras aumenten su eficiencia. Sin embargo, somos completamente capaces de pensar y abrazar una tecnología insegura pero eficiente, a la espera de encontrar los caminos que aumenten su seguridad. Por otra parte, se destaca la rapidez con que es posible utilizar CRISPR/Cas para modificar los genomas (Sternberg y Doudna 2015), pero ¿es la inmediatez un valor universal o lo es para ciertos órdenes sociales? Desde luego, aquí no se trata de sostener tenazmente que algún valor en particular es pernicioso *per se*, sino de señalar que los que usualmente aparecen como valores tecnológicos autoevidentes en realidad se encuentran cargados de valoraciones sociales. A su vez, se trata de advertir que los hechos que se materializan con las tecnologías muchas veces reflejan valoraciones pasadas que han quedado reificadas. Como señala Marcuse (2003 [1954]):

La tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la reificación: la reificación en su forma más madura y efectiva. La posición social del individuo y su relación con los demás parece estar determinada no sólo por cualidades y leyes objetivas, sino que estas cualidades y leyes parecen perder su carácter misterioso e incontrolable; aparecen como manifestaciones calculables de la racionalidad (científica). El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores. La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella. Y las formas trascendentes de pensamiento parecen trascender a la razón misma. (196)

La teoría crítica de la tecnología permite, entonces, revelar los sesgos ocultos en el diseño y explicitar los valores que se encuentran cristalizados en CRISPR/Cas. Bajo esta concepción, debemos necesariamente preguntarnos cuáles son los valores materializados y qué otros valores que hoy son excluidos podrían ser realizados en CRISPR/Cas o en tecnologías de edición genómica similares. En el proceso que va de la descontextualización de su entorno natural en procariotas a su adaptación e implementación en otros organismos hay lugar para distintos y a veces contradictorios esquemas de valores. Incluso, la teoría crítica de la tecnología sostiene la posibilidad de

pensar en distintas vías de diseño y desarrollo tecnológico en las que no necesariamente haya una pérdida de eficiencia en la incorporación de valores excluidos (ver Feenberg 2002, 2010, 2017). Pero estas disputas y controversias, esta lucha social sobre el diseño tecnológico, no es posible si se concibe a CRISPR/Cas desde la visión instrumental de la tecnología. Dicho enfoque anula el rol de la experiencia social en el diseño de CRISPR/Cas y evita, en el mismo movimiento, su potencial democrático; porque si asumimos que toda tecnología cristaliza valores, los consensos no pueden darse únicamente respecto a sus aplicaciones. Los códigos y reglas tecnológicas también deben ser material de disputa social. Por otro lado, se trata de una concepción que no nos permite ver, como ya señalamos, que la racionalidad puramente instrumental que moviliza el avance tecnológico sobre el ser humano impacta de manera profunda en nuestras experiencias.

Para finalizar este apartado, una acotación resulta pertinente. A menudo sucede que los posicionamientos filosóficos respecto a la tecnología se reducen a una disyuntiva entre posturas tecno-fóbicas o tecno-optimistas. La teoría crítica de la tecnología no coincide ni con una ni con la otra. En ningún caso su adopción como prisma para analizar a CRISPR/Cas desecha su desarrollo e implementación por miedo a un escenario distópico. Lo que en tal medida rechaza es la abstracción total del diseño tecnológico de sus condicionamientos sociales y la reducción de sus complejas dimensiones y sentidos a los meros aspectos funcionales y utilitarios. Niega también la separación tajante entre una racionalidad tecnocientífica y una ética, entendiendo que ambas se encuentran imbricadas y que no ocupan momentos secuenciales de un proceso lineal. Por la positiva, acepta y alienta el desarrollo tecnológico, pero uno que tienda a la pacificación y a la inclusión de valores no sujetos a una lógica de mercado y de dominación. En rigor, nos invita a pensar y analizar en qué dirección civilizatoria nos coloca CRISPR/Cas en función de los valores que promueve.

4 • Bioética y teoría crítica de la tecnología: una combinación necesaria

Hemos comentado que la bioética toma como uno de sus temas centrales de análisis y de intervención a las tecnologías de la vida. Pero al haber

señalado que el fenómeno tecnológico puede ser concebido de modos alternativos, cabe volver a formular preguntas fundamentales que han perdido vigencia en la actualidad y que el fenómeno CRISPR/Cas ayuda a poner de relieve: ¿qué bioética tenemos?, ¿qué bioéticas son posibles?, ¿qué bioética es necesaria de cara a la edición genómica con CRISPR/Cas, una de las revoluciones tecnológicas más importantes de nuestra historia biológica y social como especie y colectivo humano? Ninguna de estas preguntas admite respuestas sencillas ni puede ser contestada de manera cabal y profunda en la extensión de un artículo. Sin embargo, esbozaremos en función de lo dicho hasta aquí algunas ideas parciales y algunas líneas de argumentación que permitan orientar futuras reflexiones; porque, más que continuar cerrándose sobre sí misma, la bioética requiere de una apertura y expansión de pensamiento. Antes que respuestas, quizás la bioética precisa de nuevos y mejores interrogantes.

A la pregunta *¿qué bioética tenemos?* cabe responder que, al menos en su variante hegemónica, se trata de una que disocia la racionalidad tecnológica de la racionalidad ética. Al asumir una concepción instrumental de la tecnología, la bioética no se inmiscuye ni en el diseño tecnológico ni en el modo en que las tecnologías afectan nuestras experiencias mundanas por fuera de sus usos. La ética aparece al final, una vez que las investigaciones fueron realizadas y las tecnologías desarrolladas. En ese rol reducido, la bioética se inhabilita a sí misma para el ejercicio de una reflexión crítica, mientras que sólo se permite la evaluación de los productos de la racionalidad tecnológica y de las personas que le otorgan diversos fines y usos: esta finalidad es adecuada, aquélla no lo es; este investigador es deshonesto e irresponsable, aquél no lo es. En ningún caso parece haber un cuestionamiento a lo dado, lo real es lo racional y lo racional es lo real. Las tecnologías se suponen racionales porque no presentan valoraciones sociales y eso marca una frontera que la bioética no traspasa. Reglar y regular usos tiene pleno sentido desde esta concepción tecnológica, porque las tecnologías no dicen nada acerca nosotros y *son* con independencia del paisaje social y cultural en el que emergen y se insertan. Además, puede apreciarse que este modo de concebir a la tecnología es compatible con distintos marcos teóricos o metodológicos de la bioética, ya sea que se trate de una bioética basada en principios, en virtudes, casos o cuidados, entre otras alternativas. Incluso, resulta

transversal a las tres formas principales de actividad de la bioética que señala Margaret Battin (2013): la reflexión teórica de corte filosófico, la asesoría clínica y el desarrollo de marcos regulatorios y normativos.

A las preguntas *¿qué bioéticas son posibles?* y *¿qué bioética es necesaria de cara a la edición genómica con CRISPR/Cas?* podemos responder recuperando los elementos de la teoría crítica de la tecnología señalados. Una bioética crítica es posible, una capaz de reconocer una definición más completa y acabada del fenómeno tecnológico, con la suficiente lucidez y compromiso para entender que toda tecnología es socialmente relativa y que los productos que se nos presentan con aires de inevitabilidad racional en realidad confirman y respaldan ciertos modos de vida. Esta bioética crítica comprendería que detrás de nuestros artefactos e instrumentos hay un modo particular de revelar el mundo que desoculta ciertos aspectos de nuestra existencia, mientras que invisibiliza otros. Además, contaría con las herramientas conceptuales adecuadas para vislumbrar que todo desarrollo tecnológico se encuentra subdeterminado por criterios científico-técnicos y que toda tecnología cristaliza determinados valores, exhibiendo sesgos políticos y sociales. Como consecuencia de esto último, una bioética crítica podría comprender que hay lugar y potencialidad para diseños tecnológicos alternativos y que, por lo tanto, en cada diseño tecnológico se encuentra latente una lucha social en la que se disputan modos de vida diferentes. A su vez, la bioética que imaginamos entendería que no existe tal separabilidad entre una racionalidad puramente tecnológica y una ética, la segunda evaluando y limitando los productos de la primera. Por el contrario, comprendería que su pensamiento y ámbito de intervención se proyecta hasta la misma racionalidad tecnológica, exhibiendo que esta nunca es suficiente para explicar y justificar cuestiones de diseño y desarrollo. En definitiva, una bioética crítica tendría en su horizonte reflexivo la potencialidad de cuestionar los hechos de la vida que hoy se nos presentan con el rostro de un destino tecnológico. Preguntaría qué valores se materializan en determinadas tecnologías y cuáles quedan excluidos, qué intereses sirven, qué ordenamientos sociales validan y qué estilos de vida posibilitan.

Cuando la bioética, abrazada a la concepción instrumental, abstrae del sentido general del fenómeno tecnológico una única dimensión funcional, pierde de vista gran parte de los aspectos sociales, políticos y hermenéuticos que están imbricados en CRISPR/Cas. Pero ante esta reducción radical,

conviene ser claros: los sistemas CRISPR/Cas no son simplemente un medio para alcanzar ciertos fines que se imponen desde afuera. Por el contrario, como toda tecnología, suponen en su propia concepción y constitución valores, sentidos y significados sociales, a la vez que modifican en su emergencia diversas concepciones acerca de lo humano. CRISPR/Cas conlleva el potencial de modificar significativamente nuestras experiencias y nuestro mundo, no sólo en lo que refiere a su utilización en el ser humano, sino en su aplicación, por ejemplo, al mejoramiento de cultivos y animales.

Necesitamos de una bioética crítica que sea capaz de hacerse estas preguntas, de pensar en CRISPR/Cas más allá de su aplicación, más allá de su reglamentación y regulación. Por ejemplo, ¿qué trayectorias civilizatorias acompañan la irrupción de esta tecnología? ¿Qué valores cristaliza y refuerza? ¿Qué nos dice acerca de nosotros mismos? Ciertamente, estamos frente a una tecnología que hace más cosas con nuestra existencia que las que sugieren sus finalidades inmediatas. Una bioética crítica tiene que ser capaz de reconocer que la ética vinculada con CRISPR/Cas no se realiza únicamente en el discurso y en el ámbito jurídico, sino que también habita como dimensión constitutiva en el propio dispositivo, en su diseño y desarrollo. Al mismo tiempo, debe poder reconocer y reflexionar acerca de la proyección hermenéutica que es puesta en escena, ya que CRISPR/Cas impacta en nuestras percepciones y en el entendimiento de la vida misma. Así como resulta ficticio pensar que los medios modernos de transporte no modificaron nuestras experiencias de la distancia respecto, por ejemplo, a cómo la concebían nuestros antepasados, es ilusorio considerar que CRISPR/Cas, al convertirse en la tecnología más poderosa de intervención sobre lo vivo, no transformará profundamente nuestra comprensión de la vida y de lo humano. ¿No son acaso estas cuestiones de las que debería ocuparse la bioética? ¿No debería, además de basar sus recomendaciones en principios y en analizar los riesgos sobre la salud de determinada intervención con CRISPR/Cas, reflexionar acerca de los sentidos que se ponen en juego, de los valores que se cristalizan y que se ocultan tras el velo de la necesidad científica y tecnológica? De ser así, es clave que la bioética enriquezca su concepción acerca de la tecnología. La irrupción de CRISPR/Cas y nuestros tiempos signados por una racionalidad tecnológica transformada en racionalidad política requieren de una bioética crítica de esas características.

5 • Consideraciones finales

A lo largo de este artículo hemos intentado argumentar que el modo en que la bioética concibe o conceptualiza a la tecnología repercute de manera directa en las reflexiones y las intervenciones que le son posibles. La concepción instrumental de la tecnología, prevalente en los discursos y en las controversias que giran en torno a CRISPR/Cas, focaliza la atención de la bioética en el ámbito de las aplicaciones y circunscribe su accionar fundamentalmente a la regulación de sus usos. Al concebir a la tecnología como una herramienta, apela a la responsabilidad de aquellos que la utilizan, a quienes insta a realizar usos correctos y a respetar las normativas vigentes, todo esto mientras continúan discutiéndose los beneficios y riesgos de las diversas aplicaciones.

Pero, así como distintas teorías éticas permiten alumbrar cuestiones heterogéneas de un mismo fenómeno, concepciones alternativas de la tecnología revelan diferentes dimensiones y aspectos que pueden ser también analizados desde una perspectiva bioética. En ese sentido, hemos procurado exhibir que la teoría crítica de la tecnología habilita un conjunto de reflexiones e intervenciones que quedan obturadas cuando CRISPR/Cas es considerada como una mera herramienta al servicio de la intención humana. Entre otros asuntos que no hemos discutido, la teoría crítica permite visualizar que tras la aparente neutralidad de la tecnología se esconden todo tipo de valores y sentidos sociales; formas y estilos de vida y comprensiones de lo humano y del mundo. Estos aspectos de la teoría crítica permiten situar a CRISPR/Cas como un elemento que adquiere entidad y relevancia en el marco de determinados procesos sociales, económicos, políticos e históricos. Se trata, por lo tanto, de una perspectiva que permite reconocer a la tecnología como componente de un tejido cultural más amplio que le otorga validez y al cual la tecnología a la vez refuerza. No hace falta, pues, que utilicemos a CRISPR/Cas para transformar la naturaleza humana porque, como señala Feenberg (2002), “lo que los seres humanos son y en lo que se convertirán se decide en la forma de nuestras herramientas no menos que en la acción política” (3, traducción nuestra). Llevando el sentido de estas palabras al caso aquí analizado, la revolución de CRISPR/Cas ya nos encuentra en una transformación profunda que opera al margen de los fines específicos que le asignemos. La

pregunta que le cabe a la bioética es: ¿contamos con las categorías y formas de pensamiento adecuadas para analizar y evaluar tal transformación?

La tarea que nos impusimos en este artículo fue simplemente la de analizar el modo en que la bioética hegemónica concibe a CRISPR/Cas y la de argumentar que otras vías de reflexión e intervención son posibles si partimos de conceptualizaciones de la tecnología diferentes, incluso cuando se contemplen otros marcos teóricos y metodológicos pertinentes para la bioética. Si efectivamente estamos frente a una revolución tecnológica y cognitiva, como suele afirmarse, quizás la forma de herramienta que le imponemos a CRISPR/Cas comprima hasta el absurdo la comprensión de lo que nos está pasando.

6 • Bibliografía

- Baltimore, David y otros. "Statement by the Organizing Committee of the Second International Summit on Human Genome Editing", 2018. <https://www.nationalacademies.org/news/2018/11/statement-by-the-organizing-committee-of-the-second-international-summit-on-human-genome-editing>. Último Acceso: 11 Junio 2021.
- Barrangou, Rodolphe. "Thinking About CRISPR: The Ethics of Human Genome Editing", *The CRISPR Journal* 2/5 (2019): 247-248.
- Barrangou, Rodolphe y Jennifer Doudna. "Applications of CRISPR technologies in research and beyond", *Nature Biotechnology* 34/9 (2016): 933-941.
- Bueno, Gustavo. *¿Qué es la Bioética?* Oviedo: Pentalfa Ediciones, 2001.
- Charo, Alta. "Rogues and Regulation of Germline Editing", *The New England Journal of Medicine* 380/10 (2019): 976-980.
- Childress, James. "Methods in Bioethics". *The Oxford Handbook of Bioethics*. ed. Bonnie Steinbock. Oxford: Oxford University Press, 2007. 15-45.
- Cohen, Jon. "What now for human genome editing?", *Science* 362/6419 (2018): 1090-1092.
- Davies, Kevin. "He Said What Now?", *The CRISPR Journal* 1/6 (2018): 358-362.
- Dickenson, Donna y Marcy Darnovsky. "Did a permissive scientific culture encourage the 'CRISPR babies' experiment?", *Nature Biotechnology* 37

(2019): 355-357.

Doudna, Jennifer y Emmanuelle Charpentier. "The new frontier of genome engineering with CRISPR-Cas9", *Science* 346 (2014): 1258096.

Doudna, Jennifer y Samuel Sternberg. *A crack in creation: Gene editing and the unthinkable power to control evolution*. Nueva York: Houghton Mifflin Harcourt, 2017.

Feenberg, Andrew. *Technosystem: The social Life of Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

Feenberg, Andrew. *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 2010.

Feenberg, Andrew. *Transforming technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

González Valenzuela, Juliana. "Ética y Bioética", *Isegoría* 27 (2002): 41-53.

Gumer, Jennifer M. "The Wisdom of Germline Editing: An Ethical Analysis of the Use of CRISPR-Cas9 to Edit Human Embryos", *The New Bioethics* 25/2 (2019): 137-152.

Heidegger, Martin. *The question concerning technology and other essays*. Nueva York: Harper & Row, 1977.

Hottois, Gilbert. *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*, trad. Carmen Monge. Barcelona: Anthropos, 1991 [1990].

Jinek, Martin y otros. "A programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity", *Science* 337 (2012): 816-821.

Kleiderman, Erika y Ubaka Ogbogu. "Realigning Gene Editing and Bioscience Policy Discourse with Clinical Research Ethics: What the 'CRISPR Twins' Debacle Means for Chinese and International Research Ethics Governance", *Accountability in Research* 26/4 (2019): 257-264.

Krimsky, Sheldon. "Ten ways in which He Jiankui violated ethics", *Nature Biotechnology* 37 (2019): 19-20.

LaManna, Caroline M. y Rodolphe Barrangou. "Enabling the Rise of a CRISPR World", *The CRISPR Journal* 1/3 (2018): 205-208.

Lander, Eric y otros. "Adopt a moratorium on heritable genome editing", *Nature* 567 (2019): 165-168.

Linares, Jorge. *Ética y Mundo Tecnológico*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Ma, Yuanwu, Lianfeng Zhang y Chuan Qin. "The first genetically gene-edited

- babies: It's 'irresponsible and too early'", *Animal Models and Experimental Medicine* 2/1 (2019): 1-4.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, trad. Antonio Elorza. Buenos Aires: Editorial Planeta, 2003 [1954].
- McMillan, John. *The Methods of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Mojica, Francisco J.M. y Lluís Montoliu. "On the Origin of CRISPR-Cas Technology: From Prokaryotes to Mammals", *Trends in Microbiology* 24/10 (2016): 811-820.
- National Academy of Medicine, National Academy of Sciences. *Heritable human genome editing*. Washington: The National Academies Press, 2020.
- Nuffield Council on Bioethics. *Genome editing and human reproduction: Social and ethical issues*. Londres: Nuffield Council on Bioethics, 2018.
- Pallitto, Nahuel y Guillermo Folguera. "Una alarma nada excepcional: CRISPR/Cas9 y la edición de la línea germinal en seres humanos", *BIOETHICS UPdate* 6/1 (2020): 17-36.
- Saada, Alya. "Prólogo". *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, ed. Juan Carlos Tealdi. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, 2008. xix-xxii.
- Saha, Krishanu y otros. "The NIH Somatic Cell Genome Editing program", *Nature* 592/8 (2021): 195-204.
- Sheridan, Cormac. "Mammoth, Arbor and Beam launch new wave of CRISPR startups", *Nature Biotechnology* 36/6 (2018): 479-480.
- Sternberg, Samuel y Jennifer Doudna. "Expanding the Biologist's Toolkit with CRISPR-Cas9", *Molecular Cell* 58 (2015): 568-574.
- Zhu, Haocheng, Chao Li y Caixia Gao. "Applications of CRISPR-Cas in agriculture and plant biotechnology", *Nature Reviews Molecular Cell Biology* 21 (2020): 661-677.

La estética de la existencia como salida al laberinto del poder en Foucault.

The aesthetics of existence as an exit to the labyrinth of power in Foucault.

Javier Correa Román¹

Universidad Autónoma de Madrid, España

Recibido 27 agosto 2021 · Aceptado 1 octubre 2021

Resumen

En este artículo se repasa el hiato que hay en la filosofía foucaultiana y que corresponde al hueco existente entre sus estudios sobre el poder y su última fase, a saber, la de la estética de la existencia. Se sostiene la tesis de que entre ambos períodos no hay una discontinuidad sino que la estética de la existencia surge como solución a una serie de problemas que derivan de las tesis foucaultiana sobre el poder.

Palabras clave: Foucault, estética de la existencia, poder, subjetividad, vuelta al sujeto

Abstract

This article reviews the hiatus that exists in Foucauldian philosophy and that corresponds to the gap between its studies on power and its last phase, that of the aesthetics of existence. The thesis is maintained that between both periods there is no discontinuity but that the aesthetics of existence arises as a solution to a series of problems that derives from the Foucauldian thesis on power.

Keywords: Foucault, aesthetics of existence, power, subjectivity, return to subject.

1. javisitu@gmail.com

1 • Introducción

Michel Foucault nació en Poitiers en 1926 y murió en París en 1984. Durante sus años de vida se dedicó al estudio de diversos temas con una obra profusa que se distribuye en muy diferentes formas: libros, artículos, cursos, entrevistas, etc... También fue un activista reconocido, en especial en el tema de la prisión. Estudió en la *École Normale Supérieure* de París donde cursó psicología y filosofía. Militó durante tres años en el Partido Comunista Francés aunque luego lo abandonó. Fue uno de los filósofos más importantes de la Francia del siglo XX. Sus primeras obras tienen como tema principal la salud mental: *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Enfermedad mental y psicología*. A continuación, su producción viró en consonancia con el estructuralismo en auge de la Francia de su tiempo con obras como *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*. Aunque es probable que las tres estén escritas bajo el mismo paradigma estructuralista (etiqueta que Foucault siempre rechazó), hay una discontinuidad clara en las temáticas: mientras que las dos primeras se centran en el saber y en los juegos de poder, la última aborda las relaciones de poder y su constitución de los sujetos. Después de los estudios sobre el poder, Foucault produce un *viraje ético* en el que introduce su *estética de la existencia* y lo hará principalmente en los tomos 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad*. En fin, toda la obra de Foucault se puede resumir acertadamente, tal y como ha dicho Galván (19), en una desnaturalización de las célebres preguntas kantianas: ya no se trata de “qué puedo conocer”, sino de “cómo se produjeron mis preguntas”, de “cómo se problematiza algo”; ya no se trata tampoco de “qué debo hacer” sino de “qué posibilidades tengo de hacer(me)”; y, por último, en vez de “qué puedo esperar” la pregunta foucaultiana apunta a por las luchas en las que estamos envueltos.

El objetivo de este artículo es examinar un momento muy concreto del pensamiento foucaultiano, a saber, el paso de los estudios sobre el poder a la estética de la existencia. Es un lugar común en los estudios foucaultianos catalogar este cambio en la filosofía de Foucault como una “vuelta al sujeto” (véase, por ejemplo, Dews 1989). Esta etiqueta serviría, según la usan estos autores, para mostrar la contradicción existente en el corpus foucaultiano: la estética de la existencia –al volver, supuestamente, al sujeto– contradeciría

la famosa “muerte del hombre” (producida en su etapa estructuralista). Pareciera, según estas lecturas, que en la filosofía foucaultiana hay un enorme abismo entre sus estudios sobre el saber, el poder y la clínica, y su última etapa, aquella en la que vuelve a Grecia para estudiar la estética de la existencia.

En este artículo, y esta es la tesis que se va a defender, mostraremos que el hiato producido entre los estudios sobre el poder y la estética de la existencia es sólo superficial, pues la estética de la existencia solo tiene sentido como continuación y solución a los problemas surgidos durante su etapa de estudio del poder. En otras palabras, la estética de la existencia no supone un arranque nuevo, sino que su genealogía se inserta en las consecuencias (políticamente) indeseables de la teoría foucaultiana del poder. Para poder alcanzar nuestro objetivo, repasaremos primero la concepción foucaultiana del poder para señalar qué problemas se derivan de esta. A continuación, introduciremos brevemente la estética de la existencia y mostraremos cómo esta pretende solucionar dichos problemas.

2 • La concepción foucaultiana del poder

Según el conocido portal de etimología *DeChile.net*, la palabra *poder* viene del latín *posse* que significa ser capaz de algo, hacer algo posible. El verbo se forma con la conjunción del prefijo *pote-* (posible, posiblemente) con el verbo *essere* (ser, estar y existir) para dar lugar a *posse* que, después de un fenómeno de regulación popular en el latín vulgar tardío, dio lugar a *potere*. Según esta visión, el poder es algo que *se tiene* como cuando decimos que el profesor tiene el poder de echar a alguien de su clase. Decimos que tiene poder porque es capaz, porque la acción de echar a alguien de su clase entra dentro de sus potestades. Esta sería una concepción insuficiente para Foucault y que llama la visión *jurídica* del poder, según la cual el poder:

est considéré comme un droit dont on serait possesseur comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner, d'une façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit¹ (Foucault, 2012 15).

¹ [se considera como un derecho que se poseería como un bien y que, por tanto, se podría

Otra forma de entender el poder predominante desde la mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX –y que Foucault también rechaza–, es la concepción económica típica de la visión marxista que Foucault (2012 15) llama el “*économisme*” [“economismo”] de la teoría del poder o, también, la “*fonctionnalité économique du pouvoir*” [“funcionalidad económica del poder”] de la teoría marxista. Según esta visión, el poder es un derivado de las relaciones de producción y debe entenderse siempre como derivado de ellas; un poder, que –para Foucault– queda reducido entonces al vocabulario de la economía mercantil y su despliegue histórico se vería reducido al efecto concreto de la historia económica y la lucha de clases².

Sin embargo, hay formas más amplias de entender el poder más allá de su forma jurídica o de su forma marxista (y, por tanto, que engloben a estas dos) y aquí Foucault señala una de las más célebres dentro del estudio del poder: “*le pouvoir, c’est essentiellement ce qui réprime*” [“el poder es esencialmente lo que reprime”]³. Según esta concepción, el poder vendría a

transferir o enajenar, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundacional de derecho]

2 Más adelante, Foucault explicita sus dudas frente a esta visión marxista del poder:

Premièrement: le pouvoir est-il toujours dans une position seconde par rapport à l'économie? Est-il toujours finalisé et comme fonctionnalisé par l'économie? Le pouvoir a-t-il essentiellement pour raison d'être et pour fin de servir l'économie? Est-il destiné à la faire marcher, à solidifier, à maintenir, à reconduire des rapports qui sont caractéristiques de cette économie et essentiels à son fonctionnement? Deuxième question: le pouvoir est-il modelé sur la marchandise? Le pouvoir est-il quelque chose qui se possède, qui s'acquiert, qui se cède par contrat ou par force, qui s'aliène ou se récupère, qui circule, qui irrigue telle région, qui évite telle autre? Ou bien, faut-il, au contraire, pour l'analyser, essayer de mettre en œuvre des instruments différents, même si les rapports de pouvoir sont profondément intriqués dans et avec les relations économiques, même si effectivement les rapports de pouvoir constituent toujours une sorte de faisceau ou de boucle avec les relations économiques? Et dans ce cas l'indissociabilité de l'économie et du politique ne serait pas de l'ordre de la subordination fonctionnelle, ni non plus de l'ordre de l'isomorphie formelle, mais d'un autre ordre qu'il s'agirait précisément de dégager.

3 Ha sido Hobbes, sin duda, uno de los exponentes más importantes de esta visión represiva del poder. En el *Leviatán*, el poder político se entiende como poder de un Estado que busca reprimir el inherente egoísmo del ser humano. Los individuos, en un cálculo utilitarista, otorgan su soberanía y el máximo poder a un Estado absoluto para garantizar la conservación de su vida ante la violencia que late en el interior de sus vecinos.

ser aquello que reprime el inconsciente, la clase, a los individuos, etc... Esta visión tiene el acierto de no reducir el poder a una forma concreta (jurídica o económica) sino que lo capta en su generalidad. Sin embargo, nuestro autor se ve obligado a descartar esta visión del poder que él ve en Hegel o en Freud. En sus propias palabras:

Il est bien entendu que tout ce que je vous ai dit au cours des années précédentes s'inscrit du côté du schéma lutte-répression. C'est ce schéma-là que, de fait, j'ai essayé de mettre en œuvre. Or, à mesure que je le mettais en œuvre, j'ai été amené tout de même à le reconsidérer; à la fois, bien sûr, parce que sur tout un tas de points il est encore insuffisamment élaboré – je dirais même qu'il est tout à fait inélaboré – [...] Je crois, sans trop me vanter, m'être tout de même méfié depuis assez longtemps de cette notion de "répression"; et j'ai essayé de vous montrer, à propos justement des généalogies dont je parlais tout à l'heure, à propos de l'histoire du droit pénal, du pouvoir psychiatrique, du contrôle de la sexualité infantine, etc., que les mécanismes mis en œuvre dans ces formations de pouvoir étaient tout autre chose, bien plus, en tout cas, que la répression⁴ (Foucault 2012 18)

El abandono de esta concepción es importante porque, como dijo Foucault en una entrevista (Foucault 1976), es una noción que, a pesar de

Esta postura ejemplifica la visión jurídico-represiva del poder, porque este se entiende como una ley que dice "no", que prohíbe, que busca la obediencia y el acatamiento.

4 [Por supuesto, todo lo que les he dicho en años anteriores está del lado del esquema de lucha-represión. Este es el patrón que, de hecho, intenté implementar. Sin embargo, cuando lo implementé, todavía tenía que reconsiderarlo; al mismo tiempo, por supuesto, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado – incluso diría que está completamente sin trabajar – [...] creo, sin jactarme demasiado, haber sido de todos modos sospechoso durante bastante tiempo de esta noción de "represión", y traté de mostrarles, precisamente en relación con las genealogías de las que hablé antes, en relación con la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la infancia. sexualidad, etc., que los mecanismos implementados en estas formaciones de poder eran algo bastante diferente, mucho más, en todo caso, que la represión]

haberla usado durante sus primeros años, no da cuenta de lo productivo del poder porque pone el foco justo en su contrario, en la represión. Esta concepción del poder estaba muy consolidada en la historia de la filosofía porque, como apunta Marín (27), la ilustración y su ansiada emancipación se entendió siempre como emancipación respecto a un poder opresor: bien sea político (absolutismo), bien sea epistemológico (prejuicios y supersticiones). Pero Foucault acierta al señalar que identificar el poder con la represión no abandona la concepción jurídica del poder ya que sigue identificando al primero con una ley que dice no. Es, en fin, una concepción negativa y estrecha (e incluso esquelética) del poder (Foucault 1976).

Así que, ante estas deficiencias, Foucault plantea la otra alternativa que él trabajó principalmente en su obra *Vigilar y castigar* y cuyos orígenes rastrea -en la historia de la filosofía- en Nietzsche. Es una forma de entender el poder en su generalidad (y no como forma concreta ya sea jurídica o económica) pero que, a su vez, no lo reduce sólo a uno de sus efectos (el de la represión). Es lo que él llama la “l’hypothèse de Nietzsche”, la visión del poder como una guerra continua, como un juego permanente de estrategias de las que la represión no sería más que un efecto concreto, una consecuencia. El poder vendría a ser un juego de fuerzas donde la fuerza es una abstracción y no un sinónimo de violencia.

Algunos de los críticos⁵ de Foucault han señalado que la fuerza aparecería en los análisis foucaultianos como un universal humano, algo que -por su abanderado antiesencialismo- Foucault querría eludir y por lo que caería en una contradicción. Sin embargo, Patton (1989 273) tiene razón al señalar que el concepto de fuerza es una mera abstracción en los análisis foucaultianos pero que en ningún momento es propuesto como una instancia universal. El poder no se identifica con la fuerza en tanto universal humano sino que el poder vendría a ser los efectos de las relaciones de fuerzas, sus efectos una vez ejercido. Y es que para Foucault el poder no se tiene sino que se ejerce. En palabras de Moreno: “Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea)” (Moreno 1).

El paso de una concepción a otra (de la concepción represiva del po-

⁵ Patton pone de ejemplo a Philp y su artículo “Foucault on power” publicado en la revista *Political Studies* en 1983.

der a la concepción “productiva”⁶ del poder entendido como estrategia) se ha identificado normalmente (Gómez & Romero 60) con el cambio de método en su pensamiento: de la arqueología (hasta 1969) al genealógico (desde 1969). De esta forma se produce un cambio en su forma de acercarse y estudiar los fenómenos: el interés se desplaza del discurso a las prácticas, de la *episteme* al dispositivo. Un cambio que, como reconoció Trombadori cuando entrevistó a Foucault (citado en Marshall 414), supuso el fin de una década de “uninterrupted enthusiasm for Marxist ‘language’” [“entusiasmo ininterrumpido por el lenguaje marxista”] y el comienzo de otra en la que empezaba a correr el vocabulario de Foucault como la pólvora: términos como microfísica del poder “became symptomatic of a radical, libertarian aspiration” [“se convirtieron en síntoma de una aspiración radical y libertaria”].

Deleuze, en su *Foucault* nos ayuda a explicitar varias claves dentro de esta nueva concepción del poder (2004 77). Así, un punto importante a tener en cuenta en esta visión foucaultiana es que el poder es una relación de una fuerza con otra fuerza, no con un objeto. La relación de una fuerza con un objeto sería violencia y por eso precisamente esta concepción del poder, según Deleuze, excede a la violencia. En otras palabras, mientras que la violencia es una relación entre un sujeto (que ejerce una fuerza) y un objeto (que la padece); el poder es una relación de un sujeto con otro sujeto, una relación de fuerzas entre sí. Pero, y esto es importante aclararlo, la fuerza no se ejerce sobre el sujeto físico sino sobre otras fuerzas. Mientras que la violencia extingue todo el campo de lo posible, el poder es justamente relaciones de fuerzas en este mismo campo. Mientras que las categorías de la violencia serían, siguiendo a Deleuze, aniquilar, eliminar o destruir; las “cátégories de

⁶ Acerca de este carácter productivo, ha sido muy comentada la siguiente frase de Foucault *Surveiller et Punir* (1975 196): “En fait le pouvoir produit; il produit du réel”. [“De hecho, el poder produce; produce realidad”] A este respecto comenta su colega Veyne (53):

Las condiciones de posibilidad inscriben toda realidad al interior de un polígono irregular, cuyos extraños límites no poseen jamás la amplia cobertura de una racionalidad acabada; sus límites les son desconocidos a la misma razón y parecen inscriptos en la plenitud de algún razonamiento, esencia o función. Lo cual es falso, pues constituer es también siempre excluir; hay siempre un vacío en derredor, pero ¿vacío de qué? De nada, una nada, una simple manera de evocar la posibilidad de polígonos recortados de otro modo, en otros momentos históricos; una simple metáfora.

pouvoir” [“categorías de poder”] serían del tipo: dificultar, seducir, indicar, incitar, desviar, hacer menos probable, limitar, torpedear etc... Como bien señala Patton (271), lo que distingue al ejercicio del poder de otras acciones es que el poder sólo existe cuando “they involve forms of action upon the actions of others which leave open a range of possible responses.”⁷ En fin, el panorama que dibuja Foucault no está pintado de sujetos con intenciones y con fuerzas al servicio de sus deseos y voluntad (lo que implicaría una teoría *fuerte* del sujeto), no; es un panorama de fuerzas múltiples que se relacionan y modifican entre sí en un juego enorme dentro del campo de lo posible.

