

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

51

2022



Revista
LAGUNA

Revista
LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

web: <http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/revista-laguna/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Vicente Hernández Pedrero (ULL), Manuel Liz Gutiérrez (ULL), Roberto Rodríguez Guerra (ULL), Carlos Marzán Trujillo (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), María del Rosario Hernández Borges (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARÍA

Miguel Mandujano Estrada

CONSEJO ASESOR

Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid) y J. Francisco Álvarez (UNED)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

☎ +34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera

Javier Torres / Luis C. Espinosa

MAQUETACIÓN Y PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51>

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
51

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2022

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. –N.º 1 (1992)–. –La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992–.

Semestral. Hasta N.º 7: anual.

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: 2530-8351 (edición digital).

1. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.

1(05)

JOURNAL INDEXED IN:

Philosopher's Index.

Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.

CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).

LATINDEX

Laguna, Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Laguna, Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñas de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del *e-mail* rlaguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (*abstract*) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las reseñas de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseña.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

Laguna

Revista de Filosofía

E-mail: servicio.publicaciones@ull.edu.es

Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

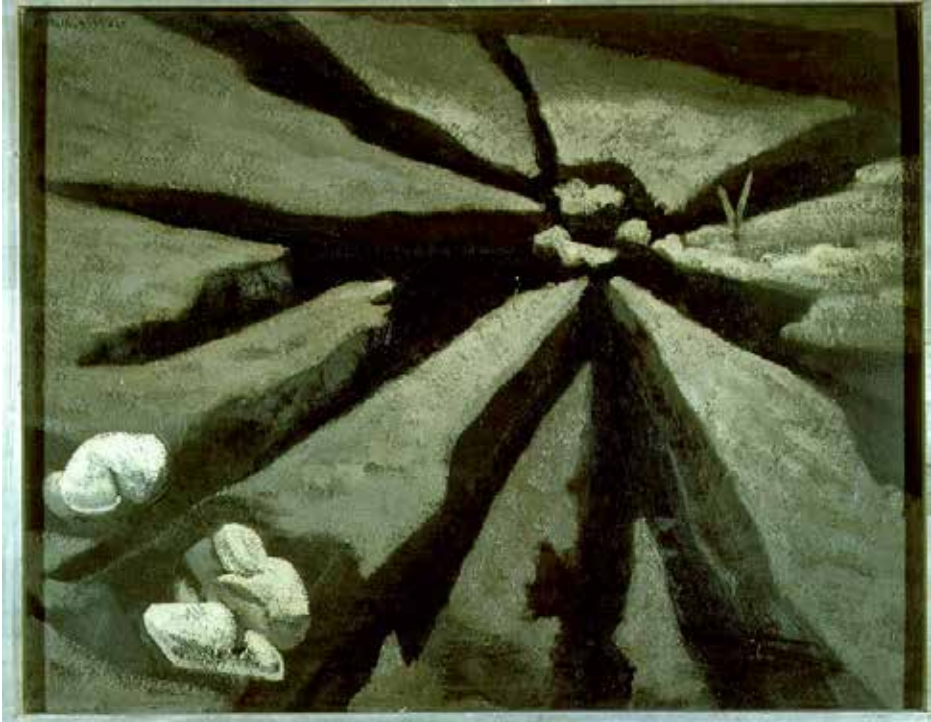
Campus Central. 38071. Tenerife. España.

SUMARIO / CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

- De la eco-logía a la eco-dicea: la filosofía ante la crisis ecológica / From Eco-logy to Eco-dicy: Philosophy in the Face of the Ecological Crisis
Iñaki Marieta Hernández..... 9
- Graham Harman: entre el realismo y el correlacionismo / Graham Harman: Between Realism and Correlationism
Brais González Arribas..... 29
- El sol del Renacimiento que alumbra las utopías: un estudio comparativo de la teoría política de Moro, Campanella y Bacon / The Sun of the Renaissance that Lights Up Utopias: a Comparative Study of the Political Theory of More, Campanella and Bacon
Pablo Ojeda Déniz..... 45
- Eugenesia liberal y la crítica de Jürgen Habermas / Liberal Eugenics and Habermas Critique
Tomás Hernández Mora..... 65
- Psicopolítica y Educación en la nueva era (breve anatomía del «paradigma neurológico») / Psychopolitics and Education in the new era (brief anatomy of the «neurological paradigm»)
María Blázquez Piqueras..... 83
- RESEÑAS / REVIEWS
- Teoría y praxis desde *Walden* / Theory and Praxis from *Walden*. Henry David THOREAU, *Walden*, Editorial Alma, Madrid, 2021, 392 pp.
Saturnino Expósito Reyes..... 105
- Oskar Beker y la fenomenología / Oskar Becker and Phenomenology. Jochen SATTLER (ed.), *Oskar Becker im phänomenologischen Kontext*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2020, 216 pp.
José M. García Gómez del Valle..... 109
- Contra la doble verdad / Against the double truth. Ana de MIGUEL, *Ética para Celia. Contra la doble verdad*. Penguin Random House, Grupo Editorial, Barcelona, 2021.
Nerea Pin Portela..... 113





Maruja Mallo, 1932.

DE LA ECO-LOGÍA A LA ECO-DICEA: LA FILOSOFÍA ANTE LA CRISIS ECOLÓGICA

Iñaki Marieta Hernández

Universidad de La Laguna

imarieta@ull.edu.es

RESUMEN

Reconocida la responsabilidad del capitalismo en la crisis ecológica actual, la respuesta necesaria de la ecología y del activismo ecologista es insuficiente para acceder a la esencia de la techno-ciencia que decide nuestro modo de habitar el planeta. La eco-dicea «heideggeriana» propone, a partir de la crítica a la esencia metafísica de la técnica, una nueva comprensión del habitar que haga justicia a las diferentes modalidades de lo vivo desde la diferencia ontológica en la que encuentra su sentido nuestro morar la tierra.

PALABRAS CLAVE: ecología, eco-dicea, crisis medioambiental, naturaleza, habitar, capitaloceno, diferencia ontológica.

FROM ECO-LOGY TO ECO-DICY: PHILOSOPHY
IN THE FACE OF THE ECOLOGICAL CRISIS

ABSTRACT

Once capitalism's responsibility in the current ecological crisis is recognized, the necessary response of ecology and environmental activism is insufficient to access the essence of the techno-science that decides our way of inhabiting the planet. The "heideggerian" eco-dicy proposes from the critique of the metaphysical essence of the technique, a new understanding of dwelling that does justice to the different modalities of the living from the ontological difference in which our dwelling of the Earth finds its meaning.

KEYWORDS: ecology, eco-dicy, environmental crisis, nature, inhabit, capitalocene, ontological difference.



9

REVISTA LAGUNA, 51; 2022, PP. 9-27

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51.01>

REVISTA LAGUNA, 51; diciembre 2022, pp. 9-27; ISSN: e-2530-8351

... poéticamente habita el hombre...

F. Hölderlin

1. CONSTATACIÓN DEL HECHO CONSUMADO QUE ES LA CRISIS ECOLÓGICA

En un artículo reciente, el economista británico Michael Roberts, escribe lo siguiente: «[...] el calentamiento global y el cambio climático están llegando a un punto de inflexión de ‘ahora o nunca’, en el que no se puede cumplir el objetivo de París de limitar el aumento de la temperatura global a 1,5°C. Al presentar el último informe del IPCC (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático) sobre el cambio climático (que supuestamente describe ‘soluciones’ para mitigar el calentamiento global y cumplir los objetivos), el secretario general de la ONU, Antonio Guterres, comentó: «*Los hechos son innegables. Esta abdicación del liderazgo (por parte de los gobiernos) es criminal*». Con esto quiso decir que los 198 países que se habían reunido en Glasgow para la Conferencia sobre el Cambio Climático COP26 en noviembre pasado no lograban alcanzar ninguno de sus (ya inadecuados) objetivos de reducción de emisiones. Por lo tanto, parece que las temperaturas globales superarán el límite de 1,5°C [...]. Es más, el mundo se enfrenta a un aumento de temperatura de 2,7°C en los planes climáticos actuales, advirtió la ONU. Las promesas actuales reducirían las emisiones de carbono en solo un 7,5% para 2030, mucho menos que el recorte del 45% que los científicos dicen que se necesita para limitar el aumento de la temperatura global 1,5°C. [...]

El copresidente del grupo de trabajo del IPCC, Hans-Otto Portner, lo explicó en detalle:

La evidencia científica es inequívoca: el cambio climático es una amenaza al bienestar humano y la salud del planeta. Cualquier retraso adicional en la acción global concertada perderá una ventana de oportunidad breve y que se cerrará pronto para asegurar un futuro habitable¹.

Ante semejantes hechos solo negados por quienes participan activa y conscientemente del negocio de la destrucción medioambiental, «eco-cidas» activos, las palabras del ecologista sueco Andreas Malm son absolutamente pertinentes cuando afirma que «la urgencia climática ha vuelto caduco el reformismo»².

¹ <https://www.sinpermiso.info/textos/el-cambio-climatico-y-las-guerras>. Revista *Sin Permiso*.

² Esta afirmación se encuentra desarrollada ampliamente en la entrevista que, el 18 de junio de 2021, le hace la revista *Ballast* (<https://www.revue-ballast.fr/andreas-malm-lurgence-climatique-rend-caduc-le-reformisme/>) y en la cual Andreas Malm se expone sobre la muy delicada situación medioambiental que vive el planeta y sobre los medios que considera deben utilizarse para invertir lo que de otra manera nos llevará al colapso ecológico total.



2. DEL APOCALIPSIS ECOLÓGICO AL *APOKALYPSIS* ECODICEICO

En lo que precede me he referido al hecho consumado que es la crisis ecológica y a uno de los activistas, Andreas Malm, que propone acciones no violentas pero contundentes contra los intereses eco-cidas de quienes hacen oídos sordos a un drama que está en vías de convertirse en tragedia. Un activista entre muchas y muchos, que desde hace tiempo luchan de formas distintas por, primero, despertar las conciencias adormiladas en el confort de la sociedad del bienestar, y, en segundo lugar, luchan por hacer que nos movilizemos en la única dirección que puede reducir la destrucción que conlleva la crisis ecológica; mediante alternativas a la vida y a la economía del modelo consumista-capitalista que hoy dominan el planeta. Sin acciones responsables y radicales ya, la crisis ecológica en la que nos encontramos inmersos puede acabar trágicamente, tanto para los humanos como para los no-humanos que habitamos el planeta tierra.

¿Pero este tono apocalíptico, muy común cuando se tratan cuestiones ecológicas, sirve de algo, es realmente eficaz a la hora de poner en marcha las conciencias y los recursos para cambiar un rumbo que se ha iniciado hace siglos? ¿Acaso los mortales que somos estamos preocupados por dejar un planeta impoluto, a sabiendas de que en cuatro días ya no estaremos aquí? ¿Acaso estamos dispuestos a sacrificar el confort con que nos premia la sociedad del bienestar, resultado del trabajo de generaciones, en aras de una empática hermandad zoológica, biológica, bioesférica y cosmológica? Estas son solo algunas preguntas que surgen cuando se inicia la transición del reconocimiento de la crisis ecológica como tal a pensar el fenómeno de la crisis ecológica en cuanto tal.

Quizás, antes de nada, hay que recordar que la palabra «apocalipsis», utilizada anteriormente en su forma adjetival, «apocalíptico», es un término griego que significa originalmente la acción de descubrir, la revelación, en la que *kalýpto* es la raíz verbal que remite a lo que esconde, cubre u oculta, tal como dice el nombre de Calipso, hija de Atlas, y una de las oceánides según Hesíodo³, que Homero en la *Odisea* califica de «diosa terrible» (*deinè theós*)⁴, y de la que fue víctima durante siete años el sufrido Ulises cuando arribó a la isla Ogiqia en aquel encantado Mediterráneo del que hoy la crisis ecológica está acabando con la fauna y el biotopos marino. Pero no nos pongamos nostálgicos por lo que ya solo existe en la transcripción de unos poemas orales que relatan la magia de un mundo habitado por mortales e inmortales, por seres vivos con poderes meta-físicos y por una *phýsis* a la que el poeta consideraba digna de reconocimiento y respeto, hasta el punto de que los nombres con que se significaba su presencia correspondían a las divinidades de las diferentes generaciones de dioses y diosas. Hoy, sin embargo, todo está reducido a números, a

³ HESÍODO: *Teogonía*, v. 359 (trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez), *Obras y fragmentos*. Biblioteca básica Gredos, 2000.

⁴ HOMERO: *Odisea*, VII, v. 254 (trad. E. Crespo y J.M. Pabón), *Iliada/Odisea*. Biblioteca de Literatura Universal, Espasa, 1999.





ecuaciones, a estadísticas, a cantidad, a beneficios, y el apocalipsis ya no se entiende en términos de descubrimiento sino de destrucción. De lo que viene dando cuenta la ciencia ecológica desde hace un tiempo, es de que nuestra intervención desmedida en el medio natural está en el origen del actual eco-cidio. De aquel mundo mediterráneo encantado, relatado por Homero, solo quedan los versos y la memoria que guardan los poetas, pero el hecho es que hoy el Mediterráneo lo navegan mercantes de dimensiones olímpicas cargados con cientos de contenedores que transportan la producción tecno-facturada al más bajo coste y de cuya disponibilidad depende la economía de la sociedad global. «El desencantamiento del mundo» (*die Entzauberung der Welt*) del que habla Max Weber en *La ciencia como vocación* es una consecuencia de la secularización, la tecnificación y la burocratización de nuestras sociedades capitalistas, las cuales están a la base de la cosificación de la naturaleza y del *oïkos* común y sin las que la crisis ecológica actual no es comprensible.

¿Pero qué puede hacer la filosofía en todo esto? Más aún, ¿quién o qué es la filosofía para poder hacer algo en relación con una crisis denunciada, diagnosticada, evidenciada positivamente, cuando los responsables políticos siguen al servicio del capitalismo triunfante cuyo único objetivo, en el mejor de los casos, es aminorar la destrucción medioambiental para que sus ganancias no decaigan? Porque a nadie se le escapa que detrás y delante de la crisis ecológica y del eco-cidio al que asistimos cotidianamente, está el modelo de producción capitalista cuya sociedad consumista está agotando todo lo que puede ser extraído del medio natural sin importarle en absoluto las consecuencias que ello tenga para la vida. Nada de todo esto es nuevo y muchos pensadores y pensadoras, así como líderes sociales, llevan tiempo denunciándolo a riesgo de sus propias vidas, según sus tendencias ideológicas y líneas de investigación. Pero la filosofía en cuanto tal, en cuanto tradición reconocida históricamente en unos textos y autores cuyo debate acerca de todo lo que es y acerca del ser mismo sigue vivo en la actualidad, desde cuándo es consciente del eco-cidio que está transformando el planeta definitivamente por la intervención del sujeto humano una vez que la revolución industrial se hiciera con los medios técnicos necesarios para poder llevar a cabo los procesos de extracción de materias primas y de producción a gran escala, invadiendo el medioambiente con sus productos tecno-facturados de los que ya nadie puede prescindir y que constituyen lo que como disponibilidad permanente Heidegger denominó *Gestell*⁵.

⁵ Para el concepto de *Gestell*, la conferencia homónima impartida en el ciclo de conferencias titulado «*Einblick in das ist*» (Bremen, 1.12.1949) (GA 79, 3-81), hay traducción española de Salvador Mas, *Martin Heidegger: Die Technik und die Kehre*, en *Anales del Seminario de Metafísica*. N.º 24-1990/129-162. Madrid, Ed. Universidad Complutense.

3. BREVÍSIMO REPASO HISTÓRICO A LA RELACIÓN QUE HAN MANTENIDO ALGUNOS FILÓSOFOS CON LA *PHÝSIS* Y LA NATURALEZA, EN VISTAS DEL POSIBLE INTERÉS DE SU PENSAMIENTO PARA LA ECOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Si nos remontamos a la Antigüedad, hay que reconocer en los griegos un genuino interés por la *phýsis*, que en el caso de Aristóteles le lleva a estudiarla y dignificarla en cada uno de sus detalles. Testimonio de ello es que dos tercios de su obra sean escritos que tienen que ver con la *phýsis* en todos sus aspectos, hasta el punto de reconocer que «en todos los seres naturales hay algo de maravilloso»⁶, haciendo un «encendido elogio [...] de los estudios de biología»⁷ cuando afirma que «debemos acercarnos sin reparos a la exploración de cada ser vivo, pues en todos hay algo de natural y hermoso»⁸. Elogio de la vida y de la naturaleza en sus más ínfimos detalles, en contraste y quizás polémica con la preocupación de Platón en el *Parménides* acerca de si del pelo, la basura y otras pequeñeces habría también ideas, o no. A lo que un joven Sócrates responde: «¡De ningún modo! [...]. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo»⁹.

¿El amor por la naturaleza y la vida que demuestra Aristóteles a lo largo de su extensa producción como *physiólogo* lo convierte en un ecologista *avant la lettre*, entendiendo por ello alguien esencialmente preocupado por la armonía y justicia entre los diferentes entes, ámbitos y elementos que constituyen la *phýsis*? En cierto modo la pregunta no tiene sentido, porque Aristóteles, como el resto de los antiguos griegos, ni se plantea una intervención antro-po-técnica que llegara a transformar el medioambiente hasta el punto de poner en peligro de extinción la vida en el planeta, y ni siquiera hasta alcanzar el nivel destructivo de la crisis ecológica que vivimos hoy día. A lo que sí aspiraban aquellos griegos era a comprender el *kósmos*, resultado del funcionamiento teleológico de la *phýsis* en cuanto *arché* de todo lo que tiene su principio de generación y corrupción en sí mismo¹⁰, para adecuarse *phronéticamente* a él, respetándolo y dignificándolo tanto por la acción *teórica* como por la *práctica* y *poética*. Aquel griego entrar en sintonía, por haber comprendido su sentido, con la música y el orden que nombran el *kósmos* podría tener su correspondiente contemporáneo en la propuesta heideggeriana de la *Gelassenheit*, que, traducida insuficientemente por serenidad, dice un comportamiento de cierto abandono

⁶ ARISTÓTELES: *Sobre las partes de los animales* I, 5, 645a, en *Obra biológica* (trad. R. Bar-tolomé), KRK ediciones, 2018, p. 190.

⁷ ARISTÓTELES: *Reproducción de los animales* (trad. E. Sánchez), Gredos, 1994, p. 10.

⁸ ARISTÓTELES: *Sobre las partes de los animales* (ed. cit.), p. 190.

⁹ PLATÓN: *Parménides*, 130 d-e (trad. M.ª Isabel Santa Cruz), en *Diálogos* v, Gredos, 1988, p. 43.

¹⁰ «Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente». ARISTÓTELES: *Física* II, 1, 192b 21-23 (trad. G.R. de Echeandía), Gredos, 1995, p. 129. «La “naturaleza”, sobre todo cuando la pensamos de modo griego, como *phýsis*, es surgir y encerrarse a partir de sí». HEIDEGGER, M.: *Heráclito* (GA 55, 201) (trad. C. Masmela) Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2012, p. 225.



contrapuesto a la voluntad de poder que caracteriza a la sociedad tecnocientífica y capitalista en la que estamos.

No será sino a partir de la modernidad encarnada por Descartes, junto con otros filósofos y científicos, cuando la *phýsis* convertida ya en *natura*, algo creado por el dios cristiano, se convierta en el ámbito donde el hombre podrá disponer para su supervivencia y desarrollo de todo lo creado. Y aun cuando ello implique sudor y esfuerzo, tal como recoge el mandato bíblico¹¹, la inteligencia humana se sentirá legitimada, por la obligación que le impone el castigo divino, de llevar a cabo en su beneficio el dominio de un medio percibido históricamente como hostil.

... es posible encontrar una práctica por medio de la cual [...] convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza¹².

El contenido de estas líneas del *Discurso del método*, sintomáticas de la aventura que pronosticaba en aquella primera mitad del siglo XVII, los acontecimientos posteriores no han hecho sino ratificarlo: un proyecto techno-científico que se puede sintetizar en la inquebrantable voluntad de posesión de la naturaleza, cuya cosificación tanto a nivel del planeta tierra, como del espacio extraterrestre nombra el destino de la entonces denominada *res extensa*.

De este modo puede parecer que el ser humano esté destinado a un más allá, a un *metá*, cuyos límites espaciales resultan inexplorables dadas las dimensiones del cosmos entretanto infinito, pero que sin su intento de exploración podría parecer que renuncia(mos) a un posible conocimiento en el que podría residir la clave de nuestra enigmática condición. Es ese más allá, ese *metá*, el que está nombrando nuestra íntima dimensión, de cuya enigmática naturaleza no se obtendrá respuesta a través de la interminable exploración del «infinito» espacial, sino más bien mediante el reconocimiento de unos límites que determinan la finitud en la que reside el sentido de una existencia, la nuestra, que debe comprenderse habitando un planeta compartido con otros seres vivos y otros medios de vida.

Quizás ahora empiece a cobrar sentido el título de este escrito, porque *De la ecología a la eco-dicea* no quiere sino significar el tránsito de lo científico necesario que encarna la muy valiosa ciencia ecológica en lo que también tiene de apocalíptica, hacia una justicia medioambiental como *apokalýpsis*, como revelación de una necesaria justicia en la que participen de modo activo todos los sujetos que habitamos el *oikos* común, sin cuyas múltiples interacciones la vida no es posible. Pero antes de «resolver» esa transformación de la ciencia del *oikos* como ecología, en una justicia

¹¹ «Al hombre le dijo [Dios]: “Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues del fuiste tomado”» (Génesis, 3, 17-20) *Biblia de Jerusalén*, Alianza editorial, 1994, p. 8.

¹² DESCARTES, R.: *Discurso del método* (sexta parte), Madrid, Alianza editorial, 1979, pp. 117-118.



integradora de las diferencias que lo habitan como eco-dicea, veamos aún cómo la filosofía no ha estado a la altura de la consideración que reclama la naturaleza y el medioambiente en todas sus expresiones.

Fue Spinoza quien identifica a dios con la naturaleza y quien es capaz de escribir en el escolio I de la proposición 37 de la parte IV de su *Ética* algo que hoy lo haría aborrecible para cualquier sensibilidad ecológica y eco-feminista¹³. Más adelante, el propio Kant, quien continúa con el dualismo que atraviesa toda la metafísica occidental, considera que los seres de la naturaleza otros que el humano tienen un valor de medios y pueden ser instrumentalizados en beneficio del proyecto humano de dominio de la naturaleza¹⁴.

El texto de Kant habla por sí solo y aunque Ernst Tugendhat considere que la *Fundamentación* es «quizá lo más grandioso que se ha escrito en la historia de la ética»¹⁵, sería una respuesta insuficiente a la pregunta «¿qué debemos hacer?». En ese sentido, cualquier ética que no muestre sensibilidad medioambiental no será considerada ecológicamente correcta, desdiciendo con ello el valor eco-sófico de su autor. Que ocurra esto con Kant da la medida de la crisis en la que estamos inmersos. Un ejemplo más del error cometido por la filosofía al ocuparse de la naturaleza y de lo vivo, atendiendo en la mayoría de los casos a los intereses de un antropocentrismo regulador del proyecto tecno-científico de dominio de la naturaleza, más que a querer saber hasta qué punto se estaba haciendo justicia a los diferentes modos de vida que habitan el planeta¹⁶.

Quizás haya que hacer una excepción con la *Naturphilosophie*, ciencia romántica de la naturaleza, la cual durante la primera mitad del siglo XIX en el ámbito

¹³ «En su virtud, es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos». ESPINOSA, B. de: *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Vidal Peña) Editora Nacional, 1980, pp. 302-303.

¹⁴ «... los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen solo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto)». KANT, I.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (trad. R.R. Aramayo) Alianza editorial, 2010, p. 115. Ver MORIZOT, B.: *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Errata naturae, 2021, p. 364.

¹⁵ *Idem*, p. 7.

¹⁶ Es de lo que le acusa precisamente Baptiste Morizot a la filosofía, en su original propuesta ecológica recogida en *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Errata naturae, 2021.



germanófono, se opuso al mecanicismo galileo-newtoniano, considerando a la naturaleza como una totalidad viva que debe ser apprehendida de manera unitaria mediante principios intelectuales *a priori*. Aun cuando la *Naturphilosophie* muestre una sensibilidad muy diferente en la comprensión y estudio de la naturaleza de la que desarrollan las ciencias naturales de corte matemático, la herencia del idealismo trascendental kantiano presente en los autores que la desarrollan la hace inservible para abordar los graves problemas medioambientales a los que nos enfrentamos actualmente y que requieren para su diagnóstico y solución conocimientos muy precisos que solo la ecología está en condiciones de aportar. No obstante, podemos imaginar que la sensibilidad de Goethe, Herder, Schelling, Hölderlin y muchos otros pensadores y poetas del entorno de la *Naturphilosophie* conectaría sin problema con la lucha ecologista actual, convirtiéndolos en activistas contra la destrucción no ya del medio-ambiente, sino de la idea misma del "Ἐν καὶ Πᾶν", que desde Heráclito¹⁷ es la clave de un pensamiento alternativo a la metafísica dualista que sostiene el proyecto de cosificación y apropiación tecnológica de la naturaleza que está a la base de la crisis ecológica actual.