El ejercicio del poder se asimilaría entonces, según la propia terminología foucaultiana, a la idea de gobierno más que a “una confrontación entre dos adversarios o el enlace del uno con el otro” (61). Gobernar, más que aniquilar o reprimir; porque gobernar es dirigir la posible conducta o las posibles consecuencias, de ahí la semejanza entre gobernar y “exercise of power as a way in which certain actions may structure the possible field of action of other possible actions”⁸(Foucault 1982 222). Ahora bien, este gobierno, este ejercicio el poder, no funciona por consentimiento (¡ni mucho menos!). La metáfora de la gobernabilidad sirve para distinguir fácilmente el poder de la violencia pero debemos prevenimos para no entender las relaciones de poder de la forma en que entendemos el gobierno de los políticos. Se ejerce el poder cuando una fuerza actúa sobre otra, cuando una acción actúa sobre otra y es en este sentido en el que decimos que hay un gobierno. Pero esto no implica ni consentimiento ni un “zero-sum game” [“juego de suma cero”].

Dicho todo esto, es fácil observar la herencia heideggeriana en esta concepción pues el *ser* del poder no se entiende como ningún súper-ente sino como un ser dinámico, en continuo despliegue. Para eso Foucault ha tenido que eliminar las preguntas del “por qué” y el “qué” para “grant a certain privileged position to the question of “how””⁹ (Foucault, 1982 217). Esto no es ninguna omisión de la pregunta fundamental (qué es el poder) sino una

7 [“involucran formas de acción sobre las acciones de otros que dejan abierta una gama de posibles respuestas.”]

8 [“El ejercicio del poder como una forma en que determinadas acciones pueden estructurar el posible campo de acción de otras posibles acciones.”] El original es en inglés, no en francés.

9 [“otorgar una cierta posición privilegiada a la cuestión de “cómo””]

forma (postheideggeriana) de acercarnos a los fenómenos según la cual no hay un Fundamento (“qué”) del que se deriven los fenómenos (“cómo”) y que dote de sentido a toda la realidad (“por qué”). En palabras del propio Foucault: “The little question, What happens? although flat and empirical, once it is scrutinized is seen to avoid accusing a metaphysics or an ontology of power of being fraudulent”¹⁰. Se trata, pues, de pensar cómo se ejerce el poder, bajo qué medios, qué ocurre en este despliegue, qué efectos produce en los individuos, cómo fluye etc...

Ahora bien, este análisis del poder lejos de ser sencillo puede complicarse porque el poder no siempre es explícito, no siempre es claramente visible sino que, como muestra en *Vigilar y castigar*, el poder se invisibiliza a través de métodos que garantizan un control de los cuerpos, que garantizan las consecuencias deseadas para quienes lo ejercen; esto es lo que Foucault (1975 139) denominó disciplina y aparece como un perfeccionamiento del ejercicio del poder. Dice Moreno (3-4):

La fuerza del poder se multiplica exponencialmente cuando su presencia está ausente.[...] El trabajo foucaultiano trata, expresamente, sobre esta potencia del poder mediante su difuminación, a través de una microfísica del poder.

Este panorama disciplinario se complementa con un cuerpo que no es inerte sino que es un cuerpo compuesto de fuerzas y del cual hay que asegurar la docilidad. Dice también Foucault(1975 140):

La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps “dociles”. La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d’utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d’obéissance)¹¹.

Este *mar de poder*, esta omnipresencia de las relaciones de poder, no desaparecerá nunca (i) y, por eso mismo, no está constituido por fuera de la

¹⁰ [“La simple pregunta ¿Qué sucede?, aunque llana y empírica, una vez que es examinada evita la acusación a una metafísica o una ontología del poder de ser fraudulenta”] El original es en inglés, no en francés.

¹¹ [“La disciplina produce así cuerpos sumisos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye estas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)”]

sociedad sino que es parte inherente a ella (ii). Decimos que no desaparecerá nunca porque vivir en comunidad implica la aparición de estas relaciones de fuerzas de unos con otros o, en palabras de Foucault (1982 222): “to live in a society is to live in such a way that action upon others action is possible –and in fact ongoing-.”¹². Por esta razón dice Foucault que las relaciones de poder no están constituidas por fuera de la sociedad de tal modo que podamos imaginar su radical desaparición. Esta es una de las críticas más acertadas a la postura habermasiana que postula una *situación ideal de habla*. No existe, desde el paradigma foucaultiano, tal situación ideal y ni siquiera es posible que exista porque el mero campo de lo social implica el apareamiento de las relaciones de poder. ¿Quiere decir esto que estamos abocados a la dominación de unos sobre otros? No. ¿Quiere decir esto que no podemos revertir las situaciones de poder actuales? Tampoco:

For to say that there cannot be a society without power relations is not to say either that those which are established are necessary or, in any case, that power constitutes a fatality at the heart of societies, such that it cannot be undermined. Instead, I would say that the analysis, elaboration, and bringing into question of power relations and the “agonism” between power relations and the intransitivity of freedom is a permanent political task inherent in all social existence (Foucault 1982 223)¹³

Y es que un punto crucial de las relaciones de poder es que no son fijas, sino siempre cambiantes: “ces relations de pouvoir sont des relations mobiles, c’est-à-dire qu’elles peuvent se modifier, qu’elles ne sont pas données une fois pour toute”¹⁴ (Foucault, 1984a). Es en absoluto imposible pensarnos

¹² [“vivir en sociedad es vivir de tal manera que la acción sobre los demás sea posible -y de hecho algo continuo-.”]

¹³ [“Porque decir que no puede haber una sociedad sin relaciones de poder no es decir que las que están establecidas sean necesarias o, en todo caso, que el poder constituya una fatalidad en el seno de las sociedades, de modo que no pueda ser socavado. En cambio, yo diría que el análisis, elaboración y cuestionamiento de las relaciones de poder y el “agonismo” entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad es una tarea política permanente inherente a toda existencia social.”]

¹⁴ [“estas relaciones de poder son relaciones móviles, es decir que se pueden modificar,

fuera de las relaciones de poder y no sólo porque el poder produce lo real, sino porque no existe situación social alguna (relaciones de amor, de comunicación, etc.) en la que no se dé la relación entre dos acciones. Ahora bien, esto no nos lleva a una incapacidad de cambiar las cosas establecidas porque donde hay poder hay resistencia, según nuestro autor francés. Pero, ¿cuál es el fundamento de esta resistencia? ¿Cómo podemos resistir si es el poder el que produce lo real? ¿De dónde sale la capacidad del cambio si nuestro cuerpo es un producto de las relaciones de poder en las que estamos inmersos? He aquí el mayor problema de la teoría foucaultiana del poder, a saber, cómo justificar la resistencia a las redes de poder.

3 • Algunos problemas con el poder

Después de muchos años estudiando y profundizando en una serie de conceptos (dispositivo, prácticas de poder, episteme etc.) que bebían y alimentaban el paradigma estructuralista de la Francia del momento, Foucault se topó con una realidad amarga derivada de las consecuencias de su propia teoría: no había espacio para su ansiado cambio, no había ninguna forma de fundamentar la acción política. Como apunta Patton (272), en los primeros escritos de Foucault sobre el poder no se menciona apenas ni la voluntad ni la libertad:

In *Discipline and Punish* and the first volume of *The History of Sexuality*, it is the bodies of individuals rather than free subjects which are the protagonists in the power relations which he describes¹⁵.

Es decir, el panorama que dibuja Foucault en sus primeros escritos sobre el poder es el de unos cuerpos inmersos en relaciones de poder, en mecanismos de disciplina y dispositivos de control, que –a través de técnicas que difuminan y amplían el alcance– son moldeados y “docilizados”. Foucault describe bien cómo fluye el poder en instituciones tales como la escuela

que no se dan de una vez por todas”]

15 [“En *Vigilar y Castigar* y el primer volumen de *La historia de la sexualidad*, son los cuerpos de los individuos y no los sujetos libres los protagonistas de las relaciones de poder que describe.”]

o la cárcel y describe también los efectos de estos dispositivos en los cuerpos pero dedica poco espacio a las actuaciones de resistencia, el ejercicio de libertad, que pueden hacer los cuerpos. La microfísica del poder no sería, al menos en sus primeros escritos, tanto un estudio de las posibilidades sino una descripción del flujo de poder. Así lo ha definido Álvarez-Uría: “La microfísica del poder permite determinar cómo el poder disciplinario atraviesa los cuerpos y graba la norma en las conciencias” (Álvarez-Uría en Foucault 1994 26). Zhao (142) también ha señalado este lugar común en los estudios sobre el poder en Foucault afirmando que el sujeto (“self”) es concebido más bien como un objeto a examinar y que es constituido más por las relaciones de poder en las que está inmerso que como un ente por fuera de ellas. El sujeto en estos primeros análisis de Foucault, sigue Zhao, es más un producto pasivo de las técnicas de dominación que un agente libre para autodeterminarse. Y aquí es donde está el problema más grande de la visión foucaultiana del poder: se habla de resistencias, se habla del poder como un juego entre sujetos libres pero, a la vez, se desecha toda concepción sustancialista del sujeto y se sostiene que este se crea como consecuencia de las redes de poder en la que está inmerso. ¿De dónde deriva entonces toda –supuestamente posible– resistencia?

Está claro que la teoría del poder de Foucault supuso una ruptura clara con los movimientos de izquierda de su época que, de alguna u otra manera y como señalan Milchman y Rosenberg (2007 51), basaban su oposición a las relaciones de poder dominantes en la existencia de una naturaleza humana¹⁶, en la emancipación de un sujeto que ya estaba dado, pero que, bajo las condiciones actuales de represión, no podía salir a la luz. Foucault rompe con estos resquicios de humanismo en las teorías izquierdistas señalando que el sujeto no es sino que se hace en su inmersión en las relaciones de poder (o más bien son estas quienes lo hacen). Foucault tiene el acierto y la valentía de

16 Son muchos –y muy variados– los autores que han utilizado esta estrategia. La argumentación se remonta incluso al siglo XVIII con los escritos políticos de Rousseau. El pensador ilustrado ya señaló la inherente bondad del ser humano que, en su despliegue histórico, ha sido corrompida por la estructura social. De este pensamiento se deriva lo siguiente: basta con cambiar la sociedad para que la utopía se (re)establezca. La práctica política encuentra en la esencia del ser humano una justificación teórica, pues la acción política deberá tener como guía una sociedad que permita la expresión de esta naturaleza reprimida.

prescindir de compromisos ontológicos difícilmente asumibles en la posmodernidad, sin embargo su postura parecía estar condenada a un callejón sin salida, a ser una propuesta teórica que (ante la omnipresencia de un poder que nos constituye) no dejaría espacio para el sujeto libre y su capacidad para crear otras formas de vivir. Es, en fin, en este atolladero en el que Foucault empieza a investigar la moral griega y descubre una parte del sujeto que no es determinada por los procesos que le subjetivizan sino que es determinada también por sí mismo. Es aquí donde comienza su estudio sobre *la estética de la existencia*.

4 • La estética de la existencia

Estamos entonces en el siguiente atolladero: las relaciones de poder nos constituyen como sujetos y parece que nuestra subjetividad es un mero producto de ellas. Para salir de este laberinto Foucault no puede seguir los pasos de las teorías políticas izquierdistas clásicas que apelan a una naturaleza humana *reprimida* actualmente y que debemos liberar. Y no puede hacerlo por rechazar la concepción represiva del poder (i) y toda apelación a un esencialismo humano (ii). ¿Cómo justificar entonces el cambio, la posibilidad de la resistencia? Volviendo a los griegos. De forma similar a cómo Nietzsche rastreó en el mundo griego las posibles salidas para el nihilismo contemporáneo, Foucault encuentra en el mundo griego el momento histórico de mayor desarrollo de su estética de la existencia. Así, en el comienzo del *Uso de los placeres* dice:

Et maintenant, je voudrais montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi, faisant jouer les critères d'une "esthétique de l'existence" [...] Ces " arts d'existence ", ces " techniques de soi " ont sans doute perdu une certaine part de leur importance et de leur autonomie, lorsqu'ils ont été intégrés, avec le christianisme, dans l'exercice d'un pouvoir pastoral, puis plus tard dans des pratiques de type éducatif, médical, ou psychologique¹⁷ (Foucault 1984c 17-18)

17 ["Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad sexual y los placeres

Esta estética de la existencia va a ser examinada en sus tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* y se contraponen a la pastoral cristiana que se desarrollará en el tomo IV de la misma serie. Lo que desvía a Foucault de su proyecto inicial (el primer tomo de la H.S) es la necesidad de rastrear los orígenes en el que el deseo y la experiencia sexual se convirtieron en un problema moral. Así llegó a los griegos. Sin embargo, lo que le fascina y le hace permanecer ahí es una moral alejada de prohibiciones y mandatos y que se centra en la relación de uno consigo mismo. En su artículo “An Aesthetic of Existence”, Foucault afirma que es esta ausencia de normas morales lo que permite que florezca la estética de la existencia (Foucault 1990 49). Estamos, pues, en una práctica que consiste en dotar a la vida de un estilo, de una belleza, a través de la relación de uno consigo mismo (como si el pintor pudiese pintarse a sí mismo). La ética griega es, entonces, un modelo no tanto por sus normas o regulaciones sino por su dimensión estética, por su dimensión creativa y de transformación de uno mismo. Además de los tomos de la *Historia de la sexualidad*, Foucault abordará este tema en su curso *La hermenéutica del sujeto* del College de France de 1982 y en multitud de escritos y entrevistas correspondientes a sus últimos años.

Dicho todo esto, es crucial entender que lo que interesa a Foucault no es una determinada moral -entendida como la codificación de prácticas- sino una forma de constituirse uno mismo como un sujeto moral. Al revés de como fue en el cristianismo (donde este tuvo una posición de acatamiento frente a unas normas y prohibiciones externas), los griegos se (auto)convertían en sujetos morales no tanto por una imposición de reglas sino por un *pliegue* de su poder, por una forma de actuación y de (auto)transformación. La vida de uno es vista así como una sustancia est-ética a la que dar *forma* en pos de unos determinados valores. Esto es la estética de la existencia que los griegos practicaron a través de las llamadas “técnicas de sí”.

Esta forma de concebirse a uno mismo como sujeto moral y la vida personal como una sustancia a la que dar forma a través de la libertad de

se problematizaban a través de prácticas del yo, poniendo en juego los criterios de una “estética de la existencia” [...] Estas “Artes de la existencia”, estas “técnicas del yo” han perdido cierta parte de su importancia y de su autonomía, cuando se integraron, con el cristianismo, en el ejercicio de un poder pastoral, y luego en las prácticas educativas, médicas o psicológicas.”]

uno (y no por la imposición de normas coercitivas), la estudia Foucault en el campo concreto de la sexualidad: esto es, cómo los griegos problematizaron esta dimensión dentro de su estética de la existencia. Hay, entonces, una continuidad en los estudios de Foucault en su *Historia de la sexualidad* o al menos en lo que a temática se refiere. La diferencia es que su primer volumen –el de la sexualidad en los siglos XVIII y XIX– ahora se lo tornaba como una mera continuación de la moral impositiva cristiana. Como dice Galván (14-15) para explicar este cambio de Foucault:

La experiencia de la sexualidad en los siglos XVIII y XIX estaba decisivamente informada por sistemas de conocimiento surgidos de la biología, la medicina y la psiquiatría; y también la imposición en la conducta sexual de sistemas de poder normativos que proceden de la educación y la ley, entre otros sectores [...] No es excluyente ni persuasiva la transición que osciló del dispositivo de la sexualidad (origen de las técnicas modernas de la disciplina de los cuerpos en las escuelas, talleres, cuarteles, y prisiones; y las técnicas de regulación de las poblaciones que van desde el racismo de estado a las disposiciones políticas de natalidad) a la ontología ética, definida por el estilo estético.

O, en palabras de Foucault (1984c 11):

analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu. Bref, l'idée était, dans cette généalogie, de chercher comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif.¹⁸

¹⁸ [“Analizar las prácticas por las cuales los individuos han sido llevados a prestarse atención a sí mismos, a descifrarse, a reconocerse y admitirse como sujetos de deseo,

Es, como se ha dicho, la dimensión de la sexualidad a partir de la cual Foucault estudia estas *tekhne tou biou* [arte de vivir, técnica de la existencia] que habrían venido favorecidas por una falta de reglas coercitivas para dictar qué hay que hacer con la propia vida desde el ámbito de la *polis*. La libertad para los griegos no es ejercida bajo el imperio de la ley ni una codificación moral religiosa sino que se centra en la práctica de uno consigo mismo (Foucault 2005 447).

Tenemos, entonces, una nueva dimensión añadida a los sujetos que ya no serían sólo sujetos pasivos sino que, y tras el estudio de los griegos, también serían sujetos activos sobre sí mismos. En la salida de este atolladero Foucault usa la palabra “*assujettissement*” o “*subjectivation*” que en español se ha traducido por *subjetivación*. Foucault usa esta palabra en francés porque tiene dos connotaciones (que también tiene la palabra “sujeto” en español) y es que el sujeto es el yo, el *self*, pero también está sujeto por unas relaciones de poder que lo forman y condicionan. Butler, una de las más acertadas lectoras de Foucault en el mundo anglosajón, señala así esa doble dinámica que se da en el sujeto por la que, aún siendo sujeto de sus acciones, está sujeto a procesos que lo determinan:

Power not only acts on a subject but, in a transitive sense, enacts the subject into being. As a condition, power precedes the subject. Power loses its appearance of priority, however, when it is wielded by the subject, a situation that gives rise to the reverse perspective that power is the effect of the subject, and that power is what the subject effects.¹⁹ (Butler 13)

poniendo en juego entre ellos y ellos mismos una cierta relación que permite descubrir en el deseo la verdad de su ser, ya sea natural o caída. En definitiva, la idea era, en esta genealogía, descubrir cómo los individuos se vieron llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás una hermenéutica del deseo de la que sin duda su comportamiento sexual fue la ocasión, pero que ciertamente no ha sido del dominio exclusivo.”]

19 [“El poder no solo actúa sobre un sujeto, sino que, en un sentido transitivo, hace que el sujeto llegue a ser. Como condición, el poder precede al sujeto. El poder pierde su apariencia de prioridad, sin embargo, cuando es ejercido por el sujeto, situación que da lugar a la perspectiva inversa de que el poder es el efecto del sujeto y ese poder es lo que el sujeto efectúa”]

5 • El paso del poder a la subjetividad

Como venimos comentando, sus anteriores investigaciones habían sugerido una omnipresencia de las relaciones de poder, lo que había llevado al sujeto a estar realmente sujeto, sin opciones de escapatoria, de creación o de libertad. Lo cuenta bien Deleuze en sus *Conversaciones* (2006 148-149) en las que señala cómo a Foucault le faltaba “una tercera dimensión” que permitiera un espacio de libertad o de creación para el sujeto que, hasta ese momento, estaba siendo reducido en su “sistema” –si tal cosa se puede decir de la filosofía de Foucault– al saber y al poder (y a las relaciones entre los dos). En palabras del propio Foucault unos meses antes de morir (1984b):

Ces trois domaines de l'expérience ne peuvent se comprendre que les uns par rapport aux autres et ne peuvent pas se comprendre les uns sans les autres. Ce qui m'a gêné dans les livres précédents, c'est d'avoir considéré les deux premières expériences sans tenir compte de la troisième²⁰

O en otra entrevista del mismo año:

Le problème des rapports entre le sujet et les jeux de vérité, je l'avais envisagé jusque-là à partir soit de pratiques coercitives comme dans le cas de la psychiatrie et du système pénitentiaire –, soit dans des formes de jeux théoriques ou scientifiques – comme l'analyse des richesses, du langage et de l'être vivant²¹ (Foucault 1984a)

Esta tercera dimensión, la mal llamada “del sujeto” y que muchas veces se piensa como contradictoria con su etapa estructuralista, es la que le permite a Foucault fundamentar la resistencia a las redes de poder en las

²⁰ [“Estos tres reinos de experiencia solo pueden entenderse en relación entre sí y no pueden entenderse uno sin el otro. Lo que me faltó en los libros anteriores fue que consideré las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera”]

²¹ [“El problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de la verdad, lo había vislumbrado hasta entonces a partir de prácticas coercitivas como en el caso de la psiquiatría y el sistema penitenciario –, o en formas de juegos teóricos o científicos – como el análisis de riqueza, lengua y seres vivos”]

que estamos inmersos. Durante este período, el sujeto deja de concebirse como un resultado pasivo de procesos ajenos al mismo para pasar a ser un agente activo en su propio proceso de construcción. En palabras de Galván (14): “En la etapa arqueológica y genealógica indagó sobre lo que decimos y hacemos a los demás, mientras que su ética es una reflexión sobre lo que nos decimos y hacemos a nosotros mismos”. Ahora bien, decimos que es la mal llamada etapa “del sujeto” porque Foucault no postuló una teoría del sujeto *fuerte* ni se desdijo en torno a sus críticas a la idea de sujeto moderno. No hay, como muchos dicen, una “vuelta” al sujeto. El sujeto para nuestro autor sigue siendo un proceso, o más bien, el resultado de algunos procesos. La única diferencia con la etapa anterior es que en estos nuevos procesos de “subjetivación”, Foucault descubre en los griegos un tipo de procesos que no le son externos al propio sujeto sino donde él mismo es agente y producto del mismo. Esto es posible “plegando la línea” –en la bellísima terminología de Deleuze– de las relaciones de poder. Si las relaciones de poder eran fuerzas que actúan sobre otras fuerzas, sobre otras acciones (se entendía de otros), ahora Foucault descubre los “pliegues”, una fuerza que se dobla y se afecta a sí misma. Esto da un poco de esperanza al horizonte político que había dibujado Foucault porque ahora las líneas que nos atraviesan ya no nos son siempre externas-coercitivas sino que hay un espacio de libertad que nace en el pliegue de estas líneas. Un espacio desde el que sabemos no sólo sujetos por procesos externos sino agentes de nuestra propia subjetividad.

Es preciso llegar a plegar la línea para constituir una zona en la que sea posible residir, respirar, apoyarse, luchar y, en suma, pensar. Plegar la línea para llegar a vivir en ella, con ella; cuestión de vida o muerte (Deleuze 2006 179)

Es así como llega Foucault a ese espacio de libertad del sujeto, a esa dimensión que ya no podía reducirse a los mecanismos de normalización sino que, justamente, se le escapaba y excedía continuamente, es así cómo llega a lo “inatrapable”. Abierta esta puerta, aparece entonces toda una serie de técnicas de la existencia para así poder tener “una comprensión de la vida ya no ligada a un sistema jurídico ni disciplinario” (Podestá 110).

Este pliegue de las líneas de fuerza, este espacio de lo inatrapable por

los procesos coercitivos²², abre -como era de esperar y como ya comentamos más arriba- todo un horizonte para la esperanza política que se encarna en el concepto foucaultiano de *resistencia*. Simplificando mucho el análisis, el cuerpo ya no va a ser un ente pasivo listo para ser normalizado sino que puede resistir estos mismos procesos a través de las relaciones consigo mismo. Este es, entonces, el punto de resistencia política por excelencia y es así como la relaciones de uno consigo mismo dejan de atañer a lo personal para ser políticas pues dinamitan y torpedean, dificultan y ponen en cuestión, procesos de sujeción absolutamente políticos. De este modo dice Orellana (69) que la política adquiere un carácter profundamente ascético.

La tarea política sería, entonces, “promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries”²³ (Foucault 1982 216). Esta tarea es, ante todo, una tarea eminentemente creativa pues hay que crear formas de vida y formas de ser sujeto que escapen a los modos actuales de serlo (que son impuestos y coercitivos). Como bien señalan Milchman y Rosenberg (56) convertirse en un sujeto ético (un sujeto que establezca una relación consigo mismo, que pliegue la línea para resistir en ella) es una tarea de creación de uno mismo, una tarea artística, y así es como la dimensión ascética-ética de relación con uno se convierte en una relación estética.

Estamos, pues, ante las “*pratiques d’assujettissement*” [“prácticas de subjetivación”] (Foucault 1984d) que permiten constituir al sujeto de un modo más autónomo a través de prácticas de liberación. Prácticas que no salen de la nada, por supuesto, sino que se basan en reglas, convenciones o estilos de un entorno cultural determinado. Entorno al que, de una u otra forma, aspiran a resistir.

22 “Mais le sujet fou, malade, délinquant - peut-être même le sujet sexuel- était un sujet qui était l’objet d’un discours théorique, un sujet disons “passif”, tandis que le sujet dont vous parlez depuis les deux dernières années dans vos cours au Collège de France est un sujet “actif”, politiquement actif. Le souci de soi concerne tous les problèmes de pratique politique, de gouvernement, etc. Il semblerait qu’il y a chez vous un changement non pas de perspective, mais de problématique”. Pregunta a Foucault de Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller en su entrevista (1984a)

23 [“promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.”]

6 • Conclusión

En contraposición al manido tópico de los estudios foucaultianos que habla de una discontinuidad -y contradicción- entre su segunda y su tercera (y última etapa), en este artículo hemos mostrado la existencia de una continuidad clara en su transición desde la “etapa del poder” a la “etapa ética”. A pesar de que hay algunos cambios metodológicos (de estudiar épocas muy concretas en el tiempo a estudiar grandes períodos como la Grecia Clásica), los principios generales que guiaron su investigación sobre los cuerpos y los dispositivos de poder se mantienen en el estudio de los griegos: rechazo a cualquier posición esencialista o sustancialista respecto al sujeto, visión del poder como fuerza, etc.

Como se ha puesto de manifiesto, los estudios sobre el poder tenían unas consecuencias políticas paralizantes, a saber, la de un panorama de cuerpos gobernados por dispositivos de poder. La teoría del poder foucaultiana postulaba, sin embargo, la idea de que no hay poder sin resistencia, pues un poder sin juego de lo posible es, según esta misma teoría, una dominación. Faltaba, empero, la fundamentación de esta resistencia y que Foucault encuentra en una forma muy peculiar de constituirse sujeto y que llama *estética de la existencia*. Esta se caracteriza por una relación de uno consigo mismo, por la aplicación del poder sobre sí mismo, por ser un pliegue de las relaciones de poder en las que uno se crea a sí mismo. Esta forma de (auto) transformación la rastrea nuestro autor en los griegos y la estudia principalmente en los tomos 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad* y nos permite así vislumbrar no una moral nueva, sino una forma libre de crearnos como sujetos morales. No hay, insistimos una última vez, un hiato en este momento del pensamiento foucaultiano, sino una búsqueda de propuesta prácticas ante los problemas teóricos que su propia teoría había generado.

7 • Bibliografía

- Butler, Judith. *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford University Press, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Minuit: París, 2004.
- Deleuze, Gilles *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 2006.

- Dews, P.: "The return of the subject in late Foucault", *Radical Philosophy*, 1989, vol. 51, no 1, pp. 37-41.
- Foucault, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- Foucault, Michel. "Vérité et pouvoir", entrevista con M. Fontana, *L'Arc*, 70 (1976): 16-26.
- Foucault, Michel. "The subject and the power". *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, eds. Dreyfus, H., Rabinow, P. Chicago: Chicago University Press (1982): 208-229.
- Foucault, Michel. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", entrevista con . Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, *Concordia*, 6 (1984): 99-116.
- Foucault, Michel. "Le retour de la morale", entrevista con G. Barbedette y A. Scala, *Les Nouvelles littéraires*, 2937 (1984b): 36-41.
- Foucault, Michel. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité* (2). Paris: Gallimard, 1984c.
- Foucault, Michel. "Une esthétique de l'existence", entrevista con A. Fontana, *Le Monde*. (1984d) Recuperado de: libertaire.free.fr/MFoucault214.html
- Foucault, Michel. *Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984*. Ed. Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1990.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1994.
- Foucault, Michel. *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981-1982*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.
- Foucault, Michel. "Il faut défendre la société" *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Recuperado y citado a partir de la versión electrónica *Le Foucault Électronique* (2012) disponible en: https://monoskop.org/images/9/99/Foucault_Michel_Il_faut_defendre_la_societe.pdf
- Galván, Valentín. "Sobre la libertad y la verdad en Michel Foucault." *Revista de humanidades* 32 (2017): 11-23.
- Gómez, Jeysson Yela, and Clara Hidalgo Romero. "El poder en Foucault: bases analíticas para el estudio de las organizaciones." *Cuadernos de administración* 26.44 (2010): 57-70.
- Marín, Vicente Serrano. "Nihilismo y fin de la historia. Una mirada sobre la cuestión de la (pos) modernidad." *Revista de Filosofía (Madrid)* 24.1,

2000.

- Marshall, James D. "Michel Foucault: liberation, freedom, education1." *Educational Philosophy and Theory* 34.4 (2002): 413-418.
- Milchman, Alan, and Alan Rosenberg. "The aesthetic and ascetic dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault." *Parrhesia* 2.55 (2007): 11.
- Moreno, Hugo César. "Bourdieu, Foucault y el poder." *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 1.II (2006): 1-14.
- Orellana, Rodrigo Castro. "Microfísica de la libertad: Foucault y lo político." *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía* 15 (2006): 49-78.
- Patton, Paul. "Taylor and Foucault on power and freedom." *Political Studies* 37.2 (1989): 260-276.
- Podestá, Beatriz. "La estética de la existencia, posibilidad para una ética como política de resistencia." *El Banquete de los Dioses* 2.3 (2014): 98-121.
- Veyne, Paul. "El último Foucault y su moral." *Anábasis* 4 (1996): 49-58.
- Zhao, Guoping. "The self and human freedom in Foucault and Zhuangzi." *Journal of Chinese philosophy* 39.1 (2012): 139-156.

Lo siniestro amenaza a todo lo viviente en las *Carceri d'invensioni* (1745-1760) de Giovanni Battista Piranesi.

The Uncanny threatens all living matter in the *Carceri d'invensioni* (1745-1760) by Giovanni Battista Piranesi.

Antonio Díaz Lucena¹

Universidad Rey Juan Carlos, España

Recibido 3 junio 2021 · Aceptado 4 julio 2021

Resumen

El espacio representado en los grabados *Carceri d'invensioni* (1745-1760) de Giovanni Battista Piranesi parece envolver y disolver a la figura humana. Plantea un hábitat hostil hacia todo lo orgánico e, innova, —con su arquitectura y trazado— el concepto tradicional de cárcel o presidio, apuntando hacia la problemática futura que generaron las grandes urbes y metrópolis. Pensamos que la experiencia de lo siniestro emerge gracias a la asociación del fondo con todo lo inanimado formando un paisaje interior que parece haber sido dotado de vida y que amedrenta a toda la materia viva que contiene. Además, creemos que estas imágenes resultan realmente actuales en tanto que pudieran formar parte de la puesta en escena de films distópicos posmodernos. Intentaremos demostrar estas hipótesis a lo largo de este artículo mediante el análisis textual de las *Carceri d'invensioni*.

Palabras clave: Piranesi, análisis textual, lo siniestro, *Carceri*, cárceles, distopía

Abstract

The space represented in the etchings *Carceri d'invensioni* (1745-1760) by Giovanni Battista Piranesi seems to surround and dissolve the human figure. It sets up a hostile and beligerant habitat towards all living things by introducing changes in the traditional concept of prison using fathomless depths and endless spaces. The uncanny sensation arises due to the association of the background with all inanimate things in the frame, forming an interior landscape that seems to have been endowed with life, therefore, It intimidates all living matter it contains. In addition, we might also point out that these images are quite current. Hence, they could be part of any postmodern dystopian film production. We will try to demonstrate these hypotheses throughout this article applying a textual analysis of the *Carceri d'invensioni*.

Keywords: Piranesi, textual analysis, the uncanny, *Carceri*, prisons, dystopia

1. antonio.diaz@urjc.es

1 • Introducción

Giovanni Battista Piranesi (1720-1778), figura polifacética, fue un destacado arquitecto, grabador, arqueólogo y escritor que llegó a publicar una gran cantidad de trabajos sobre arquitectura. Desde muy joven demostró una gran destreza con el aguafuerte. Cuenta en su haber con la autoría de más de dos mil grabados, aunque de todos ellos, los que realmente nos interesan son sus *Carceri d'invenzione* (1745-1760). La serie de las *Carceri* fueron creadas en dos ediciones. La primera data de 1745-1749 y está compuesta por una página de título y trece estampas. Fue publicada en 1750 con el nombre de *Invenzioni capricci di carceri*. En la segunda edición Piranesi realiza bastantes modificaciones sobre las primeras imágenes e incluye dos grabados más. Saldrían publicadas en 1761 con el título de *Carceri d'invenzione*¹.

A pesar del tiempo transcurrido, estos grabados nos siguen impresionando por su capacidad para generar emociones. En un primer acercamiento, podríamos apuntar que las *Carceri* construyen una secuencia de imágenes repleta de símbolos que se antojan impotentes a la hora de generar un diálogo entre ellos. Muchos de estos instrumentos y ornamentos se hallan descontextualizados, forman parte de otras industrias o temáticas no carcelarias, pero reunidos y apilados, parecen obtener una nueva dirección y significado.

Si bien las *Carceri* retratan el confinamiento del ser humano, no componen espacios carcelarios tradicionales. Aunque el fin pudiera ser el mismo, el significado de cárcel se amplía o se modifica con estas invenciones. En ellas, se presentan perspectivas inimaginables, pasadizos que no conducen a ninguna parte, mazmorras, puentes, poleas, maquinaria industrial y marítima dedicada a la tortura, figuras empequeñecidas, ensombrecidas, atrapadas o fagocitadas por estos artefactos de ingeniería. Lo poco de vida representado, lo mínimo orgánico, parece extinguirse paulatinamente atraído por un fondo amenazante que simula avanzar y moverse.