Puede parecer inactual traer a colación un pensador de hace dos mil quinientos años, Heráclito de Éfeso, quien, en uno de los fragmentos¹⁸ de su libro perdido, afirma: *phýsis krýptesthai philei*¹⁹. ¿Qué interés puede tener esta frase en el contexto científico concreto y activista de lucha por el medioambiente contra la crisis ecológica actual? Su intempestividad, la que fraguará Nietzsche con su martillo filosófico al afirmar de manera premonitoria y meta-ecológica que «El desierto crece; ¡ay de aquel que oculta desiertos!»²⁰. Ahora que lo constatamos todos los días, que efectivamente «el desierto crece», y que entendemos las palabras de Nietzsche en un sentido meta-físico, dirigidas precisamente a las causas que llevan propiciando el desastre cosmo-ecológico contemporáneo, según él, desde Sócrates-Platón, ya podemos res-

¹⁷ Entre todos los fragmentos que nos han llegado de Heráclito es quizás el 41 de la edición de DIELS-KRANZ el que mejor señala en la dirección de esa unidad del todo. Dice así en la traducción de GARCÍA CALVO, A.: «que es buen juicio saber de lo inteligente solo, y aquello que era gobernar todas las cosas por medio de todas (*hó t' éen kybernêsai pánta dià pánton*)» *Razón común. Ed. crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, 1985, p. 85. Será Hölderlin quien, en su *Hiperión*, recoja las enseñanzas que contiene la dialéctica trágica de Heráclito, dándoles la forma de lo que constituye la esencia de su pensamiento poético-filosófico expresado en la siguiente frase: «Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre» (p. 25). Y el hombre no debe dejar de aspirar a realizar la divinidad que le corresponde como el cielo al que tiene derecho, de la que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* (x, 7, 1177b 32-1178a 2), escribe lo siguiente: «Pero no debemos seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos (*athanatidsein*) y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esa parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad (*dynámei kai timióteti*)» (trad. J. Pallí Bonet).

¹⁸ D-K, 123.

¹⁹ HERÁCLITO: *Fragments* (ed., trad., y com., par M. Conche), PUF, 1986, p. 253.

²⁰ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra IV, Entre hijas del desierto* (trad. L.A. Acosta), Cátedra, 2008, p. 487.



ponder a la pregunta ¿qué pinta la filosofía en todo esto? La figura del «avisador de incendios» (*Feuermelder*) de la que habla Walter Benjamin²¹ se refiere generalmente a filósofos y filósofas, que, gracias al trabajo y al compromiso con el conocimiento y la crítica, logran descubrir las claves de dominio y control que los intereses extractivos y productivistas capitalistas, sostenidos por la metafísica dualista, ocultan. Para eso sirve la filosofía, entre otras cosas. Y no por servir para esto y otras cosas, deja de ser la ciencia destinada al hombre libre de la que hablan Platón y Aristóteles²². Porque ¿qué mayor libertad que hacer justicia, co-rrespondiendo a cada uno de los que tienen su lugar en el hábitat terrestre que compartimos humanos y no humanos!²³.

Presentar a Nietzsche como un activista ecologista sería poca cosa en comparación con lo que aporta al pensamiento contemporáneo en cuanto inicia una relación crítica y post-metafísica con la naturaleza. Sin considerar su amor por los paisajes alpinos y sus paseos por la Alta-Engadina suiza, donde en el entorno del lago de Silvaplana en Sils-Maria, se le reveló Zaratustra y su enseñanza del *Übermensch*, ese post-humano reconectado a una tierra cuya alegría y tragedia son la fuente de su existir ditirámico. Y es que Nietzsche no se hace ilusiones acerca del dominio del hombre sobre la naturaleza, es más bien todo lo contrario, como deja entender el conocido comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, en el que nuestra condición humana contextualizada en el horizonte de un cosmos infinito no puede ser motivo de orgullo tecnocientífico²⁴.

²¹ Benjamin habla de «Feuermelder» en *Einbahnstrasse* cuando dice que «hay que apagar la mecha encendida antes de que la chispa active la dinamita». Cf. BENJAMIN, W.: *Gesammelte Schriften* IV 1, 122, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1991. Ver *Dirección única*, Alfaguara, 1987, p. 64.

²² «TEET.- ¿Cómo no hará falta una ciencia, y, por qué no, la mayor de ellas (*tês megistes*)? EXTR.- ¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres (*tèn tôn eleuthéron epistêmen*), y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo? [...] EXTR.- [...] ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?» PLATÓN, *Sofista* 253 c-e (trad. N.L. Cordero) Gredos, 1988, pp. 432-433. «Es obvio, pues, que no la buscamos [la filosofía como ciencia primera] por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin». ARISTÓTELES: *Metafísica* I, 2, 982b 24-27 (trad. T. Calvo) Gredos, 1994, p. 77.

²³ «Y es que lo que nos obliga a reflexionar sobre la crisis ecológica –escribe Baptiste Morizot– no es el retorno de una Naturaleza que dicte sus leyes a los humanos [...]. Los límites ecológicos no son restricciones *externas* a la política humana, sino las líneas de vida internas que dibujan nuestra condición humana de *entramado*: con las demás formas de vida que conforman el entorno, en un *ubuntu* de seres vivos. Si el colectivo humano no es más que un nodo de relaciones con el entorno en el que habita, los límites en el uso de ese entorno no son ya restricciones *externas* impuestas por una Naturaleza de la que habría que emanciparse, sino las líneas mismas de nuestro rostro. De nuestro rostro real, no imaginario: el de un ser vivo insuflado de vida por la comunidad biótica que carga con todo su peso». *Op. cit.*, p. 353.

²⁴ «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante, pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán las-



Una interpretación pesimista de este texto solo mostraría que quien la hace está reducido a la confrontación pesimista-optimista, y que, dependiendo de la psicología del hermeneuta, triunfa una u otra interpretación. Cuando la riqueza del texto consiste en llamar la atención sobre la sabiduría trágica (*tragosofía*), contenido de la gaya ciencia nietzscheana, que, reconociendo en Heráclito al pensador de lo trágico por excelencia, de la contradicción conciliada en la unidad del *lógos*, del "Ἐν καὶ Πᾶν, reconoce al mismo tiempo la dimensión indomeñable de *phýsis* en su críptica esencia (D-K, 123). Así, aun siendo como somos los inventores de los *gadgets* tecnológicos más sofisticados, estamos abocados a una esencial finitud cuyo drama Nietzsche lo temporaliza como «eterno retorno de lo mismo»: respuesta ética a la tragedia de sabernos mortales, en base a la alegría que procura poder decir sí en conexión con la dimensión dionisiaca de la *phýsis*.

Pero Nietzsche es un caso excepcional en la crítica de la metafísica sostenedora del proyecto dualista de cosificación y dominio de la naturaleza. Tras su muerte en 1900, su filosofía apenas interesó a unos cuantos pensadores, y nadie podía pensar entonces que su obra guardaba un tesoro en lo que considero que es la eco-dicea, y de la que el gesto del derrumbe de Turín en 1890, agarrando la cabeza del caballo maltratado por el cochero furioso, es anécdota y signo de un amor por lo vivo que como a otros grandes poetas, le impidió seguir consciente entre los significados del mundo-casa común.

Ocurre, sin embargo, que todo se acelera a nivel industrial, tecnológico y productivo con la entrada del siglo xx, lo que significa que el impacto en el medioambiente va a ir subiendo exponencialmente hasta la situación de crisis irreversible en la que nos encontramos actualmente. Y no será porque no ha habido «avisadores del incendio» que han dado la voz de alarma contra el futuro desastroso que se estaba preparando entonces. La Primera guerra mundial fue el banco de pruebas de un triunfo tecnológico como nunca antes se había visto. Pero faltaba la Segunda guerra mundial, que iba a subir el listón a límites que solo la ciencia ficción es capaz de imaginar. Tanto los campos de exterminio nazi como la bomba atómica suponen un punto sin retorno. Tras la Segunda guerra mundial, el planeta y el ecosistema serán objeto de daños irreparables, debido a un desarrollo desmedido del potencial tecnológico empleado de manera intensiva para la recuperación económica de un mundo devastado y de una sociedad que se permite todas las licencias extractivas y productivas para salir de la crisis socio-económica post-bélica. Aquel optimismo reconstructivo no convencía a todo el mundo y pensadores de la talla de Günther

timoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acaba todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana». NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* (trad. L. Ml. Valdés y T. Orduña), Tecnos, 1998, p. 12.



Anders²⁵, Ernst Bloch²⁶ o Hans Jonas²⁷ pedían responsabilidades ético-morales por una tecnología que en ningún caso es neutra por más que los verdugos que aprietan los botones o giran la palanca sean meras piezas de un entramado sistémico que nos alcanza a todos. El propio Heidegger, de quien Anders y Jonas fueron discípulos durante algún tiempo, tiene en su meditación acerca de la técnica uno de los centros de interés de su obra como filósofo contemporáneo.

Pero quizás estos pensadores son demasiado filosóficos, para lo que va a ser el surgimiento de la ecología como ciencia que denuncia desde una perspectiva positiva el destrozo medioambiental que se estaba y se está llevando a cabo en la tierra a día de hoy. Hay otros pensadores más fácilmente identificables con la ecología y el ecologismo como el noruego Arne Naess, fundador de la ecología profunda²⁸, o Rachel Carson, cuya *Primavera silenciosa* de 1962 es una denuncia de los efectos perjudiciales de los pesticidas sobre el medio ambiente y especialmente en las aves. Aunque quizás el icono del conservacionismo medioambiental y texto de referencia del ecologismo sea el libro de Aldo Leopold, publicado en 1948, *Un año en Sand County*, donde al autor desarrolla una «ética de la tierra [que] se ha convertido en uno de los ejes de la filosofía conservacionista». Es al final del libro, en unas pocas páginas tituladas precisamente «La ética de la tierra», donde se recoge lo que puede considerarse su propuesta ética para un planeta que, si en 1948 ya estaba tocado, en este 2022 está al borde del colapso ecológico; dice así:

Algo está bien cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Está mal cuando tiende a lo contrario²⁹.

Desde ese mítico libro hasta hoy, sin olvidar el *Walden, la vida en los bosques* (1854) de Henry David Thoreau o al naturalista estadounidense John Muir, la ecología ha alcanzado a todos los ámbitos del pensamiento emancipador gracias a filósofos y activistas que la han desarrollado a partir de concreciones ideológicas muy precisas. Desde Simone Weil, muy sensible a la causa ecologista³⁰, pasando por Walter Benjamin desarrollado por el eco-socialismo de Michael Löwy, o los escritos sobre ecología de Herbert Marcuse, en lo que constituye el horizonte marxista de la ecología, junto con autores más recientes como André Gorz, John Bellamy

²⁵ TREMBLAY, U.G.: *Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet: généalogie d'une impuissance pratique*. Phares 54.

²⁶ BLOCH, E.: «Voluntad y naturaleza», en *El principio esperanza*, vol. II, cap. 37. Trotta. Ver FRANCO DA COSTA, C.A.: «¿Ética ecológica o medioambiental?», en *Acta Amazónica*.

²⁷ JONAS, H.: *El principio responsabilidad*, Herder, 1987. Ver GONZÁLEZ GÓMEZ, G.: «El Principio de responsabilidad de Hans Jonas a la luz de la conciencia ecológica», en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 46, 2015.

²⁸ Ver FRANCO DA COSTA, C.A.: «¿Ética ecológica o medioambiental?», en *Acta Amazónica*.

²⁹ LEOPOLD, A.: *Un año en Sand County* (trad. A. González Hortelano) Errata naturae editores, 2019, p. 360.

³⁰ GHITTI, J.-M.: Simone Weil, l'une des sources philosophiques de la pensée écologique, (<https://lapenseeecologique.com/wp-content/uploads/2021/10/photo-Jmg.jpeg>).



Foster³¹, Paul Guillibert³², Razmig Keucheyan³³ y un largo etcétera³⁴, que constituyen la vanguardia de la ecología política que denuncia el capitaloceno causante del desastre ecológico actual. También está la ecología social del libertario Murray Bookchin y la ecosofía de Félix Guattari o la de Raimon Panikkar, así como la ética medioambiental de la filósofa Catherine Larrère³⁵, o el ecofeminismo-cíborg de Donna Haraway, la lista interminable del pensamiento ecologista contemporáneo en todas sus declinaciones es la prueba de la importancia y actualidad de unos temas que no pueden seguir siendo el reducto de marginales y alternativos si no queremos que la crisis ecológica acabe definitivamente con la vida en la tierra.

4. ELEMENTOS HEIDEGGERIANOS PARA UNA APOKALÝPSIS ECO-DICEICA

Tras esta *sui generis* historia de la «eco-logía» desde la antigua Grecia hasta nuestros días, retomo la cuestión de la eco-dicea vinculándola a un pensador que ha meditado el fenómeno del habitar como característico y propio del *oïkos*. Me refiero a Heidegger, quien desarrolla esta cuestión a lo largo de toda su obra, pero muy específicamente en algunos escritos en los que la preocupación por la esencia de la técnica y sus consecuencias medioambientales está vinculada a una reflexión acerca del ser cuya originalidad (*Originalität*) pretende conectar con la originariedad (*Ursprünglichkeit*) de un pensar que sin la conciencia de la historia *del* ser se expone a no comprender sino lo que se muestra, obviando lo que ocultamente viene decidiendo la historia (*Geschichte*) de Occidente desde la Grecia presocrática³⁶.

ESENCIA DE LA TÉCNICA E HISTORIA

En el replanteamiento del pensar *del* ser y de *su* historia, lo que Heidegger descubre como novedad es la dimensión metafísica de la esencia de la técnica. Porque Heidegger no es un pensador de la técnica sino de la esencia de la técnica. La

³¹ *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. (trad. C. Martín y C. González) El viejo topo, 2004.

³² *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*. Éditions Amsterdam, 2021.

³³ *La nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique*. La Découverte, 2018.

³⁴ Para todos estos autores y temas, ver <https://www.revue-ballast.fr/>.

³⁵ LARRÈRE, C.: «Avons-nous besoin d'une éthique environnementale?», en *Cosmopolitiques* n.º 1 juin 2002. *La nature n'est plus ce qu'elle était*.

³⁶ «Lo imperecedero del inicio (*Anfang*) no consiste ni en que sus consecuencias perduren el mayor tiempo posible, ni en la extensión lo más amplia posible de sus efectos, sino en la rareza y unicidad del retorno transformado de lo en él originario. Por eso no podemos experimentar (*erfahren*) tampoco el inicio mediante la posesión de meras nociones históricas de lo precedente (*Vormaligen*), sino solo en un poner en obra aquello que en el inicio le advino esencialmente al saber (*was im Anfang selbst wesentlich ins Wissen kam*)». HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales* (ed. cit.), p. 47.



diferencia importa. Con el sintagma «esencia de la técnica», Heidegger se sitúa en un plano diferente al de la crítica del poder devastador de la técnica cuando esta se usa sin la conciencia del poder que contiene, es decir, cuando la tecnología deviene el neutro instrumento extractivo de materias primas que asola el planeta o el instrumento en manos de políticos dispuestos a utilizar la energía nuclear para vencer al enemigo³⁷. La «crítica» heideggeriana de la técnica tiene como objetivo mostrar el arraigo metafísico de lo que nos parece un medio meramente instrumental, neutro, que solo dependiendo del uso que le demos será bueno o malo. La técnica que comúnmente asociamos al progreso, a la mejora en la calidad de vida y a las diferentes revoluciones que han permitido la conquista de muchos avances sociales y laborales, tiene su esencia más radical en la comprensión griega del ser, aun cuando aquella sociedad fuese pretecnológica³⁸. Lo que Heidegger pretende demostrar con ello es que nada de lo que ocurre en nuestro ámbito de experiencia occidental, heredero de Grecia, es ajeno al envío inicial que puso en marcha la historia (*Geschichte*), aun cuando seamos ignorantes de las condiciones ontológicas que deciden de ella. El siguiente texto, del curso del semestre de invierno de 1941, deja claro qué es y qué no es lo técnico según Heidegger:

El emplazamiento fundamental (*die Grundstellung*) de la modernidad es «técnico». Dicho emplazamiento no es técnico porque haya máquinas de vapor y posteriormente motores de explosión, sino al contrario: si hay [tales] cosas [...] es porque la época (*Zeitalter*) es «técnica». Eso que llamamos técnica moderna no es solo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; [...] esa técnica [es] un modo ya decidido de interpretación del mundo que no solo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades; esto es: acuña previamente sus capacidades de equipamiento. [...] la dominación práctica de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la sumisión (*Unterwerfung*) metafísica a la técnica³⁹.

No obstante, si en el comienzo (*Beginn*) griego del pensar cuyo momento culminante es Aristóteles, la oposición tiene lugar entre *phýsis* y *téchne*, términos con los que el de Estagira divide el ser en relación al principio del movimiento, con Heidegger la «oposición» será entre naturaleza, entendida como *phýsis*, e historia (*Geschichte*)⁴⁰ en el horizonte por lo tanto de un «pensar al modo griego». Porque la esencia de la técnica vinculada estrechamente a la comprensión griega del ser como

³⁷ ANDERS, G.: *Diez tesis sobre Tchernobyl*. <https://argelaga.wordpress.com/2014/04/24/diez-tesis-sobre-chernobil-mensaje-amistoso-al-sexto-congreso-internacional-de-medicos-por-el-impedimento-de-una-guerra-nuclear/>.

³⁸ El texto de referencia es, en este caso, la conferencia de 1953, «La pregunta por la técnica», publicada en *Conferencias y artículos* (GA 7). Ver *Heráclito* (GA 55, 201-ss) (ed. cit.), p. 224 y ss.

³⁹ HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales* (ed. cit.), pp. 45-46.

⁴⁰ Para la distinción fundamental en el pensamiento heideggeriano, entre *Geschichte* e *Historie*, ver la muy clara exposición que hace Heidegger en GA 45, 33-57, hay traducción española, *Martin Heidegger, Preguntas fundamentales de la filosofía* (trad. A. Xolocotzi). Ed. Comares, 2008





presencia va a ser aprehendida en la época en que se reconoce la historicidad (*geschichtlichkeit*) esencial del ser, como un destino (*Geschick*) del que somos servidores y no los señores de un hacer transformativo que responde a nuestro proyecto de dominio de la naturaleza, como supuso la filosofía moderna del sujeto⁴¹. De modo que mientras no tomemos conciencia de que el proyecto moderno de dominio de la naturaleza mediante la tecnociencia responde a una «voluntad de voluntad»⁴² que como la *hýbris* nos controla *divinamente*, seguiremos abismándonos en la irremediable destrucción de la naturaleza entendida como *natura naturata*, una vez que hemos olvidado su dimensión de principio del cambio y del movimiento; una naturaleza convertida hoy en mero almacén de recursos energéticos y materiales para nuestro beneficio y negocio.

Por ello, querer presentar a Heidegger como un (proto)eco-filósofo obligaría a dar cuenta de su «filosofía» en un sentido que no es el de la de sus contemporáneos que sí fueron ecologistas reconocidos, como es el caso de los ya citados. Y es que la «filosofía» de Heidegger no tiene como fin específico la reflexión y el conocimiento detallado del medioambiente y de sus co-habitantes, ni se ocupa de las causas próximas de su acelerado deterioro y destrucción, que sí es, en cambio, el objetivo de la ecología en sus múltiples avatares. Sin embargo, y a pesar de la posición «crítica» que Heidegger mantiene hacia la ciencia⁴³, y por lo tanto hacia la eco-logía, afirmando que «la ciencia no piensa»⁴⁴, la presencia de la *phýsis* en su pensamiento es central, en un sentido que nada tiene que ver con el de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*). De modo que, si Heidegger reconoce la *Física* de Aristóteles «como el libro fundamental de la filosofía occidental»⁴⁵, lo hace desde una consideración metafísica y de la metafísica, que, como señala Jean Greisch, «no es solo una disciplina filosófica, [sino] una potencia historial que refleja un destino del ser»⁴⁶.

⁴¹ «La ciencia de la naturaleza inanimada y animada, y también las ciencias de la historia y de las obras históricas siempre se construyen inequívocamente como un modo y una manera del hombre moderno de dominar, bajo la forma del esclarecer (*Erklären*), la naturaleza, la historia, el «mundo» y la «tierra», para hacer planificables y utilizables esos campos esclarecidos (*erklärten Bezirke*), según cada precisión y con el fin de asegurar la voluntad de ser señor del todo del mundo en el modo del ordenar». HEIDEGGER, M.: *Heráclito* (GA 55, 192) (ed. cit.), p. 216.

⁴² Esta expresión en lo que tiene de reiterativo, la deducimos de la interpretación que Heidegger realiza de la voluntad de poder en Nietzsche, cuando escribe en «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”»: «La voluntad no aspira en primer lugar a lo que quiere como a algo que no tenga todavía. Lo que quiere la voluntad, ya lo tiene. Porque la voluntad quiere su querer. Su voluntad es eso querido por ella. La voluntad se quiere a sí misma». *Caminos de bosque* (GA 5, 216), Alianza, 1998, p. 175. Para todo lo que se refiere a la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder en Nietzsche, ver *Nietzsche I y II* (GA 6.1, 6.2).

⁴³ Ver *Heidegger et les sciences*. NOESIS, 9/2006.

⁴⁴ HEIDEGGER, M.: ¿Qué significa pensar? (GA 8) (trad. R. Gabás) Trotta, p. 19. Ver ACEVEDO GUERRA, J.: «La frase de Heidegger “La ciencia no piensa”, en el contexto de su meditación sobre la era de la técnica». *Revista de filosofía*, vol. 66, (2010).

⁴⁵ HEIDEGGER, M.: «Sobre la esencia y el concepto de la *Phýsis*. Aristóteles, *Física B*, 1», en *Hitos* (GA 9, 242) (trad. H. Cortés y A. Leyte) Alianza, 2000, p. 201.

⁴⁶ GREISCH, J.: *L'autre de l'être*, p. 184.

En ese sentido, la naturaleza en su originariedad (*Ursprünglichkeit*) griega como *phýsis* remite más a una experiencia poética, enraizada en el pensar poetizante del inicio (*Anfang*)⁴⁷ griego⁴⁸, que al pensar calculante que desde Galileo y Descartes ha hecho de la naturaleza como *res extensa*, el ámbito de una descripción matemática por la que todo queda reducido a ecuación. Donde mejor se capta esta dimensión poética de la *phýsis* como *arché* de lo que surge desde sí mismo, y que Heidegger contrasta con la naturaleza convertida en almacén de recursos materiales (*Gestell*), es en la conferencia de 1935, *El origen de la obra de arte*, donde escribe lo siguiente:

Allí alzado, el templo reposa sobre su base rocosa. Al reposar sobre la roca, la obra extrae de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desencadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia. El brillo y la luminosidad de la piedra, aparentemente una gracia del sol, son los que hacen que se torne patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. Su seguro alzarse es el que hace visible el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquella la que pone en evidencia la furia de estas. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo solo adquieren de este modo su figura más destacada y aparecen como aquello que son. Esta aparición y surgimiento mismos y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente *Phýsis*. Esta ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada (*Wohnen*). Nosotros lo llamamos *tierra (Erde)*⁴⁹ (GA 5, 31).

TIERRA Y CASA/HABITACIÓN

De modo que si el propósito filosófico de Heidegger no es el medioambiente en cuanto tal, sí lo es indirectamente, en el sentido en que el prefijo «eco» del término «ecología»⁵⁰, integra trascendentalmente⁵¹ la problemática factual de la ruina

⁴⁷ Ver HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales* (GA 51, 15-19) (trad. M.E. Vázquez García) Alianza, 2010, p. 34 y ss.

⁴⁸ «El pensar de Parménides y de Heráclito todavía es poético, lo que significa en este caso que es filosófico y no científico». HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica* (GA 40, 153) (trad. A. Ackermann) Gedisa, 2003, p. 134. Ver ZARADER, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*. 1986, VRIN.

⁴⁹ HEIDEGGER, M.: «El origen de la obra de arte» (trad. H. Cortés y A. Leyte), en *Caminos de bosque* (GA 5, 31), Alianza, 1998, p. 30.

⁵⁰ «The Greek word for 'dwell' is *oikeo*, and *oikos* means 'home' or 'household'; the Greek word for 'say' is *legein*; and *logos* means 'saying'; thus 'dwelling-saying' is *eco-logy*. *Wohn-sage ist Oeko-logie*». PADRUTT, H.: «Heidegger and Ecology», en *Heidegger and the Earth*. University of Toronto Press, 2009. Texto publicado originalmente en alemán, en los *Heidegger Studies*, vol. 6, 1990: *Heideggers Denken und die Ökologie*.

⁵¹ De ese modo en que Kant y el post-kantismo en general entienden la tarea crítica de la filosofía en cuanto vinculada a un dar cuenta de las condiciones *a priori* que laten en lo explícito, y



medioambiental producida por una tecnociencia cuya esencia escapa a la reflexión científico-filosófica, y de la que Heidegger hace el diagnóstico y la denuncia, asociándola a la tradición metafísica de Occidente en la que lo impensado por excelencia, el ser, sigue rigiendo el destino de lo ente.

En este contexto, en el que la tierra es morada, donde morar dice el habitar (*Wohnen*) específicamente humano, Heidegger tiene claro que de eso a lo que «llamamos *tierra* [...] hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta. La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida (*zurückbirgt*) a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge (*Bergende*)»⁵².

La tierra es *oikos* (casa, habitación) en un sentido que la ecología positiva y científica no puede pensar, pues en cuanto ciencia «no piensa, ni puede pensar»⁵³, porque ese pensamiento es la tarea de una meditación (*Besinnung*) que tiene como horizonte el ser y su diferencia con el ente. El habitar que nos concede la tierra no es equiparable al cobijo que proporciona al resto de seres vivos, sino que la radicalidad a la que remite nuestro habitar nos obliga a tener en cuenta «la imperceptible ley de la tierra»⁵⁴ cuya exigencia eco-ético-política distingue claramente entre,

sacar simplemente provecho de la tierra, [y] acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible⁵⁵.

Frente a esta «imperceptible ley» (*unscheinbares Gesetz*) se alza la voluntad instalada en la técnica sacudiendo la tierra, «usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial»⁵⁶. Pero a pesar de semejante forzamiento tecnológico hacia lo imposible, surgido de la esencia de la técnica como metafísica consumada, que es lo que late en el proyecto de dominación de la naturaleza despoetizada, la «tierra permanece oculta en la inaparente ley de lo posible que ella es»⁵⁷. Es esta dimensión, en la que la tierra debe protegerse de la voluntad absoluta de dominio que ejerce la técnica desde su esencia metafísica, es decir, desde su radical olvido del ser, la que va a permitir encontrar en Heidegger una propuesta ecológica en el modo de una *eco-dicea*. Propuesta que debería tenerse en cuenta si el proyecto ecológico no quiere caer,

que Heidegger remonta fenomenológico-hermenéuticamente hasta el inicio (*Anfang*) mismo de la filosofía. Ver NAVARRO CORDÓN, J.M.: «Lo Trascendental», en *Caminos del pensar*, Guillermo Escolar, 2020, pp. 107-305.

⁵² HEIDEGGER, M.: «El origen de la obra de arte» (ed. cit.), p. 30.

⁵³ HEIDEGGER, M.: ¿Qué significa pensar? (ed. cit.), p. 19.

⁵⁴ HEIDEGGER, M.: «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos* (GA 7, 94) (trad. E. Barjau) Serbal, 2001, p. 72.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.



sino ha caído ya, en el destino metafísico que viene asolando a la ciencia occidental desde sus inicios griegos.

DE LA ECOLOGÍA A LA ECO-DICEA

En Heidegger podemos encontrar, pues, los principios de una *oiko-dicea*, pero no una ecología en el sentido positivo como la entiende la comunidad científica. Porque el habitar que nombra el *oikos* griego y que está en la raíz de la ecología⁵⁸ no es algo meramente anecdótico en relación con la palabra creada por Ernst Haeckel en 1886, cuando el biólogo alemán decide nombrar con la palabra «ecología» a la ciencia que estudia la unidad entre la naturaleza y las sociedades humanas. Precisamente, el hecho de que este neologismo lo haya creado un biólogo y no un filósofo muestra hasta qué punto el pensamiento filosófico griego desde su inicio (*Anfang*) viene determinando *onto-lógicamente* el destino de Occidente, una vez que nos paramos a pensar que tal destino (*Geschick*) no es otro que el envío del ser en su propio acontecer (*geschehen*)⁵⁹. Nosotros tan solo recibimos el eco de una revelación (*alétheia*), que recoge el lenguaje⁶⁰ y nombra, cuando el lenguaje a-tiende a lo que se oculta (*kalýptei*) en lo revelado (*apo-kalýptein*) como la esencia propia del ser. Podemos negarnos a escuchar la greicidad originaria de nuestro destino (*Geschick*), pero ello no evitará la decisión (*Entscheidung*) que lo determina esencialmente, en cuanto diferencia del ser y el ente, y que en cuanto impensado está «presente» en los nombres⁶¹ de nuestra experiencia cognoscitiva occidental: física, metafísica, estética, matemática, historia, música, ética, política, biología, zoología, lógica, cibernética, antropología, etnología y, cómo no, ecología⁶².

En ese sentido, la propuesta «ecológica» heideggeriana no tiene nada que ver con lo que normalmente entendemos por ecología, y, sin embargo, desde otro punto de vista, el punto de vista «crítico», la propuesta *oiko-lógika* heideggeriana alcanza la esencia del problema, la esencia de un habitar (*oikódsein*) que nos determina ontológicamente y sin cuyo conocimiento estamos en manos de una positividad nominalista que cree poder resolver los problemas medioambientales sin haberlos

⁵⁸ Ver nota 35.

⁵⁹ Ver HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales* (ed. cit.), p. 32, nota *, y p. 34, nota *.

⁶⁰ «... el lenguaje no es nunca primeramente expresión del pensar, sentir y querer. El lenguaje es la dimensión inicial en el interior de la cual la esencia humana, en general, puede por ver primera corresponder al Ser y a su exigencia y en el corresponder pertenecer al Ser. *Este corresponder inicial*, expresamente efectuado, *es el pensar*». HEIDEGGER, M.: *Die Kehre*, en *Martin Heidegger: Die Technik und die Kehre* (ed. cit.), p. 156.

⁶¹ «... algún día, aquel que piensa con atención, se dará cuenta y reconocerá que no inventamos significados arbitrarios a partir de meras palabras, y que no edificamos, a partir de allí, una filosofía que considera agotada y suficiente la comprensión de las cosas mencionadas mediante la palabra. ¿Qué es una palabra sin la relación con lo que nombra y con lo que en ella llega a la palabra?». HEIDEGGER, M.: *Heráclito* (GA 55, 195) (ed. cit.), p. 218.

⁶² Ver nota 35.



planteado en su esencia. Obviamente, esta propuesta, radicalmente filosófica, choca con lo que se espera tanto de la ciencia que es la ecología como de los ecologistas, que, en cuanto activistas medioambientales, proponen acciones dirigidas a cambiar los diferentes órdenes. Pero dichas propuestas son ingenuas, por insuficientemente revolucionarias⁶³.

Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio⁶⁴.

Nuestra relación con la naturaleza y el medioambiente podrá cambiar y enfrentar la crisis ecológica actual, si aún estamos a tiempo, solo si replanteamos en el horizonte del «inicio»⁶⁵ las significaciones que crean el mundo que somos, y lo crean no solo desde una perspectiva óptica y nominalista, sino, y sobre todo, desde la perspectiva de la diferencia ontológica que nos da acceso a la esencia de todos esos ámbitos de experiencia en los que se desarrolla nuestro existir; haciendo de nuestro habitar la condición desde la que construir y pensar como humanidad emancipada ya de una comprensión de lo temporal que biologiza la muerte⁶⁶ sin entender la trascendencia a la que nos abre la finitud esencial del poder ser que somos. La libertad que determina nuestra diferencia existencial⁶⁷ exige no ceder al chantaje que pre-

⁶³ «El cambio radical de lo habitual, la revolución, es la referencia genuina al inicio. [...] solo lo revolucionario alcanza el curso profundo de la historia. Revolución no quiere decir aquí mera subversión y destrucción, sino el cambio radical transformante de lo acostumbrado, para que el inicio tome nuevamente su forma». HEIDEGGER, M.: *Preguntas fundamentales de la filosofía*, ed. cit., pp. 41-42. «Ninguna “revolución” es suficientemente “revolucionaria”». HEIDEGGER, M.: *La historia del ser* (GA 69, 23) (trad. D.V. Picotti) Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2011, p. 41. Ver TRAWNY, P.: (2016) *Martin Heidegger. Una introducción crítica*. Herder, 2017, pp. 89-90.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ «... el inicio no es aquello que se encuentra detrás de nosotros, sino lo que nos envuelve como lo que, de antemano, atrae en sí y erige en sí todo lo que esencia, y lo que solo nos corresponde esenciando primordialmente, entonces se hace necesario para nosotros, para nuestra época presente y para la época occidental, una transformación inicial ante la cual el viraje sucedido en la historia del pensar copernicana o no- permanece in-finitamente detrás. Se requiere una transformación lenta de la esencia histórica de la humanidad occidental, con el fin de que ésta ingrese en su inicialidad y aprenda a reconocer que la reflexión sobre la «esencia de la verdad» es el único pensar inicial en el inicio del propio ser». HEIDEGGER, M.: *Heráclito* (ed. cit.), p. 197.

⁶⁶ «El hombre esencia como el mortal. Se llama así porque puede morir. Poder morir quiere decir esto: ser capaz de la muerte como muerte (*den Tod als Tod vermögen*). Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita». HEIDEGGER, M.: «... poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos* (GA 7, 190) (ed. cit.), p. 146. Para el tratamiento específico en Heidegger del verbo alemán *vermögen*, ver «La fissure de l'être et le possible comme *Mögen*», en SERBAN, C.: *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, PUF, 2016, pp. 207-214.

⁶⁷ El término «existencial» traduce, en la versión de *Ser y tiempo* de José Gaos de 1951, el alemán *existenzial*, referido este último a la existencia propia de *Dasein* que somos, frente al resto de entes que existen sin la relación de trascendencia con el ser que caracteriza y determina al *Dasein* en su existir. Por su parte, Jorge Eduardo Rivera en su versión de 2003 de esa misma obra, traduce el alemán *existenzial* por «existencial», término, este último, que a lo largo de la historia de la filoso-



tenden imponer las respuestas que no tienen en cuenta la diferencia originaria. Pues en ellas se pierde de vista el elemento fundamental de humanidad de lo humano: el hecho de ser posibilidad frente a la esencia concluida del resto de lo existente cuyo mundo⁶⁸ no puede ser inmundado⁶⁹, como sí ocurre con el nuestro tal como denuncia el ecologismo sin que tal denuncia busque, no obstante, ponerse en condiciones de plantear ontológicamente el problema del inmundado medioambiental, pues suponen que los conceptos que manejan están ya ontológicamente bien establecidos, cuando solo lo están nominal y ónticamente.

Para terminar, la frase de Heidegger según la cual «el decir poético y el decir pensante, cuando hablan del ser, lo nombran, es decir, lo fundan y delimitan con la misma palabra: *dike*»⁷⁰, nos confronta a la necesidad de tener que pensar aquello impensado de lo que la lengua griega en su uso filosófico y metafísico fue desposeída tanto por las traducciones que obviaron lo genuino de su espíritu como por las «revoluciones» científicas que despoetizaron la *physis* convertida en naturaleza, al «verla» escrita en caracteres matemáticos.

RECIBIDO: octubre de 2022; ACEPTADO: noviembre de 2022

fía se ha aplicado de una manera general a todo lo que existe y que en cuanto existencia es diferente de la esencia. En la contemporaneidad es un término asociado al movimiento existencialista francés del cual Heidegger se desmarcó claramente en su *Carta sobre el humanismo*. En ese sentido la traducción del término *existenzial* por *existenciario* que propone Gaos introduce una clara diferencia en el significante respecto a *existencial*, de manera que sirve como signo reconocible de ese modo de existir exclusivo del *Dasein*, a quien, como dice Heidegger, «lo que lo caracteriza ónticamente es que [...] *le va (um)* en su ser este mismo ser. [...] el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser». (SZ, 12) (trad. J.E. Rivera) «Todas las explicaciones que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando hacia la estructura de existencia (*Existenzstruktur*). Y como esos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad (*Existentialität*) (existenciariedad, trad. Gaos), los llamamos *existenciales* (*Existenzialien*) (existenciarios, trad. Gaos). Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorías* (*Kategorien*) (categorías, trad. Gaos)». (SZ, 44) (trad. Rivera).

⁶⁸ Ver GA 5, 33-34, p. 32.

⁶⁹ «¿Habitamos *nosotros* poéticamente? Probablemente habitamos de un modo absolutamente impoético. Si esto es así, ¿queda desmentida la palabra del poeta y se convierte en algo no verdadero? No. La verdad de su palabra queda corroborada del modo más inquietante. Porque un habitar sólo puede ser impoético si el habitar, en su esencia, es poético. [...] De este modo podría ser que nuestro habitar impoético, su incapacidad para tomar la medida, viniera de la extraña sobremedida de un furioso medir y calcular». HEIDEGGER, M.: «... poéticamente habita el hombre...». (ed. cit.), pp. 151-152.

⁷⁰ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica* (ed. cit.), p. 152.



GRAHAM HARMAN: ENTRE EL REALISMO Y EL CORRELACIONISMO

Brais González Arribas
Universidad de Vigo
brais.gonzalez.arribas@uvigo.es

RESUMEN

En este artículo se sostiene que la filosofía de Graham Harman navega entre el realismo, un realismo inmaterialista en su caso, en el marco de la ontología y el correlacionismo en el de la epistemología, aspecto este último que no puede evitar a pesar de plantear un pensamiento postantropocéntrico. Para explicar la propuesta teórica de Harman se analiza el eje central de su ontología, los objetos, explicando además de qué modo su definición se aleja de las perspectivas clásicas sobre estos, y se estudia el modo mediante el cual se vinculan entre ellos, cuestión que conducirá a defender el carácter correlacionista de la epistemología de Harman.

PALABRAS CLAVE: ontología, objetos, realismo, correlacionismo, inmaterialismo.

GRAHAM HARMAN: BETWEEN REALISM AND CORRELATIONALISM

ABSTRACT

This article argues that Graham Harman's philosophy navigates between realism, an immaterialist realism in his case, in the framework of ontology and correlationism in that of epistemology, the latter aspect that he cannot avoid despite raising a post-anthropocentric thinking. To explain Harman's theoretical proposal, we analyze the central axis of his ontology, objects, also explaining how his definition deviates from the classical perspectives on these objects, and we study the way in which they are linked to each other, an issue that will lead to defend the correlationist character of Harman's epistemology.

KEYWORDS: ontology, objects, realism, correlationism, immaterialism.



1. INTRODUCCIÓN

Según Graham Harman el análisis de la realidad, la Ontología en el pleno sentido de la palabra, debe comenzar y finalizar por el estudio de los objetos y de sus cualidades, teniendo en cuenta que los primeros, los objetos, han de ser distinguidos de las segundas, las cualidades. De hecho, un objeto se define por estar en una continua tensión respecto de sus cualidades y tal tensión es independiente de cualquier representación que se tenga de ella. Por tanto, la ontología no puede confundirse con la epistemología, ya que la realidad, los objetos que la componen y las cualidades que poseen, no se supeditan al conocimiento que eventualmente se realice de ellas. Los objetos son independientes de su representación, por lo que las filosofías del acceso¹ se equivocan al plantear un vínculo entre realidad y pensamiento: una cosa son los objetos y otra la imagen que se tiene de ellos. En tal sentido, la ontología debe escapar del antropocentrismo que la ha caracterizado desde el transcendentalismo kantiano. De hecho, uno de los objetivos principales de la Ontología Orientada a Objetos (OOO), término con el que Harman denomina su propia propuesta, es la de construir una filosofía postantropocéntrica que facilite escapar de la trampa claustrofóbica planteada por las filosofías del acceso² y, en esa medida, asumir un planteamiento realista (un realismo inmaterialista, como veremos) que parte de que los objetos no son ni lo que se hace con ellos, ni lo que se piense de ellos, ni lo que se diga de ellos, sino que poseen consistencia e identidad propia. Harman pone un acentuado énfasis en dejar patente que aquello que sucede en el Universo es indiferente respecto del ser humano, y que los objetos están, existen y se relacionan indistintamente de que se traben relaciones con ellos, se les use o se les conozca. Los seres humanos estamos inscritos en un espacio real de objetos, si bien nuestro contacto con ellos es siempre precario o incompleto, ya que ni la praxis ni el conocimiento teórico son lo suficientemente exhaustivos como para agotarlos.

No obstante, desde una perspectiva epistemológica, Harman asume que la relación que establece todo objeto con otro nunca es completa, y ello por dos razones. Una es de índole ontológica, ya que los objetos nunca son del modo en que se presentan. Dicho en los términos del propio Harman, aunque con evidentes connotaciones heideggerianas, los objetos están siempre en retirada (*Withdrawal*) de su presencia, lo que indica que sus modos de aparición no agotan su ser real³. La otra razón es de índole epistemológica, ya que debido fundamentalmente al carácter dife-

¹ Harman denomina «filosofías del acceso» al «correlacionismo», término acuñado por Quentin Meillassoux para referirse a aquellas perspectivas que tienen como punto de partida y eje de funcionamiento la idea según la cual solo es posible conocer la relación entre pensamiento y ser, y no ninguno de ellos de forma independiente. Cf. MEILLASSOUX, Q.: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Trad. de M. Martínez, Buenos Aires: Caja negra, 2015, p. 29.

² HARMAN, G.: *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Traducción de L. Ralón, Barcelona: Anthropos, 2016, p. 57.

³ HARMAN, G.: *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge: Polity press, 2018, pp. 73-75.



rencial de los objetos (al no estar del todo presentes difieren en sus modos de acceder con relación a lo que son), la visión que se tiene de ellos y la representación que emerge de su aprehensión es parcial y limitada. No existe un conocimiento literal que recoja y exprese en su totalidad los rasgos que definen el ser o las cualidades de un objeto. Además, dado que los propios objetos poseen un modo de relacionarse determinado entre sí que depende de sus cualidades, se extrae, aunque Harman rechace explícitamente esta posición por ser definitoria precisamente de las filosofías del acceso, que la representación teórica de cualquiera de ellos por parte del ser humano estará mediatizada al menos por sus propias facultades cognitivas, cuando no por otras de índole epocal, histórica o lingüística. Dicho de otro modo, desde la perspectiva de la OOO se infiere, aun contra la letra del propio Harman, que el ser humano, como un objeto entre los otros y en la función de sujeto de conocimiento, no mantiene una relación directa con los otros objetos, objetos de conocimiento en este caso, sino que siempre lo hace enmarcado por sus propias facultades cognoscitivas, y por otros elementos contextuales que influyen decisivamente en la constitución de estas. De hecho, Harman afirma que al ser humano no le es posible alcanzar el ser real de los objetos, sino solo una representación parcial de ellos. Es cierto que Harman entiende que mediante la actividad artística y la metáfora es posible aludir de alguna manera al objeto real⁴, no obstante, mediante tal estrategia no consigue salir del correlacionismo que define su posición epistemológica ya que no dejan de ser actividades humanas.

Veamos a continuación, con el objetivo de afirmar el realismo ontológico de la OOO, qué entiende Harman por objeto, siendo para ello relevante, siguiendo su propia línea argumentativa, comenzar explicando qué no son para, posteriormente, retomar su correlacionismo epistemológico.

2. DE LOS OBJETOS Y SUS CUALIDADES

2.1. LA DESTRUCCIÓN DE LOS OBJETOS EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL

Uno de los objetivos principales de la filosofía de Harman lo constituye el intento por situar a los objetos como los auténticos protagonistas de la ontología. En coherencia con su planteamiento, una de las primeras tareas es la de mostrar la debilidad de aquellas propuestas que los subestiman o que no les otorgan la importancia que merecen, subordinándolos a otras instancias que los conforman o que los integran. En el lenguaje de Harman, que los *socavan*, bien *demoliéndolos* o bien *sepultándolos*, lo cual ocurre cuando se confunden con aquello de lo que están hechos o con aquello que hacen. Los objetos se demuelen cuando se concibe que hay una realidad profunda de la cual provienen, siendo secundarios respecto de ella, y se sepultan cuándo se reducen a algo superior a ellos, una red o un sistema de relacio-

⁴ Cf. HARMAN, G.: *Arte y objetos*. Trad. de E. Pérez Manzuco. Madrid: Enclave libros, 2021.





nes o efectos que los integra⁵. Partiendo de tal punto de vista, Harman dirige un ataque feroz contra la posición hegemónica en la actualidad tanto en filosofía como en ciencia, el materialismo, al que acusa de estar detrás del proyecto que en mayor medida oculta y subordina a los objetos, teniendo precisamente por eso una visión miope y deficitaria de la realidad.

En *Y además pienso que el materialismo debe ser destruido*⁶, donde el cristalino título no deja mucho margen de duda respecto de las intenciones y objetivos que se defienden en él, Harman desarrolla su crítica del materialismo identificando dos tipos generales del mismo, ambos igualmente rechazables en tanto socavan a los objetos.

El materialismo que mina (*undermine*) los objetos, se despliega desde dos perspectivas principales. La primera, propia del atomismo clásico y que adopta el realismo científico actual, sostiene que solo existen micropartículas en constante movimiento e interacción, las cuales, según al paradigma vigente, son susceptibles de ser descritas mediante cálculos y mediciones matemáticas. La segunda afirma que hay algo tras los objetos, un magma originario preindividual e indeterminado del cual procede lo existente. Su forma más antigua es el *ápeiron* de Anaximandro de Mileto, aunque abundan diversos modos de entender este monismo, ya que, en último término, esta posición sostiene que la auténtica realidad es una, y que los objetos tienen su causa de ser en esta fuerza extrínseca que además les otorga sentido y a la cual retornan una vez que desaparecen.

En la misma línea materialista destructora de los objetos, Harman sitúa gran parte de las ontologías más relevantes en el contexto contemporáneo, aunque a estas las acusa de ser «filosofías del acceso», al subordinar lo que existe, los objetos en particular, a la percepción o representación que tienen los seres humanos de ellos. La práctica totalidad de las filosofías postkantianas caerían en el error correlacionista, acomodando los objetos a los modos en que se le presentan a la conciencia. Las variadas formas de idealismo y de psicologismo, o las ontologías que intentan establecer los diversos *aprioris*—históricos, socioculturales, lingüísticos o subjetivos— que condicionan y predeterminan el modo de darse de los objetos, son rechazadas por Harman, al entender que ponen más énfasis en las relaciones humanas, simbólicas o de poder que constituyen la raíz epistemológica y política de la ontología, que en la ontología misma. El materialismo dialéctico, el historicismo, la hermenéutica, la deconstrucción y las diversas variantes que toman en consideración el giro lingüístico o las relaciones de poder como modo de conformación de las subjetividades caerían en el mismo error correlacionista.

No obstante, los objetos no solo se socavan a causa de las diversas formas de materialismo, sino que igualmente pueden ser minados a través de una operación donde el objeto queda superado (*overmine*), al afirmarse que es aquello que provoca

⁵ HARMAN, G.: *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*, op. cit., p. 4 y ss.

⁶ HARMAN, G.: *Además opino que el materialismo debe ser destruido*. Trad. de P. Checa Gismero, México D.F.: COCOM, 2013.

—sus efectos o consecuencias— o las relaciones que establece. Harman sitúa el origen de esta forma de desconsideración hacia los objetos ya en los megáricos, aunque más recientemente la adoptan múltiples pensadores. Entre ellos algunos de los más admirados por el propio Harman, como Alfred N. Whitehead y Bruno Latour. Según este último, los objetos son ante todo actores, ya que su realidad más íntima reside en su modo de expresión, en su ejecutarse o ponerse en acto y en el marco de un conjunto de interacciones que producen diversos lazos, nudos y efectos derivados⁷. Sin embargo, a juicio de Harman la óptica funcionalista o relacional de los objetos es tan deficiente como la materialista, al entender que adquieren plena realidad solo en medio de un proceso activo y necesariamente incidiendo o afectando a algo. Pero ¿qué pasa con aquellos objetos que simplemente están quietos? ¿Pierden su existencia en tanto que no se relacionan con nada?

Harman además entiende que el relacionismo no es capaz de explicar el cambio o la dinámica de los objetos, ya que estos parecen agotarse en las relaciones que entablan. Para poder modificarse, considera que es necesario que sean algo más que las funciones que realizan y algo menos que la materia de la que están hechos⁸. Un plus, una reserva o remanente, que subyace a sus relaciones, acciones o usos. Los objetos exceden estas formas de concebirlos, igual que son más que los elementos que los componen o las fuerzas de las que emergen o derivan. En tal sentido, se hace necesaria una ontología en la que no haya nada por debajo ni por arriba que sea más relevante que los objetos. Estos son autónomos: son más que sus relaciones, más que un conjunto de impresiones, más que sus partículas atómicas, más que los nombres y que los conceptos con los que se piensan, y no se consumen en ninguno de los elementos señalados.

2.2. QUÉ SON LOS OBJETOS

Partiendo de la crítica al materialismo y a las filosofías del acceso, Harman construye un realismo inmaterialista en el que el objeto es definido como toda aquella entidad unitaria que cuenta con una serie de calidades específicas y que es autónoma respecto de cualquier otra⁹. Los objetos son totalidades independientes, por lo que deben ser concebidos como individualidades o sustancias en sí. Además, están separados unos de otros, aunque a veces interactúen entre ellos. Es decir, según Harman, la realidad está constituida por objetos, y cada uno apunta a un lado, acercándose, alejándose, interaccionando o no. Por eso, no cabe hablar de «un» mundo sino

⁷ LATOUR, B.: *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Trad. de G. Zadunaisky, Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 107.

⁸ HARMAN, G.: *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Random House, 2018, p. 51.

⁹ Cf. HARMAN, G.: «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», en L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman (eds.): *The speculative turn*, Melbourne: Re.press, 2011, pp. 21-40.





de muchos, compuestos por un enjambre de individualidades que no dependen de establecer un vínculo, sea teórico o sea práctico, con el ser humano, sino que existen independientemente de él. En tal sentido cabe afirmar que la propuesta ontológica harmaniana es realista: existe la realidad, formada por un número incalculable de objetos, los cuales no mantienen dependencia alguna del ser humano, o no tienen por qué mantenerla, a no ser que relacionen con él.

Desde el planteamiento de Harman, y teniendo en cuenta la crítica al materialismo fiscalista que se realizaba en el apartado anterior, considera objetos no solo a las entidades físicas o carnales, sino también aquellas que, aun teniendo una base material, no son completamente tangibles, como empresas, ONG o estados, e incluso aquellas que son fabulosas o de ficción, como los personajes literarios o los héroes mitológicos. En *Object Oriented Ontology* critica explícitamente lo que denomina los prejuicios fiscalista, reduccionista (*smallism*), naturalista y antificcionalista¹⁰ (al que añade el error literalista, al que aludiremos más adelante), según los cuales solo tiene existencia real aquello que es reducible a una serie de elementos materiales, básicos y simples, que componen lo que se denomina «naturaleza», siendo solamente tales entidades concebidas como reales. En cambio, Harman propone una ontología inmaterialista (que se desarrolla de un modo pormenorizado en su obra *Immaterialism*¹¹) en la que se reconoce la existencia de otro tipo de entidades que no poseen un carácter material: la Cruz Roja, el Estado irlandés, Sherlock Holmes o Ulises existen, aunque no puedan reducirse a micropartículas, poseyendo efectos evidentes en la vida de las personas y estableciendo diversos tipos de vínculos con ellas. En tal sentido, Harman sostiene que las ciencias positivas no pueden ofrecer una teoría completa de la realidad, algo a lo que sí aspira la Ontología Orientada a Objetos¹².

Además, Harman defiende una ontología plana (*flat ontology*), según la cual, por una parte, no es necesario formular ontologías distintas para tratar con distintos tipos de entidades, y, por otra, se entiende que los diversos objetos pertenecen al mismo plano de realidad, por lo que no cabe establecer distintos niveles de realidad ni jerarquías ontológicas¹³. Las entidades naturales tienen el mismo estatus que las artificiales y que las artísticas y, en coherencia, tampoco cabe defender el privilegio de ciertas entidades sobre otras. Con este gesto, Harman plantea una ontología radicalmente crítica con el antropocentrismo que ha caracterizado a la mayor parte

¹⁰ «The four major pitfalls faced by such a theory are: physicalism, smallism, anti-fictionalism and literalism. The main strength of OOO is its rigorous avoidance of the intellectual toxins. For the Object-oriented thinker, physical objects are just one kind of object among many others, and hence we should not be in a hurry to scorn or eliminate those that are not a good fit a hardnosed materialist overview». G. HARMAN: *Object-Oriented Ontology*, *op. cit.*, p. 39.