¹ A lo largo de este artículo se hará una constante referencia a las láminas de la segunda edición (1761) de las *Carceri d'invenzione* de Giovanni Battista Piranesi. Con el fin de no perder ningún detalle explicado en este análisis, rogamos mirar o descargarse las XVI imágenes digitalizadas y archivadas en el catálogo de la Universidad Complutense de Madrid. Facilitamos su ubicación a través del siguiente link:

http://dioscorides.ucm.es/proyecto_digitalizacion/index.php?b19843276 [fecha de consulta: 10 de septiembre de 2020].

De igual modo, pensamos que lectura del enredo y la mezcla de formas y estructuras representadas en las *Carceri* nos traslada la sensación de hallarnos antes imágenes muy familiares. Visiones crueles y alucinógenas, que pudieran haber sido gestadas en la Posmodernidad y que enuncian experiencias inquietantes y siniestras. Intentaremos justificar estas hipótesis a través del análisis textual de estas obras.

2 • Marco teórico

2 • 1 • Aproximándonos a una definición

Manfredo Tafuri, gran conocedor del trabajo de Piranesi, ha definido las *Carceri* de la siguiente manera (Tafuri, 1984: 58):

La selva piranesiana, así como las sádicas atmósferas de sus Carcieri, demuestran que no sólo “el sueño de la razón” produce monstruos, sino que incluso “la vigilia de la razón” puede conducir a la deformación; aunque el objetivo que se apunte sea alcanzar lo sublime.

Tafuri hace uso de la categoría de lo sublime siguiendo el marco teórico de Burke y Kant. Pero lo sublime sería un espacio muy amplio para situar los dibujos piranesianos. Si volvemos a Kant, influenciado por Burke, arguyó que aquello que representa horror pudiera ser enunciado como sublime-terrorífico (Kant, 2008: p. 32).

Lo sublime, a su vez, es de diferentes especies. Este sentimiento viene acompañado algunas veces de cierto horror o también de melancolía, en otros casos únicamente de admiración sosegada y, en otros, además, de una belleza que se extiende sobre un plano sublime. A lo primero lo llamo sublime-terrorífico, a lo segundo lo noble y a lo tercero, magnífico.

Lo que ha caracterizado a lo sublime-terrorífico ha sido el sentimiento de asombro y de miedo. De esta manera arribamos a una nomenclatura más concreta dentro de lo sublime para un texto tan complejo y atemporal.

Habiéndonos acogido a una categoría estética precisa, deberíamos

intentar abordar la experiencia de lo siniestro que yace latente en el interior de las *Carceri* y que nos provoca un sentimiento de horror. Desde el psicoanálisis, Freud, –inspirado por el aserto de Friedrich W. J. von Schelling– definió lo siniestro (*unheimlich*), como: “lo extraño–inquietante que debía haber quedado oculto, pero que no obstante se ha manifestado” (2007: 2.483). Aquello que no debía de haber emergido pero que se ha desencadenado. Su salida y arribo a la consciencia es lo que denominaremos como la experiencia de lo siniestro, porque principalmente, su presencia “quiebra el Principio de Realidad mismo” (1997: 56) –como sostiene González Requena en su Teoría del Texto– que no es otra cosa que “la irrupción de lo real desintegrando el tejido de la realidad” (1997: 66). Lo real simboliza lo que no puede ser enunciado, sino sentido. Lo que rompe el lienzo simbólico a través de “una gran masa de energía ciega, brutal, que golpea a la conciencia” (González, 2010: 11) del espectador. Y, es a través de la experiencia de lo siniestro, cuando lo real hace acto de presencia.

De esta manera, las *Carceri* nos avanzan lo que vendría después. El horror, los miedos, las pesadillas, impregnaron los nuevos textos del siglo XIX proponiendo una nueva forma de narrar con su propia estética (Argullol, 1999: 27). Una estética que ha ido evolucionando hasta nuestros días manteniendo la temática de lo siniestro que fue sembrada en la Modernidad y que nos hace pensar en que la Posmodernidad ha sido la sombra de la Modernidad (González, 1997: 72) y no su continuación.

Asimismo, si nos fijamos en todas las láminas de la serie de las *Carceri*, observamos que se desnivela radicalmente la relación entre sujeto y objeto o entre fondo y figura. Este lance potencia un desequilibrio entre las fuerzas representadas en los grabados que genera desasosiego, es decir, sentimos la amenaza sobre las figuras representadas. Rafael Argullol lo ha explicado describiendo que: “El reino de la luz se sumerge en el reino de la sombra y del claroscuro. Sujeto y objeto luchan entre sí distanciándose y confundándose” (2006: 37). Esta acción, por tanto, condena a la vida a su extinción, porque lo inorgánico (el objeto) engulle con su movimiento y expansión a lo orgánico (el sujeto). O, dicho de otra manera, el fondo y la pequeña arquitectura, succionan, asfixian, –como iremos viendo–, todo aquello que es viviente.

En esta línea, Tafuri también apostilla que la descripción de las profundidades de esos “pequeños símbolos deformados” que organizan el gra-

bado, expresan un diálogo, se interrogan en busca de un significado que nunca llega. Sin embargo, la masa de elementos representados junto con las sombras dibujadas, expresan una mancha, un fondo que enuncia lo real con un propósito y una dirección (1984: 63):

... la reducción del espacio a un amasijo de cosas que se interrogan recíprocamente sobre su significado, en un coloquio imposible, es la experimentación ejercida sobre la superficie, en la dimensión que Piranesi llama de la “pequeña arquitectura”.

Aparte, avanzamos desde ahora, que la pequeña arquitectura que Piranesi define e incluye en sus *Carceri*, establece una relación con el fondo formando una masa opresiva de elementos que simula movimiento, parece que avanza. Esta idea, la de un espacio inorgánico antagónico, pensamos que adelanta las visiones y sentimientos del hombre moderno que emergen con el nacimiento de las nuevas ciudades industrializadas. Una temática que ha sido explotada por la literatura romántica desde Mary Shelley a Poe, pasando por la literatura de entreguerras y, de forma magistral, por Kafka. La dialéctica que ha generado la constante innovación tecnológica junto con la visión de progreso de la sociedad ha fundado un escenario ideal para retratar las incertidumbres del individuo sobre su porvenir. Los miedos germinados a raíz de estas dudas han minimizado el poder del hombre frente a la gigantesca imagen del crecimiento de las grandes y nuevas urbes. Simplemente su arquitectura invita a aherrojar, contener al ser humano entre sus paredes de hormigón y sus laberínticas calles. Piranesi preconiza mejor que nadie el extravío kafkiano del hombre moderno en la jungla de asfalto y acero de la sociedad industrial (Argullol, 1999: 238).

Rafael Argullol (1999: 238) ha advertido este detalle y lo ha definido de la siguiente manera:

La organización de la sociedad –capitalista, racionalista, tecnológica– que va imponiéndose en el mismo momento histórico en que se desarrolla la conciencia romántica, es el modelo, infinitamente multiplicado, de las cárceles piranesianas.

Hemos comenzado esta introducción avisando de la contemporaneidad de estos grabados. En la actualidad, el binomio –tecnología y progreso–

sigue generando dudas sobre un porvenir beneficioso para el ser humano. Esta incertidumbre ha sido trasladada a la literatura o al cine, –al arte en general– en forma de relatos distópicos, o utópicos que terminan implorionando tornando en distopías por su idealismo imposible. Las ciudades pensadas por la Modernidad y la Posmodernidad han continuado con la posibilidad de ser un marco de referencia ideal para transmitir reflexiones inquietantes sobre lo está por venir.

3 • Análisis textual

3 • 1 • El Espacio

En un primer acercamiento a las *Carceri*, muchos teóricos han reflexionado sobre el porqué de su nombre. Los calabozos, mazmorras, prisiones, celdas, zulos, agujeros u hoyos de la época, espacios elegidos para confinar a los criminales o marginados tenían en común la estrechez del espacio. Incluso si buscamos en la etimología del vocablo *carceri* que viene del latín *carcer* (Corominas, 1985: 132), el significado que más se ajusta está ligado a una casa o recinto fuerte para la custodia y seguridad de los reos (Valbuena, 1868: 134). Ciertamente es que en las *Carceri* de Piranesi no observamos que las rejas o el confinamiento literal del ser humano sea aquello que prioritariamente se manifieste o se formule en el diseño de este espacio, sino al contrario, las *Carceri* no diseñan un habitáculo, sino algo más amplio y envolvente como pondremos de manifiesto en este artículo.

Paradójicamente, si bien divisamos en las *Carceri* rejas y barras, a primera vista no transmiten la sensación de que sean las cancelas los elementos que se utilicen para confinar a las figuras representadas. Hecho que enunciamos al no haberse detectado a ningún individuo en las dieciséis estampas que componen la serie detrás de enrejados. En las *Carceri* de Piranesi, extrañamente, avistamos lo opuesto. El espacio se multiplica, se desdobra y ofrece una primera sensación de grandeza y apertura frente al significado del espacio tradicional de prisión en tanto estrechez o compartimento reducido. En las *Carceri* VII y VIII podemos apreciar la multiplicación de los arcos y pasarelas que se elevan hacia arriba ad infinitum. Asimismo, en otras imágenes de la serie, las *Carceri* IX y II, alcanzamos a ver el cielo abierto como si la es-

cena, las torturas o la representación de las figuras –que pudieran ser reos–, se localizaran en la plaza de una ciudad o debajo de los puentes de la misma.

La respuesta a esta primera cuestión que nos planteamos reposa sobre la razón que ha llevado al artista italiano a diseñar espacios fuera de los grabados de las *Carceri* con un mayor parentesco con el concepto tradicional de cárcel como espacio que encierra, espacio oscuro y cerrado. Por ejemplo, los grabados *Veduta interna della Villa Mecenate* (Figura 1) y *Dimostrazioni dell' Emissario del Lago Albano* (Figura 2), publicados a partir de 1760, mantienen un hilo de coherencia con el resto de láminas a través de la representación de un espacio agigantado, pero son lugares cerrados, interiores y quizá estén más alineados con un significado ordinario de la idea de prisión.



Figura 1. *Veduta interna della Villa Mecenate* (1764).

Figura 2. *Dimostrazioni dell' Emissario del Lago Albano* (1762).

Estos grabados posteriores a nuestro objeto de análisis refuerzan nuestro punto de vista sobre la negativa del artista italiano a diseñar en las *Carceri* un concepto más clásico de confinamiento espacial. De esta manera, Piranesi parece asemejar sus creaciones con el desarrollo de las grandes ciudades que empiezan a emerger a finales del XVIII gracias a la rápida industrialización de ciertos núcleos urbanos, aunque la época elegida para ilustrar sus grabados no fuera la suya, sino la del esplendor romano, que fue igualmente un símbolo de industrialización y desarrollo técnico por encima del resto de culturas. Siguiendo con esta idea, habría que agregar, que el hombre moderno se apoya en la tecnología para dar forma a su visión de futuro y sus invenciones. Invenciones que, paradójicamente, en muchos casos, pueden tornar en pesadillas como percibimos en las *Carceri* de Piranesi y explicaremos el porqué.

De igual modo, la tesis sobre la representación de un concepto menos tradicional de prisión podríamos también evidenciarlo mediante una lectura al pie de la letra del boceto arquitectónico de las *Carceri*. Piranesi cambia la perspectiva apostando por construcciones que pudiéramos relacionar con lo onírico y fantasioso en la medida en que no obedecen a las reglas académicas de la geometría (Orosz, 2003: 222). Bruno Ernst ha identificado en la lámina XIV (F1-Izquierda, detalle capturado por nosotros) un objeto imposible (Ernst, 1984: 4). Las escaleras de la izquierda se introducen en los pilares, pero no llevan a ninguna parte (1984, p. 4):

Una pared larga con tres arcos apuntados comienza desde la izquierda y corre a través y más allá del centro de la imagen. En el punto B (Figura 1, derecha), una sección de este muro se mueve hacia adelante, por lo que la mitad inferior del muro se proyecta mucho más hacia el primer plano que la sección anterior. Se crea así un plano múltiple. Piranesi refuerza este efecto al agregar un tramo de escalones (C), que corre paralelo al muro y, sin embargo, desaparece detrás de él.

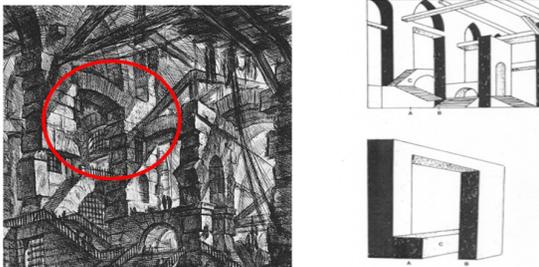


Figura 3. Izquierda detalle ampliado por nosotros de la *Carceri* XIV. Derecha, boceto de Bruno Ernst (1984) explicando su hallazgo en la *Carceri* XIV

Piranesi genera una “distorsión óptica” con una gran “efectividad trágica” como enuncia Rafael Argullol (2006: 41), en tanto que evita cualquier tipo de lectura racional. La identificación de estos falsos conductos nos permite imaginar un espacio abismal, pero sin una salida real. Una suerte de laberinto cuya misión quizá sea la de evitar encontrar una posible salida.

3 • 2 • La entrada y ¿la salida?

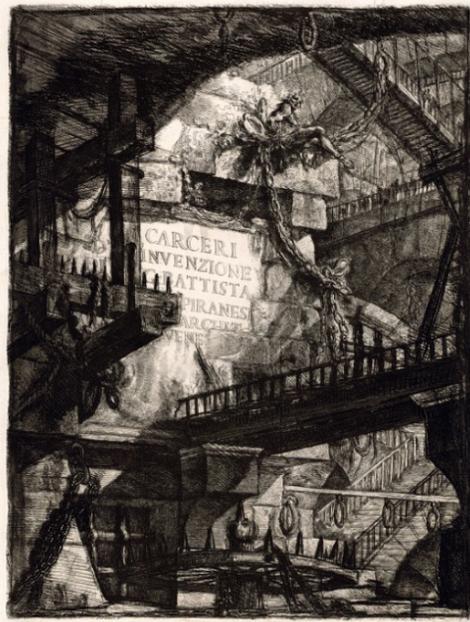


Figura 4. *Carceri I*

Vayamos al comienzo de todo. Cojamos el primer grabado de la serie. Esta lámina (F4) ofrece una gran cantidad de información que se desplegará en el resto de grabados que forman las *Carceri*. En esta primera estampa observamos: rejas, púas metálicas punzantes sobre maderas, cadenas, cuerdas, argollas, ruedas, escaleras, balaustradas, travesaños que sostienen estructuras, pasarelas móviles que se elevan hacia el techo de manera infinita, figuras deambulando por los puentes como si fueran sombras que se confunden con el fondo y muros de piedra. Estos elementos empiezan a ser familiares para nosotros porque construyen el universo piranesiano que diseñan las *Carceri*, pero en esta primera imagen de apertura de la serie existen tres detalles sobre los que merece la pena pararse:



Figura 5. *Carceri I* – Detalle ampliado por nosotros

A - La naturaleza aprisionada. Debería llamarnos poderosamente la atención los pocos elementos naturales que observamos en los grabados. Esta idea la desarrollaremos más adelante en este capítulo, sin embargo, conviene introducir lo que sobresale en la primera imagen que abre el trabajo del artista italiano. Si prestamos atención a la zona central del grabado (Figura 5), donde el muro de piedra se erige, asoma entre uno de sus huecos de la parte alta una enredadera. Una especie de hidra trepa por ese orificio. No queremos especular sobre la posibilidad de si el muro en cuestión pudiera haber sido una puerta que ha sido tapiada, cerrada, porque realmente lo que nos importa es lo que se esconde detrás y ello tampoco cambiaría su significado: hablamos de una naturaleza confinada. El único brote de vida natural que se puede detectar en las *Carceri* se muestra recluido entre unos muros.

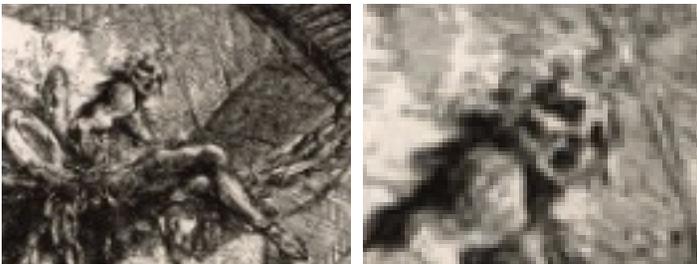


Figura 6. *Carceri I* – Detalles ampliado por nosotros

B - Una figura humana con grilletes o amarrada con cadenas a varios metros del suelo que se sostiene recostado sobre lo que podría ser un dintel u otro elemento arquitectónico que sobre sale del muro. El individuo dispone de poco espacio porque parte de su cuerpo se precipita al vacío. Nos hallamos frente a otra exposición, en este primer grabado que da nombre a la serie, de la lucha por la supervivencia, porque lo orgánico, –en este caso la vida de un hombre– habita apesada en este espacio. Pero no solo nos transmite esta idea la forma en la que se ha presentado su cuerpo en la estampa, sino que la cara de este individuo también transmite emociones. Si prestamos atención a su rostro (Figura 6), identificamos estupefacción, sorpresa o miedo. Su boca está abierta, su mandíbula caída y sus cejas elevadas. No podemos visualizar los ojos, pero imaginamos que deberían sus párpados estar subidos alineándose con el resto de la cara. Nos está mirando. Es consciente de la llegada o arribo de alguien, es decir, de nuestra presencia en tanto que ocupamos la posición subjetiva de ese alguien que entra en escena. Nosotros llegamos a las *Carceri*, entramos en ellas, y él nos mira con sorpresa o miedo. Nos reconoce, reconoce a quien se acerca a él. ¿Podiera tratarse de su verdugo?

Quizá podamos responder a esta pregunta desde la última lámina de la serie (*Carceri XVI*). En ella destacan dos figuras misteriosas en el margen izquierdo (Figura 7). Dos individuos encapuchados a punto de pasar por debajo de un arco. Estas figuras son las únicas en toda la obra del artista italiano vestidas con capa larga que cubre todo el cuerpo. Una simbología que se acerca a la del verdugo que ejecuta la pena máxima o incluso a la misma muerte.



Figura 7. Detalle ampliado por nosotros de la *Carceri XVI*

¿No pudieran ser estas figuras aquellas que hacen horrorizarse al reo colgado en la primera lámina que abre las *Carceri*? Si seguimos con esta reflexión, tendría sentido el hecho de que Piranesi desvelara justo al final la identidad de aquello que desata las emociones del recluso. Asimismo, este significado, también dotaría de mayor sentido la estructura circular y laberíntica que proponen las *Carceri*: la de un espacio del que no se puede salir.

C - ¿La puerta? Esta primera imagen de la serie de grabados que forman las *Carceri* pudiera ser la entrada por la que se accede a las cárceles piranesianas, aunque no se observa puerta alguna. El marco superior de la imagen apunta hacia una circularidad de lo que pudiera ser una bóveda de un túnel, un pasadizo o el arco de un puente. Saliendo de esta oscuridad nos hallamos frente a la presentación de las *Carceri* donde Piranesi inscribe el título de su obra y su nombre sobre el muro dispuesto en el centro de la imagen. Un muro que refleja luz. Detalle que nos hace pensar que más allá de la simple posibilidad de cumplir la función de resaltar el título de la obra y nombre del artista, quizá se trate de un espacio, –el que representa esta primera imagen– con orificios cenitales o techos abiertos debido al gran halo de luz que impacta sobre el muro, como detectaremos más adelante en otras láminas.

Podemos concluir que las *Carceri* han sido concebidas sin una entrada física. No se revela un acceso a las mismas, pero tampoco una salida. No debemos de olvidar que este mismo hecho, –no incorporar accesos visibles– además de perspectivas engañosas o falsos conductos y escaleras, refuerza también la teoría sobre la creación de espacio laberíntico sin salida, un lugar donde todo lo que se halla allí tiende a desaparecer, a extinguirse.

3 • 3 • La ruina: el principio de la crítica

Si bien la escenificación de la ruina o, al menos, la centralidad en la composición de este simbolismo, no es lo habitual en las *Carceri*, sí hallamos en alguna estampa su inclusión. En los grabados de Piranesi, la elección de esta materia, –en tanto ha retratado centenares de ruinas de la gran Roma imperial u otras localizaciones italianas, fijando su mirada sobre el semblante arquitectónico de las edificaciones–, expresa con su elección varias ideas muy significativas.

En la lámina IX de las *Carceri* (Figura 8) observamos la gran centralidad que obtiene la representación de una ruina. Se trata de una puerta for-

mada por grandes bloques de piedra y abierta por los laterales donde no existe muro. Entendemos que es lo único que se mantiene en pie de un posible complejo arquitectónico o edificio.



Figura 8. *Carceri IX*– Detalle ampliado por nosotros

Los vestigios arquitectónicos, aquello que por diferentes circunstancias se ha transformado en algo que es en acto inferior a aquello que llegó a ser en un principio, la misma idea de su representación aúna varios significados. Entre ellos descubrimos la decadencia del ahora frente a la gloria del pasado que nos transmite la imagen de un tiempo insigne y notorio.

Asimismo, es posible llegar a pensar que su simbolismo alude a algo más que a la nostalgia de tiempos memorables o incluso a la idea del retorno hacia la soñada “Edad de oro”, pues podríamos también deducir, –como ha expuesto Subirats– que se trata de “una resistencia contra la racionalidad del progreso de la civilización industrial que asume precisamente el sufrimiento por él producido” (1979: 31). En las *Carceri* esta significación emerge como una crítica que se cierne sobre el progreso y el porvenir del hombre, como ya hemos avanzado. No obstante, aunque Piranesi reitera esta idea a través de la ruina, también parece incorporar un significado más en tanto que estas huellas del pasado romano autonomizan el espacio desposeyendo de su centralidad a la figura humana. Los restos arquitectónicos se congregan en la imagen erigiéndose como un fondo que se abalanza sobre el individuo. En el caso de las *Carceri* esta misma idea clama ser el hilo conductor: aquello creado por el hombre, la pequeña y gran arquitectura, parece haber sido dotado de vida porque se multiplica y su expansión amenaza a todo lo orgánico.

3 • 4 • La ausencia de elementos orgánicos

Se antoja dificultoso encontrar elementos orgánicos en las *Carceri*. Este detalle a tener en cuenta es un indicativo, una señal, que nos invita a pensar en la incapacidad de este espacio para engendrar vida o facilitar que ésta se abra camino. Podríamos entonces enunciar que nos enfrentamos a un espacio impotente y estéril, pero de ninguna manera estático. La sensación de amenaza que se formula primordialmente entre el fondo y los artefactos de ingeniería y decoración en primer término que componen el grabado, –aquello denominado pequeña arquitectura– recrea en ocasiones imágenes secuencializadas si leemos sus vectores de dirección. Estaríamos hablando de una serie de imágenes donde en ocasiones es posible apreciar movimiento simulado. Siendo más concretos, no nos referimos a la recreación del movimiento de aquello que continua vivo en la estampa, –la figura–, sino a lo que intimida y coacciona a lo orgánico. Margarite Yourcenar (1985: 103) atestigua también esta posibilidad:

... ya no explotan los aspectos retóricos de lo sublime, sino que los asumen como un mecanismo psicológico, e intentan transmitir una sensación de malestar destinada a convertirse en pesadilla y a desplegarse en un mundo asimétrico ya que se trata de un mundo sin centro, pero al mismo tiempo en continua expansión.

Una de nuestras hipótesis planea sobre la idea de que el espacio representado se mueve y muta. Crece y se desarrolla como si fuera un elemento viviente. Esta idea nos invita a especular sobre la organicidad de lo inorgánico y la “inorganicidad” de lo orgánico. Es palpable el retrato de la figura del hombre torturada, humillada y dominada en muchas de las estampas. Su suplicio parece hundir al individuo hacia el suelo, confundirlo con los objetos o enseres dibujados en los grabados. Con esta acción se tiende a una cosificación del ser humano.

Hemos realizado en la introducción una mención a la importancia, al eco de estas obras carcelarias de Piranesi en la Historia, como predecesores de la descripción de parte del paisaje interno del hombre moderno. Kafka ha sido uno de los grandes maestros capaz de transmitirnos la locura y la angustia que engendran las grandes urbes desde su arquitectura hasta su funcionamiento. El individuo moderno se siente coaccionado, constreñido

y angustiado ante tal sistema que deshumaniza al hombre. Lo expulsa del espacio marginándole, alienándolo. Artur Navarro describe esta misma sensación aplicada a la idea de metrópoli, como una cárcel, en su libro sobre *Los Piranesi de Montserrat* (2006: 32):

Se trata de entender la ciudad o metrópolis como una gran cárcel que expulsa al hombre, la ciudad no como ruina (nostalgia de lo que fue), sino como metáfora de la angustia, del espacio agobiante, infinito, juego de espejos interminables, sin más hombres, desposeído de naturaleza, sin el menor referente vegetal: ajena, pues, a toda vida, a todo lo humano, la ciudad se concibe como una gran máquina de tortura para culpabilizar al individuo.

Navarro lo define con sumo detalle y lo enlaza con la idea de la ciudad moderna, desposeída de lo orgánico que Piranesi avanzó y que los románticos no llegaron a profundizar tanto en ello como sí hicieron sus herederos de finales de siglo postrománticos o realistas.

Si nos adentramos en esta sensación de temor y delirio que el ser humano ha manifestado ante el nacimiento de las nuevas metrópolis, Antoine Picon en sus trabajos sobre arquitectura ha ensalzado la importancia de la obra de Piranesi como predecesor de la gestación de la idea de las modernas urbes occidentales que han sido representadas exhibiendo esta hostilidad y que por lo tanto conforman una nueva pesadilla no solo moderna, sino también, posmoderna (Picon, 2000: 70-71):

Las Carceri de Piranesi marcan la aparición de una nueva clase de representación del paisaje, una representación que será usada con frecuencia para imaginar la idea de una ciudad grande o metrópoli [...] parecen anunciar, como una especie de pesadilla inaugural, dos características esenciales del paisaje contemporáneo tecnológico: su ausencia de límites claramente marcados y la relativización del significado de la acción del hombre hacia la cual esta misma conduce. Incluso hoy, la impresión de encarcelamiento y el sentimiento de muerte son dos dimensiones comunes en la relación que mantenemos con este paisaje [...] Por ejemplo, el espacio de *Blade Runner*, representa un mundo

denso, viejo, sin naturaleza o posibilidad de salida. La ciudad de Los Ángeles en *Blade Runner* tiene casi todos los atributos de una prisión. Sólo al final del film podemos observar la huida de la ciudad de los protagonistas exigido por los productores.

Picon enuncia varias ideas importantes sobre el retrato de las nuevas metrópolis, especialmente representadas en los films de ciencia ficción. Una de ellas yace en la sensación de encarcelamiento y de muerte que se explica como una consecuencia del impacto de estos espacios en la vida de sus ciudadanos. Pero la razón detrás de esas sensaciones se debe a que estos paisajes interiores y exteriores representados, debilitan la acción del hombre que se halla condicionado por el aumento del tamaño físico de los núcleos urbanos.

Además, estos espacios, debido a la cantidad de posibilidades que aglutinan se han convertido en los escenarios ideales para relatar aquello que no se halla en la superficie, aquello que no se ve a simple vista, pero que yace latente en su interior pudiendo llegar a implosionar en un momento dado. Por esta razón, el género de ciencia ficción, tanto en literatura como en formato audiovisual principalmente, ha encontrado en la narración de la distopía un marco ideal para retratar la pesadilla del hombre contemporáneo. Estos relatos no solo denuncian el exceso de tecnología o consumismo depredador, sino que muchos de ellos sugieren que es la propia obra del ser humano –sus enseres, productos materiales o la arquitectura de estas grandes urbes, etc.– la criatura que parece rebelarse tomando forma y oprimiendo aún más su existencia. Reflexión que nos conduce de vuelta a nuestro objeto de análisis.

Picón, toma como uno de sus ejemplos el film de Ridley Scott *Blade Runner* (1982). La puesta en escena de este film tiene lugar en las calles de Los Ángeles en 2019. Son muchas las secuencias incluidas en esta obra que nos servirían para explicar esta idea, pero elijamos una. Por ejemplo, aquella donde el agente Deckard (Harrison Ford) inicia una secuencia de persecución tras la replicante Zhora (Joanna Cassidy). Durante esta persecución por las calles de Los Ángeles, percibimos la mezcolanza de culturas, razas, el caos y el desorden que reina en las calles. Vemos hogueras que calientan a grupos de hombres que por la indumentaria pudieran ser vagabundos y a un enano saltando sobre el capó de un coche destartado que lanza un objeto a Deckard. Zhora desaparece saltando por encima de los coches (Figura 9 y Figura 10) debido a que los viandantes le impiden el paso por los laterales. La multitud

de ciudadanos, las luces de neón que publicitan establecimientos y productos de consumo, el constante humo de los puestos de comida rápida callejeros, los edificios deteriorados, el ruido y la lluvia incesante contribuyen a la construcción de una imagen caótica y decadente sobre el futuro metaforizado en esta gran ciudad envolvente y exterminadora.



Figura 9 y Figura 10. Imágenes de *Blade Runner* (1982). Zhora escuchando de Deckard.

Acercándonos a alguno de los interiores o exteriores de edificios, podremos también encontrar un agigantamiento y sensación de amplitud, como pueden ser: columnas (F11), espacios o perspectivas profundas (Figura 12 y Figura 13).



Figura 11. Columnas gigantes. *Blade Runner* (1982)



Figura 12. Perspectiva amplia de escalera de edificio. *Blade Runner* (1982)



Figura 13. Techos muy elevados que minimizan la figura de Deckard. *Blade Runner* (1982)

Y, por último, recordemos la importancia del objeto. El objeto, aquello no orgánico y fabricado por el hombre, diseña un paisaje que arropa y cubre a la figura humana. El fotograma de la Figura 14, habitación del apartamento del creador Sebastian, pone de manifiesto la ausencia total de vida y la multiplicación de enseres y creaciones de autómatas. Rick Deckard tras la pista de uno de los replicantes, en esa estancia, se confunde entre los objetos, queda envuelto por un fondo de figuras autómatas.



Figura 14. Figura de Deckard entre autómatas. *Blade Runner* (1982)

3 • 5 • El fondo y la pequeña arquitectura: el agujero amenazante

En la segunda publicación de las *Carceri*, Piranesi incorporó dos nuevas estampas y llevó a cabo visibles modificaciones sobre las ya creadas. El italiano acentuó sombras oscureciendo espacios, definió el fondo creando mayor perspectiva, sustituyó bastantes estructuras de madera por una arquitectura con materiales más sólidos, pero también incluyó más elementos,

como: bóvedas, lianas desgastadas, crucetas, travesaños, pivotes, ruedas, poleas, argollas, púas de metal, potros o balaustradas.

Si bien la mayoría de estas maquinarias, artefactos y objetos se encontraban previamente en la primera edición de 1750, en la segunda serie de 1761 se incrementa en gran medida su presencia y definición. De igual manera, ponemos de manifiesto que elementos descontextualizados o alterados son fácilmente apreciables, como pudieran ser: escaleras de caracol que se retuercen, puentes levadizos que se multiplican, poleas, cabrestantes, grúas y velámenes y mástiles. Algunos forman parte de una tecnología romana bastante avanzada en su momento en la industria de la construcción o marítima, que han sido traídos a este espacio con el propósito de mortificar, frustrar, humillar o amarrar a los individuos representados.

A pesar de que estos artilugios y aparatos dibujados, en su mayoría, están fuera de sitio, –como hemos ya mencionado al enunciar que construyen un diálogo incoherente e inoperante– todo en su conjunto, la gran y la pequeña arquitectura representada en las *Carceri*, se funden y confunden formando un fondo inquietante. Una mancha que parece avanzar con un propósito claro.

El desequilibrio de fuerzas que hemos detectado fue también explotado por los artistas románticos. El paisaje empezó a autonomizarse como género artístico representando en muchos casos una imagen dominada por completo por las fuerzas de una naturaleza, beligerante o calmada, que se adueñaba de la escena: “un protagonista que causa en quien lo contempla una doble sensación de melancolía y terror” – aduce Argullol (1999, p. 33). Piranesi elige en sus *Carceri* un paisaje intramuros, con algunas aperturas en varias láminas, pero interior porque es la arquitectura aquello que define los límites, casi siempre, por todos los ángulos.

Podríamos entonces agregar que este paisaje en interiores mantiene una relación de coherencia con la representación de una naturaleza beligerante y jupiterina en tanto que ambos (las *Carceri* y la naturaleza jupiterina romántica) articulan en sus textos la emergencia de la experiencia de lo siniestro. En ambos casos el fondo parece tomar posesión de la escena, minimizando, absorbiendo o extenuando lo que encuentra a su alrededor. Encarna por tanto a una fuerza intimidatoria y amenazante que resquebraja lo simbólico

Porque el Fondo, lo Real, –aduce González Requena (1995: 17)– como punto nuclear de todo texto artístico, aparece convocado una y otra vez como el lugar donde la materia misma del texto, pura mancha de luz o de sombra, puro vacío negro, pura textura, pura trama fotográfica, magnetiza la mirada del que lo contempla.

El fondo en las *Carceri* torna una masa que teje una red de elementos que cubre toda la imagen acabando con la materia viva. El ser humano se empequeñece hasta que finalmente es fagocitado, como veremos ahora.

3 • 6 • La figura: el hombre torturado, humillado y absorbido

Algunas de las figuras humanas que aparecen dibujadas en las *Carceri* están siendo torturadas físicamente por sus carceleros. Observamos cómo el suplicio ocupa el centro de la escena, como es el caso, quizá el más visual, de la *Carceri II* agregada a la segunda edición (Figura 15).



Figura 15. Detalle de capturado de la *Carceri II*.

Si bien la aflicción física es un tema de relevancia en las *Carceri*, no deberíamos despreciar la representación que lleva a cabo Piranesi de individuos con una actitud de cansancio o derrota. Individuos dominados, humillados y que terminan por adoptar una posición de entrega dirigiendo su mirada hacia el suelo en este espacio infernal (Huxley, 2012: 39-40). Aunque podemos apreciar este gesto en casi todas las láminas con claridad, especialmente en la *Carceri V* (Figura 16 y Figura 17) y en la *Carceri XVI* (Figura 18) son realmente visuales como podemos apreciar.



Figura 16. *Carceri V*. Detalle ampliado por nosotros



Figura 17. *Carceri V*. Detalle ampliado por nosotros



Figura 18. *Carceri XVI*. Detalle ampliado por nosotros

Asimismo, en otras estampas, individuos caminan en parejas Figura 19 y Figura 20, como si estuvieran conversando, pero siempre uno de ellos mantiene la cabeza agachada mirando hacia el suelo, mostrando así cierta

incapacidad para elevar su mirada, ya sea porque camina con alguien de rango superior que le está aleccionando o porque expresa una terrible debilidad o sumisión.



Figura 19. *Carceri VIII*. Detalle ampliado por nosotros



Figura 20. *Carceri XII*. Detalle ampliado por nosotros

En cualquier caso, con esta acción, los individuos parecen ser atraídos hacia el suelo, magnetizados por un espacio que parece engullirse a los hombres. Además, que las figuras representadas intrincarse, confundirse con el fondo. Por ejemplo, el detalle ampliado por nosotros de la *Carceri VIII* (Figura 21). Observamos cómo la figura de la derecha parece literalmente ser succionada por el suelo. El individuo lucha, muestra resistencia, haciendo fuerza para poder salir.



Figura 21. *Carceri VIII*. Detalle ampliado por nosotros

Otro ejemplo lo hallamos en la *Carceri VI* (Figura 22), donde se puede percibir cómo con la vigorización de las sombras y el trazado se consigue que una figura humana parezca un amarradero o un poste. Un objeto inanimado.



Figura 22. *Carceri VI*. Detalle ampliado por nosotros

4 • Conclusiones

Piranesi nos ha hecho sentir con sus *Carceri* el horror que impregna un tipo de representaciones nacidas de las visiones del inconsciente. Imágenes ocultas, reprimidas por los cánones estéticos o la moral establecida, pero que poco a poco empezaron a emerger y a convertirse en una posibilidad temática más. De esta manera, en el ámbito de la estética, la aventura del goce estético, –utilizando las palabras de Eugenio Trías– se llevó fuera del marco que instauraba lo bello, proponiendo otro tipo de experiencias a través de lo sublime kantiano.

Después del análisis textual de las *Carceri d'ivenzioni* de Giovanni Battista Piranesi llevado a cabo en este artículo hemos sido capaces de extraer una serie de conclusiones. Estos hallazgos sugieren que Piranesi da vida y un propósito a la gran y pequeña arquitectura (manufacturas y maquinaria de ingeniería). Su intención beligerante quiebra el tejido simbólico haciendo emerger lo real. En consecuencia, la experiencia de lo siniestro empapa el texto como si fuera una mancha que se expande en la imagen fagocitando todo lo orgánico. En síntesis, podemos afirmar que los grabados de las *Carceri* formulan una trampa, diseñan un espacio laberíntico sin entrada ni salida, un lugar que nos apresa cuando lo miramos porque en esencia son una pesadilla.

Finalmente, a partir de estas reflexiones, también deberíamos confirmar que estas láminas representan imágenes tremendamente familiares, que pudieran haber sido concebidas en la actualidad. Quizás sea esa misma familiaridad la que nos permite conectar con ellas y reconocer con facilidad el efecto que producen en nosotros. Porque es a través de ese horror, la identificación de la experiencia de lo siniestro, cuando una serie de preguntas salen a nuestro paso. Cuestiones que nos hacen dudar sobre la dirección de nuestro porvenir, acerca de la asociación del hombre con la tecnología y de su destreza o diligencia para desarrollar por sí mismo un futuro fructuoso. Un debate ancestral que continúa estando vigente, especialmente en estas últimas décadas, debido a que la producción de centenares de textos audiovisuales ha elegido situar la narración de sus relatos en un marco distópico: un espacio siniestro y hostil que se convierte en antagonista, como sucede en las *Carceri* de Piranesi.

5 • Referencias bibliográficas

- Argullol, Rafael (1999): *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*. Madrid: Taurus.
- Argullol, Rafael (2006): *La atracción del abismo: un itinerario por el paisaje romántico*. Barcelona: Acantilado.
- Burke, Edmund (2010): *De lo sublime y de lo bello*. Madrid: Alianza.
- Corominas, Joan (1985): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

- Ernst, Bruno (1984): *The Eye Beguiled. Optical illusions*. Berlín: Taschen.
- Freud, Sigmund (2007): *Lo siniestro*. Obras Completas. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González Requena, Jesús (1995): “El Paisaje: entre la Figura y el Fondo”. *Eutopías*, 2ª época, vol. 91, pp. 1-19.
- González Requena, Jesús (1997): “Emergencia de lo siniestro”. *Trama&Fondo*, nº 2, pp. 51-75.
- González Requena, Jesús (2010): “Lo Real”. *Trama&Fondo* nº 29, pp. 7-28.
- Huxley, Aldous (2012) *Las cárceles de Piranesi*. Madrid: Casimiro.
- Kant, Immanuel (2008): *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid: Alianza.
- Orosz, Itsvan (2003): “The Mirrors of the Master”. En Michele Emmer y Doris Schae M.C. *Escher's Legacy: A Centennial Celebration*, Springer, p. 215-229.
- Picon, Antoine (2000): “Anxious Landscapes: From the Ruin to Rust”. *Grey Room*, No. 1, pp. 64-83.
- Piranesi, Giovanni Battista (1761): *Le Carceri d'Invenzione*. Segunda edición. Digitalizadas en el catálogo de la UCM: http://dioscorides.ucm.es/proyecto_digitalizacion/index.php?b19843276
- Ramón Navarro, A. (2006): *La Antigüedad Clásica a través de los grabados. Los Piranesi de Montserrat*. Barcelona: Museu de Montserrat.
- Valbuena, Manuel de, y Salvá, V. (1868): *Nuevo Valbuena o Diccionario latino-español*. 14ª ed. Paris: Garnier Hermanos.
- Scott, Ridley (1982): *Blade Runner (The Final Cut)* (DVD - Two-Disc Special Edition) [2007].
- Subirats, Eduardo (1979): *Figuras de la conciencia desdichada*. Madrid: Taurus.
- Tafari, Manfredo (1984): *La esfera y el laberinto: Vanguardias y Arquitectura de Piranesi a los 70's* Barcelona: Gustavo Gili.
- Yourcenar, Marguerite (1985): *The Dark Brain of Piranesi and Other Essays*. London: Aidan Ellis Publishing.

Retornar a la tragedia: Schiller.*

Return to tragedy:
Schiller.

Miguel Salmerón Infante¹

Universidad Autónoma de Madrid, España

Recibido 19 mayo 2021 · Aceptado 17 octubre 2021

Resumen

El artículo se pregunta si la tragedia puede seguir teniendo vigencia en un mundo que parece indiferente a ella. A esta cuestión se intenta contestar haciendo una revisión de los dramas de Friedrich Schiller. Después de este repaso que va de *Los bandidos* a *Guillermo Tell*, queda clara la propuesta de Schiller. La tragedia, por ser necesariamente política, es humana, indispensablemente humana.

Palabras clave: Schiller, política, tragedia, trágico, humanidad

Abstract

The article asks if the tragedy can continue to be valid in a world that seems indifferent to it. An attempt is made to answer this question by reviewing Friedrich Schiller's dramas. After this review that goes from *Die Räuber* to *Wilhelm Tell*, Schiller's proposal is clear. The tragedy, being necessarily political, is human, indispensable human.

Keywords: Schiller, politics, tragedy, tragic, humanity

¹ miguel.salmeron@uam.es

* Este artículo ha sido realizado con ayuda de la financiación facilitada por una Beca del Servicio Alemán de intercambio Académico (DAAD) para una estancia de investigación para Profesores Universitarios (Hochschullehrer), Ref: 57552334, en el Goethe- und Schiller-Archiv de Weimar.

1 • ¿Todavía la tragedia?

Retornar a la tragedia es recuperarnos como seres humanos. Es ponderar aquello que tiene importancia y debe seguir teniéndola. ¿Hemos llegado a un punto tal en el que lo que importa ha dejado definitivamente de importar?

¿Está el mundo está tan burocratizado (hoy podríamos decir tan membranizado) que hace invisible “la culpa, la carencia, la medida, el exceso, la responsabilidad”, todo lo que ha de ser percibido para que haya tragedia (Dürrenmatt 62)?

Y estas preguntas también podemos formularnoslas en clave schilleriana.

Ante la creciente trivialización de la sociedad, uno se pregunta (...) si todavía se puede representar a Schiller, si todavía hay alguien que lo entiende, independientemente de la trama, que sin duda aún puede comprenderse. (Breth 33)

El autor creía en el poder instructivo del teatro. Para él, “la escena puede fomentar la formación de los seres humanos y del pueblo” (Schiller 1962 88). Y en esa institución formativa estaba llamada a desempeñar un papel central la tragedia. Siguiendo casi literalmente a Aristóteles la tragedia era para Schiller “la imitación poética de una serie relacionada de acontecimientos (una acción completa) que muestra al ser humano en una situación de sufrimiento y tiene la intención de provocar nuestra compasión” (Schiller 1962 164). Por otra parte, y apoyándose en la influencia kantiana, Schiller señala que el héroe trágico es una persona moral, por eso para él es obligatorio “no dejar que la naturaleza le domine, sino dominarla” (Schiller 1962 199).

Sin embargo, en el autor está presente distinción entre la moral abstracta y la efectiva constitución de valores morales. La primera, consistente en imperativos y máximas rígidas, solo contiene un componente negativo y de limitación de la conducta. La segunda quiere apuntar a una emancipación del ser humano¹.

¹ Esa apuesta por la puesta en entredicho tanto de los valores tradicionales como de los supuestos valores críticos que intentan conculcar aquellos, a veces produce cierto

En torno a 2005, año del bicentenario de la muerte del autor, Güse señalaba que había obras más representadas como *Los bandidos*, *Cábala y amor* (Luisa Millerin), *Don Carlos* e incluso *Maria Stuart*, mientras otras como *La novia de Mesina* y *Wallenstein* están más olvidadas (Güse 13). Eso puede explicarse por dos motivos. Las tres primeras mencionadas son mucho más teatrales, son más propiamente tragedias. Las otras se escribirían después de la reconsideración sus posturas sobre el género y la constelación de lo trágico de la que se deriva un desplazamiento de los acentos, de las acciones a los caracteres². El segundo motivo, enormemente significativo en la recepción de Schiller es que las tres obras mencionadas en primer lugar hay versión operística de Giuseppe Verdi y de la cuarta una de Gaetano Donizetti.

Gran parte de su actividad intelectual la dedicó Schiller a la historia. En Jena impartió clases de la especialidad y realizó estudios sobre la crisis de los Países Bajos españoles y la Guerra de los Treinta años. Sus dramas tienen un fondo histórico³, y si bien se esforzó en distinguir ese fondo de la trama dramática cuya configuración corresponde al arte de la escritura teatral, siempre fue consciente del atractivo y la relevancia de la historia para el drama⁴.

Vamos a intentar la constatación de la relevancia de la recuperación del legado schilleriano para nuestro tiempo, haciendo una revisión de sus dramas.

2 • El “modelo-Antígona”

En *Los bandidos* (1781), el primer drama de Schiller hay elementos muy significativos⁵. A saber, una rebelión de la burguesía contra el orden es-

estupor en cualificados lectores de Schiller. Es el caso de Hegel, quien señala que al final de *Wallenstein*, todo se ha desvanecido, la muerte ha triunfado, el desenlace no ha dado lugar a una teodicea (Hegel 411).

² Giro claramente emprendido a partir de la trilogía *Wallenstein*.

³ Evidente ese fondo en *Fiesko*, *Don Carlos*, *Wallenstein*, *Maria Stuart*, *La doncella de Orleans* y *Wilhelm Tell*, y de un modo más indirecto pero innegable en *Los bandidos*, *Intriga y amor* y *La novia de Messina*.

⁴ A esa necesaria distinción y esa relevancia se refiere Hochhuth apoyándose en Schiller: “los grandes dramas históricos no son solo históricos. Pueden apoyarse en acontecimientos históricos, pero no envejecen junto a ellos, sino que llevan consigo siempre un mandato para cada nueva generación” (Hochhuth 40).

⁵ Los bandidos no son un grupo social, sino la figura dramática de la que se sirve Schi-

tamental y sus defensores, la nobleza y la Iglesia. Esa rebelión va de la mano de un rechazo del estancamiento agrario y el rígido sistema gremial. Conforme a ello se introduce un personaje que ejerce el liderazgo de ese movimiento, Karl Moor. Un héroe que, al final, ha de aceptar la imposibilidad de alterar el orden del mundo (Klauss 31).

Esta enumeración claramente revela que Schiller en su visión de lo trágico (al menos en su visión inicial) sigue el Modelo-Antígona. Es decir, entender que los conflictos se derivan de las condiciones sociopolíticas objetivas (Salmerón 128).

Entre los dos hermanos Moor hay una oposición contradictoria e irresoluble. La extrema racionalidad de fines de Franz contrasta con la temeraria autosuficiencia de Karl. Sin embargo, las acciones de uno y el carácter del otro generan y entrañan contradicciones. Franz aparentemente defiende el viejo orden, pero en el fondo lo dinamita por sus ansias de dominio. Karl aparentemente es mucho más rompedor con ese orden, pero no se atreve a quebrarlo, pues renuncia a ser jefe de los bandidos y al final de la obra se entrega a la justicia⁶.

El dilema sincrético de *Fiesko* (1783) es el de la política. El modo más adecuado de aprovechar las pulsiones transformadoras es enfrentarse al poder establecido, el cual, en cuanto establecido, es imposible que no sea también, de una manera o de otra, corrupto y decadente. Fiesko, trasunto poético del histórico Conde de Lavagna Giovanni Luigi de Fieschi 1524-1547, lidera la revuelta republicana en Venecia. La lucha interna está avivada por los intereses de la política exterior. Los franceses apoyan a Fiesko frente a Andrea Doria, valedor del dominio del Sacro Imperio Romano-germánico en el norte de Italia.

Aprovechando la inestabilidad creciente y el apoyo exterior, Fiesko consigue el triunfo de la causa republicana. Pero, logrado ese objetivo, se le presenta la ambivalencia obediencia-dominio (Immer 69). En lugar de consolidar el régimen republicano en Venecia, se deja seducir por la pulsión cesarista y se proclama Duque (*dux* o *dogo*) de la ciudad de los canales. Fiesko quiere convierte así la república en un régimen de poder hereditario y dinás-

ller para representar a los que se oponen al orden, al sometimiento y a la civilización (Klauss 34).

6 Asesinando para ser prendido, absurdamente, a Amalia.

tico⁷. Lleno de hybris pretende “llevar con andadores al violento gigante que es la ley” (Schiller 1983 67). Tan meteórica es su ascensión como rotunda es su caída. Verrina, primero le exige retomar el camino de la república y más tarde, aprovechando una distracción, lo deja ahogarse en el puerto de la laguna de la ciudad.

*Kabale und Liebe (Intriga y amor)*⁸ (1784) es la obra de Schiller en la que la trama trágica está más íntimamente asociada a las relaciones objetivas y sociales. El amor imposible de Ferdinand y Luise, la intolerancia de los padres de ambos a la unión de sus hijos y las limitaciones de actuación de Lady Milford se explican desde la conciencia de las diferencias de clase. El título de la obra intenta describir la dicotomía radical entre la cábala (la maquinación de los déspotas por seguir detentando el poder) y el amor de dos jóvenes. Por un lado, está el impulso al abuso y al ejercicio del despotismo del presidente Von Walter y de su secretario Wurm para no perder sus privilegios. Por otro, la relación amorosa entre un noble y una plebeya que es la metáfora de un mundo sin diferencias estamentales, tal y como expresa Ferdinand: “Mein Heimat ist wo mich Louise liebt”⁹ (Schiller 2000 100). Sin embargo, la obra también es autocrítica con el tercer estado. Schiller viene a decirnos que la rígida moral familiar diferenciadora de la virtud (encarnada en la misma burguesía) y el vicio (propio del libertinaje de la nobleza), no es el camino para la construcción de un orden social. De esa manera, la moral del músico Miller no está presentada como un arma moral sino como una limitación de la vida propia y la de su hija (Kraft 397). En definitiva, la colisión de la intriga y amor crea una constelación tan angustiosa, que solo la muerte de los dos protagonistas puede acabar con ella.

Desde la Segunda Guerra Mundial, *Don Carlos* (1787) es la obra de Schiller más representada. En ella hay dos temas dominantes. Por una parte, el di-

⁷ Si bien puede establecerse un nítido paralelismo entre Fiesco y Napoleón, es imposible que Schiller lo tuviera a la vista pues escribió su obra en 1783 y su segunda versión (escénica) en 1784, mientras que Bonaparte se nombró cónsul vitalicio en 1802, y emperador en 1804.

⁸ Su título originario era *Louise Millerin*, para poner de relieve que se trataba de un drama burgués que seguía la estela de *Miss Sara Sampson* (1755) y *Emilia Galotti* (1772). No en balde, el subtítulo de la obra es “Ein bürgerliches Schauspiel in fünf Aufzügen”. Fue el famoso actor August Wilhelm Iffland quien propuso a Schiller el título definitivo.

⁹ “Mi patria está donde Louise me ame” (T.d.A).

lema de si el ideal de la libertad colectiva, perseguida por el Marqués de Posa, justifica la manipulación de las relaciones personales (la del Infante Don Carlos por el Marqués). Por otra, cómo el poder aniquila sentimientos y personas (cómo el Gran Inquisidor insta a Felipe II a acabar con la vida de Carlos).

Las figuras presentes en *Don Carlos* no son seres perfectos ni están caracterizados por rasgos exclusivamente morales¹⁰, son sujetos que actúan y con los que el espectador simpatiza porque les permite reflexionar sobre ellos y obtener una nueva visión moral de las cosas (Reck 94).

La relación de momentos muy escogidos de la trama con motivos cristianos es clara. Como ejemplo valgan estas palabras del Duque de Alba a Felipe II. “Dem menschlichen Geschlechte Menschen opfern, /ist höhere Barmherzigkeit, mein Prinz,/ als auf Gefahr der Menschheit Menschen lieben” “(Schiller 1973 88). Con este símil se está equiparando el sacrificio que hace de su Hijo el Dios Padre, con el que se pide haga de Don Carlos el rey Felipe II.

Schiller utiliza la figura de Don Carlos para mostrar hasta dónde puede llegar la hipertrofia de los sentimientos. El juicio sobre el Infante es de una dureza extrema:

Mitten in Gewühl so vieler Höflinge einsam, von der Gegenwart gedrückt, labt er sich an süßen Rückerinnerung der Vergangenheit. Bei ihm also dauern diese frühe Eindrücke warm und lebendig fort, und sein Wohlwollen gebildetes Herz, dem ein würdiger Gegenstand mangelt, verzehrt sich in nie befriedigten Träumen. So versinkt er allmählich in einen Zustand müßiger Schwärmerei, untätiger Betrachtung. (Schiller 1958 144)¹²

¹⁰ Schiller es más realista que idealista en sus dramas y por eso hace que la moralidad de las acciones humanas sea probada en motivos que continuamente se repiten: en la relación paterno-filial (el viejo Moor y sus hijos, el músico Miller y Luisa, Felipe II y Carlos, Octavio y Max Piccolomini, Guillermo Tell y su vástago), la idealización de la mujer (Amalia, Luisa, Elisabeth, Thekla, Juana de Arco, Maria Stuart), la controversia idealismo-realismo (Karl-Franz, Felipe II-Posa, Octavio-Max, Maria-Isabel) etc.

¹¹ “Sacrificar por el género humano a seres humanos, / es una misericordia más elevada, mi príncipe/ que amar a seres humanos poniendo en peligro la humanidad” (T.d.A.).

¹² “En medio de tantos cortesanos solitarios, deprimidos por el presente, se deleita con dulces recuerdos del pasado. Con él, entonces, estas primeras impresiones continúan cálida y vívidamente, y su corazón benévolo, que carece de un objeto digno, se consume

Por el contrario, el Marqués de Posa es un héroe, porque sus fines van más allá de sus intereses personales. Su alto propósito moral, la liberación de Flandes en nombre de la humanidad y por la felicidad de esta, lo define. Si tenemos en cuenta, la fecha de estreno de *Don Carlos* 1787, no es difícil colegir que con las demandas de Posa a Felipe II, Schiller tenía in mente la *Declaration of Independence* del 4 de julio de 1776 que Thomas Jefferson había mandado en Carta abierta al rey Jorge III de Inglaterra.

Posa fracasa como ser humano, porque sacrifica a su amigo Carlos para que sus planes se cumplan. Pero eso no menoscaba para Schiller la condición de héroe del Marqués, sino que demuestra que todo impulso humano está condenado al fracaso en el artificioso mundo de la corte (Reck 96).

A Carlos y a Posa se oponen los antagonistas Felipe II de España y el Gran Inquisidor, que representan al *Ancien régime*. Schiller muestra cómo la Inquisición extiende su radio de acción a los pensamientos y sentimientos más íntimos de la persona. El Gran Inquisidor, por un lado, refuerza la condición de Rey sancionado por la Iglesia de Felipe II, él es *Erde Gott* (Dios de la Tierra). Ello puede hacerle disponer de las personas conforme a las necesidades de la monarquía católica. “Wozu Menschen? Menschen sind/ für Sie nur Zahlen weiter nichts”¹³ (Schiller 1974 638). Por otra parte, denuncia la debilidad de Felipe II de haberse apoyado en Posa, y conmina al rey a eliminar a su hijo Carlos, incapaz para asumir el trono.

Los héroes de *Don Carlos* tienen esencialmente buenas intenciones y motivaciones íntegras, pero no son seres perfectos como los dioses de la Antigüedad (Reck 100).

3 • La interiorización de lo trágico

Wallenstein (1799) es la obra de Schiller ubicada a mitad de su producción dramática. Ha sido situada muchas veces junto al *Fausto* de Goethe. Este le recomendó a Schiller que dividiera la trama en una trilogía. También en la época de mayor interacción entre los dos Schiller decidió verter la obra a ver-

en sueños que nunca han sido satisfechos. Así gradualmente se hunde en un estado de entusiasmo ocioso, de contemplación inactiva”. (T.d.A)

13 “¿Para qué seres humanos? Los seres humanos son para Usted solo números, nada más” (T.d.A.).

so. Entre 1798 y 1799 se estrenan en Weimar las tres obras, y en 1800 Cotha publica por primera vez un volumen que recoge toda la trilogía.

El campamento, héroe colectivo de la primera parte de la Trilogía, remite a un cambio social que se hizo visible con la Revolución Francesa. En el Campamento, el pueblo toma conciencia de ser una nueva fuerza social- sin Dios, sin ley, dotada de fuerza. La única orientación de la que se vale este colectivo es Wallenstein y del ascendiente que tiene el General sobre este colectivo se derivan sus aspiraciones al poder.

Su antagonista, Octavio Piccolomini es el defensor del viejo orden en la obra. Como intrigante por sentido del deber, no es actor, es ejecutor. La razón de Estado está para él por encima de la amistad personal.

Thekla y Max encarnan valores opuestos a sus padres: lo bello y lo ideal frente al poder. Así queda de manifiesto en la frase que Thekla pronuncia cuando sabe de la muerte de Max en batalla “Das ist das Los des Schönen auf der Erde”¹⁴ (Schiller 1949 318). La obra de Schiller se atuvo a lo histórico, salvo precisamente en las figuras de Max y Tekhla¹⁵.

Wallenstein, apabullado por los cambios, desorientado y tan solo siguiendo sus ambiciones personales, recurre a la astrología para recuperar la seguridad perdida, pero al final acaba derrotado no por las fuerzas del destino, sino por un erróneo cálculo humano y político de la situación, en la que sus soldados, la base de su poder, lo abandonan.

Wallenstein es el punto de inflexión de Schiller, en el que se pasa de las obras idealistas del principio de su producción a una concepción tributaria de la verdad y el realismo (Güse 120). Ahora lo importante no es tanto producir afectos en el espectador mediante las acciones presentadas, sino dar lugar a la reflexión mostrando los complejos procesos interiores de los protagonistas. Así si en *Don Carlos* lo importante era lo que pasaba en Aranjuez, en *Wallenstein*, lo relevante es lo que pasa en la mente del General¹⁶.

Vordem habe ich wie im Posa und Carlos die fehlende Wahrheit durch die schöne Idealität zu ersetzen gesucht, hier im Wallenstein will ich es probieren und durch die bloße Wahrheit

14 “Este es el destino de lo bello en el mundo” (T.d.A).

15 La hija de Wallenstein, María Elisabetha, murió a los diez años. El hijo adoptivo de Piccolomini, Joseph Silvio Max solo tenía un año más que ella.

16 Ritzer llama a este cambio el tránsito del drama histórico a la tragedia (252).

**für die fehlende Idealitaet (die sentimentalische nehmlich)
entschädigen. (Schiller 1969 204)¹⁷**

El ejército mercenario de Wallenstein está formado por soldados de todas las nacionalidades atraídos por la desenfadada vida militar y por la personalidad del General:

Ellos han renunciado a todo lo que normalmente es vital: el vínculo a una familia, la posición, la patria, la profesión y todas las seguridades sociales para venderse al ejército y buscar en la guerra una suerte dudosa. (Steinhagen 88)

Los mercenarios muestran en todo momento una férrea solidaridad en el pillaje, y en la laxa consideración de los derechos ajenos a la propiedad, “Was nicht verboten ist, ist erlaubt”¹⁸ (Schiller 1949 22). Como señala resignado el Capuchino “Aber wer bei Soldaten sucht/ Die Furcht Gottes und die gute Zucht/ und die Scham, der wird nicht viel finden”¹⁹ (Schiller 1949 31).

El campamento ofrece en esencia una sociedad en la que las jerarquías, las concepciones y los valores tradicionales no tienen vigencia alguna. El prestigio de Wallenstein no procede del nacimiento ni de su procedencia sino de sus logros como líder militar. Sin embargo, que el General pretenda para su familia un estatus dinástico y para su hija una unión matrimonial con la nobleza revela que todavía está condicionado por un pensamiento tradicional.

Wallenstein es el único que consigue mantener la unidad de su campamento a pesar de la enorme heterogeneidad nacional de sus componentes. Para ellos estos soldados, la libertad solo es libertad de hacer sin los límites que impone la vida civil.

El Campamento de Wallenstein describe estructuras que Schiller reconoció en la Revolución Francesa, en la que no se consiguieron libertades burguesas, sino que más bien, como demostraron los sucesos del *Terreur*,

¹⁷ “Antes, en Posa y en Carlos buscaba cómo sustituir a la defectuosa realidad mediante la bella idealidad, aquí en el *Wallenstein* quiero hacer la prueba de compensar la defectuosa idealidad (concretamente la sentimental) mediante la mera realidad” (T.d.A.), Carta a Wilhelm von Humboldt, 21 de marzo de 1796.

¹⁸ “Lo que no está prohibido está permitido” (T.d.A.).

¹⁹ “Pero el que entre los soldados busque el temor de Dios, la buena disciplina y la decencia no encontrará mucho de ello” (T.d.A.).

una ingeniosa nación, tomada como ejemplo por mucho tiempo, abandonó su positivo estado social “para retornar a la barbarie” (Schiller 1992 262)²⁰. El Campamento es un personaje colectivo negativamente valorado. “En las clases bajas lo único que vemos son impulsos crudos y sin ley que se liberan para superar el orden burgués y sus ligaduras, y con torpe ira buscan apresuradamente su satisfacción animal” (Schiller 1992 263)²¹.

El histórico Albrecht von Wallenstein obtuvo importantes victorias para el bando imperial en la Guerra de los Treinta años. De resultas de ello fue nombrado Duque de Friedland. Sin embargo, puede decirse que murió de éxito. Sus triunfos bélicos le granjearon el recelo del Emperador Fernando, que lo depuso en la Dieta de Regensburg de 1630.

Sin embargo, la entrada en contienda de Gustavo Adolfo de Suecia supuso un giro a favor de los protestantes. Ello motivó que el Emperador repusiera a Wallenstein como jefe de sus ejércitos.

Y los acontecimientos históricos que empiezan a producirse a partir del segundo generalato de Wallenstein son la materia de la trama de la obra de Schiller. El equilibrio de fuerzas que la incorporación de los suecos había provocado dio lugar a una guerra de posiciones y de desgaste de incierto desenlace y complicada resolución. Wallenstein convencido de que el fin de la contienda no podía llegar en estas condiciones, comenzó entonces a pactar la paz con los enemigos²². Entonces los suecos le prometieron la Corona de Bohemia a cambio de traicionar al Emperador. A esa oferta Wallenstein no contestó durante meses. Este momento de irresolución del general aparece en la obra y es representada mediante la obsesión por la astronomía que provoca su ceguera para comprender lo que está pasando. La falsa creencia en que el tiempo va a esperar a su decisión se desvanece cuando son apresados sus enviados para negociar en secreto con los suecos. Más allá de la trama que Schiller creó para buscar un desenlace, se puede decir que hay un interesante paralelismo entre la incapacidad de abandonar plenamente la fidelidad al Emperador tanto por Wallenstein como por sus hombres. El ejército de Wa-

20 Carta a Friedrich Christian von Augustenburg, 13 de julio de 1793.

21 *Ídem*.

22 Según Johnston, para presentar estos devaneos de Wallenstein, Schiller se inspiró en la dudosa conducta del General Dumouriez, que pactó con los enemigos austriacos contra el régimen de la Convención republicana de Francia (55).

llenstein lo adora, pero lo hace porque su autoridad emana del Emperador, de ahí que sus oficiales lo abandonen cuando ven que ese hilo conductor se ha quebrado. Por su parte Wallenstein no se atreve a enfrentarse abiertamente al Emperador porque en el fondo tiene un concepto muy paternalista del poder, muy propio del Antiguo Régimen. Hay, en definitiva, una ambivalencia en él, pues, aunque la deposición de Regensburg le hace sentir animadversión por Fernando, el poder tradicional que emana de él, le impide rebelarse contra él. Por otra parte, la situación se ha vuelto tan insostenible que será considerado un fallido buscador de la paz en caso de no propiciarla con los suecos o un traidor al Emperador en caso de buscarla efectivamente.

**Strafbar erschein ich, und ich kann die Schuld,
Wie ichs versuchen mag! Nicht von mir wälzen;
Denn mich verklagt der Doppelsinn des Lebens,
Und selbst der frommen Quelle reine Tat
Wird der Verdacht, schlimmdeutend, mir vergiften.
War ich, wofür ich gelte, der Verräter;
Ich hätte mir den guten Schein gespart,
Die Hülle hätt ich dicht um mich gezogen,
Dem Unmut Stimme nie geliehen... (Schiller 1949 184.)²³**

En todo caso, tanto en la trama ficticia como en la historia el desenlace es el mismo. La actitud cada vez más pasiva del General en la defensa del bando católico hizo perder la paciencia al Emperador, que organizó un complot entre los partidarios del general para eliminarlo. De resultados de estos manejos Wallenstein fue asesinado.

La tragedia de Schiller *Maria Stuart* (1800) tematiza la ubicación de la mujer en el conflicto central del teatro y de la historia (Ehrlich 169). Schiller aplicó de un modo estricto el método de Eurípides consistente en presentar todo el asunto en el más reducido de los espacios y servirse de un punto de inflexión dramático y dialéctico para mostrar toda la historia previa (Wiese,

²³ “Soy punible, y la culpa no puedo, / como quisiera, apartarla de mí, /pues me acusa la ambigüedad de la vida, / e incluso al acto puro de fuente piadosa/ lo envenenaría malintencionada la sospecha. / Si estaba llamado a ser el traidor/ podría haberme ahorrado las apariencias. / Y, aunque me hubiera cubierto de densa envoltura/ no me habría privado de la voz del fastidio...” (T.d.A).

Blumenthal 324). Concretamente el lugar del que el escritor parte son los tres últimos días de la vida de la reina María de Escocia antes de su ejecución. Schiller entiende que la catarsis debía estar presente en la obra, pero señalaba que en todo momento quería que la reina condenada apareciera como un ser físico. De tal manera, en la obra “lo patético debe ser más bien una emoción general e interna más que una compasión personal” (Schiller 1948 324)²⁴. La tragedia debe ser teatral e histórica “la situación general, la época y los personajes han de ser tomados de la historia y todo lo demás ha de ser inventado libre y poéticamente” (Schiller 1948 325)²⁵.

Maria Stuart es como *Wallenstein* una tragedia del destino en el que lo determinado se anticipa, y en la que todo la aparente tensión y la posible salvación son subsumidas en lo inevitable y contribuyen a mostrar lo inevitable.

El modo en el que Schiller opera para convertir la fábula histórica en un drama trágico de la némesis histórica es sirviéndose de tres invenciones poéticas: la relación de Leicester con María, la figura de Mortimer y el encuentro personal de ambas reinas. Las tres le aportan a María y al espectador la falsa esperanza de liberación. Así la fantasía del poeta eleva lo casual de la historia a la necesidad trágica (Wiese, Blumenthal 326). Sin embargo, como señalan Wiese y Blumenthal, el modo en el que Schiller entendía el destino tenía una doble dimensión: hay una necesidad, pero el ejecutor de ella ha de ser siempre el ser humano. Este debe decidir ser órgano de la némesis para hacer visible y manifiesto ese orden suprahistórico y divino. “Solo mediante los seres humanos se convierte Dios en partícipe de la historia” (Wiese, Blumenthal 327). Por su parte, Isabel ha renunciado a su condición de mujer para ser reina, pero al mismo tiempo, siente la frustración por solo estar obligada a cumplir estrictas obligaciones de monarca.

**O Sklaverei des Volksdienst! Schmächtige
Knechtschaft- Wie bin ichs müde diesem Götzen
Zu schmeicheln, den mein Innerstes verachtet!
Wann soll ich frei auf diesen Throne stehen!
Die Meinung muß ich ehren, um das Lob
Der Menge buhlen, einem Pöbel muß ichs**

²⁴ Carta del 18 de junio de 1799.

²⁵ Carta de 20 de agosto de 1799.