¹¹ HARMAN, G.: *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity press, 2016.

¹² G. HARMAN: *Object-Oriented Ontology*, *op. cit.*, p. 39.

¹³ «Before bringing this chapter to a close, it will be useful to introduce the term *flat ontology* [...] OOO use this term in the same sense as DeLanda, referring to an ontology that *initially* treats all objects in the same way, rather than assuming in advance that different types of objects require completely different ontologies». G. HARMAN, *Object Oriented Ontology*, *op. cit.*, p. 54.

de las ontologías contemporáneas, afirmando que la realidad humana no posee un mayor rango ontológico que cualquier otra¹⁴. Este elemento es particularmente relevante en la medida en que proporciona un sustento teórico del que extraer efectos de carácter práctico, sobre todo en la esfera de la ética ecológica, tal y como lo lleva a cabo en diversas obras Tim Morton¹⁵.

En su análisis de los objetos, Harman afirma, igualmente, que poseen una esencia que los identifica, por lo que han de ser distinguidos de sus propiedades. De hecho, uno de los elementos más característicos de su propuesta ontológica es la estructura cuaternaria con la que explica la configuración interna de los objetos¹⁶. Según Harman, en cada uno de ellos es posible distinguir entre un «objeto real» y un «objeto sensual», por una parte, y entre unas «cualidades reales» y unas «cualidades sensuales», por otra, planteamiento que, aunque con acentuadas diferencias, no deja de situarlo en una órbita de carácter poskantiano, en la medida en que en último término se asume que existe una diferencia entre lo que es *en sí* un objeto, y las cualidades propias que subyacen en su interior y que lo caracterizan, y sus *modos de aparición*, esto es, su darse o acaecer, en el que puede jugar un papel relevante otro objeto con el que se relacione. Efectivamente, Harman entiende que hay una distancia significativa e insalvable entre el ser real de un objeto, y sus cualidades constitutivas («reales»), y cómo acaece en una situación o contexto dado, manifestándose con una cara específica en tanto de él emergen una serie de propiedades determinadas. No obstante, lo que es importante enfatizar es que tal manifestación, en su forma de ser sensible (como «objeto sensual») y dadas ciertas propiedades («cualidades sensibles», pues son las que efectivamente ocurren), no agota ni su ser ni sus propiedades «reales». Es en tal sentido que Harman interpreta que todo objeto se encuentra siempre en retirada (*Withdrawal*) con relación a lo que es. Dicho en vocabulario heideggeriano –de quien Harman es un gran conocedor, no en vano le dedica su primer libro *Tool Being*¹⁷ y amplios estudios en otros textos, por ejem-

¹⁴ «The sphere of human access is not an ultimate reality to which all reality would be reduced, but a phenomenal product of such reality», HARMAN, G.: «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», en L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman (eds.): *The speculative turn, op. cit.*, p. 26.

¹⁵ Morton parte de que el ser humano ocupa el mismo espacio ontológico que el resto de entidades, lo que le permite desenvolver, por una parte, una crítica a la perspectiva hegemónica en nuestra tradición, según la cual el ser humano se concibe como un ser especial y privilegiado que ocupa un lugar central en relación al resto de entidades, y cuyos intereses deben primar sobre los del resto; mientras que, por otra, hace posible igualmente recuperar la idea, tan importante para la ecología política, que sostiene que el ser humano no ocupa un lugar exterior respecto de las demás entidades, no está fuera, por ejemplo, de la naturaleza, sino *dentro* de ella, formando parte de ella. Esto permite disolver la idea de que el ser humano debe someter y controlar los procesos naturales para inducir, en cambio, una actitud mucho más próxima al respeto y cuidado de los ecosistemas, conducta que Morton denomina *ecognosis*. Cf. MORTON, T.: *Being ecological*. London: Penguin Random House UK, 2018 o *Ecología Oscura: sobre la coexistencia futura*. Trad. de F. Borrajo. Barcelona: Paidós, 2019.

¹⁶ Cf. en G. HARMAN: *El objeto cuádruple, op. cit.* pp. 17-47.

¹⁷ HARMAN, G.: *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002.





plo, el citado *The Quadruple Object*—, un objeto se da en la misma medida en que se retrae, de modo que sus modos de aparición no lo saturan ni consumen. Un objeto siempre mantiene un *plus* o una reserva de sí que no queda expresado completamente en su acaecer, por lo que difiere de su efectivo presentarse. Con este planteamiento, Harman está llevando la diferencia ontológica del «segundo» Heidegger, en el que se produce el giro (*Kehre*) ontológico en su pensamiento y se profundiza en lo que separa al Ser con relación a los entes, al ámbito exclusivo de los objetos. De hecho, la propia noción de *alétheia*, tan importante en el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, puede ser utilizada para explicar la tensión que se produce en el interior de los objetos tal y como los concibe Harman, ya que estos *desvelan* su ser (enseñan ciertas cualidades y se muestran como «objetos sensibles») cada vez que se manifiestan; sin embargo, solo lo hacen *en parte*, ocultando a la vez tanto su ser *real* como ciertas cualidades que se encuentran en latencia. Así, Harman mantiene la dinámica presencia/ausencia que Heidegger proponía para dar cuenta de la inagotabilidad del Ser, solo que entiende que es aplicable a la totalidad de los objetos.

Se ha dicho con anterioridad que los objetos, en el marco de la ontología de Harman, se conciben como sustancias en sí, que además poseen una esencia que los identifica, una suerte de substancia, de un núcleo más o menos estable que los define, que les hace ser lo que son y que los distingue de los demás. No obstante, esta perspectiva parece caer en un inmovilismo que bloquea la posibilidad de su transformación o cambio —más allá de la emergencia de ciertas cualidades que dada una determinada situación pasan del estado de latencia a su manifestación— y que además plantea serias dificultades para dar cuenta de algunos objetos que Harman considera como efectivamente reales, caso de los sociales¹⁸.

Esta dificultad intenta resolverla en *Immaterialism*, obra en la que se analiza a los citados objetos sociales, y en la que acepta que estos cambian parcialmente durante su existencia. No obstante, Harman entiende que estos cambios no son constantes, al modo en el que lo plantean las filosofías del devenir o las relacionales (caso de la ANT de Bruno Latour). Así, sostiene que cada objeto posee una identidad propia con la que se identifica, cuya tendencia es permanecer estable, aunque eventualmente puede sufrir modificaciones dado un suceso abrupto que lo afecta en lo más íntimo, el cual recibe el nombre de «simbiosis». Dada tal experiencia simbiótica, un objeto se transforma auténticamente, adquiriendo ciertos atributos que

¹⁸ Este es uno de los aspectos en los que se muestra de un modo más evidente ciertas discrepancias en el interior de la OOO, dado que otros pensadores que también se sienten vinculados o integrantes de ella, del que es ejemplar el caso de Timothy Morton, aunque también L. Bryant, quien se ha ido alejando paulatinamente de Harman en sus últimas obras, discrepan del esencialismo harmaniano acercándose a otras posiciones más próximas a las filosofías del devenir. Así, Morton entiende que uno de los aspectos principales de modificación en el interior de los objetos es su carácter eminentemente relacional, dado que estos, y de un modo más claro aún los objetos naturales, siempre se encuentran integrados en una red o malla. Al pertenecer de un modo constitutivo a tal red de relaciones es imposible encontrar una esencia constante que los defina. Cf. MORTON, T.: *El pensamiento ecológico*. Trad. de F. Borrajo. Barcelona: Paidós, 2019.

trascienden lo meramente cualitativo y que alcanzan a su interioridad más íntima. Estas características, sin embargo, emergen de su ser real, estando implícitas en su virtualidad, aunque en un estado silente o no actualizado. Las simbiosis, que por otra parte son irreversibles, facilitan el poder rastrear la evolución vital de un objeto, sin caer en una perspectiva de carácter teleológico y el poder distinguir aquellos cambios tan relevantes que sitúan a los objetos en un nivel o fase distinto respecto de otro anterior¹⁹.

Con su inmaterialismo esencialista, realista o especulativo, Harman intenta evitar tanto recaer en una suerte de esencialismo tradicional, en el que no se admiten cambios en la substancia de los objetos, como en las teorías materialistas de la variación y el flujo constante de aquellos, que afirman que se encuentran en un proceso de transformación continuo. Una vez eludido aparentemente el marco correlacionista y ganada la independencia del objeto respecto de las consideraciones que el ser humano tenga de él, Harman trata de alejarse de las propuestas que defienden que los objetos han de ser sustituidos por acciones o eventos, las actitudes estáticas por procesos dinámicos y los nombres por verbos. Para el norteamericano, el ser íntimo de los objetos tiene más un carácter pasivo que activo, es más constante que diferencial, ya que la transformación de una entidad (su devenir) requiere que haya «algo» que permanezca estable en el cambio²⁰. La descripción de un objeto que solo atiende a sus acciones o a los efectos que produce es incompleta, debiendo estar sujeta en todo caso y de modo primordial a aquello que es. La teoría de la simbiosis, según Harman, posee la ventaja de respetar la existencia autónoma de los objetos sin concebirlas como entidades totalmente estables, a la vez que reconoce la importancia de los cambios que puedan llevar a transformarlos. No obstante, los rasgos estables y constantes de un objeto siguen siendo su referente esencial, pues esos son los que constituyen su autenticidad.

3. EPISTEMOLOGÍA CORRELACIONISTA

Una vez que se ha dado cuenta de la ontología realista e inmaterialista de Harman, cabe acercarse a su planteamiento epistemológico en el sentido en que se ha indicado, haciendo hincapié en que se sitúa aún en unas coordenadas que pueden ser consideradas como correlacionistas. Para ello es necesario explicar el modo en que los objetos se relacionan y específicamente la manera mediante la cual el objeto humano se vincula a los demás objetos, asumiendo que, en tal relación, entre ellas las de carácter cognitivo, los objetos nunca se dan como son, de manera que no hay contacto entre objetos «reales», sino tan solo entre «objetos sensuales», por lo que el ser humano en su actividad epistemológica tiene acceso *solo* al objeto sensible. El ser humano concibe idealmente, y describe y explica simbólicamente, objetos sensibles,

¹⁹ HARMAN, G.: *Immaterialism: Objects and Social Theory*, op. cit., p. 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 51.





porque solo tiene acceso a las manifestaciones sensibles de los objetos y no a estos tal y como son. Dicho de otra forma, una relación cualquiera entre los objetos, una «experiencia» en el vocabulario de Harman, no los agota ni consume, y tampoco lo hace una representación simbólica determinada.

No obstante, para comprender en toda su dimensión el planteamiento indicado es importante retomar ciertas consideraciones sobre la estructura cuádruple de los objetos que anteriormente solo se habían entrevisto.

En su análisis del interior de los objetos se puede apreciar no solo la influencia anteriormente señalada de Heidegger, sino también la de Edmund Husserl –y de otros fenomenólogos «carnales», que es como Harman denomina a Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty y Alphonso Lingis–, al que Harman no duda en definir como un «idealista orientado a objetos»²¹, en la medida en que atiende a las cosas, aunque solo en tanto aparecen ante nuestra conciencia.

Lo cierto es que, más allá de la analítica que realiza de la fenomenología husserliana²², Harman asume una posición próxima a la del también fenomenólogo polaco Kazimierz Twardowski²³, quien sostenía que es necesario distinguir entre los objetos que están fuera de la mente y que se perciben, de aquellos que están en el interior de esta, los contenidos de la representación formada a partir de lo percibido, que pueden variar dependiendo de los procesos propios de la actividad cognitiva²⁴. El dominio fenomenológico, que asume a su manera particular Harman, parte de que existe una fractura entre los objetos y el modo mediante el que se manifiestan, tensión que conduce a Harman a distinguir entre el «objeto real», que se manifiesta, y el modo de manifestarse de este, al que denomina «objeto sensible». No obstante, aún realiza otra distinción, la que se produce entre los objetos y sus cualidades, ya que, según Harman, el objeto sensible en su acaecer muestra una serie de cualidades determinadas, las «cualidades sensibles», entre todas aquellas que son propias del objeto real, «las cualidades reales».

Teniendo en cuenta lo señalado, Harman afirma que ningún objeto tiene contacto con la realidad del otro de un modo completo o exhaustivo, sino solo con su apariencia sensible y con las cualidades que se revelan. Los objetos reales siempre se escapan unos a otros, al ser sus relaciones parciales y limitadas. Ello evita que no nunca haya una aprehensión completa dada una cierta experiencia ontoló-

²¹ HARMAN, G.: *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*, op. cit., p. 17.

²² Estudio que se lleva a cabo sustancialmente en *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court, 2005.

²³ Cf. TWARDOWSKI, K. *On the Content and Object of Presentations*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.

²⁴ Perspectiva que Husserl, siempre según Harman, rechaza, pues conduce a una contradicción entre la realidad del objeto y la forma que adopte en tanto que contenido de la mente, aunque lleva esta misma distinción al interior de la conciencia.

gica —experiencia que puede tener cualquier objeto, hecho que Harman denomina como «polipsiquismo»²⁵.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que la expresión de un objeto depende no solo de sí mismo sino de las relaciones que entabla con otros, de manera que un determinado contacto entre objetos impulsa, determina o *fuerza* a que aparezcan ciertas cualidades u otras. Efectivamente, las características de un objeto, en este caso del humano, ejercen como palancas de activación o de neutralización de ciertas cualidades de otros objetos. Cuando el ser humano usa un objeto para una determinada función o cuando lo investiga en una situación dada o bajo los parámetros de un determinado experimento, está provocando que emerjan unas ciertas propiedades que se le atribuyen o adjudican, y con razón, pero que no lo definen en su totalidad ni lo agotan.

No obstante, en el campo de la experiencia humana, y de un modo más palpable en el ámbito específicamente cognitivo, cabe resaltar otro aspecto sobre el que Harman no insiste lo suficiente ya que ello lo conduciría a la aceptación del correlacionismo, pero que, sin embargo, se desprende de su planteamiento. Y es que la experiencia que es capaz de tener un objeto de otro está determinada por las propias cualidades de estos. En tal sentido, la actividad teórica que realiza el ser humano es posible y parte de una serie de capacidades cognitivas que condicionan la imagen que se obtiene de otro objeto o el modo mediante el cual este se piensa y se describe. Es decir, el ser humano en su representación de un objeto, o en su desvelamiento —ya que no tenemos intención de adscribirnos a ninguna concepción específica sobre la verdad—, no puede abstraerse de sí mismo, no puede apartarse de sus propias características cognitivas, como tampoco lo puede hacer de otras condiciones que ejercen influencia sobre estas y que las exceden, como las de corte sociohistórico y cultural. Por tanto, ya no es solo que el ser humano no pueda tener contacto con el ser real de otro objeto porque este no comparece tal cual es, manifestándose solo en una cierta forma sensible, sino que existe otro objeto sensible tanto en el interior de la mente humana como en cada una de las representaciones simbólicas con las que el ser humano intenta aprehenderlo, el cual en su constitución está participado por las herramientas que el ser humano utiliza en el proceso de cognición, y que tampoco coincide de manera exacta con el objeto real. Para el ser humano el sentido de un objeto queda definido por su pertenencia a un sistema de relaciones categoriales y contextuales, a una red de causas y efectos, de nexos y de relaciones de poder; no obstante, su ser «real», su «autenticidad», no queda apresado en ellas, sino que siempre las excede. Para Harman lo «sensual» remite a aquello que es percibido por un sujeto (que puede ser cualquier objeto no necesariamente humano) mientras que lo «real» es aquello que se substrahe a tal relación. Igualmente, existe una fractura entre los «objetos sensuales» y sus cualidades, la cual es una modalidad general, ya que afecta a toda relación entre objetos, y no un rasgo propio del intelecto humano. Los

²⁵ HARMAN, G.: *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*, op. cit., p. 114.



objetos, también los inanimados, entran en relaciones, sin embargo, las relaciones entre los objetos también son incompletas: un objeto nunca agota al otro al trabar contacto con él, ya que «el algodón se subtrae del fuego así tanto como del conocimiento humano»²⁶.

A partir de la retirada constitutiva de los objetos, Harman elabora una crítica al literalismo. De ahí que afirme que no haya representación alguna que agota el ser de los objetos. Es decir, ninguna perspectiva de la realidad es completa y exacta. Sin embargo, esta posición epistémica no significa que Harman sea relativista, ya que reconoce que existen ciertas formas de saber más justificadas o razonables que otras, y ello en la medida en que tengan la capacidad de alumbrar o acceder a más cualidades de las cosas o las expliquen de una mejor manera. Así, tanto las ciencias como la ontología y el arte constituyen un modo válido de acercarse a los objetos, aunque sus aportaciones sean siempre aproximativas²⁷. Harman evita las posiciones radicales conforme a las cuales o se conoce todo o nada y cree que existen grados en el conocimiento, de modo que ciertos enfoques permiten tener un nivel de descripción más amplio al recoger una mayor cantidad de información —que en Harman implica un mejor reconocimiento de las cualidades de un objeto—.

Por ello, sostiene que la filosofía no tiene como papel conocer con exactitud el mundo de las cosas, sino que debe concebirse como la tendencia nunca consumada a la sabiduría. En ese sentido, entiende que Sócrates fue el primer filósofo, ya que concibe a la filosofía como deseo de sabiduría y no como posesión de esta. Afirma Harman: «no one is actually in possession of knowledge of truth»²⁸, dado que, como se ha indicado, del objeto en sí queda siempre un fondo que es inaccesible. La ontología se convierte así en la disciplina que intenta realizar una aproximación nunca cumplida al auténtico ser de las cosas, señalando ciertas propiedades sin pretender ofrecer una re-presentación exacta de ellas.

4. CONCLUSIÓN

La Ontología Orientada a Objetos de Graham Harman constituye una refrescante contribución a la ontología contemporánea, y lo es no solo porque ofrece una visión novedosa de los elementos que componen la realidad desde su planteamiento, los objetos, realizando una potente crítica al modo en que han sido concebidos por las ontologías más importantes de la tradición filosófica y de la ciencia positiva, especialmente al materialismo hegemónico, sino porque su aportación ha servido, entre otros aspectos, para relanzar una disciplina que, dado el auge de las ciencias positivas, había perdido un cierto vigor en el contexto de la reflexión actual. De hecho, puede decirse que la ontología no solo ha recuperado su relevancia en los

²⁶ *Ibid.*, p. 134.

²⁷ HARMAN, G.: *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, op. cit., 37.

²⁸ *Ibid.*, p. 6.



sistemas filosóficos del presente, si es que auténticamente lo había perdido en algún momento, sino que también se está constituyendo como una disciplina referente en el contexto de debate de las ciencias, especialmente de las sociales.

Como se ha visto, la propuesta de Harman amplía el rango de realidad de los objetos, reconociendo la existencia de entidades que no son estrictamente físicas o incluso aquellas que son fruto de la creatividad humana, lo que es la esencia de su inmaterialismo, afirmando que no solo todas se mueven en un plano horizontal, sino que muchas entre ellas no guardan relación con el ser humano, quien en las ontologías tradicionales había sido situado en un lugar central o primordial. Harman afirma la independencia de los objetos respecto del ser humano, conformando una ontología realista y postantropocéntrica, rasgo este último que posee importantes efectos en la práctica, como lo evidencia el trabajo de Tim Morton, quien pone de manifiesto otra vez que ninguna ontología es inane desde un punto de vista moral o político, y en este caso hace posible la fundamentación de una ética ecológica.

No obstante, y a pesar de reconocer el realismo de su propuesta ontológica, se ha evidenciado que en lo relativo a lo epistemológico, la OOO de Harman no puede salir del correlacionismo del que pretendía haberse distanciado. Y no solo porque la diferencia interna entre lo en sí de un objeto (su ser real y sus cualidades reales) ,y sus apariciones fenoménicas (su ser sensible y sus cualidades sensibles) lo impide (lo que se ha denominado la *retirada* de los objetos, de modo que siempre hay una distancia entre lo que son y el modo en que comparecen), sino también porque en el modo de relacionarse con un objeto que es el conocimiento, el ser humano pone de sí mismo ciertas cualidades que condicionan tanto la manifestación de tal objeto como la configuración del objeto sensible en las representaciones que de este hace el ser humano. Así pues, no es posible ninguna representación literal de los objetos, algo que es extensible a la experiencia que lleve a cabo cualquiera de ellos, ni el ser humano puede escapar de sí mismo a la hora de entender y explicar lo que los objetos son. Ahora bien, ello no impide que pueda acercarse y dar cuenta de las cualidades sensibles de los objetos, siendo tal el objetivo que las distintas actividades cognitivas deben mantener, aunque ninguna de ellas pueda acceder a lo que auténtica y completamente son.

RECIBIDO: abril de 2022; ACEPTADO: noviembre de 2022





Maruja Mallo, 1936.

EL SOL DEL RENACIMIENTO QUE ALUMBRA LAS UTOPIÁS: UN ESTUDIO COMPARATIVO DE LA TEORÍA POLÍTICA DE MORO, CAMPANELLA Y BACON

Pablo Ojeda Déniz

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

pojedadniz@yahoo.com

RESUMEN

Las utopías renacentistas se enmarcan en un período de construcción de la «modernidad» en el pensamiento político, lo que las convierte en un nexo entre la Antigüedad Clásica y la Ilustración, rescatando cuestiones decisivas para la posteridad como la democracia, una versión radical del derecho natural o la necesidad del reparto de bienes. También el humanismo cristiano está presente y, junto al concepto de Justicia de Platón, permite que estas utopías fundamenten un recorrido distinto al que harán otras opciones renacentistas de teoría política, unas basadas en el realismo político (Maquiavelo) y otras en el iusnaturalismo como justificante del Estado autoritario (Bodin). Así, la Utopía no sólo despliega sus alas anunciando la modernidad, sino también el horizonte socialista del siglo xx.

PALABRAS CLAVE: democracia, federalismo, humanismo, justicia social, utopía.

THE SUN OF THE RENAISSANCE THAT LIGHTS UP UTOPIAS: A COMPARATIVE STUDY
OF THE POLITICAL THEORY OF MORE, CAMPANELLA AND BACON

ABSTRACT

Renaissance utopias belong to a period when Modernity was being built within political thinking, which turns them into a nexus between classical antiquity and the Enlightenment, thereby preserving for posterity a series of critical issues, such as democracy, a radical version of natural law or the need for distribution of goods. Christian humanism is also present and, together with Plato's concept of justice, it enables these utopias to set a different course from that followed by other Renaissance political theory options, founded either on political realism (Machiavelli) or on jus naturale as a justification of an authoritarian state (Bodin). Thus utopia spreads its wings not only announcing Modernity but also the 20th century socialist horizon.

KEYWORDS: democracy, federalism, humanism, social justice, utopia.



45

REVISTA LAGUNA, 51, 2022, PP. 45-63

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51.03>

REVISTA LAGUNA, 51; diciembre 2022, pp. 45-63; ISSN: e-2530-8351

1. METODOLOGÍA Y CONTEXTO HISTÓRICO

El objeto de esta investigación es realizar una comparativa del fenómeno de las utopías en la literatura política renacentista, en un contexto de cambio cultural, durante los siglos xv y xvi, inspirado en la Antigüedad Clásica y basado en el antropocentrismo. Según Tenenti, la «utopía» «expresa [...] aspiraciones o sueños de sociedades [...] perfectas» y con las siguientes características: leyes dictadas por la naturaleza/razón para lograr la felicidad; valor de la educación para moldear la naturaleza humana; posición «anti-individualista»; mito de la Edad de Oro; control público de las relaciones económicas/sexuales; y el rol del «utopista» como intérprete autorizado¹. Estas ideas se encarnan en el progreso y el urbanismo para articular la convivencia² frente a la desigualdad social, la propiedad privada y la irracionalidad. *La República* de Platón (ca. de 427-347 a.C.) ejerce una gran influencia sobre estas utopías³; de aquí se extraen estas cuestiones: «justicia» (interés general), comunidad de bienes, comunidad de mujeres, gobernantes-filósofos, aislamiento geográfico...⁴. Incluimos el concepto de «aristocracia intelectual»⁵ a partir de la selección de élite («los guardianes») de la república platónica.

Se ha seleccionado tres utopías renacentistas: la *Utopía* (1516) de Tomás Moro, la *Ciudad del Sol* (1623) de Tommaso Campanella y la *Nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon. Del Águila Tejerina usa el término «Renacimiento tardío», en consonancia con Colomer⁶, para poder alargar el marco cronológico y englobar a Campanella y a Bacon, quienes responden a las claves culturales renacentistas. Estas utopías «no cuestionan directamente al régimen político de su tiempo» por «las limitaciones a la libertad de expresión»⁷ y, simbólicamente, la utopía se muestra «en un lugar lejano, casi siempre insular y geometrizado»⁸. Estas obras adoptan la forma de «relatos novelados de carácter filosófico-político que tanto éxito tuvie-

¹ TENENTI, A.: «Utopía», en P. Raynaud y S. Rials (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Madrid, Akal, 2001, pp. 837-839.

² SOULLIER, D.: «Ciudades ideales: de la *Utopía* de Moro a la *Ciudad del Sol* de Campanella», *Revista de Filología Romana*, anejo VI, 2008, p. 78; y TENENTI, A.: *op. cit.*, p. 840.

³ HUERTA RODRÍGUEZ, J.: «El trasfondo cristiano en la Utopía de Tomás Moro», *EPOS*, XXXIII, 2017, pp. 246-248; SUZZARINI BALOA, A.: «Una aproximación al concepto de utopía», *Dikaiosyne*, 24, 2010, p. 176; y TENENTI, A.: *op. cit.*, p. 840.

⁴ SUZZARINI BALOA, A.: «Una aproximación al concepto de utopía», *op. cit.*, p. 17.

⁵ FIERRO, M.A.: «La teoría del *Eros* en la República», *Diánoia*, 53 (60), 2008, p. 26; SIRINELLI, J.: «Grecia y el Mundo Helenístico», en J. Touchard (ed.), *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 40-46; y SUZZARINI BALOA, A.: «Platón, origen de las utopías», *Dikaiosyne*, 2010, 25, pp. 149-150.