**Recht machen, dem der Gaukler nur gefällt,
O der ist noch nicht König, der der Welt
Gefallen muß! Nur der ist, der beo seinem Tun
Nach keines Menschen Beifall braucht zu fragen. (Schiller 1948 127)²⁶**

Y, además, envidia a Maria pues puede ganarse el favor de todos los hombres, ya que solo aspira a ser una mujer. Estaba claro que ambas eran diametralmente opuestas. Isabel, hija de Ana Bolena, y considerada ilegítima por el papa Clemente VII, había tenido que luchar toda su vida por reivindicar su realeza, fue llamada la Reina Virgen. De hecho, su repulsión por aceptar marido y contraer descendencia le procuró serios problemas. Maria²⁷, reina de Escocia, de Francia por su primer matrimonio y aspirante a la corona de Inglaterra, por no aceptar la legitimidad de Isabel, tuvo tres maridos, lo que nos habla de una mujer muy capaz de manejarse en los asuntos del amor (Immer 397-398).

Por otra parte, a Isabel se le presenta la duda entre el prestigio o el pragmatismo. ¿Debe la reina confirmar mediante su magnanimidad la grandeza de la monarquía (postura de Shrewsbury)? O ¿debe ser sin más práctica y acabar con la amenaza más grande contra su dinastía (postura de Leicester)?

Pero, en definitiva, aquello a lo que apunta de un modo más rotundo Schiller es a la capacidad de sublimación y de transfiguración que tiene el arte. Concretamente y en este caso a cómo el drama revoca en términos favorables la historia. Maria Stuart, la sospechosa de haber acabado con la vida de su marido y de conspirar contra el trono de Isabel Tudor, se ve elevada a la salvación gracias a la conversión de los sucesos históricamente documentados en fábula trágica donde se entrelazan poder y justicia, necesidad y libertad, culpa e inocencia.

En el drama de Schiller *Die Jungfrau von Orleans, La doncella de Orleans* (1801), Juana de Arco no es sometida a un proceso por brujería ni es quemada

26 “¡Oh esclavitud del servicio al pueblo! Vergonzosa/ servidumbre- ¡Estoy cansada de adular a/ese ídolo que desprecia mi interior! / Cuándo me libraré de este trono/ He de hacer los honores a la opinión/ para aspirar al elogio de la multitud, a una plebe/ a la que solo le gusta el estafador debo agradar. / ¡Oh, no es rey todavía el que al mundo/ ha de gustar! Solo lo es el que en sus acciones/ no tiene que preguntar por el aplauso de los otros!” (T.d.A).

27 Nieta de la hermana mayor de Enrique VIII, Margarita Tudor.

en la hoguera, sino que sube al cielo como un ser ideal (Golz 202). El autor no se centra en la peripecia infausta de la heroína, sino en el conflicto entre lo heroico y lo moral²⁸. A Schiller le dolió la visión irónica que hace Voltaire de Juana en *La Pucelle D'Orleans*, en la que se muestra que la heroína perdió su virginidad, aunque legendariamente esta se mantuvo intacta. Si bien Schiller valoraba el intento de Voltaire de luchar contra los delirios derivados de las creencias, estimaba que eso no podía hacerse a costa de oscurecer lo que brilla (Golz 203). Mas, ¿por qué elige Schiller como noble imagen de la humanidad una figura a medio camino entre la historia y la leyenda? Por el impacto negativo que produce en él la Revolución Francesa. La evolución política de Francia hizo que Schiller retornara al idealismo de sus primeros dramas. La sucesión de acontecimientos históricos ocurridos desde 1789 hace que en él decaiga la confianza en un sentido de la historia sancionado por Dios. Si la libertad y la belleza se han ido de este mundo al poeta le corresponde huir “a los santos y serenos espacios del corazón” (Schiller 1983 362-363).

El dilema de Juana de Arco es el de la imposibilidad de armonizar el amor al prójimo, mandato genérico de Dios, con el cumplimiento de su misión consistente en guerrear y aniquilar al inglés, misión establecida por Dios para ella (Golz 203). Ese dilema es irresoluble pues apunta a las limitaciones de la condición humana. “Und ich bin strafbar, weil ich menschlich war?”²⁹ (Schiller 1948 369). Mientras Juana ha cumplido su misión sin reservas, no hay dudas, pero todo se tuerce cuando duda acerca de la moralidad de ella.

**Mit deinem Blick fing dein Verbrechen an,
Unglückliche! Ein blindes Werkzeug fodert Gott,
Mit blinden Augen mußt du vollbringen!
Sobald du sahst, verließ dich Gottes Schild
Ergriffen dich der Hölle Schlingen! (Schiller 1948 270)³⁰**

Sin embargo, recordemos que el final de la obra de Schiller no es el de una Juana en la hoguera. Aunque ella es apresada por los ingleses, escapa de

²⁸ Uno de los conflictos trágicos por excelencia, como el de Agamenón. Otra modalidad es el conflicto entre lo moral y el mandato divino, como es el caso de Abraham.

²⁹ “¿Y soy punible porque fui humana?” (T.d.A.).

³⁰ “Con tu mirada comenzó tu crimen, / Infeliz. Dios exige una acción ciega, / ¡la tienes que llevar a cabo con los ojos cerrados! / ¡Tan pronto como miraste, perdiste el escudo de Dios/ y te apresaron los nudos del infierno! (T.d.A.).

modo milagroso merced a sus rezos, vuelve al combate, lo decanta para los franceses y es gravemente herida en la lucha. Con su muerte, una especie de transfiguración y de ascensión celestial, Juana encuentra la identidad de lo humano y lo divino que había perseguido en vida.

4 • La tragedia y el colectivo

Wilhelm Tell (1803/04), la última obra que Schiller completó para la escena, es una reflexión sobre la legitimidad de la resistencia a la tiranía. Curiosamente, en Weimar, quien pensó primero en tratar dramáticamente la figura legendaria de Tell fue Goethe (Tezky 234). La idea central del drama es la necesidad y la legitimidad de tomarse la justicia por mano propia en un caso extremo. El arquero suizo es uno de los héroes de la virtud republicana como lo había sido Bruto y como lo serán los próceres de la independencia de los Estados Unidos. La Virginia Bill of Rights (Declaración de derechos de Virginia) de 1776 y la Declaración de los derechos del ser humano y el ciudadano de 1789 anclaban en sus artículos el derecho a la resistencia contra la opresión. Que lo justo está por encima de lo legal se apoya en un iusnaturalismo sellado por estas palabras del Padre Rösselmann en la presentación del juramento de Rütli³¹ en la obra de Schiller.

**Was ungesetzlich in der Versammlung
Entschuldige die Noth der Zeit. Doch Gott
Ist überall, wo man das Recht verwaltet,
Und unter seinem Himmel stehen wir. (Schiller 1980 179)**³²

Schiller se esfuerza en distinguir a los suizos del medievo de sus contemporáneos de la Revolución Francesa. El juramento de los confederados es un proceso de ruptura con rasgos progresistas (Alt II 579), que solo es posible en estructuras sociales en las que el idilio arcádico no ha sido quebrado por lo moderno. Solo así puede asociarse la restitución de “lo bueno y viejo” con lo

³¹ Rütli es un valle situado en el punto intermedio de los cantones de Uri, Schwyz y Unterwalden donde según la *Chronicum Helveticum* de Aegidius Tschudi, los suizos se juramentaron en 1307 contra la tiranía de los Habsburgo.

³² “Lo que es ilegal en la asamblea/ lo disculpa la necesidad de los tiempos. Pues Dios/ está allí donde se ejerce justicia,/ y nosotros estamos bajo su cielo” (T.d.A.).

nuevo orientado al futuro (Oellers 231). Es muy significativo cómo en los dos primeros actos de la obra (Tell no aparece hasta el tercero) el personaje colectivo formado por los suizos de los tres cantones es radicalmente diferente del personaje constituido por el Campamento de Wallenstein. La nobleza y la sinergia de los suizos contrasta con la rapacidad y la inercia de los mercenarios.

La controversia de la obra radica en discernir si el medio contra la injusticia puede ser la violencia. Schiller con una notable habilidad dramática distingue tres planos. En primer lugar, a la nobleza suiza que empieza a comprender (Barón Attinghausen) el descontento del pueblo y acaba asumiendo (Rudenz, sobrino del anterior) su liberación. En segundo lugar, al propio Tell que mata a Gessler por una cuestión personal (haberle hecho disparar una flecha a una manzana sobre la cabeza de su hijo, y haberlo apresado después), pero derivada de las acciones despóticas y lesivas que el corregidor hace recaer sobre el pueblo³³. Y finalmente, la aparición de Johannes Parricida, que ha matado a su tío el Rey Albrecht por pura codicia. Su figura tiene el sentido dramático de hacer contraste con la de Tell, uno y otro han llevado a cabo magnicidios, pero Tell actuó ejerciendo la justicia y Johannes desde la avidez.

5 • A modo de conclusión: un tema perenne

Peter Szondi afirmaba que mientras en Aristóteles hay una poética de la tragedia, con Schelling se inicia una filosofía de lo trágico (Szondi 151). Por más que esta distinción es jugosa y no carece de acierto, cabría decir que en el devenir del pensamiento nada ocurre de un modo tan brusco. Precisamente este artículo quiere mostrar cómo Schiller lleva a cabo ese tránsito de la tragedia a lo trágico en la evolución de su obra y su pensamiento. Sus primeras obras, hasta *Don Carlos*, están centradas en alcanzar el ajuste a los parámetros del género y buscan producir un efecto dramático que se sirve de la ex-

³³ He ahí según Johnston la clave de esta obra de Schiller. Tell es un cazador con poca vida social y aislado de las conspiraciones de sus compatriotas. Actúa por instinto natural (el amor a su mujer y a su hijo), no por Dios, ni por una ideología o filosofía política de liberación. Pero que un cazador alejado del mundo urbano se vea impulsado a matar a Gessler muestra cómo la tiranía puede menoscabar incluso la vida del apolítico (Johnston 64).

posición de posturas contrapuestas frente a dilemas morales (Karl y Franz Moor, Fiesco y Verrina, Ferdinand y Wurm, el Marqués de Posa y Felipe II). Entre el primer y el segundo periodo de su producción dramática hay un paréntesis importante. En 1791 cayó enfermo, probablemente de tuberculosis, mal del que nunca se recuperó plenamente en vida. Sin embargo, este hombre admirable dedicó gran parte de su convalecencia a la lectura atenta de las tres críticas kantianas. El contacto con el pensamiento de Kant le llevó a afirmar que el objetivo del arte trágico es reivindicar la independencia moral del carácter frente a las pasiones. En definitiva, los pilares de lo trágico son la dignidad y la libertad y ambos están conectados por el sentimiento de lo sublime. A pesar de sus infelices desenlaces, la tragedia nos agrada porque el placer trágico está dotado de sublimidad (Hughes 419). A Schiller le interesa la reflexión sobre lo sublime dinámico del filósofo de Königsberg. Los temporales, las coladas volcánicas, los tornados y los vórtices llevan a la mínima expresión y ridiculizan nuestra resistencia física. Sin embargo, “la humanidad en nuestra persona permanece íntegra, aunque el ser humano tenga que sucumbir ante aquella fuerza” (Kant 347). Para Schiller en las fuerzas de la naturaleza se halla “todo cuanto de una u otra manera es capaz de despertar la resistencia de nuestro principio moral” (García García 369).

Mas, ¿qué cabal relación hay entre los escritos filosófico-estéticos y la obra dramática de Schiller? ¿La teoría de la tragedia desarrollada en estos es aplicada a su producción literaria? Sí y no. Schiller se sirvió de la reflexión filosófica para enjuiciar la orientación de los dramas trágicos escritos hasta ese momento y es innegable que el poso adquirido por la lectura en la reflexión filosófica influye en la escritura de sus tragedias a partir de la trilogía *Wallenstein*. Eso sí, Schiller no aplicó a la escritura dramática sus teorías sobre el placer sublime, sino que se distanció de esos supuestos. ¿Y qué fue lo que le indujo a ello? La amistad con Goethe³⁴, la cual se desarrolló entre 1794

34 Es importante resaltar que la figura del “alma bella”, que caracterizaba un carácter o tipo humano en el que los afectos y la moral estaban en una relación armónica sentida como bella desde el punto de vista estético, fue una influencia del Schiller todavía kantiano (pero que estaba dejando de serlo) sobre Goethe que una elaboración conjunta de ambos. El escritor de Fráncfort se dejó aconsejar por Schiller para la figura del alma bella, a la que su vez tiñó de recuerdos de la amiga de la madre de Goethe Susanne von Klettenberg (llamada cariñosamente por él y su hermana Cornelia, la tía. Las confesiones de un alma bella constituyen el sexto libro de *Los años de aprendizaje de Wilhelm*

y la muerte de Schiller acaecida en 1805.

Goethe considera indispensable tratar lo trágico, porque, el desajuste entre expectativas y devenir no solo es un asunto relevante, es el problema por excelencia de la condición humana. Sin embargo, la inconmensurabilidad yo-mundo constatada en lo trágico, provoca un rechazo.

La ambivalencia goethiana ante lo trágico está marcada por la noción de lo *demoniaco*. Este término está relacionado con la energía viva presente en naturaleza y hombre que es responsable de la creatividad. Pero también las fuerzas demoniacas pueden derivar en lo ctónico y nocturno que está determinado por el azar y lo trágico.

Así el conflicto trágico en Goethe es totalmente ajeno a lo sublime dinámico kantiano del que Schiller recalcó el conflicto moral entre libertad e instinto de supervivencia. Los personajes del primer Schiller estaban imbuidos de ese conflicto kantiano antes de leer a Kant, los del segundo adquirieron la impronta de lo demoniaco goethiano. La lucha ahora se desarrolla entre la correcta interpretación de los acontecimientos y el enemigo interior. La indecisión inercial de Wallenstein lo lleva a la perdición, la insistencia en su condición de reina soberana conduce a Maria al patíbulo, la visionaria Juana de Arco solo es salvada por una apertura *deus ex machina* del cielo que la acoge³⁵. Y la figura de Wilhelm Tell, supuestamente no trágica, fue creada por Schiller para mostrar lo casual que puede llegar a ser la relación entre acción y efectividad pública, es decir, lo trágico de lo político³⁶.

La obra dramática de Schiller constituye un enérgico testimonio a favor de que lo humano y lo trágico se identifican, pues ambos convergen en el conflicto.

Meister. Sin embargo, el distanciamiento de la figura del “alma bella” en Goethe se manifiesta en *Los años itinerantes* donde viene a decirnos que no es tan importante la armonía entre moral o instintos, sino la efectiva acción del ser humano sobre la colectividad.

35 En *La novia de Messina*, Schiller volvió pasajeraamente al conflicto externo de sus primeras obras, en este caso el de las pulsiones de los dos hermanos, individuales, frente a la sapiencia colectiva del coro. Esta excepcionalidad hace que, intencionadamente hallamos prescindiendo de un comentario de esta tragedia. También hemos excluido *Demetrius* por tratarse de un texto que quedó en fragmento.

36 Wilhelm Tell un individuo aislado, instintivo y brutal resulta más efectivo políticamente para la liberación de Suiza que el asesinato del Kaiser austriaco llevado a cabo por Johannes Parricida.

Aunque es poco menos que imposible reducir su producción a un denominador común, pues cada uno de sus dramas se diferencia notablemente del precedente, toda su producción dramática sigue ciertas líneas maestras. Lo político es omnipresente porque tener el poder o carecer de él nunca puede dejar intacto o indiferente nuestro sentimiento.

La propuesta de Schiller fue en todo momento clara, la tragedia, por ser necesariamente política es humana, indispensablemente humana.

6 • Bibliografía

Textos de Schiller

Schiller, Friedrich. *Nationalausgabe (NA), Gedichte, Band 2.1*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1983.

Schiller, Friedrich. *NA, Die Räuber, Band 3*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1953.

Schiller, Friedrich. *NA, Die Verschwörung von Fiesco zu Genua, Band 4*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1983.

Schiller, Friedrich. *NA, Kabale und Liebe. Kleine Dramen, Band 5N*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 2000.

Schiller, Friedrich. *NA, Don Carlos, Band 6*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1973.

Schiller, Friedrich. *NA, Don Carlos, Band 7.1*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1974.

Schiller, Friedrich. *NA, Wallenstein, Band 8*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1949.

Schiller, Friedrich. *NA, Maria Stuart. Jungfrau von Orleans, Band 9*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1948.

Schiller, Friedrich. *NA, Maria Stuart. Kommentar, Band 9.1*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 2010.

Schiller, Friedrich. *NA, Die Braut von Messina. Wilhelm Tell. Die Huldigung der Künste, Band 10*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1980.

Schiller, Friedrich. *NA, Philosophische Schriften erster Teil, Band 20*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1962.

Schiller, Friedrich. *NA, Vermischte Schriften, Band 22*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1958.

Schiller, Friedrich. NA, *Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3. 1790-17-5-1794, Band 26*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1992.

Schiller, Friedrich. NA, *Briefwechsel. Schillers Briefe 1.7.1795-31.10.1796, Band 28*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1969.

Literatura secundaria

Alt, Peter André. *Schiller. Leben – Werk – Zeit. Eine Biographie*, 2 tomos. Munich: C.H. Beck, 2000.

Breth, Andrea. “”Ich kann von dem Burschen nicht lassen“. Ein Gespräch mit der Theaterregisseurin Andrea Breth über den Dramatiker Schiller” en “Die Viertel- und Achtelautoren der modernen Bühne und die Geistesleere des Unterhaltungsbetriebs”. *Die Zeit*, nº2, 5, enero 2005, https://www.zeit.de/2005/02/Interview_Breth (última visita 6 de mayo de 2021)

Dürrenmatt, Friedrich. *Dürrenmat Werkausgabe, Band 24*. Zürich: Verlag der Arche, 1980.

Ehrlich, Lothar. “”Für eine deutsche Heldin ist auf der deutschen Bühne Kein Platz?“ Einer Schleef und Schillers Maria Stuart”. *Die Wahrheit hält Gericht. Schillers Helden heute*. Ed. Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen. Weimar: Klassik Stiftung Weimar, 2005. 166-174.

García García, Javier. *A la libertad por la belleza. La propuesta filosófica de Friedrich Schiller*, Madrid: UNED, 2000.

Goethe, Johann Wolfgang. *Goethes Werke, Weimarer Ausgabe, IV Abtheilung (Briefe), Band 16*. Weimar: Hermann Böhlau, 1894.

Golz, Jochen. “Das ”edle Bild der Menschheit“ in wechselnder Gestalt. Schillers *Jungfrau von Orleans* und Brechts *Heilige Johanna der Schlachthöfe*”. *Die Wahrheit hält Gericht...* 202-210.

Güse, Ernst-Gerhard. “”Ist Schiller noch lebendig?“”. *Die Wahrheit, die Helden und die Gegenwart*”. *Die Wahrheit hält Gericht...* 10-15.

Güse, Ernst-Gerhard. “Helden im ”Reich des Nichts“ des Todes”. *Die Wahrheit hält Gericht...*120-129.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel’s Werke. Vollständige Ausgabe, Band 17*. Berlin: Verlag von Duncker und Humboldt, 1835.

Hochmuth, Rolf. “”Das Wort Mord hören wir nicht gern“ en “Die Viertel und Achtelautoren...”y

- Hughes, Samuel, "Schiller and the pleasure of tragedy", *British Journal of Aesthetics* 55,4 (2015): 417-432.
- Immer, Nikolas. "Der politische Held auf Abwegen. Schillers Fiesko und Dürrenmatts Romulus". *Die Wahrheit hält Gericht...*66-73.
- Immer, Nikolas. "Erläuterungen". Friedrich Schiller. *NA* 9.1. 2010, pp.397-434.
- Johnston, Otto W. "Schillers politische Welt". Helmut Koopmann (ed.) *Schiller-Handbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1998, pp.44-69.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Madrid, Alianza, 2012.
- Klauss, Jochen. "Schillers Räuber. Vom "Sonnenwirthle" bis zu Katharina Blumenschläger. Zur Geschichte des literarischen Selbsthelfertums". *Die Wahrheit hält Gericht...*32-39.
- Kraft, Herbert. "Erläuterungen". Friedrich Schiller. *NA* 5N. 2000, pp.396-494.
- Oellers, Norbert. *Friedrich Schiller. Zur Modernität eines Klassikers*. Frankfurt a.M./ Leipzig, Insel, 1996.
- Reck, Harmut. "Von Verschwindem der Helden im modernen Gesellschaft System. Zu Schillers Don Carlos". *Die Wahrheit hält Gericht...*92-101.
- Ritzer, Monika. "Schillers dramatischer Stil". Helmut Koopmann (ed.) *Schiller-Handbuch...* 240-269
- Salmerón, Miguel. "Evangelium der Freiheit und Rechte der Natur. Notas sobre lo trágico en Schiller y Goethe", *Philosophical Readings* IX/2 (2017): 126-131.
- Seidel, Siegfried. "Anmerkungen über Die Braut von Messina", en *NA* 10. 1980, pp. 299-364.
- Steinhagen, Harald. "Schillers Wallenstein und die französische Revolution", *Zeitschrift für deutsche Philologie (Sonderheft)* 109 (1990): 77-98.
- Szondi, Peter. "Versuch über das Tragische". *Schriften* 1: 149-260.
- Tezky, Christina: "Aufstand gegen die Tyrannei. *Wilhelm Tell*". *Die Wahrheit hält Gericht...*234-240.
- Wiese, Benno von, Lieselotte Blumenthal. "Einführung" en *NA* 9: 323-338.

Traducciones.

Ismael Boulliau, Nota breve sobre la opinión de Descartes acerca de la especie del alma impresa en el intelecto (1663).

Traducción de **Pedro Redondo Reyes**¹

Universidad de Murcia, España

Recibido 22 julio 2020 · Aceptado 15 noviembre 2020

1 • Bullialdus, Claudio Ptolomeo y Descartes

Ismael Boulliau, más conocido por su nombre latinizado Bullialdus (Loudun 1605–París 1694), bibliotecario real y astrónomo, editó en 1663 el opúsculo del alejandrino Claudio Ptolomeo (ca. 100–175 d. C.) titulado *Sobre el criterio y el principio rector*, dedicado al criterio del conocimiento, una cuestión central en la filosofía grecorromana de época helenística e imperial. La edición (*princeps*) lleva por título Κλαυδίου Πτολεμαίου Περί Κριτηρίου και Ἦγεμονικοῦ. *Claudii Ptolemaei Tractatus de iudicandi facultati et animi principatu*, y fue impresa en París por Sebastián Cremoisy. Boulliau se sirvió de los manuscritos que tenía a su disposición en la Bibliothèqu du Roi, donde trabajaba.

La edición consta de un comentario al texto griego (con traducción latina) del mencionado opúsculo, seguido de la llamada *Inscriptio Canobi* del mismo Ptolomeo (un texto epigráfico conservado sólo en manuscrito, que versa sobre astronomía) y un comentario astronómico del bizantino Teodoro de Melite. Pero Boulliau añadió tres *notas breves* (también en latín) relativas a la filosofía de René Descartes, la primera de las cuales presentamos aquí en traducción, *Nota breve sobre la opinión del sutilísimo filósofo René Descartes*

¹ predondo@um.es

acerca de la especie del alma impresa en el intelecto; las otras dos son sendas anotaciones técnicas sobre la *Dióptrica*.

El interés de la *nota breve* es la revisión, desde la perspectiva de un conocedor de la filosofía griega más tardía, del “primer principio de la filosofía” contenido en la cuarta parte del *Método* cartesiano. En este sentido, Boulliau es un antecesor de la crítica al silogismo cartesiano que hizo Carnap en los años 30 del siglo XX, pero el francés utiliza el utillaje ptolemaico para la refutación del *cogito*: la idea de que los sentidos trabajan a la par que el intelecto (una idea expresada por Ptolomeo en *Sobre el criterio*, 9: “En potencia, el intelecto no es ni anterior ni posterior a la percepción, tanto en lo universal como en lo particular”)². Básicamente, Boulliau sostiene en su refutación que el sujeto del *cogito* cartesiano no es sino el *homo ipse cogitans*, un compuesto inextricable de cuerpo y alma, incapaz de establecer un conocimiento seguro sobre la naturaleza del *anima*. No hay, pues, prelación del *anima cogitans*, pero sí de un *ego existo*.

Este texto pertenece, pues, a la actividad filosófica de un miembro de la *République des Lettres* ciertamente olvidado. Su ataque a Descartes ha sido calificado como “one of the forgotten cul-de-sacs of intellectual history, and comparable, one might say, to using a nut to crack a sledgehammer”³. Pero, al mismo tiempo, la *Nota breve* puede considerarse otro ejemplo de las objeciones que el propio Descartes no dejó de solicitar para su texto (por ejemplo, al final del *Método*), y que recibió en abundancia, como se desprende de la correspondencia con Mersenne⁴. En cualquier caso, la *Nota breve* llegó trece años después de la muerte de Descartes, aunque Boulliau parece dirigirse en ella al filósofo como si aún esperase una réplica.

² Sobre la cuestión del criterio de conocimiento en época helenística, *cfr.* G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, 1996; existe traducción inglesa de A. A. Long del opúsculo ptolemaico en P. Huby y G. Neal (eds.), *The Criterion of Truth. Essays written in honour of George Kerferd together with a text and translation (with annotations) of Ptolemy's On the Criterion and Hegemonikon*, Liverpool University Press, 1988, pp. 151-230.

³ A. A. Long: *op. cit.*, p.152.

⁴ C. de Waard (ed.), *Correspondance du P. Marin Mersenne*, París, 1945-1991, en vol. VII, pp. 311 ss.

2 • I. Boulliau, Nota breve sobre la opinión de Descartes acerca de la especie del alma impresa en el intelecto⁵

[189] Es tan clara y manifiesta la noción común *nada en el intelecto que no haya existido antes en los sentidos*, que debería ser tenida como un principio conocidísimo, sin mediar demostración alguna, por todos los que saben hacer un uso correcto de los criterios que la naturaleza ha concedido a los hombres. No obstante, aunque no se necesite una prueba, con la atención puesta en determinadas circunstancias aparecerá más clara y manifiesta en las elucubraciones menos elaboradas. Si Dios hubiera creado sólo para el movimiento local al hombre -teniendo en cuenta otros cuerpos que son más pesados o ligeros, o que observamos en movimiento circular-, podríamos afirmar que fue constituido o adornado en vano con tantos órganos. En efecto, tales cuerpos, bajo una única y contenida figura (carentes de órganos diferenciados), no poseen partes con las que ponerse en movimiento y actuar de variada manera. Ahora bien, vemos que Dios ha dotado al hombre de un cuerpo admirable en su estructura, compuesto con numerosos órganos distintos; a él, que no le bastaba con haber sido compuesto con órganos corporales para producir variadas y muy diferentes operaciones, sino que [190] se servía de éstas con su poder, Dios hubo de inspirarle también un alma vital y racional. Así pues, Dios concedió al hombre, y así quedó formado, un cuerpo y un alma, y lo creó adecuado para las ciencias y disciplinas con el fin de que, mediante el uso de sus órganos corporales, llevara a cabo su actividad a través del intelecto. Por

⁵ La numeración de las páginas sigue la edición citada de Boulliau. Es difícil saber si el autor tenía delante la edición francesa del *Método* (1637) o la versión latina de Étienne de Courcelles (1586-1659), *Specimina Philosophiae*, de 1644 (o probablemente ambas), pero en cualquier caso comparte el vocabulario latino empleado en esta versión, y del texto de Boulliau se desprende que cita *verbatim* (pero no de la traducción latina). Pueden compararse expresiones como la francesa (de la *Meditación* IV, en la edición de Adam y Tannery, 1902) ... *et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne lairroit pas d'être tout ce qu'elle est* con las latinas de la traducción de los *Specimina* (*et quae plane eadem, quae nunc est, esse posset, quamvis illud non existeret*) y Boulliau (*animam fore quidquid ipsa est, quamvis corpus non existeret* [sic]); cfr. C. L. Vermeulen, *René Descartes. Specimina Philosophiae*, Utrecht: Universiteit Utrecht, 2007, p.127.

ello, constituido por esta mixtura, el hombre debe utilizar, en todas sus acciones, una y otra parte; pues cuando la una cesa en su actividad, la otra no puede utilizarse por sí sola de manera puntual, y no parece que lo pueda ser en ningún momento. De cierto, en toda ocasión, mientras el alma está unida y conectada con el cuerpo, el hombre debe, para operar con su mente y adquirir conocimiento, usar necesariamente sus órganos corporales. Esto lo certifica con harta suficiencia la muerte del hombre, quien, al morir por la separación de alma y cuerpo, ya no se mueve ni tiene actividad una vez que los órganos han sido abandonados por el alma motriz; ésta no procura ya actividad ni adquisición de nuevo conocimiento, y una vez separada del cuerpo (con cuyo concurso lo adquiriría antes de la separación) deja de procurárselo; del hombre, en lo sucesivo, ya no sabemos más. Y a pesar de la antigua revelación divina, que nos enseña que el alma es inmortal y que sigue existiendo tras la muerte, somos incapaces de conocer sin ningún género de duda, sólo con las fuerzas de nuestro intelecto, si es inmortal y perdura tras la muerte. Por ello es imposible concluir, a partir de la situación del alma tras la muerte, nada que tenga que ver con el que está formado por un cuerpo. Así pues, no puede emprenderse ninguna ciencia -algo necesario para la actividad del intelecto y la razón en el hombre- salvo mediante el recurso a los órganos de los sentidos y las operaciones sensibles; [191] ni es posible que exista algo en el intelecto del hombre que no haya existido antes en los sentidos.

Pero el muy sutil y sagaz René Descartes piensa de otra manera y así lo consigna en su *Método*: pretende que la especie del alma, impresa sin operación de los sentidos en la propia alma, es percibida por el intelecto a partir de esta única proposición, *yo pienso, luego soy*; enseña que ésta puede ser asumida como primer principio de la filosofía, y que ninguna especie sensible se proporciona a la percepción y a la fantasía, especie con la que pudiera ser formada aquella noción; de ahí, consecuentemente, la proposición *yo pienso, luego soy*.

Pero examinemos de dónde podría llegar tal noción al hombre durante su meditación. El hombre medita ya sobre sí mismo, ya sobre cualquier otro objeto. Si este hombre medita sobre sí y sobre su existencia, al estar formado por un cuerpo no será capaz de concebirse como existente sino por especie sensible. Además, no puede en absoluto comprender su esencia, puesto que es un compuesto, de una manera simple, de tal forma que concibiera una idea tan sólo de sí, separada de todo objeto material y sensible; tampoco será capaz

de definirse a sí mismo a no ser que asuma, para constituir la definición, lo que se presenta en primer término a sus propios sentidos, el animal. ¿Cómo supo que él tenía un alma racional sino a partir de la actividad con los órganos corporales, ya en su propia persona, ya en ajena? En tales acciones es imposible que el hombre, en su actuación y proceder, se sirva, al obrar, del alma sin los órganos, sean éstos externos (es decir, los cinco sentidos), [192] sean internos (es decir, el aire en los ventrículos del cerebro y su capacidad para los conceptos, moviendo a partir de ahí todo el cuerpo gracias a los nervios). Tampoco puede formar el hombre la especie de una única alma que actúa, de cuya existencia sabe tan sólo por su actividad; del alma separada del cuerpo humano -formado por órganos-, el hombre no conoce ni sus operaciones ni su esencia; no puede tener especie alguna suya impresa en su alma, ya que de su existencia y verdadera esencia, y de si existen, no puede alcanzar por sus propias fuerzas un conocimiento indubitable.

Si el hombre meditara acerca de cualquier otro asunto, diríamos lo mismo: ninguna especie es llevada al intelecto que no haya sido previamente impresa en los sentidos. Descartes y sus seguidores no pueden negar la materia y los cuerpos; sobre lo demás que no llega hasta los sentidos es obligado que ellos mismos reconozcan también que el hombre no tiene ninguna especie en el intelecto, ninguna noción si no es a partir de las operaciones sensibles de aquéllos.

Las formas esenciales de las cosas (en virtud de las cuales son aquello que son) sabemos que se encuentran en éstas gracias a sus operaciones sensibles. Investigamos qué son a partir de ellas. De manera semejante, las substancias incorpóreas al tiempo que intelectivas, ni siquiera a través del sueño podría el hombre sospechar que existen, a no ser que por sus efectos (que conjetura se producen por tales entes) fuera inducido a concluir las de alguna manera. Pues aquí no tratamos de la revelación hecha por Dios a los hombres por medio de sus profetas, Cristo y los apóstoles [193] en la Escritura, más cierta que cualquier ciencia y demostración. Del mismo Dios supremo e infinito de todos los entes, ¿qué humano puede formarse una especie o idea de su intelecto? ¿Qué sabio pensará alguna vez que Dios existe sino por sus obras, que corren al encuentro de los sentidos, o lo pensará nunca? Con tales premisas examinaremos, por tanto, el notable paralogismo que aquel hombre, dotado en verdad de un ingenio sutil y sublime, ha cometido.

En la mencionada proposición (y la conclusión de ella extraída), *yo pienso, luego soy*, aquel filósofo delira admirablemente cuando al sujeto de tal proposición, *yo pienso...*, el pronombre *yo* no trata del hombre, sino del alma que medita: como si el hombre, vivo, no pensara consigo mismo sino que, sin hacerlo él, fuera su alma la que lo hiciera. No puede haber nada más absurdo que esto; pues si así fuera la cosa, el hombre, como animal racional dotado de un cuerpo orgánico, no operaría mediante el intelecto, sino que el alma actuaría en él sin el hombre, del cual es forma. Por tanto, esta proposición no puede ser entendida de otra manera que a través de suponer al hombre íntegramente, esto es, el hombre mismo que medita, quien, al constar de alma y cuerpo, se sirve de ambos en la adquisición de conocimiento; por lo cual la conclusión *luego soy* es verdadera sólo en tanto que se entienda del hombre que medita, respondiendo satisfactoriamente al antecedente.

De aquí concluye que la naturaleza del alma difiere de la del cuerpo. Ciertamente es verdad que el hombre, gracias a su intelecto, a partir de las operaciones [194] de las diversas sustancias piensa, opina y concluye correctamente que existe un cuerpo y un alma; pero en absoluto llega a esto con la especie del alma impresa en el intelecto, pues el intelecto concibe las operaciones de ella antes de volver sobre su existencia y esencia, y antes de examinarlas.