⁶ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: «Maquiavelo y la teoría política renacentista», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, 2, Madrid, Alianza, 2002, p. 153; y COLOMER, E.: *Movimientos de Renovación: Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Akal, 1997, p. 107.

⁷ SUZZARINI BALOA, A.: «Una aproximación al concepto de utopía», *op. cit.*, p. 153; y TENENTI, A.: *op. cit.*, p. 837.

⁸ GIRALDO QUINTERO, E.: «Utopía, ciudad e ilusionismo en el Renacimiento», *Artes la revista* 8, 2004, p. 23.



ron en la época renacentista»⁹. Autores protestantes como Münzer o Harrington se excluyen de esta selección por estar ligados a procesos revolucionarios de su tiempo. Éstas son las hipótesis de trabajo:

- a) Las utopías renacentistas implican una ruptura racional con la estructura política medieval preponderante de «Dios/príncipe/pueblo» (p. ej. Tomás de Aquino) y el concepto de sociedad estamental.
- b) Estas utopías surgen como propuestas de Justicia ante la dislocación de la estructura social en un contexto de tránsito histórico, donde se combinan pervivencias feudales con la expansión del capitalismo comercial (ligado a la Era de los Descubrimientos).

2. ANÁLISIS DE *UTOPIÍA* (1516) DE TOMÁS MORO (1478-1535)

La *Utopía* (1516) del canciller inglés Moro es de difícil lectura: es en forma de diálogo y su tono parcialmente irónico y próximo al *Elogio de la locura* (1511) de Erasmo de Rotterdam; y «utiliza la ficción del relato [...] para dar la impresión de una experiencia»¹⁰. Así, las interpretaciones sobre *Utopía* son variadas: juego de antítesis¹¹ o de ironía¹², obra secundaria del autor opuesta a su formación escolástica¹³, crítica de la sociedad inglesa del siglo XVI¹⁴, precedente de «estados totalitarios»¹⁵, «antítesis de las posiciones maquiavelianas»¹⁶, combinación de elementos progresistas y represivos¹⁷, «gran obra de la modernidad europea»¹⁸... Jeannin, por su parte, aporta

⁹ GONZÁLEZ GARCÍA, M.: «El proyecto político universalista de Tommaso Campanella: la Ciudad del Sol», en M. González García y A. Sánchez (coord.), *Renacimiento y Modernidad*, Madrid, Tecnos, 2017, p. 321.

¹⁰ SOUILLER, D.: *op. cit.*, pp. 79-80.

¹¹ FERNÁNDEZ SANZ, A.: «Utopía, progreso y revolución como categorías explicativas en la historia del pensamiento», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, 1995, p. 167.

¹² SÁNCHEZ, J.A.: «Utopía e ironía en el contexto de Tomás Moro», *Revista de Filosofía*, 36 (1), 2011, pp. 29-51.

¹³ FUEYO, J.: «Tomás Moro y el utopismo político», *Revista de estudios políticos* 86-87, 1956, pp. 61-108; y MORALES, J.: «La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro y sus contactos con la doctrina y obras de Santo Tomás de Aquino», *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 6 (2), 1974, pp. 439-489.

¹⁴ ROMANO, R. y TENENTI, A.: *Los fundamentos del mundo moderno: Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, Madrid; México D.F., Siglo XXI, 1986, p. 149.

¹⁵ SOUILLER, D.: *op. cit.*, pp. 73-87.

¹⁶ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, pp. 133 y 153; y GINER, S.: *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel, 1992, p. 213

¹⁷ BIDEGAIN PONTE, G.: «La utopía de Moro: una sociedad disciplinaria», *Revista Pléyade*, 6, 2010, pp. 2-26

¹⁸ GARCÍA ESPÍN, P.: «Diez tesis sobre *Utopía* de Tomás Moro: *Utopía*, material explosivo», *Amaurota* [blog dedicado a Tomás Moro], 2010, en <http://amaurota.wordpress.com/2010/06/07/diez-tesis-sobre-utopia-de-tomas-moro-de-utopia-como-material-explosivo/> [acceso en agosto de





estos elementos para comprender *Utopía*: crítica de la sociedad/Estado, colectivismo/disciplina, difícil convivencia élite ilustrada/democracia y anticipación racional del modelo social¹⁹. Colomer, de otro lado, cree que el carácter «lúdico»/«crítico» de esta obra se relaciona con «las líneas fundamentales de una sociedad igualitaria»²⁰.

Las fuentes de *Utopía* son también diversas y forman una larga relación: helénicas (Aristóteles, Heródoto, Platón, Plutarco, Tucídides), estoicismo romano (Cicerón, Salustio, Séneca), cristianas (Biblia, san Agustín) y renacentistas (p. ej., Américo Vespucio)²¹. En consecuencia, *Utopía*, según Jameson, es una síntesis de cuatro «códigos» (Grecia clásica, cristianismo primitivo, contexto cultural medieval, civilizaciones precolombinas)²². Del Águila y Jameson²³ respaldan la coherencia interna de esta obra, tesis cuestionada por Fueyo y Sánchez²⁴: en particular, la conexión entre el libro I, que trata el encuentro de Moro con Peter Giles y Rafael Hithlodaeo (personaje ficticio que «viajó» con Américo Vespucio), donde discuten sobre «el mejor estado de una república», y el libro II, donde se relata el viaje de Hithlodaeo a Utopía.

El vocabulario de esta obra incluye sutilezas que dificultan el análisis y denota un tono pesimista²⁵, como comprobamos a continuación: Utopía («lugar en ninguna parte»), Hithlodaeo («soñador»/«iluso»), Ahindro («río sin agua»), Utopos («no lugar»), Amaurota («brumoso» = ¿Londres?), Ademo («príncipe sin pueblo»). La problemática de los personajes condiciona la investigación; la clave es quién expresa las ideas del autor: si Moro-personaje o Hithlodaeo; así, se ha considerado esta obra como una «especulación filosófica»²⁶. En una sugerente tesis, Mondragón González señala que Hithlodaeo sería el «marinero-filósofo», impregnado de «experiencia», opuesto al «filósofo logo-céntrico» (Moro-personaje)²⁷. La propia referencia de Hithlodaeo como navegante portugués corresponde a la era de grandes descubrimientos geográficos del siglo XV y de marinos de Portugal como Álvares Cabral o Américo Vespucio.

2022], apdo. 2; y JAMESON, F.: *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopía y otras aproximaciones de Ciencia Ficción*, Madrid, Akal, 2009, pp. 15-16.

¹⁹ JEANNIN, P.: «La renovación de las ideas en las luchas políticas del siglo XVI», en J. Touchard [ed.], *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 211-212.

²⁰ COLOMER, E.: *Movimientos de Renovación: Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Akal, 1997, p. 105.

²¹ COLOMER, E.: *op. cit.*, p. 105; GARCÍA ESPÍN, P.: *op. cit.*, apdo. 3; HUERTA RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 246-248; JEANNIN, P.: *op. cit.*, p. 211; y SOUILLER, D.: *op. cit.*, p. 79.

²² JAMESON, F.: *op. cit.*, pp. 41-44.

²³ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, p. 134; y JAMESON, F.: *op. cit.*, pp. 39-41.

²⁴ FUEYO, *op. cit.*, p. 80; y SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 32.

²⁵ COLOMER, E.: *op. cit.*, p. 104; y JAMESON, F.: *op. cit.*, pp. 39-41.

²⁶ BIDEGAIN PONTE, G.: *op. cit.*, p. 5; DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, pp. 149-150; y GARCÍA ESPÍN, P.: *op. cit.*, apdo. 9.

²⁷ MONDRAGÓN GONZÁLEZ, A.: «De ínsulas, fábulas, paraísos y páramos: crítica utópica y cambio social a 500 años de la Utopía de Tomás Moro», *Librosdelacorte.es*, Primavera-Verano, n.º 16, año 10, 2018, pp. 267-278.

En el libro I de *Utopía*, Moro realiza una descripción de viajes, técnicas de navegación, animales fantásticos..., hasta el punto que esta obra recoge aspectos relacionados con el saber geográfico y cartográfico del Renacimiento²⁸. El diálogo gira hacia la conveniencia de servir a los príncipes: Hithlodaeo postula el «libre albedrío» contra Moro-personaje, que defiende la figura del «consejero real». La crítica social se halla en otro pasaje, donde Hithlodaeo expone que las leyes punitivas contra los ladrones y los vagabundos son desproporcionadas (pena de muerte/prisión), y sin carácter previsor, y aboga por convertirlos en trabajadores públicos; cuestiona el derecho de los nobles a ocupar las tierras de cultivo y comunales. Hithlodaeo critica, siguiendo a Vives, la situación social (sirvientes despedidos, colonos explotados), la mala Justicia y la pobreza como control social. Moro-personaje expone la dialéctica entre responsabilidad e ideal en política y dice que el comunismo es improductivo e inestable. Este diálogo intermedio gira hacia un teatro del absurdo que ridiculiza a la Iglesia. La vuelta al tema del consejero permite una comparativa con el «rey-filósofo» de la *República* de Platón. Después, Hithlodaeo expone su república ideal («Utopía») basada en la comunidad de bienes y en la ética cristiana²⁹; esto es un salto cualitativo para Fernández Sanz: «en la Edad Antigua ningún pensador consiguió deshacerse de la idea de la natural desigualdad entre los hombres»³⁰.

En cuanto a la descripción de la Isla, en el abstracto libro II, en un alarde de racionalización del espacio, Utopía cuenta con 54 ciudades, con idéntica lengua/cultura; esta distribución espacial geométrica, en consonancia con el espíritu renacentista, puede ser un símbolo de igualdad/represión³¹. Su capital, Amaurota, está fortificada y se halla en el centro del territorio. Los utopienses son fuertes y amables, innovadores y receptivos a descubrimientos externos (p. ej. papel, imprenta), y les interesa la cultura griega. Cultivan la tierra y saben replantar bosques. Así fue la fundación de Utopía: «el rey Utopo [es] su conquistador [y] condujo a una turba ruda [...] a un grado de civilización» hace más de 1500 años, siguiendo el mito de Rómulo y Remo (Tito Livio); además, trazó el plano de la capital³². Jameson señala que «Utopo debe de algún modo abolirse a sí mismo y a su monarquía para permitir que Utopía exista»³³. Una vez cumplido su rol, este líder carismático desaparece para no chocar con la democracia.

Cada ciudad se divide en cuatro distritos, con su plaza central y sus almacenes. Las calles tienen mansiones donde viven los «sifograntes», cerca de las viviendas de 30 familias que representan (*sifograntía*). Las casas y sus huertos se cambian cada diez años por sorteo. Hay centros para la comida común, donde el sifogrante y los

²⁸ MARTÍNEZ, C.: «El impacto del Nuevo Mundo en la invención de Utopía de Tomás Moro», *Nómadas* 47, Bogotá, Universidad Central, 2017, p. 138.

²⁹ MORO, T.: *Utopía*, Madrid, Akal, 2011 [editada por Emilio García Estébanez], pp. 66-96 [versión ebook].

³⁰ FERNÁNDEZ SANZ, A.: *op. cit.*, p. 170.

³¹ BIDEGAIN PONTE, G.: *op. cit.*, p. 18; y GARCÍA ESPÍN, P.: *op. cit.*, apdo. 4.

³² MORO, T.: *op. cit.*, pp. 102-105 y 131.

³³ JAMESON, F.: *op. cit.*, pp. 55-56, 114 y 229.



sacerdotes vigilan a los ciudadanos separados por sexo/edad. Las mujeres cocinan y se oyen lecturas moralistas (eco monástico) y se *escucha* a los jóvenes (eco erasmista); se admite la comida familiar en zonas rurales³⁴.

La constitución de Utopía está basada en el ideal de las ciudades-estado griegas y, concretamente, en la Atenas de Solón (s. v a.C.)³⁵. A ello se puede sumar el ejemplo de la Federación Itálica, liderada por la antigua república romana, o la Liga Lombarda (norte de Italia) en la Edad Media. El modelo de organización territorial es, por tanto, federal que, combinado con elementos democráticos³⁶, es novedoso para el siglo xvi³⁷. Moro debió estudiar a Heródoto, Polibio, Tucídides o Tito Livio para desarrollar este modelo³⁸. Treinta familias eligen anualmente a un «sifogrante» para formar los Comicios de los Sifograntas (200 en total), quienes vigilan a la población en el trabajo y en las salas comunes. Cada diez sifograntas se elige a un «traniboro»; por elección secreta, los sifograntas eligen al príncipe («barzanes») entre una terna popular de cuatro candidatos (uno por cada distrito de la ciudad); el príncipe es vitalicio, pero puede ser depuesto por tiranía. Los traniboros, más dos sifograntas por turno, forman con el príncipe el Senado de la ciudad, que funciona mediante deliberación. Están prohibidas las reuniones secretas de cargos públicos bajo pena de muerte. Hay, además, un Senado de la Isla con tres representantes por ciudad. La simplicidad de las leyes y la Justicia son fundamentos del Derecho en Utopía. Las garantías procesales son mínimas ejerciendo la defensa el propio acusado³⁹.

La educación es obligatoria y básica en lo que respecta a la infancia. Una parte de la población estudia durante las horas libres. La exención del trabajo afecta a unas 500 personas relativamente jóvenes, incluidos los sifograntas, más las personas seleccionadas para el estudio, por decisión de sacerdotes y magistrados; si alguno no responde a las expectativas, es devuelto al grupo de los «trabajadores» y si algún artesano destaca en los estudios se le promueve a la «clase de los letrados»: de aquí salen los legados, sacerdotes, traniboros y el príncipe. En el campo sanitario, se atiende a los enfermos en hospitales, cuatro en cada ciudad, con técnicas adecuadas. Sacerdotes y magistrados aceptan la eutanasia para casos graves, aunque el suicidio es ilegal⁴⁰.

La mujer se casa a los dieciocho y se castiga la infidelidad: el matrimonio no se disuelve, sino por muerte, adulterio o conductas inmorales. Excepcionalmente, se pueden autorizar divorcios por situaciones de difícil convivencia. El adulterio termina en esclavitud, salvo indulto del príncipe, y en la prohibición de casarse otra vez. En la familia están subordinadas las esposas a los maridos, los hijos a los

³⁴ MORO, T.: *op. cit.*, pp. 102-107 y 114-116.

³⁵ GARCÍA ESPÍN, P.: *op. cit.*, apdo. 4.

³⁶ GINER, S.: *op. cit.*, p. 216.

³⁷ SOULLER, D.: *op. cit.*, p. 80.

³⁸ JAMESON, F.: *op. cit.*, pp. 50-51.

³⁹ MORO, T.: *op. cit.*, pp. 102-107, 118 y 138-139.

⁴⁰ MORO, T.: *op. cit.*, pp. 107-111, 122 y 134-135.



padres y los jóvenes a sus mayores. Los maridos tienen facultad para castigar, pero también comparten responsabilidades con sus esposas. Los hijos permanecen en las casas paternas, salvo las casadas, que acuden a las de sus maridos. No hay comunidad de mujeres en Utopía. Los vestidos los realiza cada familia y apenas se distinguen salvo por sexo/situación civil. Cada familia campesina tiene dos esclavos. Los utopienses permiten la esclavitud por delitos, desertión o condena en otros países: el castigo, incluso la muerte por reincidencia, es una advertencia; el esclavo que se resigna al trabajo puede optar a la clemencia del príncipe y del pueblo. Los esclavos se encargan de matar animales y de servicios «sucios» y de «esfuerzo». También son esclavos los prisioneros de guerra y los braceros extranjeros⁴¹.

En el Senado de la Isla se decide la producción de la riqueza en Utopía. Cuando se tiene almacenado en abundancia se exporta (grano, lana, madera o ganado) a cambio de oro, plata y hierro; la séptima parte se dona a los pobres del país de destino. La agricultura es una actividad común para todos los habitantes y en ella se instruyen desde la infancia; aparte, cada persona estudia su oficio propio (tejer lana/lino, albañilería, herrería, carpintería), que suele ser familiar; si no perjudica el interés común, se puede estudiar otro más. Dedicar seis horas al trabajo y ocho a descansar, con posibilidad de rebajar la jornada laboral. Están prohibidos las tabernas y los burdeles. Los utopienses no usan moneda y cogen en el mercado lo que necesitan. No se puede viajar solo en Utopía sino en grupo y con credencial del príncipe, para evitar ser «prófugos». Se distribuye la población entre familias, ciudades y colonias extranjeras para asegurar territorios⁴².

En el combate, los utopienses prefieren exponer a mercenarios que a ellos mismos, aunque en el libro I se rechazaba esta práctica. Si bien los utopienses «abominan [de] la guerra», se ejercitan habitualmente en la «disciplina militar», hombres y mujeres. La guerra es en defensa de su propio país o de sus aliados. Utilizan métodos discutibles como los sobornos para dar muerte al príncipe enemigo o crear disensiones en la nobleza de otro país, compran con oro a mercenarios (los «feroces» zapoletas) y se apoyan en ejércitos aliados y en sus propias tropas. Los gastos bélicos los pagan los vencidos (moneda y tierras). Envían gobernadores a esos países tributarios y justifican colonizar tierras yermas en otros lugares contra la voluntad de sus habitantes. Una vez que vencen, dicen respetar a la población civil, pero permiten a sus aliados tomar esclavos entre los pueblos «liberados [...] de la tiranía»⁴³; esto se ha interpretado como un precedente intelectual del imperialismo inglés⁴⁴, pero también remarca la contradicción entre cristianismo/derecho natural y *realpolitik*: así, Jameson cree que «no por nada este autor [Moro] era contemporáneo

⁴¹ MORO, T.: *op. cit.*, pp. 103-116 y 134-138.

⁴² MORO, T.: *op. cit.*, pp. 103-119.

⁴³ MORO, T.: *op. cit.*, pp. 112, 118 y 139-149.

⁴⁴ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, p. 147; y FUEYO, *op. cit.*, pp. 72-80.





de Maquiavelo»⁴⁵. Utilizar mercenarios cuestiona el pacifismo utopiense y separa a Moro de los humanistas florentinos y de Erasmo⁴⁶.

Los utopienses intentan conciliar virtud y placer, defienden la «inmortalidad del alma» en consonancia con las concepciones platónicas/cristianas, así como los posibles premios/castigos en la otra vida y la praxis de una «comunidad de naturaleza» (solidaridad). El placer es moderado (buena comida, salud corporal o «admirar la belleza») y opuesto a la lujuria, juegos azar y lujo; se rechaza mortificar el cuerpo (ruptura con la mentalidad medieval) y se prohíbe la violencia hacia los animales. Su virtud cívica es igualitaria y se relaciona con una ética individual preliberal: «no prosigas tus comodidades de modo tal que procures la incomodidades de los otros». Se rechaza el concepto de «nobleza» como estatus social y la «presunción» de tener un antepasado importante, siguiendo una temática ya adelantada por Plutarco (p. ej., biografía sobre el cónsul romano Mario). El repudio del dinero se justifica por «improductividad» y por «desidia», mientras que la virtud cívica se logra por miedo y por «reparto de honores». Como muestra de virtud, en el mercado hay imágenes de los «beneméritos de la república para la memoria de sus gestas». La religión utopiense se une a la ética cívica: el mismo Utopo instituyó la tolerancia para evitar divisiones y condenando al destierro/esclavitud a quienes impusieran su religión o el ateísmo⁴⁷.

Hay diversos cultos en Utopía (sol, luna, planetas, *grandes hombres*), pero la mayoría reza a un «solo ser supremo» («Mitra»), que, históricamente, es un dios solar persa (precristiano). Se rechaza la superstición por una religión natural basada en la «contemplación de la naturaleza» y proclive al cristianismo. Los sacerdotes son «santos», trece por ciudad y de elección popular, y tienen un «pontífice». Son competencias de los sacerdotes ser «censores de las costumbres» y diplomáticos; pueden casarse y las mujeres también pueden ser sacerdotes. Tienen iglesias sin imágenes «para que cada quien esté libre de concebir a Dios de la forma que quiera»⁴⁸.

Al Finalizar, Moro-personaje se desmarca de Hithlodaeo y plantea cuestiones para otro diálogo⁴⁹: así, Utopía es una obra abierta. Jameson concluye que esta obra tiene «junto a sus ingredientes utópicos, todos los componentes de la antiutopía y de la parodia [...] de sí misma»⁵⁰: así, Utopía es también una obra «dialéctica»...

⁴⁵ JAMESON, F.: *op. cit.*, pp. 19 y 248.

⁴⁶ GONZÁLEZ GARCÍA, M.: «Guerra y paz en el Renacimiento: Maquiavelo frente a Erasmo», en M. González García y Antonio Sánchez (coords.), *Renacimiento y Modernidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 339-340.

⁴⁷ MORO, T.: *op. cit.*, pp. 108-109, 123-130, 138-141 y 150-151.

⁴⁸ MORO, T.: *op. cit.*, pp. 149-158.

⁴⁹ MORO, T.: *op. cit.*, pp. 161-163.

⁵⁰ JAMESON, F.: *op. cit.*, p. 216.

3. ANÁLISIS DE LA *CIUDAD DEL SOL* (1623) DE TOMMASO CAMPANELLA (1568-1639)

La obra *Ciudad del Sol* (1623) del dominico Tommaso Campanella, publicada en Fráncfort en latín, se estructura de forma precaria en dos partes: un diálogo principal entre los personajes Hospitalario (de la célebre orden militar) y un Genovés (que narra el «viaje» a Taprobana, la Isla de Ceilán y que fue «piloto de Colón»), al que hay que añadir un apéndice, insertado en la segunda edición (parisina) de la obra, las *Quaestiones*, para atajar las críticas contra la edición anterior. El Genovés lleva el peso de la narración y el Hospitalario es, apenas, un acompañante, limitado a realizar preguntas o comentarios breves, por lo que no es un diálogo platónico.

La *Ciudad del Sol* tuvo un influjo limitado hasta el siglo XIX y una mala valoración literaria por parte de dos grandes intelectuales italianos del siglo XX: Benedetto Croce y Norberto Bobbio⁵¹. Pesa aquí «la falta de exposición ordenada y sistemática de los distintos temas que trata»⁵². El nombre de este libro puede deberse a la Biblia (Isaías, 19) o a la tradición clásica (Heródoto, Diodoro Sículo)⁵³, que aludía a la histórica ciudad egipcia de Heliópolis (hoy sepultada bajo un distrito de El Cairo), aunque González García dice que «derivaría del significado que Campanella atribuyó al Sol: [...] imagen sensible de la divinidad»⁵⁴.

La obra trata acerca de una sociedad en el contexto de la «doctrina cristiana», dado que razón y moral cristiana van juntas para Campanella. El otro aspecto filosófico clave de Campanella es que los seres se dividen en *potencia, sabiduría y amor*; la síntesis de estos elementos es el Sol («Metafísico»), que cumple la función de «unidad» en la filosofía solar: en la «República» (forma de Gobierno) se da una conjunción de religión (alma), rey como cabeza y ley, y si aquella tiene carácter universal y si el príncipe es sacerdote, mejor, porque la cercanía a la divinidad salvaguarda el bien común y aleja a Campanella de las posiciones que separaban religión de Estado (p. ej. Dante o Maquiavelo)⁵⁵. Así, García Estébanez añade que frente a «las concepciones [...] de Hobbes, Locke [y] Rousseau [que] se articulan sobre la oposición dualista social-natural», distinto al «contexto campanelliano», donde «el estado de naturaleza [...] no difiere esencialmente del estado de gracia»; así, «quienes se guían por la razón son cristianos implícitamente y se salvan»⁵⁶. Horkheimer expresa que

⁵¹ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción, a T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, Madrid, Akal, 2006, pp. 113-120.

⁵² GONZÁLEZ GARCÍA, M.: «El proyecto político universalista de Tommaso Campanella: la Ciudad del Sol», en M. González García y A. Sánchez (coordinadores), *Renacimiento y Modernidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 328 y 330.

⁵³ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción, a T. Campanella, *op. cit.*, pp. 113-115.

⁵⁴ GONZÁLEZ GARCÍA, M.: «El proyecto político universalista de Tommaso Campanella...», *op. cit.*, p. 332.

⁵⁵ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción, a T. Campanella, *op. cit.*, pp. 71-85; GONZÁLEZ GARCÍA, M.: «El proyecto político universalista de Tommaso Campanella...», *op. cit.*, p. 311; y CAMPANELLA, T.: *op. cit.*, pp. 180-181.

⁵⁶ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción, a T. Campanella, *op. cit.*, pp. 56-57.





«en la mente de las masas seguía viva la Iglesia de la Edad Media, que había desempeñado importantes funciones sociales [...]», aunque «ahora también ella se disponía conscientemente a acumular poder en forma de dinero»; por ello, «la idea, basada en la fe, de una humanidad unida –de una *monarquía universal* en el lenguaje de Campanella– tenía por fuerza que entusiasmarlos ante el espectáculo del sangriento desgarramiento de Europa que la nueva economía anárquica había traído»⁵⁷. Campanella sigue la influencia de Platón o Moro: la estructura de *Ciudad del Sol* refleja la «antropología platónica» (filósofos, soldados y trabajadores)⁵⁸.