Es totalmente falso que el alma sea más fácil de conocer que el cuerpo; a esto nadie ha dado su aprobación, puesto que percibimos con los sentidos y sabemos con claridad que el cuerpo existe y lo que es; pero por el movimiento del cuerpo y las operaciones del intelecto tenemos un conocimiento velado del alma, y siempre la contemplamos sumidos en la duda.

De ahí que la parte de la conclusión *el alma sería lo que ella misma es, aunque el cuerpo no existiera* resulte ambigua; pues incluso si tuviera su misma esencia, sin embargo no existiría de la misma manera: sería un ente completo y total –ahora es tan sólo parcial e incompleto–, y la forma del hombre no existiría y no alcanzaría su constitución. Después, el propio Descartes subvierte lo que había construido en tanto que no reconoce que la proposición *yo pienso, luego soy* sólo puede conocerse a no ser que lo sea antes *es necesario que exista para sí, para poder pensar*. Así pues, es anterior la proposición *yo existo* [*ego existo*]; por ello la que ha sido supuesta antes, *yo pienso, luego soy*, no puede ser aceptada por Descartes como el primer principio de la filosofía que

él busca (sin embargo, asegura expresamente que puede hacerlo). [195] No se debe pasar por alto que, en la argumentación de este gran filósofo, se oculta lo que se llama círculo vicioso: si del antecedente *yo pienso* se sigue *luego soy*, no puede significar otra cosa a no ser que él mismo existe [*existere*], ya que esta conclusión no es pertinente a la esencia. Tampoco define quien así concluye, y no prueba nada sino que él mismo existe. Descartes, así pues, para demostrar que él es (es decir, que existe), lo supone ya conocido, y con la interposición de *yo pienso* concluye que él existe, cosa que ya mantuvo para sí como sabida. Esta forma de demostración es viciosa. No obstante, para él y sus seguidores quizá no les fuera evidente tal defecto en este silogismo y pretendieran que la conclusión acerca de su esencia debía ser inteligible, aunque se refiera pocas líneas después a la existencia. Pero en nuestra alma no poseemos especies ni de la existencia ni de la esencia de Dios que pudieran presentar a nuestro intelecto aquellas substancias. Reconozco que no somos tan afortunados como Descartes y sus seguidores, que creen, arrastrados al entusiasmo por un paralogismo, poder ver con la intuición a Dios y aprehender la esencia del alma por medio de las especies impresas en la propia alma.

El hombre se sirve, en su meditación, del intelecto por medio del aire contenido en el cerebro activo, y en ese momento el hombre mismo (del que el alma no está separada) no se llama propiamente “cuerpo que medita” al organizarse y moverse, tal como todavía se llama (y es) “hombre que actúa, que opera, que raciocina”, como es entendido por Platón y otros (cuyas expresiones se han podido leer antes [196] en nuestro comentario a Ptolomeo) por la facultad de su alma, con la que el hombre, utilizándola como un medio o instrumento, lo evidencia. No de otra forma que con estos sentidos se dice que el ojo ve y que el oído oye, cuando el hombre los utiliza como instrumentos para ver y oír. Puesto que es este hombre mismo el que medita, y no puede manifestar ninguna actividad a no ser que las partes –de las que él mismo consta– funcionen al mismo tiempo, no podrá producir obra alguna de raciocinio o de intelección salvo que se pongan en acción, al mismo tiempo que el intelecto, los órganos corporales creados para recibir las especies de las cosas y contener el aire. Me gustaría que los cartesianos enseñaran a los demás hombres con qué razón o arte fueron formadas las especies del alma y de Dios mediante una operación sin los sentidos; pues con el propio Descartes no lo he conseguido, aunque hace tiempo se lo pedí para que se ganara con

tal beneficio al género humano, y poder participar yo de tan egregio arcano.

Irrecusables permanecerán, así pues, los criterios establecidos por Ptolomeo y reconocidos por el consenso de todo el género humano, es decir, los sentidos y el intelecto; ninguna especie de cosas incorpóreas llegará al intelecto, ningún conocimiento, sino por efecto de los mismos sentidos, y mediante el anuncio de los sentidos obtendrá dicho conocimiento. La propia alma racional no puede conocerse a sí misma inmediatamente (de modo que el hombre llegara a la contemplación de ella) a partir de su propia actividad, con la que adquiere el conocimiento de las cosas y ha de comenzar, [197] para, transfiriéndolas al intelecto, meditar a continuación qué es ella misma, e investigar y consignar en qué se distingue de cualesquiera otras cosas. De este modo la actividad del alma o del intelecto, con las que el hombre adquiere conocimiento, comienza con la actividad de los sentidos, de donde se origina la experiencia; ausentes éstos (cual ciego con los colores o sordo con los sonidos) nunca adquirirán las especies ni el conocimiento.

En fin, la noción *yo pienso, luego existo* no puede ser llamada primera, pues hay otra anterior a ella y más universal, *donde hay un agente en acto, allí se produce una acción*, que, sin embargo, ni siquiera ella misma es una noción anterior, pues la precede la noción de agente y de moviente, al tiempo que la del movimiento y la acción.

3 • Bibliografía

- Bullialdus, Ismael: Κλαυδίου Πτολεμαίου Περὶ Κριτηρίου καὶ Ἡγεμονικοῦ. *Claudii Ptolemaei Tractatus de iudicandi facultati et animi principatu*. París: Sebastian Cramoisy, 1663.
- De Waard, Cornelis (ed.), *Correspondance du P. Marin Mersenne*. París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1945-1991.
- Long, Anthony A. y Neal, Gordon (eds.): *The Criterion of Truth. Essays written in honour of George Kerferd together with a text and translation (with annotations) of Ptolemy's On the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool University Press, 1988, pp. 151-230.
- Striker, Gisela: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Vermeulen, Corinna Lucia: *René Descartes. Specimina Philosophiae*. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2007.

Deconstrucción o biopolítica, de Roberto Esposito.*

Roberto Esposito:
Deconstruction or biopolitics.

Traducción y resumen por **Julián Raúl Videla**¹

Universidad Nacional de San Juan, Argentina

Recibido 11 septiembre 2020 · Aceptado 15 noviembre 2020

1. A partir de los resultados de un reciente libro de mi autoría², quisiera discutir dos cuestiones, entrelazadas entre sí, referidas, por un lado, a la relación entre el paradigma de Derrida y el de Foucault al interior de la *French Theory*, y, por otro lado, la relación entre ésta y el *Italian Thought*. En oposición a una difundida tesis, que interpreta a ambos nexos en términos de contigüidad, o de continuidad, creo que para captar la especificidad de tales paradigmas, debemos restituirlos a su tensión diferencial. Esto no quiere decir, de ningún modo, querer negar uno en favor de otro, ni, mucho menos, tanto para Derrida como para Foucault, restarles el respeto y el reconocimiento que se debe a dos grandes maestros del novecientos filosófico. Significa, por el contrario, permanecer fieles a una heterogeneidad que ellos mismos jamás ocultaron y solamente a partir de la cual es posible reconocer

* Versión original “Decostruzione o biopolitica” en Esposito, R.: *Termini della politica*, vol. II. Milán–Údine: Mimesis Edizioni, 2018, pp. 128–139. [ISBN (Italia): 9788857550480] Roberto Esposito, Istituto Italiano di Scienze Umane.

¹ julianrvidela@hotmail.com

La presente actividad se enmarca en el Proyecto de Investigación “Saberes emancipatorios: la potencia liberadora de las praxis epistémicas contra-hegemónicas”, dirigido por la colega Dra. Analía Ponce y codirigido por el Dr. Esteban Vergalito.

² Cfr. Esposito, R.: *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*. Turín: Einaudi, 2016.

la relación, igualmente tensa, que acontece entre la *French Theory* y el *Italian Thought*. A pesar de las innegables deudas que este mantiene con ella, e incluso su evidente contaminación lexical, el *Italian Thought* no nace a causa del desarrollo, sino de la crisis interna de la *French Theory*, que él mismo contribuye a profundizar.

Para traducir en una imagen lo que estoy diciendo, se debiera pensar estas dos diferencias como entrecruzadas y actuando una sobre la otra. La diferencia entre el *Italian Thought* y la *French Theory*, originada en aquella entre Foucault y Derrida, retroactúa sobre esta tornándola cada vez más nítida. Pero este pasaje, antes que cerrar una historia, vuelve a abrirla y la torna vital –sólo sus fricciones y asimetrías otorgan vigor a la filosofía, haciéndola tender hacia el límite de su fuerza crítica y creativa. Si momentáneamente abandonamos un irenismo en los modos de nuestro proceder, acordaremos que la filosofía siempre consistió en eso –el enfrentamiento por la conquista de palabras decisivas en un cierto momento histórico, batalla de conceptos y sobre los conceptos. Los grandes filósofos siempre lo han sabido. ¿De dónde surgió el pensamiento de Aristóteles, si no de la fricción con el de Platón? ¿Y de dónde surgió el pensamiento de Hegel, si no de la tensión con el de Kant? La indeterminación, y a la vez la inadecuación, de expresiones como “French Theory” nacieron precisamente de la falta de conciencia de este elemento –el carácter formativo del conflicto–; i. e., de la confusión entre paradigmas irreductibles, aunque superpuestos en una única amalgama, y a los que habitualmente se les otorgan las denominaciones de “postmodernos” o “post-estructuralistas”, sólo porque se han perdido de vista sus rasgos distintivos. Cuando, por el contrario, resulta clarísima la distancia que separa una línea post-heideggeriana, interpretada por Derrida y su escuela, de una genealogía post-nietzscheana, representada sobre todo por Foucault.

El mismo Jean-Luc Nancy lo admite, y a su vez lo reivindica, en una serie de intervenciones recogidas en italiano con el título *Las diferencias paralelas*³². A decir verdad, él confronta más a Derrida con Deleuze que con Foucault. Sin embargo, considerada la afinidad de inspiración de estos dos últimos pensadores, el resultado hermenéutico, como Nancy da a entender, termina por enmarcarlos en una misma taxonomía “francesa”, opuesta por él a aquella “alemana”, representada por Derrida, y en la que él mismo

3 Nancy, J.-L.: *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*. Verona: ombre corte, 2008.

se inscribe. Si a la cabeza de la línea “francesa”, representada por Deleuze, Nancy ubica a Bergson –pero habría podido ser igualmente pertinente el nombre de Nietzsche–, el árbol genealógico “alemán”, que encabeza Derrida y en el que Nancy mismo se reconoce, toma sus movimientos de la ontología de Heidegger y de la fenomenología de Husserl, mas con las obvias distinciones. Mientras la filosofía de Derrida permanece en el horizonte del ser (si bien ausente –una ontología vacía), Deleuze y Foucault practican un pensamiento del devenir. Si la realizada por Derrida, al igual que la analítica de la finitud de Heidegger, es una reflexión sobre el nacimiento y la muerte, Deleuze y Foucault practican un pensamiento de la mutación extendida en el flujo de un devenir que no se entrecruza ni con el ser ni con su falta. En este momento, Nancy irrumpe con una extravagante afirmación, también definible como una “provocación”, según la cual Foucault, a diferencia de Derrida y obviamente de Heidegger, no sería un filósofo, sino tan sólo un historiador. Aunque inmediatamente después mitigue el alcance de este exabrupto hablando de “dos registros filosóficos, uno metafísico y ontológico, y otro epistemológico e ideológico”⁴, de ese modo ya volvió explícito lo inconciliable de dos trayectos de pensamiento que la noción de *French Theory* tiende a amalgamar.

2. Era lo que el mismo Derrida había sostenido implícitamente en la áspera polémica que lo había confrontado con Foucault, al publicarse su *Historia de la locura*, abriendo una fractura filosófica, pero también personal, que jamás habría de sanar⁵. En su centro, y camuflada por una interpretación diferente del pasaje de las *Meditaciones cartesianas* sobre el sueño y la locura, se encontraba precisamente la relación entre tiempo y concepto, ser y devenir, historia y filosofía. Pero igualmente, entre el pensamiento y su exterioridad. ¿Existe algo exterior al pensamiento, como quiere Foucault, o bien el afuera del pensamiento es el resto diferencial que lo corta desde el interior, duplicándolo infinitamente, como sostiene Derrida? En términos metapolíticos, ¿es posible una decisión –entre locura y razón, poder y resistencia, identidad y diferencia– o éstas se superponen en una semántica de lo Indecible? En el corazón de la filosofía, y también de la vida, ¿se encuentra lo neutro –ni lo

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ Derrida, J.: *La scrittura e la differenza*. Turín: Einaudi, 1971, pp. 39-79.

uno ni lo otro, como afirma Derrida tras la estela de Blanchot – o el conflicto entre fuerzas contrapuestas como piensa Foucault? En último análisis, ¿la ontología de Heidegger o la genealogía de Nietzsche? Naturalmente, Derrida tampoco intenta sustraer el pensamiento a la historicidad, realizando una suerte de *philosophia perennis*. La misma *différance* coincide, en último análisis, con la historicidad –entendida como el eterno diferenciamiento respecto de sí mismo de lo que se presenta. Sin embargo, la historicidad, como es pensada por Derrida, parece no tener relación alguna con la historia y, de hecho, se constituye en oposición respecto de esta. Como en Heidegger, ella remite a la diferencia del ser, no al movimiento del devenir.

Para Foucault, por el contrario, la locura, antes que situarse al interior de la razón, se ubica fuera de sus confines bajo una modalidad por la que rehúye a su captura. En este sentido, ella no es el margen trascendental que la razón lleva dentro de sí como una marca originaria, sino un evento históricamente determinado, producto de efectos igualmente determinados, al que se encomienda la Historia de la locura en tanto investigación genealógica. Es la línea de fractura que separa un ‘pensamiento del afuera’ de una ‘filosofía de la diferencia’. Ciertamente, la perspectiva de Foucault se instala fuera de la tradición filosófica, como Derrida y Nancy sostienen, sin captar el sentido último de esa exterioridad. Foucault no es filósofo en el sentido de Heidegger. Mas precisamente aquí reside la fuerza de su impacto teórico, situada en una polaridad opuesta a la presidida por Derrida. La cual permanece, por el contrario, recluida en el mismo cerco que querría franquear a causa de la remisión a un archi-origen coincidente con su repetición infinita. Desde este punto de vista –admite Foucault– es verdad que la interpretación de Descartes por parte de Derrida se encuentra más adherida a la lógica interna del discurso cartesiano. Ella la repite, precisamente como Descartes lo hace en relación al texto platónico, excluyendo la exclusión de la locura por parte de la razón, vale decir: reconduciéndola a su interior. Es verdad que la escritura, como Derrida la piensa, es una exterioridad respecto del *lógos*, pero se trata, precisamente, de su exterioridad. El afuera del *lógos*. El externo de un adentro. En Derrida, la circularidad de la interpretación, al incluir la exterioridad, al conformar el exterior de un interior, obstaculiza la relación con la historicidad, o al menos con la historia. Reduplicándose ininterrumpidamente, la filosofía remite más a una forma que a una fuerza –como hará, por el contra-

rio, en la línea post-nietzscheana. De este modo, aquello que se pierde junto con la historia, reducida a espuma de superficie de un origen cada vez más lejano, es aquella fricción con la exterioridad sin la que el saber filosófico amenaza con tornarse ciencia neutralizante del texto.

Se advierte con toda claridad la divergencia entre lo que, en la lectura americana de la *French Theory*, constituyen los polos de una única constelación teórica. No sólo que ninguno de los dos pensadores –ni Foucault ni Derrida– hicieron nada para disimularla, sino que ambos la enfatizan con una carga polémica que se reproducirá cada vez que, a lo largo de los años, entraran en contacto. De un lado –el de Derrida y su escuela–, a Foucault no se le concederá jamás el rango de filósofo. Del otro, Derrida será considerado el último de los metafísicos. Lejos de constituir el inicio de una teoría capaz de empujar a la filosofía fuera de sus confines tradicionales, la de Derrida le parece a Foucault:

Una pequeña pedagogía históricamente bien determinada que se manifiesta de un modo por demás visible. Pedagogía que enseña al alumno que nada hay por fuera del texto, excepto que en éste, en sus intersticios, en sus silencios y en sus no-dichos, domina el santuario del origen.⁶

3. En esta creciente tensión polémica, la respuesta de Derrida a esta afirmación, ciertamente excesiva y para nada generosa, es reconocible en el muy áspero altercado vuelto, en primer momento, contra Agamben, pero sustancialmente direccionado contra el texto de Foucault, que encontramos en las lecciones publicadas como *La bestia y el soberano* brindadas en París entre el 2001 y el 2002⁷. En aquellos años el clima cultural ya había cambiado. La elaboración, primero foucaultea y luego italiana, de la biopolítica comienza a instalarse en el centro del debate filosófico internacional, con la consecuencia de empujar progresivamente a la deconstrucción hacia una zona de sombras. Es cierto que se continúa deconstruyendo, pero en una forma que la arriesga a volver sobre sí misma, con un efecto más de repetición que de sorpresa. Para captar este pasaje, necesitamos tener presente todo el cua-

⁶ Foucault, M.: *Storia della follia nell'età classica*. Milán: Rizzoli, 1963, p. 665.

⁷ Derrida, J.: *La bestia e il sovrano, vol. I (2001-2002)*. Milán: Jaca Book, 2009.

dro de una investigación filosófica actualmente mundializada. Los primeros signos de un interés internacional sobre aquello que comienza a llamarse *Italian Thought* coincide con el debilitamiento del paradigma postmoderno –al cual la filosofía italiana había asimismo adherido en los años setenta y ochenta mediante la propuesta, por parte de Vattimo y Rovatti, de un ‘pensamiento debil’⁸.

Respecto de aquel clima cultural, la reelaboración de la biopolítica tuvo un efecto de descomposición y reestructuración del panorama filosófico continental, reconducible a un desplazamiento general de interés del ámbito del lenguaje al horizonte de la vida. La deconstrucción se encuentra en apuros: De man murió, Nancy repite de manera cada vez más sofisticada su propuesta ontológica. Se tiene la necesidad de un giro –mas no, ciertamente, a un realismo de antaño, sino a una reorientación sobre la potencia constituyente del *bíos*. En mi opinión, esto explica la aspereza, inusitada para su estilo y habitual generosidad, de la polémica de Derrida, que llega a hacerle escribir que Agamben se dedica “a entregar los premios a los mejores de la clase, premios de excelencia y menciones de honor” como un sacerdote “que no descuida el dudoso placer que él ha atribuido a hacer sermones y dar lecciones”⁹. Cuando, por el contrario –y esta es evidentemente una hiperinterpretación de Derrida–, la primera intuición de la biopolítica habría sido dada por Heidegger, cancelando así la genealogía de Agamben. Cómo pudo ser que Heidegger, que jamás se interesó por los cuerpos vivientes, inventara la biopolítica permanece como un glorioso misterio.

Mas sobre el fondo de la polémica, y como blanco principal, permanece Foucault, a quien Derrida dirige la misma objeción que le había planteado cuarenta años antes en su recensión a la *Historia de la locura*. Pero retener a Foucault en una línea filosóficamente retrasada vendría a ser un uso inadecuado de la categoría de evento, diluido en simple sucesión histórica. En el mismo año del seminario de Derrida, Nancy, en una nota abiertamente dedicada a la biopolítica¹⁰, expresa una intención crítica similar en relación a

⁸ Cfr. Vattimo, G.: *Il pensiero debole*. Milán: Feltrinelli, 1983. Cf., igualmente A. Dal Lago y P.A. Rovatti, *L’elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milán: Feltrinelli, 1989.

⁹ Derrida, J.: *La bestia*, op. cit., p. 131.

¹⁰ Nancy, J.-L.: *La creazione del mondo o la mondializzazione*. Turín: Einaudi, 2003, pp. 89–93.

una reflexión que, a partir de Foucault, devino posteriormente constitutiva del nuevo pensamiento italiano. La confusión habría nacido, según Nancy, del hecho que la biopolítica se divide en una tesis histórica aceptable pero genérica –la del desplazamiento de los objetivos del poder: del territorio a la vida de sus habitantes– y en una tesis filosófica inutilizable por que ha sido superada, por lo demás, por un cambio de época coincidente con el conjunto de procedimientos técnicos que han modificado en profundidad la vida natural, dejando atrás el dispositivo biopolítico. Es por esto que la categoría de biopolítica, antes que articular entre sí vida y política, no alcanzaría a significar ni a una ni la otra. El conflicto, que ven Derrida y Nancy ubicados en una misma línea defensiva, respecto de montar un nuevo léxico filosófico, se encuentra abiertamente declarado.

Mi impresión es que los textos de Derrida y Nancy poseían un carácter sintomático que va más allá del contenido que manifiestan. Quiero decir que atestiguan algo más que una simple desigualdad conceptual entre pensadores de diversas inspiraciones. Ellos expresan un auténtico y recíproco rechazo entre dos paradigmas –deconstrucción y biopolítica– nacidos en el mismo periodo, pero incompatibles porque articulan a dos conjuntos diversos de la reflexión contemporánea. Si la deconstrucción, elaborada por Derrida en un cuadro de derivación heideggereana, aún pertenece a lo que fue definido como *linguistic turn*, la biopolítica reenvía, sobre todo, a un régimen centrado en la emergencia de la vida como punto de referencia para todo otro lenguaje. Naturalmente, y como sucede también en situaciones similares, solo ex post es posible fijar confines estables entre perspectivas que, en el momento de su desarrollo, encontraron más de un punto de intersección: como el lenguaje continúa siendo una función biológica, así la vida humana poseería de por sí una conformación lingüística. Pero esto no excluye una heterogeneidad de fondo que impide integrar estos dos pliegues del saber contemporáneo en el mismo horizonte de sentido.

Ella era naturalmente advertida por pensadores con cierta conciencia de sus propios instrumentos teóricos y la intención de defenderlos de otros adversarios. Esto explica lo que puede parecer un cierto exceso de defensa por parte de Derrida hacia autores y categorías respecto de los que advirtió un resto semántico insuperable. Una teoría del lenguaje y de la escritura, como la suya, no podía sintonizarse con el nuevo pensamiento sobre el

bíos que primero Foucault y Deleuze, y luego los filósofos italianos, ubicaban cada vez más intensamente en el centro del debate internacional. A esta reconstrucción de las complejas relaciones entre deconstrucción y biopolítica se objetó que, antes que refractaria a la semántica de vida, toda la obra de Derrida se vio siempre referida a ella, al punto de convertirla en el desafío de la deconstrucción¹⁰. La misma noción de “gramma”, o “programma”, es interpretable en clave biológica, como estructura genética elemental. También el logocentrismo, en cuanto presencia autoefectiva del *lógos*, es, en última instancia, una articulación de la economía del viviente. Y ya desde *La escritura y la diferencia*, por lo demás, el filósofo había sostenido que se “necesita pensar la vida como trazo primario para determinar el ser como presencia. Es la única condición para poder decir que la vida es la muerte”¹².

Sin embargo, en tal afirmación, que atestigua igualmente la importancia del motivo de la vida en la obra de Derrida, se perfila la modalidad específica con que es asumida, a saber, fuertemente marcada por la influencia heideggereana. Como en Heidegger, también en Derrida la vida es pensada, más que en sí misma, siempre en relación a la muerte y a partir de esta. Él mismo, por lo demás, en el seminario, aún inédito, de los años 75–76 sobre Marx, Nietzsche y Freud, posteriormente retomado en la sección de *Otobiografías* dedica a la lógica del viviente, teoriza que los dos términos de “vida” y “muerte” serán pronunciados como una única palabra –la–vida–la–muerte–, precisamente con el fin de señalarles su indisolubilidad lógica¹³. Esto significa que vida y muerte, antes que contraponerse en una lucha que pone en juego la duración de la existencia, se copertenecen, de modo tal que no es posible una reflexión sobre la vida que no presuponga a su aparente contrario. Por esto, la sucesiva elaboración del tema, insertada en sus reflexiones sobre Freud, gira en torno a *Más allá del principio del placer* –es éste el texto freudiano que sitúa a la muerte no sólo como el fin, sino también como el origen de la vida, haciendo de los “centinelas de la vida” los “guardianes de la muerte”¹⁴. No es casualidad que incluso la categoría de autoinmunidad,

11 Cfr. Regazzoni, S.: *Biopolítica e democrazia*. Génova: Il melangolo, 2002.

12 Derrida, J.: *La scrittura*, op. cit., p. 263.

13 Cfr. Derrida, J.: *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*. Padua: il Poligrafo, 1993, p. 43.

14 Derrida, J.: *Speculare su Freud*. Milán: Raffaello Cortina, 2000, pp. 119–120.

teorizada por Derrida a partir de *Fe y saber*¹⁵, constituya la expresión intrínseca de la presencia de la muerte dentro de la vida. La vida se defiende de la muerte introyectándose, abandonándose a su presión. Nunca como en estos textos sobre la autoinmunidad, en los que también “resuena” semánticamente la biopolítica italiana, Derrida parece situarse en el polo opuesto a ella –en aquel horizonte heideggeriano que ésta intenta dejar a sus espaldas.

4. Para confirmar tal heterogeneidad basta confrontar los últimos textos de Foucault, Deleuze y Derrida. Publicados con diez años de distancia entre sí, ellos convergen sobre el tema de la vida, como testimonio del *biological turn* ubicado hoy día en el centro del pensamiento contemporáneo, sea continental o analítico, a lo largo de un recorrido que va de la biopolítica a la neurociencia. El primero de ellos, titulado *La vie: l'expérience et la science*¹⁶, fue escrito por Foucault poco antes de su propia muerte y en homenaje a Georges Canguilhem. En él Foucault delinea la especificidad del saber sobre la vida respecto de otras ciencias, como las físico–químicas. Es desde este punto de vista que Foucault se interroga sobre la relación entre concepto y vida –¿cuáles son los conceptos que articulan el saber sobre la vida y cómo la vida es ella misma modificada por esos conceptos que periódicamente la definen? Como afirmó Canguilhem, la salud de un organismo no es sopesada por su poder de autoconservación, sino por su capacidad de transformar su propia norma. El elemento más original del texto de Foucault se encuentra en el motivo, por él advertido, de la ininterrumpida transformación que caracteriza a la vida. Inversamente a lo que podría esperarse de su vínculo con el concepto, no se trata de la relación que la vida mantiene con la verdad, sino, por el contrario, con el error. Es el error lo que hace que el viviente no se encuentre nunca en su lugar propio, determinándolo a una constitutiva errancia. En este sentido, él se ubica en la raíz, no sólo de la biología, sino de la historia humana misma –ése largo segmento a lo largo del cual naturaleza e historia interceptan sus propias parábolas. Incluso la oposición tradicional entre verdad y falsedad, con los efectos excluyentes que genera, no es más que la respuesta a una cantidad de errores inevitablemente inherentes a una

¹⁵ Cfr. Derrida, J.: *La religione*. Bari-Roma:Laterza, 1995, pp. 3-73.

¹⁶ Foucault, M.: *Archivio Foucault, Interventi, colloqui, interviste, vol. III., 1978-1985, Es-tetica dell'esistenza, etica, politica*. Milán: Feltrinelli, 1998, pp. 351-364.

vida directamente interpelada por el concepto.

Se diría que, sin proponérselo directamente en verdad, el texto de Deleuze *L'immanence: une vie...*¹⁷, escrito también apenas un poco antes de su muerte, responde a la pregunta de Foucault relativa al nexo problemático entre subjetividad y vida. Aquello que queda claro, en un escrito por momentos enigmático, es que el estatuto del viviente, captado en su dimensión más pura, no coincide de ninguna manera con lo que la tradición filosófica ha definido como “sujeto” o “persona” –entendiendo con tales términos una entidad autoconsciente. Esto no significa que el campo trascendental, al que hace referencia Deleuze, no implique alguna forma de conciencia, mas se trata de una conciencia pre-reflexiva e impersonal que rehúye a la dicotomía metafísica de sujeto y objeto. La inmanencia a la que Deleuze se refiere no es entendida como algo que afecta a la vida –un atributo que haga de la vida el sujeto de la inmanencia–, sino como la vida misma sustraída a los umbrales excluyentes inscritos en ella por los dispositivos del sujeto y la persona. No hay que dejarse confundir por la referencia de Deleuze a la novela de Dickens *Our mutual friend*, en la que el protagonista, reducida su vida al mínimo, ingresa en un estado próximo a la muerte suscitando la compasión de los espectadores, hasta que, una vez reestablecido, la pierde. Lo que allí cuenta, en esa fugaz superposición entre la vida y la muerte es que, a diferencia de lo que sucede en Derrida, la muerte no engloba a la vida, sino que la vida incluye a la muerte sin ceder ante ella. De hecho, Deleuze precisa que “no necesitaríamos limitar una vida al simple momento en que la vida individual enfrenta la muerte universal. Una vida se encuentra en todos lados y atraviesa en todo a este o aquel sujeto viviente”¹⁸. Nunca como en este caso, la vida, en su textura singular e impersonal, constituye simultáneamente el trasfondo y el centro de un pensamiento asomado sobre las emergencias de nuestro tiempo.

Sería difícil encontrar un texto tan distante, en su tonalidad prevalente, respecto de los dos primeros, como la entrevista concedida por Derrida, también en este caso en la vigilia de su propia muerte, a Jean Birnbaum para el periódico *Le Monde*, publicada posteriormente en 2005 con el título

17 Deleuze, G.: *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. Turín, Einaudi, 2010, pp. 320-324.

18 *Ibid.*, pp. 322-323.

*Apprendre à vivre enfin*¹⁹. Tal título es ya el rasgo de una expresión usada en *Espectros de Marx*, en donde declara repentinamente la imposibilidad de que “vivir, por definición, no se aprende ni se enseña. No de uno mismo, de la vida a través de la vida. Solamente del otro y a través de la muerte”²⁰. Como la filosofía en el mito platónico, también la vida es caracterizada como una meditación sobre la muerte –que no alcanza su propósito porque se la instaló desde un principio en el interior de ésta última. En este sentido, el autor puede declarar que él mismo, al igual que todos los mortales, más que un viviente es un sobreviviente –en el sentido, más extremo, no sólo de vivir ante la presencia de la muerte, sino a partir de su inminencia: “La vida es supervivencia. Sobrevivir en sentido corriente significa continuar con vida, mas también vivir *después* de la muerte”²¹.

Naturalmente, es necesario tener en cuenta las circunstancias en que fue brindada esta entrevista por Derrida. Esta posee una entonación explícitamente testamentaria –marcada por la conciencia de la proximidad a su fin. Pero esto no hace más que darle un carácter de dramática urgencia a un timbre que pertenece desde siempre a su pensamiento. No por nada, los temas del ‘espectro’, la ‘tumba’, el ‘adiós’, son elementos fundamentales del léxico del filósofo. Es verdad que él, en esta misma entrevista, niega observar la supervivencia más del lado de la muerte y del pasado que de la vida y el porvenir –y efectivamente, Derrida nunca se resignó a la muerte, jamás se entregó a ella. Pero el elemento decisivo, que lo ubica en una lejana órbita respecto de aquella, inmanente e impersonal de Foucault y Deleuze, se encuentra en la circunstancia de que toda vida, aunque sea anhelada, permanece pensada desde el punto de vista de la muerte. La escritura misma, en su gramática, es una operación de la muerte: “La huella que dejo significa simultáneamente para mí mi muerte, por venir o ya avenida, y la esperanza de que ella me sobreviva”²².

19 Derrida, J.: *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Galilée, Paris, 2005.

20 Derrida, J.: *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milán: Raffaello Cortina, 1994, pp. 3-4.

21 Derrida, J.: *Apprendre*, op. cit., p. 26.

22 *Ibid.*, p. 35.

Quisiera concluir con un homenaje a Derrida. La deconstrucción fue nuestra juventud. Aún recuerdo la impresión que tuve cuando Derrida me recibió, con veinticinco años, en su estudio –su magnética mirada, su magnífico rostro, su brillante inteligencia. Pero hoy, en un mundo que cae a pedazos, la deconstrucción no es suficiente²³. No basta con ella, o al menos solo con ella, para responder al desafío global de la filosofía analítica. Para hacerlo – incluso abriendo una confrontación productiva con ella– debemos empujar a Derrida más allá de Derrida. Hacia aquel afuera extremo que nos ha señalado Foucault.

23 A pesar incluso de la extraordinaria importancia que ha tenido para la filosofía del no-vecientos, reconstruida desde su interior por C. Resta en su reciente *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, Génova: Il melangolo, 2006.

Reseñas bibliográficas.

Montesó Ventura, Jorge. *La perspectiva nostálgica.* Sevilla: Ediciones Thémata, 2021, 302 pp.

Ilene Glasser Martínez¹

Universitat Rovira i Virgili, España

La perspectiva nostálgica es el tercero de los libros que Montesó dedica al fenómeno de la atención. A diferencia de sus anteriores trabajos, donde su abordaje se centró en el análisis del fenómeno, el enfoque seguido en este es eminentemente práctico, lo que ofrece un interés añadido a la obra.

Orientado al estudio de la afectividad, en concreto en el impacto que el temple nostálgico ejerce en el establecimiento de miradas, *La perspectiva nostálgica* se presenta como un trabajo de gran interés y relevancia para el momento actual, siendo la nostalgia un fenómeno anímico creciente en nuestras sociedades y de centralidad incuestionable en el regimiento de nuestro comportamiento, sea individual o colectivo. Profundizar en su estudio, adentrarse en su cuestionamiento y descubrir las problemáticas que le son propias tiene evidente significancia para comprender el momento que las sociedades actuales transitan y cómo son percibidas por sus ciudadanos.

Para su abordaje, el autor centra su estudio en tres bloques fundamentales que, en orden de consecución, ofrecen al lector un itinerario atractivo que permite una paulatina inmersión en el objeto de estudio.

En un primer lugar –bajo el lema “En circunstancias inhóspitas”– el autor cuestiona y comparte con el lector cómo puede llegar a percibir –o a atender– el sujeto actual su circunstancia y cuáles son las reacciones o condicionantes que siente ante ella, especialmente cuando esta no le resulta

¹ iglassermartinez@gmail.com

simpática a la consecución de sus proyectos de vida. Este acercamiento permite al autor acordonar lo nostálgico no desde un planteamiento estrictamente hipotético, que obviamente descansa en el fondo de su argumentación, sino desde una justificada necesidad de comprensión social, pues desde su mirada la nostalgia –su aparición–, está relacionada con este modo de afrontar los avatares de nuestras actuales sociedades, de cómo nos damos a ella. Con ello consigue mantenerse constante sobre un suelo de cotidianidad compartida con el lector que permite salvar innecesarias abstracciones, tan inevitables a veces, manteniéndonos vinculados a la vivencia misma de los fenómenos que se abordan, algo que se trata con esmero para conservar en el lector la sensación de implicación con lo tratado, en tanto de algún modo se habla de él en cuanto parte de esa misma sociedad que se va cuestionando.

Mediante este acercamiento, se alcanza la nostalgia en sí, en tanto temple anímico (*Stimmungen*), que se presenta impregnando nuestra manera de acceder al mundo, como respuesta o alternativa, según el autor, a la angustia que las actuales sociedades –sea por aburrimiento o aborrecimiento (*abhorrēre*)– pueden llegar a provocar en sus ciudadanos en tanto les resultan *inhospitas* (*Unheimlichkeit*), una propuesta que sin duda merece ser discutida y que Montesó descompone en interesantes hilos argumentales, bien resueltos, que nos dan acceso a reflexiones muy actuales y que atañen a continentes filosóficos inesperados que dotan de frescura a la lectura.

El segundo bloque, titulado “La nostalgia”, como su nombre indica, se centrará en el fenómeno en cuestión. En él podemos disfrutar de un estudio amplio y profundo, en base fenomenológica, del citado ánimo y de lo que este representa hoy, no sin antes realizar un análisis crítico en el que revelar los prejuicios acumulados a lo largo del tiempo y que modulan su significado actual. La relevancia de este apartado no asienta únicamente en su abordaje temático, más que justificado, también lo hace en el modo escogido por el autor para hacerlo.

Fiel a su estilo, Montesó lo hace desde la fenomenología, reseñable en tanto no existe demasiada bibliografía sobre la nostalgia en este campo; ahora bien, lo hace *desde*, pero sin limitarse a ello. Si bien se acoge a una fenomenología trascendental en el estudio mismo del fenómeno, lo que le permite una profundidad de análisis fuera de dudas, no se cierra a elementos hermenéuticos cuando ha de observar cómo el sujeto, bajo efecto nos-

tálgico, interactúa con su entorno y con su memoria, incluso observándose influencias posestructuralistas cuando atiende a efectos colectivos o dinámicas sistémicas que se ven afectadas en su interrelación. Tales aperturas, que ofrecen una coloratura sugerente al abordaje, permiten un acceso muy adecuado al análisis del impacto que la nostalgia tiene, o posibilita, a nivel social; acceso con el que llegamos al último bloque de la obra –“La perspectiva nostálgica”– donde la base fenomenológica se tiñe claramente de matices hermenéuticos.

Este apartado pivota en torno a la irrefrenable tendencia del nostálgico a la relectura de su pasado, lo que permite al autor acceder a un terreno de reflexión crítica muy jugoso sobre el nivel de responsabilidad –o irresponsabilidad– que el ciudadano mantiene para con su circunstancia. Se agradece, en este punto, que el trabajo no quede en una mera aproximación descriptiva. Es de valorar que, más allá del análisis, se apele a esa responsabilidad para con la sociedad que el mismo autor investiga y haga propio el precepto, de modo que bosqueje las bases de una posible derivada ética centrada, en el caso que nos atañe, en la *reciprocidad del reconocimiento: reconocimiento de sí*, en su comparación con el propio pasado recordado; como también *del otro*, en tanto parte de un escenario compartido (apelando a una especie de comunidad de intereses).

Todo ello culmina con una reflexión final que, tratándose de un análisis sobre la nostalgia, a saber, sobre el anhelo por la *re-presentación de la cosa ausente*, esta se ofrece en forma de conclusión inconclusa, o inconcluible, justificado por la aceptación de la multiplicidad de posibilidades que le son propias a semejante perspectiva, pues se basa en *presentificaciones* declinantes de *aquello que queda* del pasado en el recuerdo presente.

Siguiendo los pasos de Svetlana Boym, el autor nos adentra por una revisión crítica de las tendencias comportamentales actuales al respecto de lo nostálgico, sin evitar sus modelos ideológicos, para cerrar con esta directa apelación a la reflexión personal del lector como parte integrante de la misma sociedad que acabamos de revisar; una apelación final, precisamente, dirigida a la responsabilidad de cada cual con su mundo.

Así, podemos definir *La perspectiva nostálgica* como un libro recomendable por diversos motivos, pero sobre todo por ofrecer una perspectiva inusual de lo nostálgico –fenomenológica, no literaria o psicológica como sue-

le ser habitual– y, por ello, necesaria. Una obra que pone blanco sobre negro, y con el rigor propio de este tipo de análisis, eso que llamamos “nostalgia” y cómo influye en nosotros, en nuestro actual modo de ser, algo muy necesario en nuestra cotidianidad, aunque solo sea para comprender un poco más ese modo que tenemos de atender la realidad en torno.

Rallo, Juan Ramón. *Liberalismo. Los 10 principios básicos para un orden político liberal.* Deusto: Barcelona, 2019, 271 pp.

Víctor Manuel López Trujillo¹
Universidad de Málaga, España

Juan Ramón Rallo, economista y jurista español, pretende dejar en claro el concepto de liberalismo, una filosofía política que surgió hace cuatro siglos. Para ello, Rallo expone los diez principios que todo orden político liberal debería tener: dos supuestos éticos (el individualismo político y la igualdad jurídica), cuatro derechos (libertad, propiedad, contratos y reparación del daño), tres instituciones que permiten la cooperación social (la libre asociación civil, el libre mercado y el gobierno limitado), y la materialización de los principios plasmados en la humanidad (globalización).

El primero abarca el individualismo político. Este principio implica que los individuos son sujetos de derecho, y no sujeto de objeto, siendo estos el eje que vertebra el orden político. Así pues, nadie debe imponer sus planes vitales en detrimento de otros, así como que los derechos también son individuales, entendidos estos como restricciones mutuas para con los demás individuos.

El segundo corresponde con la igualdad jurídica. Al ser todos sujetos de derecho, es menester que se aplique una universal justicia sin discriminación de ningún individuo por raza, sexo o credo, con el fin de mantener la paz social. El liberalismo afirmaba que las leyes particulares son asimetrías jurídicas, del mismo modo que el liberal rehúsa de la discriminación positiva.

El tercer capítulo se dedica a la libertad personal entendida como el

¹ victor_sixx@hotmail.es

derecho que aporta un espacio moral de actuación para la realización de los proyectos vitales individuales sin interferencia de los demás. En este punto, Rallo distingue dos tipos de derechos: los positivos, que obligan a los individuos a interactuar con otros en beneficio ajeno; y los negativos, los cuales afirman que nadie obstruya la acción del individuo para sus fines. Así pues, ligado a la libertad de actuación está la responsabilidad de nuestras acciones. No obstante, la justicia distributiva quedaría descartada por usar la coacción. Finalmente, se presenta el problema de los sujetos de derecho que aún, por inmadurez o falta de desarrollo cognitivo, no conocen las conductas morales necesarias para vivir en sociedad. Ante este problema, se aplica el tutelaje.

En el cuarto puesto, la propiedad privada es analizada. Se entiende por propiedad aquellos bienes adquiridos pacíficamente y, por tanto, no nos pueden expropiar la propiedad, tampoco la libertad de usarlo o su destrucción arbitraria. Su origen en el ámbito liberal abarca tres corrientes: reparto igualitario, que es inviable, y la ocupación pacífica. La propiedad privada comunal, mas se podría hacer un reparto en función del trabajo y del mérito para que cada cual tomara la parte que le corresponde; se puede perder la propiedad a través de su extinción o devolución que se materializa en donación, venta o abandono explícito o tácito.

En el punto cinco se analiza la autonomía contractual. Este derecho nace de la misma libertad de obligarse a sí mismo a actuar en beneficio de un tercero de forma siempre voluntaria. Ya el mismo Mises afirmaba que las sociedades humanas habían nacido a raíz de la cooperación de individuos libres: nuestros proyectos vitales quedarían limitados por nuestras capacidades, de modo que sería necesario actuar conjuntamente para alcanzarlos a cambio de un sacrificio en nuestro interés. Estos contratos pueden ser unilaterales, uno obtiene un beneficio, y bilaterales, ambos contratantes adquieren un servicio de cada uno. Así pues, quedarán totalmente invalidados aquellos contratos en los que la violencia o intimidación esté presente.

El punto seis es titulado como ‘reparación del daño’: el que viole los derechos ajenos debe reparar los daños y perjuicios cometidos. Se conoce como *ius puniendi*. Cuando se expropia una propiedad, se debe devolver *ipso facto*; si se ha producido la destrucción de una propiedad, entonces se deberá pagar la cantidad de la reparación y, en el caso de malestar psicológico, se podrá resarcir con un intercambio monetario. No obstante, el mayor problema

que se presenta es cómo subsanar el daño físico. También puede mediar en el orden político un tribunal si las dos personas no alcanzan un acuerdo. Otro punto es el estudio del problema de las drogas, la eutanasia y la prostitución. Estas ideas no son un problema si se realizan de forma voluntaria, pues somos dueños de nuestros cuerpos.

En el capítulo siete es tema de conversación la libertad de asociación y no asociación, el derecho de asociarse con otras personas de forma voluntaria y libre con el fin de alcanzar un fin. Empero la sociedad no es una asociación, sino el reflejo de las asociaciones o disasociaciones libres persiguiendo fines particulares, no un fin común. Se critica la teleocracia, es decir, la sociedad como medio para alcanzar un fin común, y la nomocracia, la sociedad como marco reglado por leyes que ayudan a la culminación de objetivos particulares. Esta última es fruto del orden espontáneo que genera una armonía natural.

El octavo capítulo es analizado el libre mercado, que sería el marco económico más idóneo para las libertades individuales. Se aplicarían todos los derechos: se permite la propiedad privada; autonomía contractual, pues cada cual es libre de enrolarse en una empresa; libertad de asociación, pues podríamos elegir dónde queremos producir. Aunque hayan existido ideas nocivas para estos supuestos, como Karl Marx o François Babeuf, quienes legitimaban la violencia para expropiar los bienes, son innegables los beneficios que el libre mercado aporta a la felicidad material del individuo. Además, sin libre mercado surgirían monopolios u oligopolios. Finalmente, se exponen ciertos errores de la teoría de Marx, como la explotación del trabajador o lo perjudicial de la propiedad privada.

En el noveno punto es tratado el gobierno limitado. Para los liberales el Estado únicamente debe salvaguardar los derechos individuales. Por ello surgen las comunidades políticas. En resumen, deben repartir justicia y fomentar la paz, poseen el uso de la violencia cuando es necesario y necesita de recursos o medios para ejercerla. Se analiza, también, el gobierno del minarquismo, es decir, un Estado mínimo, y el anarquismo, la abolición de cualquier poder coercitivo. Es menester, por ende, qué tipo de Estado convendría para el orden liberal: quedan descartados el confesional, pues puede acabar en la persecución de otras religiones; el mercantilista, que deviene en monopolios; el de bienestar; y el totalitario. Se estudia sobre cuáles deberían

ser los límites territoriales del Estado, que de forma natural desembocaría en un atomismo de Estados debido a la diversidad cultural, lingüística o política. Para limitar aún más el Estado, se crean diferentes pesos y contrapesos: los pesos principales son el poder militar, jurídico, intelectual o lazos afectivos; los contrapesos son la separación de poderes, la democracia y la constitución.

El último punto se compone con la idea positiva de la globalización, que se considera como la aplicación universal de todos los derechos a cada individuo independientemente de su credo o etnia. También es un punto que invita a la cooperación con todos los órdenes conocidos, pues el liberalismo no desemboca a un archipiélago de islas autárquicas aisladas. El globalismo choca contra el ideario imperialista y la autodeterminación es viable cuando los grupos de individuos están a favor. Sin embargo, esta idea que invita a una libre circulación de capital, mercancías y personas, puede restringirse en ciertas circunstancias, como pandemias, invasiones externas, etc.

Nos adentramos a la segunda parte del libro, *Los principios resumidos, contrastados y aplicados*. En esta parte observamos un resumen de todos los principios y sus contraprinicipios. En segundo lugar, aparece el apartado de constatación, criticando ideologías no liberales o parcialmente compatibles, tales como el socialismo puro, la socialdemocracia, el republicanismo, el feminismo, el mercantilismo, el neoliberalismo, el conservadurismo, el nacionalismo, el fascismo y el utilitarismo.

Por último, este libro termina su exposición liberal con el siguiente apartado: *Los principios aplicados*. La teoría liberal no es solo teoría, sino práctica, pero no una práctica idealizada, sino una práctica funcional que puede resolver diversos problemas actuales: el aborto, la eutanasia, las drogas, la discriminación positiva, el control en la economía o el medio ambiente.

En el *Epílogo*, nuestro autor expone que esta filosofía no busca etiquetar qué es lo bueno y qué es lo malo, sino más bien buscar un marco jurídico para que el individuo culmine su plan vital sin que interfiera o sea interferido por otros. Moralmente ajusta nuestras acciones a unas restricciones mínimas, no un decálogo deontológico estricto que nos obliga a actuar unidireccionalmente.

En definitiva, esta obra es una introducción idónea para el liberalismo político sin ideas preconcebidas procedentes de los enemigos de dicha filosofía, como el uso de ‘neoliberalismo’, que posee unas connotaciones negativas.

En un lenguaje llano y sin un tecnicismo tedioso, sino más bien definiciones simples y claras que animan a la investigación complementaria, cuya bibliografía final aporta un amplio abanico para elegir y profundizar los temas abarcados.

Marín, Higinio. *Civismo y ciudadanía*. Madrid: La huerta grande, 2019, 169 pp.

Violante Toselli

Universidad Cardenal Herrera CEU, España

La colección de ensayos de naturaleza filosófica, que el autor Higinio Marín redacta en *Civismo y Ciudadanía*, se centra en asuntos cotidianos e históricos vistos desde otra perspectiva: no dejar que la realidad cívica, cotidiana y política sea ajena a la reflexión. Mediante la aportación de cuestiones actuales y pasadas, comprendemos circunstancias y cambios culturales que han ido configurando el carácter de las sociedades modernas. Una sociedad constantemente preocupada por el mañana, que vive su efímera existencia como espectador y no como protagonista. “Estar en el mundo requiere comprenderlo, o de lo contrario nos parecemos a quien escucha una historia que no entiende” (25). El escaso y superficial interés por el pasado hace difícil construir un futuro prometedor.

El autor extiende el libro en cuatro bloques: Sobre nuestro mundo (19-56), pensamiento atópico (57-94), la cosa pública (95-132) y digresiones finales (133-169) a lo largo de los cuales desarrolla una línea temática constante, por lo que podemos destacar unos núcleos perseverantes como el papel del Estado, la política, la religión y la historia. Estos temas encierran la propuesta principal del autor, basada en la comprensión de la convivencia de estos aspectos en las sociedades modernas. Otros temas secundarios, pero recurrentes en los capítulos, son los nacionalismos, la libertad de expresión y la corrupción entre otros.

La huella dejada por acontecimientos como la fractura de Occidente y

mayo del 68, son puntos de inflexión en el desarrollo de las sociedades modernas. En el primer caso, Marín afirma que “necesitamos, pues, reformular la política como el ejercicio de una vecindad nueva, capaz de suscitar amplias zonas de autonomía personal y colectiva, y de superar y renunciar a la confesionalidad conservadora o progresista del Estado que se impone y fractura Occidente.” (38), un cambio en el modelo democrático y social de los países, podría resanar la profunda ruptura que Occidente ha vivido en el último siglo. En el segundo caso, lo experimentado por las sociedades en mayo del 68, ha sido un verdadero cambio de perspectiva del mundo a raíz de dos eventos, el estallido de la bomba nuclear y el *baby boom* y, como declara el autor, “ambas explosiones cerraron la primera mitad del siglo XX, pero sus efectos han dado forma a los decenios siguientes hasta nuestro principio de siglo” (51).

Estos cambios han tenido una fuerte influencia en las generaciones posteriores y con respecto a ellas, realiza una observación que desarrollará a lo largo del libro tanto desde el punto de vista de los jóvenes, como de la figura paterna y por último el aspecto emocional, mediante la reflexión, en el último capítulo, sobre el atentado que sucedió en Las Ramblas de Barcelona.

Cuando Marín habla de la apatía juvenil, la justifica como consecuencia de un exceso de posibilidades. Con la llegada de la tecnología en los hogares y la creciente posibilidad económica de las familias, los jóvenes han podido disfrutar de todo y como consecuencia el autor sostiene que se trata de “una parálisis del deseo causada por la ilimitada disponibilidad de todo lo deseable” (72).

Es tristemente cierto, y correlacionado al ingente cambio de la figura paterna en las últimas décadas, que la estructura familiar propia de la cultura clásica está decayendo. Como sostiene el autor “la crisis contemporánea de la paternidad, incluida la caída demográfica, hunde sus raíces en la deconstrucción de la experiencia filial de la devoción y el cuidado de lo que un día fue vigoroso y nos protegió” (163), la falta de devoción al pasado y a lo paternal, son analogías de la superficialidad de nuestros tiempos, que sorprendentemente se reavivan cuando la causa es común a toda una sociedad. Refiriéndose a ello, Marín pone de ejemplo la tragedia de Las Ramblas de Barcelona. Es peculiar el comportamiento de las nuevas generaciones. En el momento de terror vivido en Las Ramblas, la parte más humana y noble de los que tuvieron la fatalidad de encontrarse allí salió y todos esos valores aparente-

mente perdidos afloraron. Marín, a través de un ejemplo de gran valentía, describe que “aquel hombre que recordaba a su propio hijo era la figura de una paternidad universal en la que comparecía lo humano de todo hombre y mujer, padre o no” (168).

Aunque a lo largo de los capítulos el autor entrelaza los argumentos de forma excepcional, *Civismo y Ciudadanía* no es un libro de comprensión cómoda. Mediante un gran abanico de metáforas y contrastes, Marín plantea cuestiones cotidianas y sociopolíticas que invitan reflexionar en términos filosóficos sobre cómo nos proyectamos ante la realidad, conocer nuestro pasado, y poder mirar al futuro.

Rojas, Alejandro ed. *New Realism in the World Picture Age*. Madrid: Ápeiron Ediciones, 2021, 439 pp.

Andrés Vega Luque¹

Universidad de Málaga, España

De un tiempo hacia aquí, el mundo está cambiando a pasos agigantados. Internet y las nuevas tecnologías de la comunicación llegaron para quedarse, haciendo la virtualidad más que accesible. En este contexto nos encontramos hoy en día: con una supremacía abismal del mundo virtual sobre el real. Sin embargo, en los últimos diez años ha habido un grupo de filósofos que encontraron como suya la tarea de reivindicar la realidad y de estudiarla: los nuevos realistas. Estos nuevos realistas no deben confundirse con aquel grupo de filósofos norteamericanos que, a principios del siglo XX, decidieron rechazar el realismo crítico de corte kantiano para establecer uno nuevo –que acabaría desembocando en lo que hoy conocemos como realismo científico y que terminó siendo engullido por el realismo positivo–; sino que poco o nada tienen que ver: su función es la de rechazar diferentes tesis posmodernas acerca de la realidad –como la de que esta es una construcción social–, con el objetivo de ver dónde se situaría tal realidad respecto al ser humano. Ahora bien, este nuevo realismo es una teoría muy amplia, con multitud de autores cuyas concepciones de la realidad difieren en demasía.

El libro, editado por Alejandro Rojas (Universidad de Málaga) presenta 439 páginas a lo largo de las cuales se hablará acerca del realismo como postura filosófica. Se recogerán, también las posturas de algunos de los re-

¹ andresvegaluque@gmail.com

presentantes más conocidos de este nuevo movimiento filosófico –como Maurizio Ferraris–, además de contextualizar dicho movimiento tanto dentro del panorama filosófico actual como fuera del mismo, y estudiando su relación con disciplinas tan variadas como el derecho, la comunicación o la filología.

El libro está dividido y estructurado en veinte capítulos, recogidos en seis partes claramente diferenciadas. La primera de ellas es el prefacio y dentro de ella se encuentran los tres capítulos iniciales: el primero, escrito por Juan A. García (Universidad de Málaga), se ocupa de presentar el volumen; los otros dos corren a cuenta de Alejandro Rojas y tienen un cariz introductorio –no en vano, uno de ellos corresponde a la introducción y el siguiente a una suerte de prólogo–. A partir del cuarto capítulo nos adentramos en la segunda parte del libro, que analiza la posición del realismo dentro de la filosofía: Juan A. García se centra en presentar los tres hitos alcanzados por el realismo filosófico durante la historia; Antonio Diéguez (Universidad de Málaga) repasa la historia de la tradición realista, centrándose en los realismos más científicos –como el de Putnam o el de Niiniluoto–; por último, Andrés Rivadulla (Universidad Complutense de Madrid) analiza algunos de los problemas que presenta el realismo.

En la tercera parte del libro (segunda, si seguimos el orden establecido en el índice, ya que no cuenta al prefacio como una de ellas) encontramos aportes de algunos de los más reconocidos defensores del nuevo realismo, tales como: Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino), Jocelyn Benoist (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) y Jens Rometsch (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn) –es menester aclarar que Ferraris escribe en italiano, Benoist, en inglés y Rometsch lo hace en alemán–. La cuarta parte tiene el objetivo de contextualizar al nuevo realismo, por lo que versa sobre problemas filosóficos de interés para los nuevos realistas, así como sobre su relación con las propuestas de Kant, Hegel o Heidegger. En esta parte escriben: Juan Arana (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), Rafael Reyna (Universidad de Navarra), Andrés Ortigosa (Universidad de Málaga), Haris Papoulias (UNED-Hercritia) y Alejandro G. Vico (Universidad de Navarra).

La quinta parte se centra en analizar la influencia del nuevo realismo en campos distintos de la filosofía. Para ello, tendrán voz diferentes expertos: J. Martín Ramírez (Universidad de Nebrija), en derecho y agresión;

Gregorio Robles (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), en teoría comunicacional; Urbano Ferrer (Universidad de Murcia), en cuestiones éticas y morales, y Pedro Plaza (Universidad de Málaga), en filología. La última parte, la sexta, presenta dos artículos de gran calidad intelectual –al igual que los demás recopilados en esta obra– que sirven para cerrar el volumen: uno a cargo de Juan José Padial (Universidad de Málaga), que se encarga de analizar el valor heurístico de los campos de sentidos gabrielanos; y el otro, escrito por Alejandro Rojas, que pone de manifiesto la relación existente entre la *aleteología* heideggeriana y estas propuestas del nuevo realismo.

Burgos Cruz, Óscar Fernando
coord. Philipp Mainländer.
Actualidad de su pensamiento.
México: Universidad Autónoma
de Guerrero, 2019, 203 pp.

Víctor Manuel López Trujillo¹
Universidad de Málaga, España

En este libro, coordinado por Óscar Fernando Burgos Cruz, es una compilación de nueve trabajos y un prólogo escrito por Müller-Seyfarth, presidente y portavoz de la Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft, que versan sobre la influencia de las ideas de Mainländer en temas como la muerte, el nihilismo o el caos. A este trabajo se anexa una biografía y un fragmento autobiográfico, traducido por Manuel Pérez Cornejo.

En primer capítulo, a cargo de Óscar Fernando Burgos Cruz, corresponde con 'Sobre una posible influencia de Mainländer en Freud', en donde se busca cierta inspiración mainländeriana entre el concepto freudiano de pulsión de muerte y la voluntad de morir de Mainländer, aunque parece que no se produce de forma directa. Se estudia, a su vez, los orígenes de esta voluntad de morir en Schopenhauer, la inspiración de Freud en Sabina Spielrein. No obstante, no se puede asegurar que Freud leyera al filósofo del Main, pues parece haber un hilo conductor en estas ideas, ya que se encuentran algunas analogías en los conceptos, como el retardo de esta pulsión o que el objetivo de la vida es el camino hacia la muerte.

El segundo capítulo, titulado como 'Libertad fragmentada: voluntad de morir y muerte de Dios en Philipp Mainländer', de Carlos Javier González Serrano, se centra en las consecuencias metafísicas y epistemológicas de la

¹ victor_sixx@hotmail.es

muerte de Dios, el ser absoluto, que se fragmentó al morir, en dirección al no-ser. Es entonces cuando el ser humano, partícipe de la libertad de forma fragmentada del Absoluto, puede elegir el designio divino: la absoluta nada, el no-ser. Este deseo de Dios se materializa en la voluntad de morir del hombre, que es su meta, ya que la vida es el medio para su consecución final.

En el tercer capítulo, que se llama 'Caos y entropía o del principio Mainländer-Caraco', trabajo colaborativo de Slaymen Bonilla y Diego E. Merino Lazarín, se busca la conexión entre Mainländer y Caraco en el principio de entropía desde un punto de vista metafísico. Aquí se expone la tesis principal de Caraco que, en su conclusión lógica, llega al mismo puerto que Mainländer: la humanidad debe convertirse en la nada. Se incluyen, por otro lado, aspectos biográficos del escritor turco.

En el cuarto capítulo, 'Todo mortal', escrito por Fernando Flores Bailón, se pone en tela de juicio el presunto nihilismo que se le suele ligar a Mainländer, mas parece un juicio precipitado, dado que nuestro autor proclama que el ser humano tiene una finalidad que viene dada de la Unidad primigenia-trascendente: Dios, de modo que existe un sentido en la vida humana, que es la mortalidad del ser humano, el medio para llegar al pleno no-ser.

Dentro del quinto capítulo, 'El «peorismo» de Manlio Sgalambro, epígono de Mainländer', de Manuel Pérez Cornejo, se exponen las ideas del desconocido Manlio Sgalambro, filósofo italiano que se inspira en Schopenhauer y en Mainländer, sobre todo de este último toma la idea entrópica del universo y el fatal final de la raza humana. Se expone su pensamiento con gran claridad: la ética catastrófica que desemboca en un comunismo nihilista cuyos vínculos son más bien la compasión de unos con otros; el valor de la filosofía como consolación y la música como quietud frente al aniquilamiento del universo muriente.

'Arthur Schopenhauer, Philipp Mainländer y la sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo' es el título que lleva el trabajo de Jesús Carlos Hernández Moreno, que corresponde con el sexto capítulo. En este trabajo se rastrea la influencia de Schopenhauer y Mainländer en la filosofía posterior, como en Borges, Cioran o Nietzsche. En segundo lugar, se realiza una comparación de ambos autores: sus semejanzas y discrepancias filosóficas.

El séptimo capítulo, que tiene por título 'Cosmogonía melodramática:

suicidio divino y destino en Mainländer y Borges', de Marillen Fonseca Anaco, indaga en la influencia de Mainländer en los escritos de Borges, como el suicidio de la divinidad, la muerte como liberación del ser y la lectura gnóstica del filósofo del Main: la fragmentación divina o la creación accidental del mundo por medio de la destrucción de su unidad precósmica son temas abordados en este trabajo.

En el octavo capítulo, cuyo título es 'Sobre el suicidio y el universo fracasado: nexos filosóficos en Philipp Mainländer y Emil Cioran', de Arnold Hernández Díaz, podemos observar las diferencias y similitudes en torno al suicidio por parte de Mainländer y Cioran, filósofo rumano que llegó a este autor a través de Schopenhauer. En este trabajo se contraponen las reflexiones sobre el suicidio de Schopenhauer, Cioran y Mainländer, rechazado por unos y aceptado por otros.

El noveno y último capítulo, titulado como 'Del deseo de no ser, de Sergio Espinosa Proa, versa sobre la idea de deseo de no-ser, de la aniquilación ontológica del ser humano, que se halla impresa en la multiplicidad de seres humanos a causa de la voluntad de morir, ya desde el origen del universo tras la muerte de la Unidad-Dios. Se concluye que la muerte, al no tener sentido la vida más allá de ser un medio, es la redención total del individuo.

Por último, se nos presenta una biografía de nuestro filósofo realizado por Fritz Sommerlad: 'Vida de Philipp Mainländer. Datos tomados de la «autobiografía» manuscrita del filósofo Fritz Sommerlad'; y la traducción de un fragmento de *Discusiones con mi demonio*, titulado como 'Discusiones con mi demonio: mis tiempos de soldado de Philipp Mainländer', editado con una introducción de Walter Rauschenberger. La primera es la más completa en cuanto a su biografía se refiere, citando numerosos pasajes escritos por el propio filósofo de Offenbach. Destaca este primero por reseñar los aspectos más sobresalientes de la vida de Mainländer, los cuales influyeron en su obra, como los contactos con autores italianos, como Leopardi, el encuentro con la filosofía de Schopenhauer o su relación con su madre. En el segundo se expone un diálogo con su demonio, que debe ser entendido como un genio personal, al modo socrático, que le aconseja terminar su obra filosófica y alistarse al ejército, otra de sus experiencias más importantes en su vida.

En suma, esta obra ofrece una imagen fidedigna de la filosofía de Mainländer: sus influencias en su filosofía posterior y la repercusión, ya

actual ya pasada, que tuvieron sus ideas en numerosos autores. Sirve este trabajo como un acercamiento ameno para la filosofía de la redención, una aclaración de las secciones más oscuras de nuestro autor y, sobre todo, proporciona a futuros estudiantes de filosofía una vía para la investigación, pues tal autor parece bastante olvidado, especialmente en el mundo hispanoparlante.

González Ricoy, Iñigo y Jahel Queralt eds. *Razones públicas: una introducción a la filosofía política*. Barcelona: Ariel, 2021, 505 pp.

Víctor Manuel López Trujillo¹
Universidad de Málaga, España

En este libro colaborativo, integrado por diferentes expertos en diversas materias de la filosofía política, el estudiante, o el lector interesado en estas cuestiones, podrá encontrar numerosos temas de gran relevancia política, que abarca tanto las instituciones políticas como las mismas teorías de organización política de la sociedad, incluidas las diversas ideas de justicia u otras cuestiones prácticas. Este libro, estructurado de forma analítica, se configura en cuatro partes: la primera se centra en las teorías políticas; la segunda estudia el Estado y sus instituciones; la tercera parte examina asuntos relacionados con la justicia y los derechos; la cuarta y última analiza las cuestiones prácticas.

En la primera parte, titulada como 'Teorías políticas', se estudiarán siete teorías de las que más relevancia y repercusión tienen actualmente. El utilitarismo es estudiado por Eduardo Rivera López, que nos pone en claro el principio de utilidad o la teoría utilitarista del valor como la maximización del bienestar colectivo; luego, Félix Ovejero expone el marxismo y las tesis que este detenta, como la crítica al capitalismo o las condiciones de la sociedad comunista; Joan Vergés Gifra nos presentará el liberalismo y sus principios, como la libertad del individuo y la restricción del poder estatal, siendo estas las tesis más sobresalientes; sigue después de este el libertaria-

¹ victor_sixx@hotmail.es

nismo, a manos de Fernando Tesón, quien nos habla de diferentes autores a este respecto, como Locke, Kant y Nozick; a continuación, Andrés de Francisco nos describe el republicanismo, centrándose en el origen histórico y el resurgimiento de dicha teoría gracias a Pettit; dos autoras, Silvina Álvarez y Cristina Sánchez, nos descubrirán la teoría feminista y todos sus entresijos, como las diferentes olas del feminismo y otras ideas relacionadas, como el sexo y el género; y, en último lugar, Luis Rodríguez Abascal nos ofrecerá la imagen más fidedigna del nacionalismo, los argumentos que lo alaban y los que los descalifican en la sociedad actual.

La segunda parte, constituida por la definición del Estado y las instituciones formadas en su entorno social y político, esclarece los puntos más indivisibles del orbe público, como la autoridad política, sección realizada por Manuel Toscano, en donde se define la autoridad política y su justificación posterior; el concepto de democracia y sus características corren a cargo de Claudio López-Guerra, tanto quién participa como la forma en que funciona y sus límites; Roberto Gargarella realiza una exposición del constitucionalismo, las diferentes formas de las constituciones y la interpretación de sus artículos más abstractos y abstrusos; y, para finalizar, José Juan Moreso consume esta parte con el Estado de derecho, institución capital del Estado democrático, entendida como una unidad orgánica que se debe enfrentar a ciertas objeciones a la hora de aplicar las reglas-leyes de las que consta en ciertos contextos.

La tercera parte se basa en la definición de justicia y sus tipos o cómo puede ser concebida, como la justicia distributiva, trabajo elaborado por Paula Casal y Andrew Williams. En este capítulo se presentan y exponen diferentes teorías de justicia, como la de Rawls, Nozick y Dworkin. El capítulo de la justicia global, de Alejandra Mancilla, esclarece este concepto de justicia humanista, ya que busca enfatizar y entender los problemas que afectan a una parte de la humanidad, como la escasez de agua potable o la pobreza extrema en el mundo, y la justicia intergeneracional, problemática abordada por Julia Mosquera, es de gran importancia, pues nuestros actos repercuten en las generaciones venideras, de modo que no debemos deteriorar su futuro a través de conductas irresponsables; además de los derechos, especialmente los derechos humanos, capítulo escrito por Marisa Iglesias Vila, en donde podemos observar los fundamentos de los mismos, la concepción política o

naturalista de los derechos humanos y las relaciones con las ideas de estatismo, cosmopolitismo y el derecho a tener derechos.

La cuarta y última parte se nos presenta como ‘cuestiones prácticas’. Esta, sin duda, será la más relevante para el lector interesado en temas de actualidad, siempre explicadas con sencillez y claridad: el medio ambiente es la sección realizada por Manuel Arias Maldonado, que estudia cómo el ser humano interactúa con la naturaleza o la forma en que la democracia se vuelve ineficiente para los problemas climáticos; el siguiente es la asistencia sanitaria desde diferentes enfoques, como la libertaria, utilitaria, igualitaria y estatal, estudiada por Pablo de Lora; el capítulo de la religión, de Daniel Gamper, abarca cuestiones como la secularización, laicidad y los límites de las libertades religiosas; en el capítulo titulado como el mínimo social, de Borja Barragué, se indaga las prestaciones económicas posibles para la sociedad, como la renta básica universal y su posible viabilidad; el capítulo de la guerra justa, de Alejandro Chehtman, intenta esclarecer cuándo una guerra puede considerarse justa en diferentes parámetros: proporcionalidad, probabilidad de éxito, necesidad o distinción entre combatientes y civiles; en el siguiente se analiza la problemática de los animales, de Catia Faria y Óscar Horta, la visión antropocéntrica y la ética animal; y las migraciones internacionales es el último ensayo, de Juan Carlos Velasco, en que se tratan temas harto actuales, como el control de fronteras, la inmigración y la ciudadanía o la integración cultural. Tras estos puntos, nos encontramos con un índice analítico tanto de materias como de autores, muy útil para encontrar fácilmente las cuestiones que nos interesan más.