Las siete murallas de la ciudad son un elemento simbólico: tras los distintos niveles de murallas, con sus palacios, gradas de ascenso e inscripciones pictóricas referentes a las ramas del saber, se halla un templo circular y clasicista, donde habitan 40 religiosos, entre ellos, un «príncipe sacerdote» («Sol»/«Metafísico»), que es la «cabeza espiritual/temporal», y tres «príncipes colaterales»: «Pon» («Potestad»), responsable de la Guerra/Paz; «Sin» («Sabiduría»), de «todas las ciencias» (Astrología, Lógica, Gramática, Medicina, Política...); y «Mor» («Amor»), de la «generación» o selección racial («eugenesia»): una versión extrema de la obra platónica. Los oficiales son elegidos por los cuatro jefes y se proponen al «Gran Consejo», donde participa el pueblo integrado por mayores de veinte años, incluidas las mujeres, aunque hay otro órgano para asuntos militares («Consejo de Guerra»). Los príncipes tienen funciones religiosas y judiciales, aplicando distintas penas, incluso la pena de muerte por dilapidación, un proceso que «no se escribe», particularmente si el «culpable» ha atentado contra altos cargos, la religión o la «libertad»; otras penas pueden ser exilio, látigo, «ojo por ojo»... y se puede apelar al príncipe, quien, además, debe saber «todas las historias de las gentes», de las «leyes y artes» y de Teología, y tener más de 35 años; es un cargo, en principio, «perpetuo». Los otros cargos deben ser también «filósofos». Las leyes son pocas e impresas en cobre, en las columnas del templo, donde viven 24 sacerdotes castos y astrólogos. Hay una preeminencia de los ancianos que dirigen los oficios y son servidos por jóvenes. Rechazan la propiedad privada, «todas las cosas son comunes» y distribuidas por oficiales. Los habitantes se organizan en «círculos» y se limita el pensamiento⁵⁹.

Respecto a las inscripciones, Campanella destaca a los personajes relevantes que influyen en la filosofía de la ciudad y así hace explícitas las distintas influencias que se dan cita aquí: Antiguo Testamento (Moisés), antigua religión egipcia (Osiris), fuentes clásicas (César, Diodoro Sículo, Ovidio, Platón, Virgilio), islam (Mahoma), hinduismo, religión romana antigua (Júpiter, Mercurio), cristianismo (Jesucristo, doce apóstoles, san Agustín, órdenes religiosas), Renacimiento (Copérnico, Tycho Brahe). Así, la Ciudad del Sol fue fundada por hindúes bajo los signos astrológicos: de hecho, los movimientos de los astros condicionan al catolicismo y a la «herejía»

⁵⁷ HORKHEIMER, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 85-86.

⁵⁸ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, pp. 155-156; y GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción, a T. Campanella, *op. cit.*, pp. 84 y 116-117.

⁵⁹ CAMPANELLA, T.: *La Ciudad del Sol*, Madrid, Akal, 2006, pp. 140-150, 159-162 y 169-173.

protestante; así, al vincular cristianismo/astrología, Campanella se aleja de la ortodoxia papal⁶⁰. Hay un ambiente monacal como en *Utopía* y esta atmósfera esboza aspectos totalitarios⁶¹. Sus habitantes, con una dieta equilibrada y exhaustiva higiene bajo la supervisión del «jefe médico», pueden prolongar su vida más de cien años y cuidan a sus animales (bueyes y caballos). La vestimenta es igual para todos los habitantes de *Ciudad del Sol*, y se asemeja a los vestidos del Renacimiento (camisa blanca de lino, jubón, calzas)⁶².

La religión natural solar es cercana al cristianismo y está unida al culto a las estrellas y al Sol, y en su honor se cantan himnos de amor, se dicen oraciones, se incinera y se rinde culto a los «grandes hombres» del pasado, a través de pinturas y estatuas, «a las que miran las mujeres hermosas», una muestra simbólica patriarcal. Los solares creen en la «inmortalidad del alma»⁶³.

Los jóvenes mayores de 12 años se instruyen militarmente, incluidas las mujeres, las cuales vigilan la ciudad; se recompensan los «actos heroicos» y se castiga la vileza y la cobardía; sólo se rivaliza por honor. «A los hijos de poco valer se les manda a las villas»; sólo se les añade un «sobrenombre» según sus méritos⁶⁴. Así, la defensa de la utopía radica en una forma de organización social opuesta a la «razón de Estado» (Maquiavelo)⁶⁵, pero el recurso a la violencia aleja a Campanella de los humanistas católicos (Erasmus, Vitoria): su política exterior se centra en la lucha contra la tiranía de los «cuatro reinos» de la Isla. Si una ciudad es vencida recibe a los oficiales solares, se reestructura según el modelo de Ciudad del Sol y envía a sus hijos a educarse a esta ciudad. Hay una provincia aliada de los solares, los cuales tienen relaciones diplomáticas con China, India y sudeste Asiático, pero no por altruismo (p. ej., espionaje)⁶⁶.

La *Ciudad del Sol* se articula en la comunidad de mujeres/niños, la enseñanza generalizada, la capacidad de cada cual y la jerarquía política. Es importante la virtud cívica («amor común» vs. «amor propio») ligada al ejercicio y a la salud⁶⁷. La regulación de las relaciones sexuales es especialmente violenta, pues las trasgresiones a las normas implican ritos de humillación pública y pena de muerte: se castiga la homosexualidad, pero también la libertad sexual de la mujer; ésta debe ser austera y aceptar la elección de pareja masculina que le impone el astrólogo o el médico con fines procreativos, para evitar la «mala raza». El «Consejo de la Generación» se encarga de estas funciones, donde están presentes las matronas. Los niños y las

⁶⁰ CAMPANELLA, T.: *op. cit.*, pp. 144-146, 158-162 y 175-188.

⁶¹ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, pp. 159-161.

⁶² CAMPANELLA, T.: *op. cit.*, pp. 151-157, 167-169 y 175.

⁶³ *Ibid.*, pp. 174-181.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 155-164.

⁶⁵ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, pp. 157-158; GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción, a T. Campanella, *op. cit.*, p. 99; GONZÁLEZ GARCÍA, M.: «El proyecto político universalista de Tommaso Campanella...», *op. cit.*, pp. 324-325; y HORKHEIMER, M.: *op. cit.*, pp. 86-87.

⁶⁶ CAMPANELLA, T.: *op. cit.*, pp. 145 y 160-163.

⁶⁷ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción, a T. Campanella, *op. cit.*, pp. 93, 106 y 117; y CAMPANELLA, T.: *op. cit.*, p. 145.





niñas pasan a disposición de maestros y maestras. Se practica la abstinencia sexual, está *prohibida* la prostitución y se regula el «amor de amistad»: pero se menciona a «las mujeres de poco valer» y si una mujer resulta «estéril, se puede hacer común», y se organiza la sexualidad en beneficio de jóvenes heterosexuales: así «le es lícito a alguno el coito con las mujeres estériles o preñadas [...] y las maestras matronas y los más ancianos se cuidan de proveerle»⁶⁸.

Aunque las artes son comunes, hay una división sexual del trabajo: las mujeres se dedican a las actividades «domésticas» (p. ej., talleres textiles), a la cocina y la música, y están excluidas del «arte de la herrería y de las armas» (salvo en caso de peligro). Los solares son innovadores: construyen «buques que caminan sin viento y sin remos», conocen los fuegos artificiales, el «arte de volar», y desean construir oculares/auriculares para ver las estrellas y oír la armonía del Cosmos. Además, el comercio está limitado, prácticamente, a la labor de los embajadores solares, quienes precisan de monedas para comprar lo que necesiten en el extranjero, o a prácticas de trueque para eliminar excedentes a cambio de productos necesarios importados. La esclavitud se limita al botín de guerra, vendiendo a los esclavos o incorporándolos a los trabajos forzados. Todos los solares trabajan en la agricultura⁶⁹. El trabajo es obligatorio para todos y se desconoce el ocio, porque siempre se ejercitan en actividades deportivas, militares o la caza; se repudia la vagancia, fuente de «enfermedades/malformaciones». La Justicia hace imposible que los hombres se vuelvan «viles» por la pobreza o «insolentes» por la riqueza, porque el papel de la «propiedad común» está en consonancia con la armonía del Cosmos⁷⁰. No existen latrocinios ni asesinatos y los delitos de ingratitud y malignidad se castigan apartando a los culpables de la «mesa común». Esta «mesa» adquiere singular importancia porque remarca la división sexual de la sociedad y los roles para jóvenes y altos cargos, al tiempo que es lugar para realizar distinciones honoríficas⁷¹.

4. ANÁLISIS DE LA *ATLÁNTIDA* (1627) DE FRANCIS BACON (1561-1626)

Nueva Atlántida es una utopía científica, escrita en inglés hacia 1623-1624 y publicada por el capellán Rawley en 1627, traducida al latín en 1638 e incluida en las *Obras morales y políticas* del canciller Francis Bacon⁷². «Con Bacon y su Nueva Atlántida concluye la utopía del Renacimiento, pues [...] se inaugura el siglo [...] del auge de [...] la ciencia», pero utilizando Bacon «la forma literaria iniciada por

⁶⁸ CAMPANELLA, T.: *op. cit.*, pp. 144-145, 152-156 y 182.

⁶⁹ CAMPANELLA, T.: *op. cit.*, pp. 146-150, 164-166 y 181-183.

⁷⁰ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción, a T. Campanella, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁷¹ CAMPANELLA, T.: *op. cit.*, pp. 147-158 y 163-164.

⁷² DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, p. 165; y GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción a F. Bacon, *Nueva Atlántida*, Madrid, Akal, 2006, pp. 83 y 161.

Moro», según Souiller⁷³. En esta obra hay tres ideas principales: luz («función de la ciencia»), viajes (función experimental/simbólica) y nexa espíritu científico/pueblo hebreo («Casa de Salomón»)⁷⁴. De otro lado, Marina Miguel⁷⁵ considera a *Nueva Atlántida* como «una fábula poética que presenta las nuevas ideas de Bacon acerca de la filosofía natural», minimizando sus vínculos con las utopías renacentistas.

Las fuentes que utilizó Bacon nos permiten comprender su escrito: varias referencias bíblicas recorren este relato; además, hay alguna que otra alusión aislada a Platón y al marco histórico de la época de los Descubrimientos⁷⁶: es en las Islas Salomón, descubiertas en 1568, donde Bacon, al parecer, localiza la Nueva Atlántida. Así, esta obra tiene su nexa con la tradición platónica, desarrollada por Moro y Campanella, aunque con ciertas tensiones. El propio título hace referencia explícita a un *mito* presente en dos diálogos platónicos (*Critias* y *Timeo*). Platón aporta la teoría cíclica de las civilizaciones y, por tanto, el relato de la Atlántida está concebido en forma de mito de la Edad de Oro. Bacon creyó que la «Gran Atlántida» fue América y ubicó la «Nueva Atlántida» en otro lugar⁷⁷; así, el pueblo de Nueva Atlántida (Bensalem) procede de Abraham y sus leyes surgen de una cábala de Moisés. Hay judíos en la ciudad que ejercen su religión, pero la tolerancia se limita por los prejuicios contra la raza negra⁷⁸.

Del Águila Tejerina, García Estébanez y Souiller remarcan las consonancias entre la utopía de Bacon y las de Moro y Campanella (jerarquía social, aislamiento geográfico, patriarcado, espionaje)⁷⁹, aunque también destacan las disonancias de Bacon: la ciencia como principio organizador de la sociedad para su felicidad, la casi ausencia de una disertación sobre el modelo político y la mutación del orden geométrico en clasificación del conocimiento; y así, la «Casa de Salomón» surge como órgano de gobierno y prefiguración de las academias de la 2.ª mitad del siglo XVII (p. ej. Royal Society of London, 1660)⁸⁰. Aunque García Estébanez⁸¹ postula que *Nueva Atlántida* es una monarquía, en consonancia con Colomer⁸², una lectura de sus instituciones no aclara las dudas: «gobernador de la ciudad» (¿gobernadores de otras ciudades?), «padre/s de la Casa de Salomón», «gobernador de la Casa de Extranjeros», «conservador de la Salud», oficiales y sacerdotes cristianos, «Compañías de la ciudad» (¿milicia popular?).

⁷³ SOUILLER, D.: *op. cit.*, p. 84.

⁷⁴ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción a F. Bacon, *op. cit.*, pp. 87-89.

⁷⁵ MARINA MIGUEL, J.A.: «El papel de la Nueva Atlántida en el sistema baconiano», en *Taula, quaderns de pensament*, n.º 35-36, 2001, p. 59.

⁷⁶ BACON, F.: *Nueva Atlántida*, Madrid, Akal, 2006, pp. 186-190.

⁷⁷ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción a F. Bacon, *op. cit.*, pp. 97-157.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 200-201.

⁷⁹ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, pp. 168-170; GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción a F. Bacon, *op. cit.*, pp. 83-84 y 192 [nota 29]; y SOUILLER, D.: *op. cit.*, pp. 84-85.

⁸⁰ JAMESON, F.: *op. cit.*, p. 33.

⁸¹ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción a F. Bacon, *op. cit.*, p. 84.

⁸² COLOMER, E.: *op. cit.*, p. 111.





En esta obra, una expedición sale de Perú hacia al Extremo Oriente, «por la ruta de los Mares del Sur», hasta llegar a una isla donde son recibidos en varios idiomas (hebreo, griego, latín, español). Puede ser el capitán, o un miembro relevante de la tripulación, quien relata la historia. En el documento con las condiciones de atraque figura el símbolo cristiano de la Cruz, lo cual crea sintonía entre viajeros y nativos. Los primeros reciben un permiso de seis semanas, con gastos cubiertos por el «Estado» y derecho de comerciar con las mercancías del barco por otras mercancías u oro/plata. «La Casa de los Extranjeros», donde se hospeda la tripulación, parece renacentista, «espaciosa y con elegantes ventanas», distinta del monacato de Moro y Campanella. Hay servicios sanitarios y se atiende a los enfermos con «naranjas escarlatas», «un remedio para las enfermedades contraídas en el mar», una posible alusión al escorbuto⁸³.

En cuanto a la cristianización de Besalem⁸⁴, la Isla recibió la fe, milagrosamente, de un cofre perdido que apareció entre un «gran pilar de luz», suspendido en el mar. En el cofre se halló un libro (la Biblia) y una carta (de San Bartolomé). Mucho tiempo atrás, hubo una victoria sobre los «paleoatlántidas» a cargo del legendario rey Altabín. Un rey posterior, «Salomona», de unos dos mil años, «el legislador», dictó las leyes de protección del país: prohibición de extranjeros para evitar «la promiscuidad de las costumbres» y fomento de la investigación (creación de la «Casa de Salomón»). Para no perder contacto con el exterior, cada doce años zarpan dos barcos para recabar información (ciencias, artes, manufacturas, invenciones técnicas, libros, instrumentos), con «tres socios [...] de la Casa de Salomón», en cada uno, con víveres y dinero para «comprar aquellas cosas y recompensar a aquellas personas», en alusión al espionaje. Gracias al comercio, la Isla ha tenido conocimiento de otros pueblos⁸⁵.

La Fiesta de la Familia es un intermedio que ilustra el sistema patriarcal en Nueva Atlántida: es un reconocimiento estatal hacia los varones célebres. El patriarca («tirsán») centraliza la escena, acompañado por un familiar que sea miembro de la Casa de Salomón y por el «gobernador de la ciudad o lugar en que la fiesta se celebra». Hijos e hijas desfilan por separado. Un heraldo («taratan») porta una Cédula Real con concesiones de honores/privilegios para el patriarca. Tiene lugar un consejo familiar para censurar conductas y arbitrar ayudas entre los familiares. El patriarca escoge a un hijo varón que vivirá con él («Hijo de la Vid»). Durante el festejo la madre del linaje se oculta tras una celosía. El matrimonio es monógamo y se guarda fidelidad. Hay una serie de leyes/costumbres concernientes al matrimonio: se rechaza la poligamia, se celebra matrimonio después de un mes de primera entrevista, se anula el matrimonio por consentimiento con una reducida herencia a los hijos (33%) y se examinan previamente «defectos ocultos en los cuerpos» por parte de las amistades («piscinas de Adán y Eva»). Hay una fuerte castidad en Ben-

⁸³ BACON, F.: *op. cit.*, p. 180.

⁸⁴ GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción a F. Bacon, *op. cit.*, p. 183 [nota 10].

⁸⁵ BACON, F.: *op. cit.*, pp. 183-195.

salem («no hay aquí burdeles»), se rechaza el matrimonio como un «negocio» y el «placer antinatural» (¿homosexual?)⁸⁶. Colomer⁸⁷ cree que «la familia [...] patriarcal» es la unidad sociopolítica porque la «ciudadanía [está] constituida básicamente por jefes de familia».

La última parte es un «manifiesto programático» sobre la investigación de la naturaleza y una obra «inacabada» según Del Águila Tejerina y García Estébanez⁸⁸. Marina expresa que «la nueva concepción baconiana de la investigación no puede ser ya una obra individual», pues «precisa de un ejército de investigadores», porque «esta nueva dimensión del saber como obra colectiva [supera] la concepción tradicional de la sabiduría como contemplación individual de una verdad estática»⁸⁹. Así, «el Nuevo Método y la Casa de Salomón» arranca con la llegada de un padre de la Casa de Salomón en una carroza con «las Compañías de la Ciudad»: «la calle estaba maravillosamente organizada, de suerte que jamás un ejército ha tenido a sus hombres dispuestos en mejor orden de batalla de lo que estaba el pueblo». El «padre» expresa que «el fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas [...] y la dilatación de los confines del imperio humano». Aclara que los habitantes de Bensalem usan las «cuevas» como laboratorios, trabajan en minas naturales y han construido «torres altas» para observar fenómenos naturales y el Universo. Tienen capacidad para reproducir esos fenómenos en «casas grandes»; además poseen «Cámaras de Salud», «variados huertos y jardines», parques y «cercados con toda suerte de bestias y pájaros», «piscinas especiales en que hacemos pruebas con peces», lugares para criar gusanos, «tiendas de medicinas», «artes mecánicas»/materiales para hacer papel (o lino, seda, tejidos), «hornos de gran variedad que proporcionan gran diversidad de calores», «casas perspectiva» para producir «luces y radiaciones y todos los colores», «lentes [...] para ver [...] diminutos cuerpos», «casas máquinas» para preparar «máquinas e instrumentos»... Además, éstas son las funciones y la jerarquía de la Casa de Salomón, que guarda una estrecha consonancia con la estructura del conocimiento de Bacon: a) primer nivel: recopilación de información («mercaderes de la luz»); b) segundo nivel: clasificación de experimentos («compiladores»); c) tercer nivel: conversión de experimentos en axiomas («intérpretes de la naturaleza»). Hay galerías donde se ubican inventos y estatuas de los inventores/descubridores (p. ej., Colón, la imprenta). Realizan adivinaciones para predecir desastres: plagas, tempestades, terremotos... La tesis de «obra inacabada» es discutible por su despedida final: «Dios bendiga el relato que te he hecho. Te doy licencia para divulgarlo para bien de otras naciones»⁹⁰.

⁸⁶ *Ibid.*, *op. cit.* pp. 195-203.

⁸⁷ COLOMER, E.: *op. cit.* p. 111.

⁸⁸ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, p. 165; y GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: Introducción a F. Bacon, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁹ MARINA Miguel, J.A.: *op. cit.*, p. 64.

⁹⁰ BACON, F.: *op. cit.*, pp. 203-219.



TABLA 1. CONTENIDOS COMPARATIVOS DE UTOPIÁS RENACENTISTAS

	CORRIENTE FILOSÓFICA	FORMA DE GOBIERNO	MECANISMO DE CAMBIO	ESTRUCTURA SOCIAL	UNIDAD SOCIAL BÁSICA	FIGURA DEL GOBERNANTE
Utopía	Humanismo cristiano (católico)	República democrática y federal	Fundación por líder carismático	Igualitaria, pero con elementos estamentales, patriarcales y esclavistas	Familia	Príncipe (vitalicio)
Ciudad del Sol	Humanismo cristiano (católico)	República teocrática con elementos democráticos	Fundación divina	Igualitaria, pero con elementos «patriarcales»	Círculo	Príncipe-sacerdote (vitalicio)
Nueva Atlántida	Empirismo y humanismo cristiano (protestante)	República aristocrática	Fundación por líder carismático	¿Desigual? y patriarcal	Familia	Gobernador de la ciudad Padre de la Casa de Salomón

Fuente: elaboración propia.

5. COMPARATIVA Y LEGADO DE LAS UTOPIÁS RENACENTISTAS

El contexto de las utopías platónicas corresponde al ascenso social de la burguesía, al desarrollo del capitalismo mercantil ante la crisis feudal y a la construcción de la monarquía autoritaria. Sus autores son sensibles a estos cambios, aunque preconizan un modelo social y político que va mucho más allá⁹¹. Su comparativa permitirá conocer las semejanzas/diferencias entre ellos como vemos en la tabla 1.

Respecto a la conexión entre utopías renacentistas y socialismo, decir que esta tesis no tiene consenso en la comunidad científica. Así, por contra, autores como Fueyo Álvarez, Morales o Huerta Rodríguez⁹² remarcan la vinculación de estas utopías con su contexto histórico o con el cristianismo medieval. En cuanto al desarrollo del humanismo cristiano vinculado a las utopías, tenemos ejemplos en la lucha por la «libertad de los indígenas» de América (Bartolomé de las Casas) y el rol de los jesuitas en las reducciones paraguayas en los siglos XVII y XVIII⁹³.

El socialismo utópico del siglo XIX (Saint Simon, Fourier) puede suponer otro epígono de las utopías renacentistas⁹⁴. Marx y Engels están cerca de la postura utopista al centrarse en «la mejor utilización de las fuerzas productivas»⁹⁵, aunque ambos se desmarcaron, por otro lado, del «utopismo» remarcando que su socialismo era «científico», tensión que se traslada al marxismo del siglo XX, con Ernst Bloch,

⁹¹ DEL ÁGUILA TEJERINA, R., *op. cit.*, p. 151; y FERNÁNDEZ SANZ, A.: *op. cit.*, pp. 178-179.

⁹² Véase nota 3.

⁹³ DEL ÁGUILA TEJERINA, R., *op. cit.*, p. 152; y TENENTI, A.: *op. cit.*, pp. 839-842.

⁹⁴ JAMESON, F.: *op. cit.*, pp. 27-28 y 34-35; y TENENTI, A.: *op. cit.*, pp. 840-841.

⁹⁵ TENENTI, A.: *op. cit.*, pp. 840-841.



Max Horkheimer o Herbert Marcuse⁹⁶. Hay, incluso, un nexo entre utopía y totalitarismo del siglo xx, aunque también se pueden separar aquí utopías de «distorpias», vinculadas éstas al género de ciencia ficción: *Un mundo feliz* (1932) de Aldous Huxley, *1984* (1948) de George Orwell o *Fahrenheit 451* (1953) de Ray Bradbury⁹⁷. De otro lado, Colomer advierte que «sería [...] precipitado hacer de Moro un marxista», porque si bien Moro «en algunos aspectos, por ejemplo en la exigencia de una sociedad más justa e igualitaria, que libere al hombre de la servidumbre [...], el humanista inglés formula una instancia básica de la modernidad», también «en otros restaura el modelo de una sociedad agraria y corporativista, [cuando] empezaba a abrirse camino una sociedad mercantilista»⁹⁸. Esta tensión modernidad/tradición hace que la obra de Moro tenga muchas lecturas.

Es necesario remarcar la encrucijada histórica que se ha abierto tras la grave crisis económica de 2007-2008. Si se plantea la ruptura socialista del sistema capitalista, una aproximación a las utopías del período renacentista es una cita obligatoria, porque esas obras políticas pueden dar algunas respuestas a la crisis de identidad actual de la izquierda. Pero más allá de las experiencias socialistas del siglo xx, la tradición utópica tiene una proyección en el movimiento ecologista que postula una relación equilibrada entre el ser humano y la naturaleza⁹⁹. Y otro aspecto, a no olvidar, es que la ya no lejana colonización de otros planetas, sobre todo en el sistema solar, nos remitirá otra vez a la relación progreso/tecnología, a otra era de descubrimientos, una «nueva frontera», y tal vez al encuentro remoto con otras civilizaciones¹⁰⁰. La humanidad deberá enfrentarse a nuevos retos y esto provocará avances en la Ciencia Política: y aquí Moro, Campanella y Bacon volverán a la palestra bajo una nueva luz.

6. CONCLUSIONES

- 1) Las utopías renacentistas superan en parte a la sociedad estamental («platónica» o medieval) al promover sociedades igualitarias aunque condicionadas por el patriarcado. Una relativa igualdad, un cierto sincretismo cultural y una visión más «racionalista» enriquecen así el Derecho Natural.
- 2) Estas utopías promueven una ruptura democrática con el orden político medieval, basado en el triángulo Dios/príncipe/pueblo, pero con algunos límites: regulación de la vida de las personas; impedimento de la mujer para acceder

⁹⁶ DEL ÁGUILA TEJERINA, R.: *op. cit.*, p. 149; SUZZARINI BALOA, *op. cit.*, pp. 178-179; y TENENTI, A.: *op. cit.*, p. 840.

⁹⁷ BIDEGAIN PONTE, G.: *op. cit.*, p. 4; JAMESON, F.: *op. cit.*, pp. 79-96; SUZZARINI BALOA, «Una aproximación al concepto de utopía», *op. cit.*, p. 176; y TENENTI, A.: *op. cit.*, p. 841.

⁹⁸ COLOMER, E.: *op. cit.*, p. 107.

⁹⁹ FERNÁNDEZ SANZ, A.: *op. cit.*, p. 187.

¹⁰⁰ SUZZARINI, «Una aproximación al concepto de utopía», *op. cit.*, pp. 176-178.