En definitiva, este manual, que no peca de pedante ni de especialmente técnico, es una obra magnífica para los estudiantes de la filosofía política, una forma de introducirse en un mundo en que todos, de alguna forma u otra, participamos o participaremos. Por otro lado, toda aquella persona que desee instruirse en este ámbito o que, simplemente, desee aprender cuestiones relacionadas con la filosofía política, será bienvenida a adentrarse en este mundo de la mano de la obra de Íñigo González Ricoy y Jahel Queralt, que sobresale por su claridad, sencillez en los análisis y comprensión en los conceptos, sin caer en debates superados o de poco interés en la materia.

Ortoli, Sven ed. *Hors-Série “Tintin et le trésor de la philosophie”*, Philosophie magazine. Automne-hiver 2020-2021. Paris: Philo Éditions SAS et Bruxelles: Édition Moulinsart, 2020, 102 pp.

Francisco López Cedeño¹

Universidad de Salamanca, España

Este número especial fuera de serie de la revista gala *Philosophie magazine* está dedicado a las cuestiones filosóficas tratadas en las famosas historietas de “Las aventuras de Tintin” –veinticuatro álbumes en total–, creadas por el belga George Remi (Hergé) de 1930 a 1986. El universo de Hergé se nos aparece como un inmenso intertexto sugerente de una enorme cantidad de referencias que nos conectan con casi todas las áreas filosóficas.

El texto se divide en tres partes: primeramente, los artículos sobre “Metafísica, lo verdadero, lo real y el doble”, en segundo lugar sobre “ética, pequeño tratado de virtudes” y la tercera parte sobre “política, la ley y la fuerza”.

Se presentan todos los álbumes de “Las aventuras de Tintin” desde *Tintin au pays des soviets* (1930) a *Tintin et l’alph-art* (1986) y se indican los temas filosóficos que se pueden estudiar en cada uno de ellos. Por ejemplo, el álbum de *Tintin et les picaros* trata los temas de la dictadura, la vigilancia, la resistencia, la lealtad, el honor, la promesa, el perdón, la mentira y la muerte.

La publicación comienza con la presentación de los filósofos que colaboran con sus textos entre los que destaca Jean Luc Marion. Para este pensador actual Tintin encarna el hombre por excelencia, sin identidad, sin familia, sin cara, perfectamente neutro y sus aventuras de reportero son una

¹ flcedenho@yahoo.es

superación progresiva de la división entre los hombres, la cultura, y las identidades hasta llegar a una universalidad de la ética. "Estas aventuras –escribe Marion– no constituyen por sí mismas lo esencial sino que son una excusa para la vuelta hacia uno mismo –tema agustiniano por antonomasia–, y se convierten en un elogio a la interioridad"(19).

Para Isabelle Sorente el personaje de Haddock encarna a la violencia, la locura y lo dionisiaco, el eterno Caín frente al apolíneo Tintin. Textos de Walter Benjamin, Freud, Spinoza y Blaise Pascal aparecen confrontados a las viñetas del famoso tebeo.

Nuestro protagonista no se sacrifica por una causa o una ley abstracta sino que su gesto ético fundamental es responder a la llamada de sus amigos. Hergé nos hace una proposición ética y quizás también utópica: la de reconciliar la moral y la felicidad, la ética de las virtudes de Aristóteles con la moral del deber de Kant.

El deber, el coraje, la fidelidad, la mentira y la venganza, la amistad, el respeto, la prudencia y la cólera forman las grandes ideas del pequeño tratado de las virtudes éticas.

El tema del racismo y la colonización aparece en el álbum de *Tintin au Congo*, dedicado a la antigua colonia belga. Felwine Sarr, filósofo especialista en el pensamiento africano reflexiona sobre el problemático éxito de este tebeo publicado en 1930 y que ha vendido más de diez millones de ejemplares.

Otros temas tratados como la vigilancia, la justicia, el estado, el feminismo, la propiedad, la libertad o el poder son presentados a través de las viñetas frente a textos de Epicteto, Epicuro o Platón.

Para la especialista en feminismo Manon García la Castafiori es la metáfora de lo que hay de insoportable para los hombres cuando las mujeres toman la palabra, es una figura del empoderamiento de las mujeres en el mundo masculino.

Michel Serres, el primer filósofo en considerar a Tintin como un verdadero objeto de pensamiento atravesado de valores éticos, también contribuye y reflexiona sobre el paso de su amigo Hergé de una actitud condescendiente típica del colonialismo de los años treinta a la apertura hacia el otro aprendida de los etnólogos, etnógrafos y antropólogos de sus últimos trabajos.

La publicación termina con un artículo del sinólogo Alexis Lavis sobre

la estética de la caligrafía china y su presencia en *Lotus bleu* (1936). Los álbumes de Tintín son como una especie de mosaico de propuestas de apreciación y juicio que pueden servir para interpretar y entender mejor el mundo del siglo XX.

A lo largo de los textos de bastante interés aquí recogidos, se entrecruza el tratamiento metafísico, ético y político de los problemas con los desarrollos de conceptos clave aparecidos justamente en la estela recorrida de los autores: escritos de sobre la razón o la técnica, textos sobre el deber, la amistad o el poder son rastreados a lo largo de las aventuras y viajes de Tintín para la posterior lectura de estos tebeos como un instrumento didáctico para la enseñanza de la filosofía y las cuestiones teóricas del pensamiento crítico.

Hergé escribió una obra sugerente. Y es una obra muy sencilla y, al mismo tiempo, muy complicada de la que todos se admiran y recuperan su infancia, afortunadamente.

Call for Papers Thémata 65 (junio 2022) Los restos documentales del perpetrador: textos e imágenes.

Envío de textos hasta el 15 de febrero de 2022.

Para las normas de edición consulta 'Directrices para autores/as' en 'Envíos'.

Coordinado por **Juanjo Monsell** e **Irene Cárcel**. Universitat de València. Grupo de Investigación REPERCRI. Proyecto 'Representaciones Contemporáneas de Perpetradores de Violencias de Masas: Conceptos, Relatos e Imágenes' (HAR2017-83519-P), Ministerio De Ciencia, Innovación y Universidades, y Proyecto 'De espacios de perpetración a lugares de memoria. Formas de representación' (PROMETEU/2020/059).

La figura de la víctima ha ocupado un lugar preeminente en los procesos de memorialización desarrollados en aquellos contextos nacionales cuyo pasado se ha visto marcado por la perpetración de crímenes de masas. Su testimonio ha permitido articular narrativas sobre los crímenes, sus experiencias han sido motivo de creación de representaciones culturales, sus recuerdos han estructurado procesos de justicia transicional y sus documentos se han convertido en evidencias históricas con independencia de si la violencia sufrida ha sido de carácter bélico, dictatorial, genocida o terrorista. Por el contrario, la figura del perpetrador, ya se ubique esta en el nivel de la ideología, de la arquitectura, de la organización o de la ejecución de los crímenes, no ha recibido una atención analítica similar. Esto se debe, por una parte, a una necesidad memorialística de restitución de dignidad, identidad y humanidad de las víctimas y, por

otra, a la inaprehensibilidad y opacidad que caracteriza a la figura del perpetrador. Sin embargo, el examen y escrutinio del perpetrador en su contexto resultan fundamentales para lograr comprender íntegramente los episodios de violencia de masas que ha protagonizado y los procesos de memoria que de estos se derivan. No en vano, ha podido apreciarse recientemente un interés creciente en el análisis de este tipo de figuras en el marco de los estudios de memoria. Las identidades, actuaciones, motivaciones, creencias, posiciones ideológicas, enunciados, configuraciones sociales y representaciones culturales del perpetrador se han convertido en objetos de investigación capaces de alumbrar zonas oscuras de las sociedades marcadas por un pasado violento.

En relación con esta figura existe, sin embargo, una categoría que, a pesar de su enorme productividad, no ha sido, por lo general, explorada en toda su profundidad dentro de los estudios de memoria. Se trata de la producción material de carácter documental del perpetrador. Usualmente, los episodios de perpetración de crímenes de masas, sobre todo aquellos enmarcados dentro de regímenes dictatoriales violentos, dejaron tras de sí, además de abismos de devastación, una gran cantidad de documentos, tanto textuales como audiovisuales, sobre los que se sustentó la maquinaria de destrucción. Los motivos de la desatención recibida por estos *documentos de perpetrador* son muchos y variados, pero todos remiten a las diversas funciones desempeñadas por ellos en el pasado. De aquellos documentos que sobrevivieron a la destrucción voluntaria por parte del siste-

ma que los creó, algunos de ellos fueron utilizados como evidencias jurídicas en los procesos judiciales subsiguientes a los crímenes, otros se convirtieron en artefactos propagandísticos en los procesos transicionales posteriores, muchos de estos documentos se transformaron en fuentes historiográficas, varios fueron convertidos en parte integrante de producciones culturales, otros se transformaron en objetos museísticos o formaron partes de exposiciones y, en último lugar, una gran cantidad de ellos fue relegada al olvido archivístico.

Sin embargo, hubo documentos que lograron escapar de todas estas funciones y encontraron un espacio en la esfera pública de sus respectivos contextos de producción a fuerza de ser reproducidos. La familiarización con estos documentos derivada de su reproducción ha implicado, además de una desensibilización del público que se enfrenta a ellos, la puesta en marcha de un proceso de significación aparentemente paradójico: por un lado, estos documentos han sido convertidos en objetos anclados en un espacio-tiempo inmodificable, pero, por el otro, tanto los textos como las imágenes han quedado, al mismo tiempo, separados de su contexto original de producción y recepción. Es decir, se han transformado en una suerte de artefactos metonímicos y metafóricos que sustituyen el episodio de violencia que representan en lugar de referirse a él. Si bien la presencia constante de estos documentos permite la conexión de diferentes generaciones en relación con el episodio traumático, lo cierto es que dificulta una lectura más profunda de ellos.

En un nivel general, estos textos e imágenes no deben únicamente ser tenidos en cuenta por lo que revelan, sino también por cómo revelan o por cómo fallan al intentar revelar. Es decir, los *documentos de perpetrador* no son solamente repositorios de contenidos históricos, sino también dispositivos capaces de reflejar las necesidades,

deseos y motivaciones de su creador, los propósitos de su creación y la audiencia hacia la que estaban dirigidos en el momento de su producción. Sin embargo, muchos de estos documentos se han visto abocados a procesos de resemantización que los han convertido en aquello que son ahora (un símbolo o icono, un objeto en un archivo oficial o en un museo, o un documento marginal ajeno al archivo, dependiendo del caso), por lo que, a modo de palimpsesto, aglutinan en ellos diversas capas de significado de difícil acceso que conviene desentrañar.

Textos de perpetrador

La primera categoría propuesta para análisis en este número monográfico es la de *documentos textuales o textos de perpetrador*. Esta categoría comprende todos aquellos documentos que contienen información estructurada lingüísticamente y han sido escritos por perpetradores o por orden de estos. Estos pueden subdividirse en varias categorías dependiendo de la función desempeñada: 1. **Documentos oficiales** como órdenes, instrucciones, reglamentos, informes, archivos judiciales, boletines y registros penitenciarios o médicos, entre otros. 2. **Documentos propagandísticos** como discursos públicos, periódicos y otros medios impresos, emisiones radiofónicas, panfletos o folletos informativos, entre otros. 3. **Documentos artístico-científicos** como novelas, obras teatrales, guiones cinematográficos, relatos, poemas, ensayos, artículos científicos o académicos, entre otros. 4. **Documentos personales** como diarios, diarios de guerra, cartas, testimonios o agendas personales, entre otros.

Histórica y judicialmente se ha otorgado una relevancia mayor a aquellos documentos considerados como pruebas evidenciales, esto es, documentos oficiales estrechamente ligados con el acto de perpetración (como, por ejemplo, las órdenes de ejecución) y que, por lo tanto, proveen de información directa sobre este. Este tipo de

documentos, a pesar de ser esencialmente diferentes al acto en sí, se encuentran inextricablemente unidos al acto de violencia, hasta el punto de poder ser considerados actos de violencia adicionales o suplementarios.

Sin embargo, todos los documentos textuales de esta categoría, con independencia de su función y receptor potencial originales, reproducen, dada su condición de creaciones de perpetrador, el lenguaje de la maquinaria de destrucción en mayor o menor medida. Todos ellos suponen una vía de acceso a ciertas configuraciones subyacentes e inscritas en un marco doctrinario determinado. Los *documentos textuales de perpetrador* o *textos de perpetrador* son, en definitiva, pruebas que esconden dentro de sí un rastro de la imaginaria de un régimen de perpetración o de un crimen particular y que, por lo tanto, nos acercan a su *hic et nunc*, aunque no todos lo consigan del mismo modo.

Conviene destacar que, inevitablemente, el grado de objetividad –en el caso de documentos oficiales– o, en su defecto, de subjetividad –en el caso de documentos personales o artísticos– condicionará la lectura e interpretación que de ellos se haga. La gran mayoría de estos documentos están destinados a la lectura interna de los partícipes en un crimen determinado o, en un plano más general, de aquellos que comparten una misma ideología, por lo que aparecen caracterizados por un cierto hermetismo que dificulta el acceso a la lógica que los constituye, pero todos resultan esenciales para acceder a ciertos aspectos lingüísticos –tales como tecnicismos, elipsis, eufemismos, neologismos, resignificaciones, campos semánticos, expresiones idiomáticas, metáforas o abreviaturas– sobre los que, en última instancia, se sustenta a nivel ideológico un régimen de perpetración.

Imágenes de perpetrador

La segunda categoría propuesta para análisis

en este monográfico es la de *imágenes de perpetrador*. En ella se inscriben todos aquellos documentos visuales, audiovisuales o pictóricos que hayan sido tomados o realizados por perpetradores o por orden de estos. Cabe dividirlos en varias categorías no exentas de porosidad ni autoexcluyentes: 1. **Documentos oficiales** como noticiarios, fotografías carcelarias o policiales, negativos de fotografías o vídeos. 2. **Documentos artísticos** como fotografías, vídeos o cuadros. 3. **Documentos propagandísticos** como películas, fotografías o carteles. 4. **Documentos científicos** como fotografías o vídeos tomados con este afán. 5. **Documentos personales o privados** como vídeos caseros o fotografías del ámbito privado. Un estudio pormenorizado de estos documentos puede revelar la capacidad de la imagen para mostrar no solo un marco real, sino también un marco ideológico; no solo el contexto externo –histórico–, sino también el interno –lo que ocurrió en el momento en que se tomó–.

Habitualmente se ha dado primacía a los documentos fotográficos, pues estos han sido los que en mayor cantidad y más fácilmente han sido distribuidos al conjunto de la población y son los que de manera más concreta representan el acto de perpetración. No obstante, no son los únicos. Y cabe detenerse aquí un momento: la actual es una sociedad sobresaturada de imágenes de todo tipo en la que se ha normalizado la continua ubicuidad de estas, pero esto no siempre fue así. Algunas de las imágenes de perpetración con las que se puede trabajar surgieron en una época en la que, si se capturaba algo con una cámara era porque se le atribuía una especial importancia. Si esas imágenes fueron tomadas es porque deseaban atesorarlas, lo cual indica ya algunos aspectos sobre la posición de los perpetradores. Aun con sus diferencias, todos los *documentos audiovisuales de perpetradores* que hemos nombrado son muestra de la maquinaria del horror y la destrucción, de las lógicas perversas y del fuerte

componente ideológico del que surgieron, que protegió y apoyó este tipo de atrocidades. En ellas quedan reflejados, aunque no siempre puedan verse, los perpetradores: desde su mirada, sus deseos o su forma de actuar, su concepción de las que son sus víctimas o su sensación de impunidad, hasta la audiencia hacia la que dirigen este tipo de documentos –compañeros directos o de ideología–.

Sin embargo, la fuerza del visionado de estas *imágenes de perpetrador* es tan potente porque estas aúnan dos prismas unidos por una desquiciante tensión: la perspectiva del perpetrador –reflejada en el marco de la imagen, en lo que esta muestra y en lo que deja fuera– y la mirada de la víctima –o su ausencia–. Así, la imagen se convierte en inherente al acto de violencia: aunque sean diferentes en sí, los documentos audiovisuales aparecen, en estos casos, como inseparables de los actos de violencia que registran, incluso podrían considerarse un acto de violencia añadido, complementario.

Así, el análisis de estas *imágenes de perpetrador* como huellas de lo que ocurrió permitirá ahondar en el estudio de la figura del perpetrador y en el de la maquinaria del horror que muestran, refuerzan y, desde una mirada crítica, denuncian.

Líneas de trabajo

- Análisis sincrónico de un *documento de perpetrador*: los elementos que confluyen en la creación de dicho documento en el momento de su producción.
- Análisis diacrónico de un *documento de perpetrador*: los diferentes procesos de resemantización a los que se ha visto expuesto el documento a lo largo de su historia.
- Análisis comparativo de *documentos de perpetrador*: 1. Los rasgos y diferencias existentes entre dos o más documentos de una misma categoría (textos e imágenes) de un mismo o diferente contexto. 2. La relación de continuidad entre dos

o más documentos de diferentes categorías (textos e imágenes) de un mismo contexto respecto a un crimen concreto.

- Análisis del papel desempeñado por el *documento de perpetrador* en la construcción de los relatos memorialísticos contemporáneos.

El propósito de este monográfico es el de contribuir a los estudios de memoria a través del análisis de los documentos textuales y audiovisuales que produjeron los propios perpetradores ubicados en cualquiera de los niveles de la perpetración –ideología, arquitectura, organización o ejecución–. Para ello, se aceptarán artículos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades que estudien estos documentos. Se evaluarán aquellos trabajos que sigan cualquiera de las líneas de investigación propuestas, con independencia de si estos se centran en documentos textuales, en documentos audiovisuales o en ambas categorías. El monográfico se presenta, pues, como una ayuda a la hora de desentrañar, no solo la figura del perpetrador, sino, también, las lógicas que operan en contextos y situaciones enmarcadas en los regímenes dictatoriales y, por ende, estos regímenes dictatoriales, en sí.

Política editorial.

1. Proceso de evaluación doble ciega

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la dirección adjunta elige evaluadores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

a. Evaluación doble

La revisión de cada artículo será realizada por dos evaluadores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

b. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los evaluadores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

c. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

d. Evaluadores/as externos/as

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, en su mayor parte son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. En el caso de las secciones monográficas y de los volúmenes especiales el Equipo editorial y los coordinadores del número podrán proponer evaluadores especializados en la materia de la que se trate. Al final de cada año se publicará una lista con los evaluadores de los números de cada semestre.

2. Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

3. Frecuencia de publicación

Thémata Revista de Filosofía tiene una secuencia de publicación semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

4. Lenguas

Thémata Revista de Filosofía acepta artículos en castellano, catalán, euskera, inglés, italiano, alemán, portugués y francés.

5. Venta y suscripción

Si desea suscribirse o adquirir algún ejemplar suelto póngase en contacto por email con themata@us.es

6. Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva *responsabilidad de sus autores*. La Universidad de Sevilla y Thémata no se hacen responsables, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

7. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista Thémata está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos, así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, Thémata tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –dobles y anónimos– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. Thémata garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Thémata no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

8. Derechos de autor/a

Las contribuciones que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

a. La Editorial Universidad de Sevilla conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

b. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales y se compartan de igual manera; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

c. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación. Esto favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica. Color

RoMEO: verde.

9. Políticas de archivo

Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

Directrices para autores/as.

1.1. Información que aportar

Los manuscritos deben ser enviados en formato editable (Microsoft Word, RTF o WordPerfect) preferentemente mediante el portal OJS de la revista (Envíos) o al correo themata@us.es (el archivo debe venir identificado con el apellido del/a autor/a).

En la primera página del texto debe incluirse el nombre completo del autor/autora o autores/autoras junto a la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

En el envío se solicitará también información sobre la fuente de financiación del artículo: agencia financiadora, códigos del proyecto y fechas. El/la autor/a incluirá esta información como agradecimiento a pie de página al inicio, y también se le requerirá en el envío.

1.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los editores y revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

1.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el/la autor/a debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el texto como en la bibliografía–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

2. Formato de las publicaciones

2.1. El texto se enviará en formato DIN A 4, con letra Century Schoolbook cuerpo 12, y con interlineado de 1.5.

2.2. Los artículos (estudios) tendrán una extensión de entre 6.000 y 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los debates y notas contarán con una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Las traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto. El artículo ha de respetar el formato IMRYD (introducción, métodos, resultados y discusión).

2.3. Indicar en el envío si se han usado signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

2.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
 - 1.1 El comentario al *De caelo*

2.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor

del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

3. Referencias bibliográficas

A partir del año 2021 *Thémata Revista de Filosofía* adopta como norma de referencia el formato MLA. Se invita a los autores a **garantizar** la originalidad del manuscrito y asegurar un correcto reconocimiento de las referencias bibliográficas mediante las normas de citación exigidas.

El incumplimiento de las normas de citación señaladas supondrá el rechazo de la contribución por parte de la redacción de la revista.

3.1. Referencias bibliográficas al final del texto

Al final de cada texto se incluirá una bibliografía en la que aparezcan todas las obras mencionadas, organizada alfabéticamente por apellidos.

3.1.1. Libros

Los datos deben aparecer en este orden: Apellido del autor, Nombre. *Título del libro* (en cursivas).

Lugar de publicación: Editorial, año.

Zambrano, María. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.

Para señalar la traducción:

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santa-maría. Madrid: Trotta, 2016.

Para señalar la persona al cargo de la edición de otra autoría, debe incluirse después del título del libro:

Wittgenstein, Ludwig. *Obra completa*, ed. Isidoro Reguera. Madrid: Gredos, 2009.

En obras colectivas con uno o varios editores o coordinadores:

Pérez Carreño, Francisca, ed. *Estética*. Madrid: Trotta, 2013.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm, eds. *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Si se considera importante señalar el año de la primera edición, deberá ir después del título:

Heller, Ágnes. *Everyday Life*. 1984. Londres: Routledge and Kegan Paul, 2017.

Si el libro tiene 2 ó 3 autores:

Cohnitz, Daniel y Luis Estrada-González. *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Más de 3 autores:

- Citando a todos los autores:

Stutts, John P., Sylvia Smith, Henry Cass, y Lisa Round. *History of Linguistics*. Londres: Scribner, 1999.

- O primer nombre de autor más "y otros".

Stutts, John P. y otros. *History of Linguistics*. Londres: Scribner, 1999.

Si se trata de una autoría corporativa:

Centre for Research on Nationalism. *Ethnicity and Multiculturalism. Advancing Multiculturalism, Post 7/7*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

3.1.2. Artículos de revistas

Los datos aparecerán en este orden: Apellido del autor, Nombre. "Título del artículo" (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas.

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. "El círculo de Jena o la filosofía romántica", *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 9 (2010): 16-29.

3.1.3. Capítulos de libros

El orden de los datos es el siguiente: Apellido del autor del capítulo, Nombre. "Título del capítulo" (entre comillas). *Título del libro* (cursivas). ed. Nombre del editor /coord. Nombre del coordinador.

Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas.

Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals". *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum. Nueva York: Oxford University Press, 2004. 299–320.

3.2. Citas dentro del texto

Las citas o referencias situadas dentro del texto deben aparecer entre paréntesis de la siguiente manera:

3.2.1. La referencia intratextual solo requiere el apellido del autor y el número de la página, sin signos de separación:

(Rancière 108)

Solo se utilizan comas si se señalan páginas no contiguas:

(Arendt 21, 54)

3.2.2. Solo se añade el año cuando existen varias obras del mismo autor. Entre apellido, año y número de página no se incluye ningún signo.

(Ricoeur 1996 28)

3.2.3. Si se citan varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se añadirá una letra junto al año para identificarlas. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

En la Bibliografía final:

Anscombe, Gertrude E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991a.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991b.

En el texto:

(Anscombe 1991a 45) o (Anscombe 1991b 46).

3.2.4. La abreviatura 'cf.', empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.

(cf. Arana 54)

3.2.5. Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce solo el apellido del autor y el año correspondiente:

(Cortina 1986)

3.2.6. Si el apellido del autor se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, solo se escribe el año correspondiente:

Kristeva (1974) defiende que el lenguaje poético tiene efectos dentro de un contexto histórico y económico específico.

3.2.7. Si el nombre del autor está incorporado en el texto se incluye únicamente el número de página (si existen más obras del mismo autor, también el año de la edición):

As Carroll states, "Horrific creatures seem to be regarded not only as inconceivable but also as unclean and disgusting" (21).

3.2.8. Si se enfatiza una parte de la cita con cursivas resaltadas por el autor del artículo, se escribe dentro del paréntesis y después del número de la página: "énfasis mío":

(Nancy 2007 31, énfasis mío)

3.2.9. Puede utilizarse "Ibid." cuando se repita una misma referencia consecutivamente, sin acento, en cursiva y con el número de página: (*Ibid.* 36).

3.2.10. Y también se utilizará "Id." cuando se cite consecutivamente la misma obra y la misma página, en cursiva: (*Id.*).

3.2.11. En el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares, se utiliza la manera canónica de citación. Por ejemplo:

a) Es lo que Kant denomina la "exposición de la facultad racional práctica" (AA 04 412 23–24)

b) Aristóteles en su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el sabio puede ser útil en la vida práctica.

3.3. Citas textuales

3.3.1. Las citas textuales de más de tres líneas deben aparecer en un párrafo aparte, sin entrecomillar y con un sangrado mayor a la izquierda. En estas citas el punto final ha de ir antes del paréntesis. Por ejemplo:

Originariedad y no-originariedad constituyen la pareja de conceptos a la que recurre Edith Stein:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales – ¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma? – Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. (23-24)

3.3.2. Cuando la cita es de menos de tres líneas puede incluirse dentro del texto, entre comillas. En este caso el punto ha de aparecer detrás del paréntesis:

Por eso dice Hegel que “[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad” (460).

3.3.3. Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles, y simples las que están dentro de la cita:

Como señala Victoria Camps, “El individuo no ‘se hace’ ni puede llegar a ser ‘de algún modo todas las cosas’” (102).

4. Notas al pie

Si se utilizan notas al pie de página, éstas han de ser concisas y seguir las normas de citación señaladas en el apartado 3.

5. Normas de estilo

5.1. Las palabras y expresiones extranjeras han de aparecer en cursiva:

La formulación de Wilde es una *boutade*.

5.2. También aparecerán en cursiva los términos en los que se quiera poner énfasis:

El sujeto *en lo real* y el sujeto *desde lo real*.

Pero si se quiere resaltar un término acuñado o empleado por un autor del que se habla se hará con comillas:

Los “perceptos” de Deleuze remiten a las “ideas estéticas” de Kant.

5.3. Se utilizan corchetes “[...]” para elisiones y acotaciones:

Es la autosuficiencia del buen salvaje, “[...] sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”.

“Paradójicamente, [el arte] tiene que dar testimonio de lo irreconciliable y, sin embargo, tiende a reconciliarse” (251)

5.4. Las comillas siempre han de ir antes de otra puntuación (punto, coma, etc.):

Derrida lo llama el “devenir humano de la piedad”.

5.5. Se debe utilizar la mayúscula inicial para nombrar un período o una corriente:

La Modernidad, Romanticismo, Modernismo, la Restauración.

5.6. Las palabras compuestas que son muy utilizadas deben escribirse sin guion:

Sociocultural, Sociopolítico.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo del artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de abril y octubre, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en junio y diciembre de cada año e informarán de ello a los autores.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser maquetado, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web según disponibilidad e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los números se cierran en abril y octubre. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo para el número que sale en junio y de noviembre para el número que sale en diciembre. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si un artículo aceptado en abril o en octubre no se publicara en el número siguiente (junio o diciembre respectivamente) y se destinase a uno posterior, se le comunicaría al autor para que confirmase su aprobación o, en caso contrario, dispusiese del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

8. Para garantizar una revisión anónima

Para asegurar la integridad de la evaluación doble ciega, se ha de asegurar que los autores/as y los evaluadores/as desconozcan sus identidades entre ellos. Esto implica que los autores/as, editores/as y evaluadores/as comprueben que se han seguido los siguientes pasos en cuanto a las propiedades del archivo:

1. Los autores/as del documento han eliminado sus nombres del texto, con "Autor/a" y el año que se usa en las referencias y en las notas a pie de página, en vez de el nombre de los autores/as, el título del artículo, etc.
2. En los documentos de Microsoft Office, la identificación del autor/a también debe eliminarse de las propiedades del archivo.

Para **Microsoft 2003** y versiones previas, y versiones de Word de **Macintosh**:

- Seleccione en el menú Archivo: Guardar como > Herramientas (o Opciones en Mac) > Seguridad > Eliminar información personal en las propiedades del archivo al guardar > Guardar.

Para **Macintosh Word 2008** (y futuras versiones)

- En el menú Archivo seleccione "Propiedades".
- En la pestaña Resumen elimine la información identificativa de todos los campos.
- Guarde el Archivo.

Para **Microsoft 2007** (Windows):

- Haga clic en el botón de Office en la esquina superior izquierda de la aplicación Office
- Seleccione "Preparar" en el menú Opciones.
- Seleccione "Propiedades" para el menú Opciones de "Preparar".
- Elimine toda la información de los campos de propiedades del documento que aparecen debajo de menú principal de opciones.
- Guarde el documento y cierre la sección de campos de propiedades del documento.

Para **Microsoft 2010** (Windows):

- En el menú Archivo seleccione "Preparar para compartir".
- Haga clic en el icono "Comprobación de problemas".
- Haga clic en el icono "Inspeccionar documento".

- Desmarque todas las casillas excepto “Propiedades del documento e información personal”.
- Ejecute el inspector de documento, el cual realizará una búsqueda en las propiedades del documento e indicará si algún campo de propiedades del documento contiene alguna información.
- Si el inspector de documento encuentra información se lo notificará y le dará la opción de “Eliminar todo”, en la cual tendrá que hacer clic para eliminar todas las propiedades del documento y la información personal.

Para archivos PDF:

- En los PDFs, los nombres de los autores/as también deben ser eliminados de las propiedades del documento que se encuentran debajo de Archivo en el menú principal de Adobe Acrobat.

9. Orden de autoría

En textos de más de un/a autor/a, se informará obligatoriamente sobre el criterio aplicado en el orden de los autores. Los criterios posibles son los siguientes:

1. Por importancia de la contribución: el primer lugar se asigna a la persona que hace la mayor contribución. El orden del resto es decreciente en cuanto a su aportación. Este enfoque es apropiado para publicaciones que informan de los resultados de proyectos de investigación.
2. Por orden alfabético de los apellidos.

Se exigirá asimismo una descripción exacta de las tareas realizadas por cada autor/a en la investigación. Se pretende evitar así, tanto la autoría honoraria (incluir firmantes que no han contribuido), como la autoría fantasma (investigadores con contribuciones sustanciales que no aparecen).

10. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

11. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

12. Lenguaje inclusivo y no sexista

En todas las contribuciones se garantizará un uso inclusivo y no sexista del lenguaje. Este uso no afecta al carácter masculino o femenino de las palabras, sino a la consideración de una referencia explícita a hombres y mujeres.

Se recogen a continuación algunas propuestas:

- Genéricos reales

Existen sustantivos, ya sean masculinos o femeninos, que designan a mujeres y hombres de forma real:

La persona, la víctima, el ser humano, el alumnado, la población.

- Sustantivos abstractos

Son aquellos términos que se utilizan para aludir al cargo, profesión, rol, etc, independientemente de la persona que lo ostenta:

Dirección, presidencia, autoría, gerencia,...

- Desdoblamientos

Para hacer referencia a un grupo integrado por hombres y mujeres podemos utilizar los dos

géneros gramaticales:

Pensadores y pensadoras, padres y madres, hijas e hijos,...

- Las barras

Recomendamos usarlas en la comunicación administrativa (impresos, formularios, fichas, etc.), ya que en los textos académicos resultan excesivamente invasivas.

Autores/as

- Pronombres y determinantes sin marca de género

Es conveniente evitar el uso de *el/los/aquello que*, y utilizar en su lugar *quien o quienes*, que incluye de forma económica tanto el femenino como el masculino.

Impensable para quienes...

Otra forma consiste en emplear, junto a sustantivos de una sola terminación, determinantes sin marca de género, como, por ejemplo, *cada o cualquier* en vez de, por ejemplo, *todos* con el que de nuevo usaríamos el masculino como genérico:

Se implicó a cada agente...

- Omisión del sujeto

En determinadas ocasiones, cuando el sujeto de la oración es un masculino utilizado como genérico, se puede omitir este sujeto y utilizar otros recursos:

- con formas no personales del verbo:

Hay que firmar al principio y al final de la clase.

- con estructuras con *se*:

Se firma al principio y al final de la clase.

- con formas personales del verbo, usando por ejemplo el verbo en primera persona del plural:

Firmamos al principio y al final de la clase.

- Omisión de determinantes

Hay sustantivos con forma invariable para ambos géneros gramaticales, que si no van acompañados de palabras que les otorgue género, engloban sin problemas tanto a las mujeres como a los hombres. Únicamente con omitir el determinante estamos usando un lenguaje incluyente, como ocurre con

Solicitante, declarante, denunciante, contribuyente, recurrente, representante, estudiante, docente, profesional, joven, avalista, titular, asistente, etc.

- Uso de perífrasis

La perífrasis expresa por medio de varias palabras algo que hubiera podido decirse con menos o con una sola:

Personal sanitario, las personas que ejercen, etc.

- Aposiciones explicativas

Detrás de un sustantivo podemos utilizar una aposición explicativa, que explica algo más sobre el sustantivo:

El objetivo es proporcionar a jóvenes, de uno y otro sexo, una formación plena.

Para más información, consultar: *Manual para el uso no sexista del lenguaje*. Sevilla: Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, 2010, disponible aquí.

Aviso de derechos de autor/a

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de *Thémata Revista de Filosofía*, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional" (CC BY-NC-SA 4.0). Puede consultar desde aquí la **versión informativa** y el **texto legal** de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.



Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.



Thémata.

Revista de Filosofía