- a cargos públicos; permanencia de la esclavitud (versiones de Moro y Campanella); o la presencia, más o menos velada, de una «aristocracia intelectual».
- 3) La ética cristiana humanista fundamenta filosóficamente estas sociedades en ruptura con la «razón de Estado». No obstante, la política exterior de estas utopías (léase *liberación de pueblos oprimidos*), sobre todo en *Utopía* y en *Ciudad del Sol*, recoge prácticas de violencia pragmática.
 - 4) La problemática de la religión, sobre todo en la obra de Moro, es cómo encajar la ética cristiana con la virtud cívica de la *polis* clásica, componentes que tampoco parecen ser compatibles con el epicureísmo. Así, la referencia de la *Ciudad de Dios* de san Agustín (354-430) haría de puente intelectual, en cierto modo, para aglutinar elementos cristianos y clásicos.
 - 5) La matriz platónica es otra de las influencias de estas utopías por la forma de diálogo y por el carácter de «sociedades ideales». Aunque Bacon rechazara esta tradición por ser él empirista, también su *Nueva Atlántida*, con sus ambigüedades, participa de estos presupuestos: incluso el discurso final del padre de la Casa de Salomón se acerca a las recapitulaciones de Sócrates en los diálogos platónicos. Moro tensiona su relación con Platón al incorporar una crítica realista de la sociedad de su época, como ocurre con Bacon al incorporar la función tecnológica (empírica).
 - 6) La novedad del «comunismo» en estas obras es que es universal y no restringido a un grupo social como en Platón o las órdenes monásticas. En *Utopía* y *Ciudad del Sol* se va más allá de la propuesta platónica con la abolición total de la propiedad privada, considerada ésta origen de todo mal. La incorporación de «derechos sociales» (educación, sanidad) es otra novedad teórica.
 - 7) La función de «aristocracia intelectual» en estas utopías puede marcar otro límite para la democracia por la reducción de candidaturas electorales y de otras opciones ideológicas. Su presencia se justifica por la necesidad de «actividades no manuales» en la comunidad (funciones políticas, sacerdotales, pedagógicas o científicas), lo que implica ciertos privilegios, particularmente visibles con la Casa de Salomón en la *Nueva Atlántida*.
 - 8) En el capítulo de la «democracia» en realidad es *Utopía* la que más avanza en este terreno con la posibilidad de revocar cargos públicos o el modelo «federal», basado claramente en referentes clásicos ya vistos, que respeta la autonomía política de las ciudades o pequeñas localidades.
 - 9) La mujer está restringida parcialmente al régimen social patriarcal y al acceso a los cargos políticos, un claro retroceso con respecto a la *República* de Platón, donde la mujer podía ostentar responsabilidades políticas o militares al más alto nivel sin estar casada; pero, al menos, en *Utopía* también puede trabajar, educarse, divorciarse, ser sacerdote o formar parte del ejército.
 - 10) Las utopías renacentistas no están unidas al derecho de resistencia y, por tanto, a cambios revolucionarios inmediatos de la sociedad; por eso, su alejamiento ideal de la realidad y el tópico de la fundación mítica. Sus autores fueron consejeros de las monarquías autoritarias de su tiempo.
 - 11) El legado de las utopías implica un nexo entre la tradición clásica y la modernidad política, entendida ésta no sólo como el cuerpo fecundo de la Ilustra-

ción, sino más allá con la irrupción del socialismo en todas sus vertientes: marxista, cristiana o utópica. La relación dialéctica utopía/avances tecnológicos acentúa dicha modernidad, presente en algunos pasajes de *Ciudad del Sol* y en la descripción final de *Nueva Atlántida*, donde Bacon muestra un carácter visionario.

- 12) Pero utopía y libertad no siempre van juntas (p. ej., *Ciudad del Sol*): «totalitarismo», discriminación de la mujer, culto a los líderes, esclavitud, racismo o teocracia. En cierto modo, parte de los graves problemas de los regímenes socialistas del siglo xx ya estaban adelantados, en el plano teórico, por estas obras utópicas, a pesar de sus características renacentistas. Sin este movimiento renovador de la cultura europea, estas utopías no se hubieran escrito.

RECIBIDO: septiembre de 2022; ACEPTADO: noviembre de 2022



EUGENESIA LIBERAL Y LA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

Tomás Hernández Mora

Universidad de La Laguna

thernand@ull.edu.es

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la crítica de Jürgen Habermas a la eugenesia liberal. Para ello se expondrá el concepto de eugenesia liberal, junto con sus características y objetivos, y la postmetafísica en la filosofía de Habermas, así como las nociones de *Körper* y *Leib*, que son los tres elementos que dicho filósofo presenta como claves para articular esa crítica. A continuación se explorará la importancia de la naturalidad del nacimiento y de las relaciones recíprocas entre individuos, y cómo estas pueden verse afectadas por las modificaciones genéticas para exponer, finalmente, las medidas que propone Habermas ante los efectos y consecuencias de la ingeniería genética.

PALABRAS CLAVE: eugenesia liberal, ingeniería genética, individuo, descendencia.

LIBERAL EUGENICS AND HABERMAS CRITIQUE

ABSTRACT

This paper aims to analyze Jürgen Habermas's critique of liberal eugenics and why it should be stopped. For this purpose, the concept of liberal eugenics, its features and goals, post-metaphysics in Habermas's philosophy, will be exposed, as well as the notions of *Körper* and *Leib*, which are three key elements that the philosopher presents to articulate his critique. Next, the importance of the naturalness of birth and reciprocal relations between individuals, and how they can be affected by genetic modifications, will be explored to finally expose the measurements that Habermas proposes against the effects and consequences of genetic engineering.

KEYWORDS: liberal eugenics, genetic engineering, individual, offspring.



1. INTRODUCCIÓN

Tras el Holocausto y la caída del Tercer Reich en 1945, la propuesta eugenésica de mejora de la especie humana por medio de la intervención en la reproducción y la herencia perdió fuerza y cayó en desgracia. No obstante, durante las últimas décadas del siglo xx y principio del siglo xxi surgió una nueva forma de eugenesia, conocida como eugenesia liberal, impulsada por varios filósofos e intelectuales de Occidente, entre los que destacan Joseph Fletcher o Nicholas Agar. Frente a ella, el filósofo alemán Jürgen Habermas advierte de los peligros que supone esta nueva filosofía y expone los motivos por los que debemos considerar su inviabilidad.

En este texto se analizarán las razones que Habermas esgrime para el rechazo de este tipo de eugenesia. Para ello, en primer lugar, se expondrá el concepto de eugenesia liberal, sus orígenes en Fletcher, su definición en Agar, y los objetivos que persigue. En segundo lugar, se estudiarán las tres diferencias principales entre la eugenesia autoritaria y la eugenesia liberal. Más adelante, se procederá a analizar la crítica de Habermas por medio del estudio de varios de sus conceptos filosóficos, de entre los que destacan la postmetafísica, *Körper* y *Leib*.

Posteriormente se enunciarán los problemas que el filósofo alemán aprecia en los posibles usos de la ingeniería genética, las consecuencias que las modificaciones genéticas podrían generar, la importancia del factor natural en los nacimientos de los seres humanos, por qué es importante que estos mantengan relaciones recíprocas, qué medidas o qué leyes pueden impedir el avance de la eugenesia liberal o de algunas de las tecnologías de mejora que la sustentan, y cuáles serían los efectos en caso de que esta nueva forma de mejorar a la especie humana prosperara.

2. ¿QUÉ ES LA EUGENESIA LIBERAL?

La eugenesia liberal supone una forma de eugenesia en la que los futuros progenitores tienen la libertad de elegir los rasgos y características de sus futuros descendientes, mientras que el Estado permanece en una posición neutral ante tales decisiones¹. De esta forma, se puede desligar la eugenesia liberal de otras formas anteriores de eugenesia propuestas a comienzos y mediados el siglo xx, como la eugenesia nazi, debido a que en esta nueva eugenesia el Estado, como se acaba de decir, no ejerce coerción alguna en materia de reproducción. Esta inhibición permite que los individuos sean totalmente libres de tener la pareja que desean y de elegir si quieren tener descendencia o no, y con qué métodos. Por ende, en esta nueva eugenesia se resalta el poder individual de la ciudadanía ante las posibilidades de reproducción por medio de tecnologías tales como la clonación, el CRISPR-Cas9 o los úteros artificiales.

¹ AGAR, N.: «Liberal Eugenics» *Public Affairs Quarterly*, 12, 1998, pp. 137-155.



Esta nueva forma de eugenesia tiene su origen en la obra de 1974 *The Ethics of Genetic Control. Ending Reproductive Roulette*, del bioético estadounidense Joseph Fletcher. En ella, el autor intenta analizar las diversas problemáticas éticas que podrían surgir con el uso de tecnologías científicas modernas en el campo de la genética humana. No obstante, Fletcher, a diferencia de otros pensadores, no trata en su libro de problematizar las cuestiones éticas y morales que suscita el uso de las tecnologías reproductivas, sino de dar respuesta a ellas de forma analítica y llegar a una solución pactada, pues considera que lo ético supone dar un salto desde la propuesta de una solución a lo normativo². Con este salto, Fletcher pretende argumentar que el juicio ético supone llevar la teoría ética de las tecnologías, que asisten en la reproducción humana, desde su proposición a la práctica y, por ende, a la legislación.

Al mismo tiempo, Fletcher defiende que para resolver estos problemas éticos y morales es necesario hacer uso de lo que él llama una «ética situacional». Este concepto hace referencia a la perspectiva según la cual, cuando se tratan problemas éticos, las variables en cada caso determinan qué debemos hacer. Por ende, una misma acción está bien en algunas ocasiones, y en otras puede estar mal, dependiendo de las circunstancias³. Dicho de otra manera, la ética situacional supone que los problemas éticos no se pueden guiar por mandatos absolutos e inmutables, sino que las soluciones éticas ante los problemas dependen de la situación en la que nos encontremos.

El ser humano, defienden autores como Peter Sloterdijk, lidia con una lucha entre las tendencias opuestas bestializantes y domesticadoras⁴. Ya desde la época de la antigua Roma podemos identificar los flujos de bestialización en los juegos de circo o en las luchas mortales entre gladiadores, por ejemplo. En el siglo xx esta tendencia encontró su síntesis en el fascismo y sus respectivos movimientos en Italia, Alemania y España. En contraposición nos encontramos con la propensión a la domesticación y educación del humano. Ahora bien, ¿cómo puede el ser humano domesticarse a sí mismo? La especie humana, defiende Sloterdijk, tiene el poder de comunicarse entre sí por medio del lenguaje, vive en comunidades y casas, y son los humanos dotados de lenguaje los que viven en grupos mayores⁵. Así, su domesticación tiene lugar en las casas, y es en las casas donde se decide qué pasa con los humanos que habitan en ellas, y qué creaciones o construcciones humanas prevalecen y se aceptan como modelo.

De esta manera se produce, como ya advertía Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, el debate o la lucha por cómo se debería criar a las futuras generaciones de humanos (la lucha entre los que quieren criar al hombre y los que quieren criar al

² FLETCHER, J.: *The Ethics of Genetic Control. Ending reproductive roulette*, Estados Unidos, Prometheus Books, 1974, p. xvii.

³ *Ibidem*, p. 30.

⁴ SLOTERDIJK, P.: *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el Humanismo»*, (trad.) Fernando la Valle, España, Universidad Europea, 1999, p. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 11.



superhombre)⁶. Es en este punto donde se destaca la relevancia de la unión de la ética con la genética en la crianza del humano y, por ende, la importancia de la medicina reproductiva y su estudio.

La medicina reproductiva y la genética son campos de conocimiento en los que se han producido considerables avances en las últimas décadas. Antes de ello, la concepción de un hijo o hija era como jugar a la ruleta de la suerte, es decir, se daba un salto al azar en el que, como mucho, se tenía un control limitado acerca de cuánta descendencia se deseaba tener. No obstante, con la ayuda de las nuevas tecnologías de reproducción será posible controlar las cualidades físicas y genéticas de nuestros hijos o hijas, por lo que, en cierta medida, podríamos en un futuro estar diseñando a nuestra propia descendencia. Esto haría que el ser humano fuese capaz de diseñarse a sí mismo. Por ello Fletcher habla del concepto de «homo-autofabricus»⁷.

Volviendo al término de «eugenesia liberal», este no apareció como tal hasta 1998, en el artículo «Liberal Eugenics», publicado por el filósofo australiano Nicholas Agar, quien desde el comienzo intenta diferenciar esta nueva eugenesia de sus viejas formas. Este pensador considera que el término «eugenesia» tiene connotaciones muy negativas tras el Holocausto nazi, y denomina a las formas de eugenesias anteriores «eugenesias autoritarias». Considera, asimismo, que se deben rechazar y sustituir por la eugenesia liberal, aquella en la que el Estado permitirá el desarrollo de tecnologías y se informará a los progenitores sobre qué seres pueden ser creados a través de ellas⁸.

La eugenesia liberal puede suponer el comienzo de una era técnica y antropotécnica, en la que el comienzo de vida de los nuevos humanos, además de sus características, pasa por el filtro de la selección. Por ende, quienes están detrás de las elecciones tienen bajo su dominio parte de la responsabilidad del futuro bienestar de las nuevas generaciones, así como de su éxito y felicidad.

2.1. CARACTERÍSTICAS DE LA EUGENESIA LIBERAL

En la eugenesia liberal podemos distinguir tres características principales que la definen y separan de sus formas autoritarias. Estas características son la neutralidad por parte del Estado, la concepción interaccionista y el pluralismo en la eminencia humana.

- a) Neutralidad por parte del Estado: los defensores de la vieja eugenesia poseían una visión colectivista estatal, por lo que se perseguía el bien del Estado o de la nación más que el del individuo, lo que en muchas ocasiones derivaba en la

⁶ SLOTERDIJK, P.: *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el Humanismo»*, 1999, p. 13.

⁷ FLETCHER, J.: *The Ethics of Genetic Control. Ending reproductive roulette*, Estados Unidos, Prometheus Books, 1974, p. 4.

⁸ AGAR, N.: *Liberal Eugenics. In defence of Human enhancement*, Estados Unidos, Blackwell Publishing, 2004, p. 5.



defensa de aquel como una autoridad a obedecer por parte de la ciudadanía y se llegaba a reclamar una fidelidad absoluta al mismo. Frente a ello, como se ha argumentado con anterioridad, los defensores de la eugenesia liberal tienen una postura individualista, esto es, en esta nueva eugenesia se busca el bien del individuo más que el bien estatal. Por lo tanto, no se pide fidelidad absoluta por parte de quien adopte sus criterios. Dicho de otra forma, en la eugenesia liberal el Estado mantiene un rol neutral y se permite que los futuros progenitores decidan libremente si modificar a su futura descendencia a través de la ingeniería genética o no⁹.

- b) Concepción interaccionista: en la vieja eugenesia se defendía el determinismo genético. Se entendía que los individuos eran lo que los genes dictaban, y que la genética era más relevante que el entorno, al ser este, muchas veces, poco o nada significativo. Los defensores de la eugenesia liberal, por el contrario, argumentan a favor de la concepción interaccionista del desarrollo, esto es, la defensa de que tanto los factores genéticos como los factores del entorno son igual de importantes a la hora de estudiar a los seres humanos. Por ende, rasgos como la inteligencia o la fuerza están relacionados tanto con nuestros genes como con nuestro entorno, aunque pueden influirnos de forma distinta¹⁰.
- c) Pluralismo en la eminencia humana: en las formas autoritarias de eugenesia se defendía una visión monista acerca de la eminencia humana, por lo que para que un ser humano llegase a ser alguien eminente solo se podía seguir un camino. Por ejemplo, el eugenista español Antonio Vallejo-Nágera defendía que para que una persona fuera eminente debía ser producto de una reproducción sexual entre un hombre y una mujer dentro de un matrimonio cristiano sacramental¹¹. Sin embargo, en la eugenesia liberal se defiende una visión pluralista de dicha eminencia. Dicho de otra forma, en esta nueva eugenesia no existe un esquema genético ideal a alcanzar o un entorno ideal a imitar. Por tanto, varios seres humanos pueden alcanzar el éxito partiendo de unas genéticas muy distintas y dentro de unos entornos muy dispares¹².

3. LA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

Aunque pueda resultar una alternativa preferible para mejorar la especie humana en comparación con su forma antecesora, la eugenesia liberal dista mucho de ser una visión filosófica a la que no se le puedan asociar críticas o futuros peligros para los seres humanos relacionados con la identidad o la forma en la que estos

⁹ AGAR, N.: «Liberal Eugenics» *Public Affairs Quarterly*, 12, 1998, pp. 137-155.

¹⁰ AGAR, N.: *Liberal Eugenics. In defence of Human enhancement*, 2004, p. 71.

¹¹ VALLEJO-NÁGERA, A.: *Eugamia: Selección de Novios*, España, Editorial Española S.A., 1938, p. 2.

¹² AGAR, N.: *Liberal Eugenics. In defence of Human enhancement*, 2004, p. 101.



podrían relacionarse en un futuro. Esto último es algo de lo que da cuenta Jürgen Habermas (Gummersbach, Alemania, 1929), intelectual perteneciente a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y discípulo de los filósofos Theodor Adorno y Max Horkheimer.

En su obra *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, publicada en 2001, Habermas argumenta en contra de la eugenesia liberal de Nicholas Agar porque esta supone un ataque a la identidad humana y, por tanto, a la autonomía de los nuevos individuos, así como un cambio drástico a la hora de crear relaciones con otras personas.

3.1. LA POSTMETAFÍSICA EN HABERMAS

Para la exposición de sus críticas a la eugenesia liberal, Habermas desarrolla en su obra el concepto de *postmetafísica*, que puede entenderse como la idea de que la teoría política y filosófica debe ocuparse de cuestiones acerca de la justicia real, en vez de centrarse en debates sobre si existe o no otro mundo¹³. Dicho de otra manera, mientras que el estudio de la metafísica se centra en lo que va más allá de lo físico, planteando cuestiones acerca de la existencia humana y la muerte, la *postmetafísica* se orienta hacia lo intrafísico, esto es, hacia lo que es dado en la realidad.

Habermas fija la noción de *postmetafísica* en la corporeidad humana, especialmente en la formación de la idea de «yo» por parte del nuevo individuo y en cómo este puede llegar a «ser sí mismo». Del mismo modo considera que para alcanzar ese «ser sí mismo» es importante la acción comunicativa, la comunicación con semejantes, necesaria para la autocomprensión del yo.

3.2. KÖRPER Y LEIB

En la *postmetafísica* de Habermas es importante resaltar la distinción entre los conceptos de *Körper* y *Leib*. El concepto de *Körper* se refiere a la idea de que «tenemos un cuerpo», mientras que el concepto de *Leib* hace referencia a que «somos un cuerpo»¹⁴. Dicho de otro modo, por una parte *Körper* alude al cuerpo físico que nos es dado en nuestra existencia, mientras que *Leib* designa «cuerpo» en tanto que somos un sujeto, véase, un individuo.

Habermas argumenta que cuando nacemos, aunque no seamos conscientes de ello, somos poseedores de un cuerpo físico, esto es, tenemos *Körper*. Cuando comenzamos a vivir somos una existencia que posee un cuerpo, un cuerpo que posee-

¹³ TAMPIO, N.: «Metaphysics and Postmetaphysics» [online] *Semantic Scholar*, 2015, <https://www.semanticscholar.org/paper/Metaphysics-and-Postmetaphysics-Tampio/0a74a5855c0dea78aad-bf133acafb0418bfd5333> [consultado el 30 de junio de 2022].

¹⁴ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* (trad.) Rosa Carbó, España, Paidós, 2001, p. 24.

mos aunque suponga algo desconocido para nosotros. Este cuerpo es un misterio para el nuevo individuo, pues ignora cómo es, lo que puede llegar a hacer, y cómo puede afectar al exterior. Por ende, se hace necesario que el nuevo sujeto comience un proceso en el que estudie y conozca su propio cuerpo. Este proceso, a su vez, implica que dicho sujeto también se va conociendo a sí mismo.

Poco a poco, a medida que va desarrollándose y alcanzando su juventud, el cuerpo se va revelando al sujeto tal y como es. Cuando esto ocurre, el sujeto comienza a comprenderlo y, consecuentemente, a manejarlo mejor. Pero para este proceso el sujeto, además, necesita relacionarse con otros sujetos; debe darse la «acción comunicativa», que es, según Habermas, una interacción simbólicamente mediada, que se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas por dos sujetos agentes¹⁵. Además, en estas relaciones que mantiene el sujeto con los otros debe existir respeto mutuo y simetría, esto es, una especie de principio de igualdad entre ellos. Dicho de otra manera, el nuevo sujeto debe establecer, para su propio desarrollo, relaciones con otros en las que exista la reciprocidad por ambas partes. De esta forma irá aprendiendo y entendiendo el entorno en el que se encuentra, a los otros sujetos, y también a sí mismo y a su propio cuerpo.

Habermas defiende que gracias a este procedimiento, mediante nuestro conocimiento y comprensión del mundo que nos rodea, de nuestra autocomprensión como sujetos y cuerpos que somos, y de nuestras relaciones con el entorno y otros individuos, es como el nuevo sujeto logrará su propia individualidad y autonomía para «ser sí mismo»: de esta manera será *Leib*.

Con estos dos conceptos el autor subraya que existe una importante diferencia entre lo que supone tener un cuerpo y poseer un cuerpo. Un individuo solo posee su cuerpo físico y material (*Körper*) si durante el transcurso de su vida esa persona «es» ese cuerpo que posee (*Leib*). Poseer el *Körper* es resultado de la aptitud para contemplar, objetivándolo, el proceso del *Leib*¹⁶. Esta aptitud se va adquiriendo durante la juventud¹⁷.

Este proceso es el que permite que un individuo alcance la capacidad para poder «ser sí mismo». Gracias a ella los sujetos poseen autonomía, individualidad, y son capaces de realizar autocríticas, así como de tener su propia historia personal y desarrollo individual.

Del mismo modo, además de lo ya señalado, el filósofo alemán defiende que debemos comunicarnos con la naturaleza y no limitarnos a trabajarla o explotarla. La naturaleza que nos rodea, argumenta Habermas, debe ser reconocida no como objeto, sino como sujeto. No obstante, advierte, esto no sucederá hasta que los suje-

¹⁵ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* (trads.) Manuel Jiménez y Manuel Garrido, España, Ténos, 1968, p. 68.

¹⁶ El concepto de *Leib* (somos cuerpo) puede ser entendido de diferentes maneras. Se puede entender como cuerpo en tanto sujeto u organismo que somos. Pero también como *Leibkörper*, es decir, en tanto que soy ese cuerpo físico y material que tengo; lo poseo y lo soy.

¹⁷ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001 p. 72.



tos sean capaces de comunicarse entre sí sin coacciones y se reconozcan en el otro. Solo así un individuo se puede reconocer en la naturaleza como en otro sujeto. Por lo tanto, la naturaleza ha de convertirse en un interlocutor¹⁸.

Dicho de otro modo, Habermas defiende la búsqueda de la naturaleza fraterna y no la búsqueda de la naturaleza explotada. Si la naturaleza ha de ser manipulada para alcanzar objetivos humanos, entonces queda reducida a un mero medio sin valor intrínseco¹⁹.

3.3. EL PROBLEMA DE LA INGENIERÍA GENÉTICA

Ahora bien, ¿qué ocurriría con el nuevo ser si este es un producto de modificaciones genéticas seleccionadas por sus progenitores y llevadas a cabo por un grupo de bioingenieros? ¿Qué pasaría si esos progenitores deciden alterar genéticamente un nasciturus para que tenga las características deseadas por ellos tras su nacimiento?

Hasta ahora, comenta Habermas, quien va creciendo puede someter después su propia historia a una revisión autocrítica: el sujeto puede asumir su propia historia de forma responsable, pues su biografía está formada por cosas que puede llamar «propias». Sin embargo, con las nuevas tecnologías genéticas esto podría cambiar. A su juicio, con las tecnologías genéticas se da lugar a una «razón técnica», una en la que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y los humanos. Un dominio metódico, científico, calculado y calculante, en el que la técnica es en cada caso un proyecto histórico-social en el que se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los sujetos y con las cosas²⁰.

Así, y volvemos a preguntar, ¿qué ocurriría con el nuevo ser si este es un producto de modificaciones genéticas seleccionadas por sus progenitores y llevadas a cabo por un grupo de bioingenieros? Habermas responde: podría ocurrir que no hubiera «un proceso contingente de fecundación cuya consecuencia es una combinación imprevisible de dos secuencias cromosómicas distintas»²¹. Dicho de otro modo, la ingeniería genética, con los rasgos o características seleccionadas por los futuros progenitores, provocaría que se perdiera la sorpresa o el misterio de cómo será genéticamente el nuevo ser. A su vez, Habermas advierte que una vez que los progenitores contemplan la dotación genética de sus futuros descendientes como algo que es posible moldear a voluntad, entonces ejercerán sobre estos últimos una forma de disposición que afectaría al modo en que se autorrelacionarán, así como a su libertad ética. A esto se añade que los nuevos individuos, una vez que son concedores de las modificaciones genéticas de las que han sido objeto antes de nacer, pueden razonar sobre ello y tomar una postura que incluya el rechazo de las mis-

¹⁸ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 63.

¹⁹ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo xx» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

²⁰ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 55.

²¹ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001 p. 25.



mas, así como el pedir cuentas a sus progenitores y a los bioingenieros que se involucraron en tales modificaciones, haciéndolos responsables de ello.

A ello se añade que, a causa de la intervención genética en los nuevos sujetos, las diferencias entre los conceptos de «objeto» y «sujeto» podrían ser cada vez menos claras. Al mismo tiempo, la reciprocidad que, como se señaló anteriormente, es propia de las relaciones del sujeto cuando va creciendo, se perderá porque, en la eugenesia liberal, los bioingenieros aplican unas acciones en el futuro sujeto que, posteriormente, el nuevo sujeto no podrá aplicar en ellos. Y cuando uno o varios individuos toman una decisión irreversible en relación con la naturaleza de otro sujeto, argumenta Habermas, se crea una relación interpersonal desconocida²².

La acción comunicativa, propia de las relaciones entre personas, se sustituye paulatinamente por una acción intencional-racional que, si bien tiene sentido en el ámbito científico, ha empezado a trascenderlo y a colonizar el mundo de las relaciones sociales. Las acciones de este tipo no abogan por cambios sociales, sino que legitiman un poder de dominio sobre los individuos, así como sucedía en las sociedades capitalistas, en donde el burgués ejercía el dominio hacia el proletariado²³.

De este modo, la persona modificada, a diferencia de la persona sin modificar, no puede tener una aproximación crítica a su propia historia, o hacerse responsable de ella, lo que da lugar a que dependa ciegamente de las acciones que ejecutan otros sujetos, y a que no tenga la oportunidad de lograr una simetría para un trato entre pares en el que se dé lugar a una autorreflexión ética. Por ello, según Habermas, los nuevos individuos, ante el descontento de su destino, solo tienen dos opciones: el fatalismo o el resentimiento²⁴.

3.4. POSIBLES CONSECUENCIAS DE LAS MODIFICACIONES GENÉTICAS

El uso de la tecnología, incluidas las modificaciones genéticas, racionaliza la falta de libertad del ser humano y demuestra, según Habermas, la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía de los individuos. Esa falta de libertad aparece ahora como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo²⁵, pero que, a su vez, merma de forma considerable la autonomía e individualidad del sujeto. Esto es, a causa de las modificaciones genéticas realizadas en la descendencia, por deseo de los progenitores, el que un sujeto pueda «ser sí mismo» con su propio cuerpo (*Leib*) queda supeditado al cuerpo que ese sujeto tiene (*Körper*), pero la modificación de este afecta a su integridad, lo que revierte, como acabamos de decir, en su autonomía e individualidad.

²² HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001 , p. 26.

²³ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo XX» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

²⁴ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, pp. 26-27.

²⁵ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 58.





Ante estas afirmaciones, algunos defensores de la eugenesia liberal podrían argumentar que el nuevo individuo modificado podría acostumbrarse a su cuerpo. Sin embargo, Habermas afirma que esto no es posible porque dicho individuo tendrá que vivir con la conciencia de que sus rasgos heredados han sido modificados con el objetivo de influir en la expresión fenotípica que presente. Para profundizar más en las consecuencias que la eugenesia liberal puede implicar, y en cómo la condición del nuevo sujeto se vería afectada, Habermas resalta dos formulaciones del imperativo categórico de Kant.

En primer lugar está la fórmula finalista del imperativo categórico, que insta a contemplar a cualquier persona «siempre al mismo tiempo como fin en sí misma» y no utilizarla «nunca solo como medio»²⁶. El imperativo categórico exige de cada uno que abandone la perspectiva de la primera persona a favor de una «perspectiva-nosotros» compartida intersubjetivamente desde la que todos en común podamos orientarnos a valores *generalizables*. Por ende, se exige la aproximación al otro como a una segunda persona con la intención de entenderse con ella respecto a algo en el mundo, en lugar de objetivarla e instrumentalizarla con vistas a los propios objetivos desde la perspectiva de observador de una tercera persona.

En segundo lugar, está la «fórmula legal» del imperativo categórico. Habermas argumenta que la fórmula finalista enlaza con la fórmula legal, pues la idea de que las normas, para ser válidas, tienen que poder encontrar asentimiento general se insinúa en la importante determinación de tratar a cada persona como fin en sí misma, y no como medio, de modo que se respete en ella a «la humanidad», esto es, «actúa de modo que, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, nunca utilices a la humanidad solo como medio sino como fin»²⁷. La fórmula legal del imperativo categórico insta a la posibilidad de un entendimiento normativo en caso de conflicto, así como a vincular la propia voluntad precisamente a aquellas máximas que cada uno podría querer como ley general. Por lo tanto, siempre que se dé un disenso sobre orientaciones de valor básicas, los sujetos que actúan autónomamente tienen que entablar discursos para descubrir o desarrollar en común las normas que, respecto a una materia necesitada de regulación, merezcan el asentimiento fundamentado de todos.

Estas dos formulaciones, defiende Habermas, clarifican la misma intuición en dos aspectos diferentes. Por una parte, se trata de la «condición de fin en sí misma» de la persona que, como individuo, debe poder llevar una vida propia e insustituible y, por otra parte, del respeto equitativo que corresponde a cada persona en su cualidad de persona. Por lo tanto, lo que afirma es que si nos entendemos a nosotros mismos como personas morales, entonces partimos intuitivamente del hecho de que nosotros, como personas insustituibles, actuamos y juzgamos «en propia persona», que no habrá ninguna otra voz más que

²⁶ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 77.

²⁷ *Ibidem*, p. 78.

la propia²⁸. Esto es lo que significa «poder ser sí mismo», y es ante este «poder ser sí mismo» que la «intención ajena» que se introduce en nuestra biografía por medio de la ingeniería genética puede constituir un factor perturbador.

Con la ingeniería genética se daría paso a una autoinstrumentalización de la especie desde sus etapas más tempranas. La eugenesia liberal, junto con su normalización, defiende Habermas, restringiría la capacidad de autorrevisión de una generación futura; destruiría las perspectivas de igualdad y autonomía en el futuro²⁹.

3.5. LA NATURALIDAD DEL NACIMIENTO

Ahondando más en la cuestión, para poder obtener ese «ser sí mismo» y ser uno solo con su propio cuerpo (*Leib*) es necesario que el nuevo sujeto lo vea como un lugar seguro, como si fuera una casa. Para que esto se dé, según Habermas, es necesario que el sujeto experimente su cuerpo como algo natural, es decir, como la continuación de la vida orgánica, autorregeneradora, de la que ha nacido la persona³⁰. Sin embargo, con un cuerpo modificado genéticamente se introduce un factor extraño, y el sujeto deja de poder ver su propio cuerpo como un lugar seguro.

A esto último se le suma la naturalidad del nacimiento, que también desempeña un papel importante en tal comienzo. Para el concepto de «natalidad», Habermas cita a Hannah Arendt, para quien «el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. A todas las actividades humanas les es inherente un elemento de acción en el sentido de iniciativa –sentar un initium–, lo cual significa que son precisamente los seres que vienen al mundo por nacimiento y están sometidos a la condición de la natalidad los que llevan a cabo dichas actividades»³¹.

Tanto Arendt como Habermas concuerdan en que con el nacimiento se pone en marcha una diferenciación entre el destino por socialización de una persona y el destino por naturaleza de su organismo. Por ende, una persona solo puede verse como autora de sus propias acciones y fuente de pretensiones auténticas si esta supone la continuidad de un «sí mismo» que se siente idéntico consigo mismo a lo largo de su biografía. Por lo tanto, a una persona cuyo destino fuera tan solo consecuencia de su socialización, un destino determinante y solo sufrido, su «sí mismo»

²⁸ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 80.

²⁹ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo XX» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

³⁰ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 81.

³¹ Véase también ARENDT, H.: *La Condición Humana*. (trad.) Ramón Gil, España, Paidós, 1958, p. 23.



se le terminará escapando de las manos en la corriente de constelaciones, referencias y relevancias formativamente eficaces³².

En otras palabras, Habermas considera que en la eugenesia liberal, en la que los futuros progenitores pueden llevar a cabo en el nuevo ser una selección de rasgos y características deseables, se pueden provocar daños morales si este nuevo ser queda fijado a un determinado plan de vida y se coarta su libertad para elegir su camino de vida propio³³. Además, como ya se argumentó en párrafos anteriores, ¿qué ocurriría si el nuevo ser modificado no cumple con las expectativas que tenían los progenitores sobre él? Esta situación, argumenta Habermas, supone un callejón sin salida, ya que tanto las intenciones propias del individuo como las ajenas difieren, y mientras no se puedan armonizar habrá «casos disonantes» en las modificaciones genéticas.

Por estas razones considera que aquellas modificaciones que tienen el propósito de perfeccionar a las nuevas generaciones de seres humanos terminarán socavando su libertad en tanto que se les fija a intenciones externas. Tales intenciones pueden llegar a ser rechazadas por los nuevos seres en un futuro, cuando sean conscientes de ello. Además, al ser irreversibles las acciones ejecutadas, los nuevos individuos serán incapaces de proyectarse a sí mismos como los propios autores indivisos de sus vidas. Con la irreversibilidad de tales acciones, llevadas a cabo por terceros, aparece una forma de relación en la que la autocomprensión moral por parte de los nuevos individuos como personas que actúan por propia voluntad y juzgan de forma autónoma deja de ser un tema tan obvio y claro³⁴.

3.6. LA IMPORTANCIA DE LA RECIPROCIDAD DE LAS RELACIONES ENTRE INDIVIDUOS

Pero, podríamos preguntar, ¿de dónde parte la convicción de Habermas de que las personas se deben reconocimiento recíproco y simétrico entre ellas, así como que poseen el mismo estatus normativo? El filósofo alemán defiende que dicha convicción parte de una reversibilidad básica que se da en las relaciones que crean los individuos. Las relaciones entre personas pueden invertirse de tal forma que si A depende de B, entonces, en un futuro, esta situación podría cambiar y B depender de A. En el caso de las relaciones entre padres, madres, e hijos e hijas, estas pueden modificarse desde el momento en que los descendientes sean adultos y cuiden a sus progenitores. Sin embargo, ¿qué sucede cuando a esta relación le añadimos la eugenesia liberal y las modificaciones genéticas?

Con la programación genética surge una relación asimétrica en varios aspectos. La dependencia genealógica de los descendientes respecto a los progenitores no puede invertirse, pues son los padres y las madres quienes generan a los retoños y

³² HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 83.

³³ *Ibidem*, p. 84.

³⁴ *Ibidem*, p. 87.

no a la inversa. Sin embargo, esta dependencia, señala Habermas, atañe solo a la existencia de los nuevos individuos y no a su forma de ser. La dependencia genética programada, llevada a cabo por un grupo de bioingenieros previa decisión de los progenitores, fundamenta una relación social que supera a la reciprocidad entre los de igual condición.

Estas manipulaciones genéticas tienen consecuencias irreversibles, lo que significa, según Habermas, una responsabilidad problemática para quienes tomen la decisión de ejecutarlas. La programación eugenésica, pues, daría lugar a una dependencia entre personas que saben que para ellas no es posible intercambiar sus respectivas posiciones sociales. Una dependencia imposible de invertir³⁵.

3.7. MEDIDAS A CONSIDERAR

¿Qué medidas se pueden implementar ante este avance aparentemente imparable de las tecnologías de mejora? ¿Existen marcos legales para frenarlo? Las modificaciones genéticas antes del nacimiento, como viene señalando Habermas, suponen un peligro para la integridad personal de los individuos. Por este motivo, argumenta, es necesario revisar la carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea proclamada en Niza en el año 2000. Habermas hace especial énfasis en el artículo tercero de la carta, titulado «Derecho a la integridad de la persona», que dice lo siguiente:

- 1) Toda persona tiene derecho a su integridad física y psíquica.
- 2) En el marco de la medicina y la biología se respetarán en particular:
 - El consentimiento libre e informado de la persona de que se trate, de acuerdo con las modalidades establecidas en la ley.
 - La prohibición de las prácticas eugenésicas, en particular las que tienen por finalidad la selección de las personas.
 - La prohibición de que el cuerpo humano o partes del mismo en cuanto tales se conviertan en objeto de lucro.
 - La prohibición de la clonación reproductora de seres humanos³⁶.

A esto se le puede añadir también el Convenio de Oviedo, que es un tratado impulsado por el Consejo de Europa. En dicho convenio, en el artículo 1, se señala lo siguiente:

³⁵ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2001, p. 89.

³⁶ «Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea». *Diario Oficial de las Comunidades Europeas*, 2000.



1. Se prohíbe toda intervención que tenga por finalidad crear un ser humano genéticamente idéntico a otro ser humano vivo o muerto.
2. A los efectos de este artículo, por ser humano «genéticamente idéntico» a otro ser humano se entiende un ser humano que comparta con otro la misma serie de genes nucleares³⁷.

Por lo tanto, existe un marco legal para detener esta nueva eugenesia, junto con algunas de las tecnologías de mejora que la conforman, como es el caso de la clonación humana. Dicha detención es necesaria con el fin de vernos a nosotros mismos como seres que esperan los unos de los otros responsabilidad, solidaridad y respeto mutuo.

Las tecnologías de mejora, defiende Habermas, nos impulsan a establecer un discurso público sobre la comprensión adecuada de la forma de vida cultural como tal. Al mismo tiempo, las razones de los filósofos para dejar este tema de debate a los biocientíficos e ingenieros entusiastas de la ciencia ficción ya no son buenas³⁸. Por lo tanto, resulta necesario, ante la posibilidad de modificar el rumbo natural de nuestra especie por medio de la bioingeniería, recurrir a la filosofía y a la ética. De lo contrario las consecuencias podrían ser nefastas e irremediables.

4. CONSECUENCIAS DE LA EUGENESIA LIBERAL SEGÚN HABERMAS

Existe un nexo entre la indisponibilidad de un comienzo contingente de la biografía y la libertad de configurar la vida éticamente. Tal nexo, defiende Habermas, requiere de un estudio analítico profundo.

Hasta hace relativamente poco la dominación tradicional era la dominación política³⁹, y solo con la forma de producción capitalista la legitimación del marco institucional pudo quedar ligada de forma inmediata con el sistema del trabajo social. Sin embargo, con el surgimiento de la bioingeniería y las tecnologías de mejora, esta dominación ha cambiado, pudiendo ahora ser posible la dominación social tecnocrata. La conciencia tecnocrática, argumenta Habermas, viola un interés, que es el interés del lenguaje o, dicho de otro modo, una forma de socialización e individualización determinadas por la comunicación en el lenguaje ordinario. Este interés se extiende tanto al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio. Pero esta conciencia tecnocrática haría desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica⁴⁰.

³⁷ «Convenio sobre Derechos Humanos y Biomedicina», *Boletín Oficial del Estado*, 1998

³⁸ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2001, p. 28.

³⁹ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 76.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 99.



En una cultura dominada por el pensamiento científico, y tal vez más precisamente por el positivismo, la razón se define exclusivamente en función del cálculo de los medios más eficientes y eficaces para alcanzar un fin determinado. El mundo social, tanto como el mundo natural, se reduce a algo totalmente cuantificable. Los fines para los que se emplea la tecnología se aceptan como evidentes y se centran en la autoconservación humana⁴¹.

La bioingeniería, en un futuro no muy lejano, podría permitir nuevas formas de control del comportamiento humano, así como de la personalidad, el temperamento, y las fantasías; nuevas técnicas de vigilancia o incluso mejoras de cambio de sexo. Esto, según Habermas, apunta hacia un ámbito de futuras oportunidades de disociar el comportamiento humano de un sistema de normas vinculadas a la gramática de los juegos del lenguaje para integrarlo en sistemas autorregulados del tipo hombre-máquina por medio de una influencia psicológica inmediata. Las intervenciones biotécnicas, en especial las relacionadas con la transmisión genética, podrían, así, penetrar más profundamente en el control del comportamiento, de tal manera que las zonas de la conciencia desarrolladas en la comunicación en el lenguaje ordinario desaparecerían⁴².

Por otra parte, el filósofo alemán afirma que, por un lado, existe una distinción necesaria entre la inviolabilidad de la dignidad humana y, por el otro, una indisponibilidad de la vida humana prepersonal. Dicha indisponibilidad podría a su vez interpretarse en el sentido de una protección gradual de la vida, sobre la base del derecho fundamental establecido en el artículo 2 del apartado 2 de la Constitución alemana, en la que se argumenta que toda persona tiene derecho a la vida y a la integridad física⁴³. No obstante, si en el momento de la intervención genética no se reconoce ningún derecho a la protección incondicional de la vida o a la integridad corporal del embrión, el argumento del efecto sobre terceros se queda sin aplicación directa.

Habermas defiende que este argumento sobre terceros no vulnera el derecho de una persona existente, pero puede rebajar el estatus de una persona futura porque se podría menoscabar su consciencia de autonomía y de autocomprensión, lo que le generaría inseguridad sobre su estatus de portador de derechos civiles. De este modo el adolescente, continúa el argumento, correría el peligro de perder, a la vez que la consciencia de la contingencia de su origen natural, un presupuesto mental básico para acceder a un estatus gracias al cual gozar, como persona de derecho, de iguales derechos⁴⁴.

⁴¹ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo XX» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

⁴² HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 105.

⁴³ «Ley Fundamental de la República Federal de Alemania» [online] PDF, 2020 <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf> [consultada el 2 de agosto de 2022].

⁴⁴ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2001, p. 105.



A estas consecuencias de la eugenesia liberal añade, finalmente, las dos siguientes:

- a) Las personas genéticamente programadas dejarán de contemplarse a sí mismas como autoras indivisas de su propia biografía.
- b) Estas personas dejarán de contemplarse como personas de igual condición, no limitadas en su relación con las generaciones precedentes⁴⁵.

El primer ser humano que fije a su gusto el «ser así» de otro humano tendría, al mismo tiempo, que destruir aquellas libertades que, siendo las mismas para todos, aseguran su diversidad⁴⁶. Esto hace que la resistencia ante la eugenesia liberal, según Habermas, sea una cuestión de justicia liberal, porque es la única manera de respetar la igualdad y la autonomía de las generaciones futuras. Si las personas se comprometen con el control genético de otros seres humanos, entonces abandonarán su propia autocomprensión como individuos moralmente autónomos obligados por el respeto moral a los demás⁴⁷.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo de este texto se han analizado las críticas de Habermas a la eugenesia liberal desde varias perspectivas: desde la identidad y la autonomía de los nuevos individuos hasta cómo las relaciones interpersonales se verían transformadas a causa de la ingeniería genética. Si atendemos a la perspectiva del filósofo de la Escuela de Frankfurt, esta nueva eugenesia, aunque parezca más benigna en comparación con sus contrapartes autoritarias, supone un gran peligro para nuestra forma de percibirnos como seres autoeficientes, así como de percibir a las demás personas que nos rodean.

La eugenesia liberal, a su juicio, puede suponer el inicio de la manufacturación de seres humanos al permitir a los progenitores el uso a voluntad de biotecnologías para tener una descendencia con los rasgos deseados, lo que deja a dicha descendencia sujeta a las decisiones o, peor aún, a los deseos de las generaciones anteriores, lo que implica, además, disponer de un grado de libertad muy reducido. Después de todo, ¿cómo puede una persona llegar a «ser sí misma» cuando es lo que otras personas quieren que sea?

La ingeniería genética y las nuevas tecnologías pueden suponer un cambio de paradigma para la humanidad en su forma de autocomprenderse, en la manera

⁴⁵ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 105.

⁴⁶ <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>. *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2001, p. 146.

⁴⁷ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo xx» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

de actuar con los semejantes e, incluso, de estudiar el mundo exterior. Esto puede llevar a una nueva forma de pensar el propio concepto de «humanidad» o, inclusive, de «vida valiosa», lo que ha preocupado seriamente al filósofo alemán, y lo ha llevado a considerar que es necesario combatir su desarrollo e implantación para tales fines.

RECIBIDO: octubre de 2022; ACEPTADO: noviembre de 2022



PSICOPOLÍTICA Y EDUCACIÓN EN LA NUEVA ERA (BREVE ANATOMÍA DEL «PARADIGMA NEUROLÓGICO»)*

María Blázquez Piqueras

Universidad de La Laguna

mariablazquez.rpf.ull@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo pretende, a partir de los planteamientos del filósofo coreano Byung-Chul Han, por un lado, mostrar los retos que formulan y definen nuestro tiempo y, por otro, centrar esa mirada en lo educativo. En este sentido definiré la sociedad del siglo XXI pospandémica marcada por la *psicopolítica*. La educación está sujeta a un marco de complejidad sin precedentes, por la digitalización y la aceleración de un mundo que se percibe en progreso, y, sin embargo, cada vez está más enfermo debido al exceso de positividad. La pedagogía que opera a través del placer y el nuevo plano relacional de redes sociales formulan encuentros afines e incorpóreos, eliminan la negatividad. La educación se presta a un exigente examen como punto de arranque de esta sociedad y es vista como el lugar donde surge la posibilidad de transformación. En este último sentido se sostiene que la filosofía en nuestras aulas tiene un papel crucial.

PALABRAS CLAVE: psicopolítica, narcisismo patológico, redes sociales, cuerpo, educación.

PSYCOPOLITICS AND EDUCATION IN THE NEW ERA
(BRIEF ANATOMY OF THE «NEUROLOGICAL PARADIGM»)

ABSTRACT

The aim of this paper is to use the approaches of the Korean philosopher Byung-Chul Han, on the one hand, to show the challenges that formulate and define our times and, on the other, to focus this view on education. In this sense, it is necessary to define the post-pandemic 21st century society marked by psychopolitics. Education is subject to a framework of unprecedented complexity, due to digitalisation and the acceleration of a world that is perceived as progressing, and yet is becoming increasingly ill due to an excess of positivity. The pedagogy that operates through pleasure and the new relational plane of social networks, which formulate affine and disembodied encounters, eliminates negativity. Education lends itself to a demanding examination as the starting point of this society and is seen as the place where the possibility of transformation arises. In the latter sense it is argued that philosophy in our classrooms has a crucial role to play.

KEYWORDS: psychopolitics, pathological narcissism, social networks, body, education.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51.05>

REVISTA LAGUNA, 51; diciembre 2022, pp. 83-101; ISSN: e-2530-8351



1. MÁS ALLÁ DE LA SOCIEDAD DISCIPLINARIA: VIOLENCIA NEURONAL Y SOLEDAD

El capitalismo pos Guerra Fría ha logrado interiorizar la vigilancia laboral. Byung-Chul Han en *La sociedad del cansancio* expone la tesis de la paradoja de la libertad en nuestra época, la explotación de la misma cuando el mecanismo de vigilancia se esconde en la propia cabeza del trabajador. En este punto donde convergen la idea de trabajo y libertad –invocando al «tú puedes» en lugar del «tú debes»– es donde el concepto de explotación se transforma en autoexplotación voluntaria, bajo el tamiz de progreso individual, y la tentadora idea de hiperconsumo. Es justo esta singularidad del neoliberalismo, donde el amo –la negatividad– desaparece y la coacción se ubica bajo la piel del mismo individuo, lo que disuelve cualquier tipo de revolución.

Este «sujeto de rendimiento» que se siente libre y se entrega al éxito en forma de proyecto personal sigue disciplinado, en el sentido de que se explota sin más límite que la propia resistencia corporal. A raíz de la pandemia y con la digitalización del mundo laboral, el teletrabajo borra fronteras horarias y se flexibiliza. En la actualidad el trabajo en muchos casos se puede realizar en cualquier sitio, ya sea en la oficina, en casa o en una cafetería, con una mayor productividad que la pretérita sociedad disciplinaria, acaece la «sociedad del rendimiento». Aquí la persona enamorada de su trabajo acaba extenuada bajo la sensación de autorrealización, por ello insinúa Han que las enfermedades del siglo XXI son neuronales (*Burnout*, estrés o depresión).

El filósofo francés Guilles Deleuze ya había intuido el siglo pasado la transformación de la sociedad disciplinada en algo nuevo. En este novel modelo el control no viene dado de fuera, sino que viene desde dentro de los propios individuos. Sucede que los límites de las sociedades desaparecen, se desdibujan las disciplinas y aún más, los tiempos de cada una. Y es que, para Deleuze:

En las sociedades disciplinarias siempre había que volver a empezar (terminada la escuela, empieza el cuartel, después de éste viene la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación o el servicio son los estados metaestables y coexistentes de una misma modulación¹.

Byung-Chul Han arranca del análisis deleuziano de la sociedad de control e intenta ir más lejos. Según el autor, lo que marca la diferencia de aquella sociedad disciplinaria no es el nuevo tipo de control, aunque lo haya, sino *la ausencia de toda negatividad*. El control se impone sin que se imponga ningún control y es la pura positividad –el afán de rendir, mostrar y de ser informado– lo que crea un insólito tipo de control basado en la dependencia.

* Este artículo ha sido realizado en el marco del Grupo de Investigación «Repensar la Filosofía» (RPF) de la Universidad de La Laguna.

¹ DELEUZE, G.: «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en José Luis Pardo (comp.), *Conversaciones, Pre-textos*, Valencia, (1990/1999), p. 280.



En modo análogo el pensador galo Jean Baudrillard también puso de manifiesto los límites de la sociedad de control². En concreto, retoma la tesis de que lo principal del nuevo patrón es que el control no se inserta externamente, sino que son los mismos individuos los que se vuelven imágenes para sí mismos. Si lo característico del panóptico de Bentham era la vigilancia de ser visto sin poder ver al vigilante, con las redes de comunicación se altera el proceso: nosotros mostramos nuestra imagen sin ningún tipo de coerción.

En cambio, es este «exceso de imágenes» la mayor fuente de violencia. Así, toda nuestra vida se convierte en una imagen externa que debe ser visible, precisamente porque hacerse imagen significa exponerse completamente en la vida cotidiana y al mundo. Hacerse imagen es no guardar ningún secreto. Baudrillard enuncia que consiste en hablar y hablar, comunicar incansablemente, esta es la violencia más profunda de la imagen. Es una violencia penetrante que afecta al ser particular, a su secreto³. Este es el principal punto de inflexión respecto a una comprensión social biopolítica propuesta por Michel Foucault. En los procesos sociales presentes acontece la positividad sin secreto. Podríamos decir que la característica fundamental de la socialización contemporánea reside en mostrar datos, resultados sin tapujos o imágenes a través de las redes sociales. Lo que en palabras de Byung-Chul Han es llamado «sociedad de la transparencia»⁴.

Bajo este firmamento del capitalismo global, es urgente preguntarse por nuestros vínculos sociales, qué ocurre con nuestras relaciones. El sociólogo Alain Touraine dice que este último capitalismo viene definido por la omnipotencia de las tecnologías, los instrumentos y los mensajes deslocalizados, que no logran vincularse a ninguna sociedad, ni a ninguna cultura particular. Esta deslocalización deviene en la desocialización de cultura de masas, hace que solo vivamos juntos en la medida en que hacemos los mismos gestos y utilizamos los mismos objetos, pero sin ser capaces de comunicarnos más allá del intercambio de los signos de la modernidad⁵.

En la era de las nuevas tecnologías *el vínculo*, base de las relaciones sociales, muere ante la ausencia de contacto físico y de reconocimiento del otro. Además, sucede que las fronteras entre el espacio público y el privado también desaparecen y emborronan, al mostrar nuestra intimidad al público para que nos mire y valore. Para esclarecer este proceso de *redes* Byung-Chul Han toma un verso de amor de

² BAUDILLARD, J.: *La agonía del poder*. Madrid: Ediciones Pensamiento, 2006.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ HAN, B.-C.: *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2014. En este ensayo delinea cómo la transparencia domina todo el discurso público. Se trata de una coacción sistémica con fines económicos que concluye en el infierno de lo igual. Para explicar el mecanismo usa el concepto del panóptico de la Bentham y descifra cómo Google o las redes sociales se han convertido en un gran panóptico. Para esclarecer estas ideas es conveniente acercarnos a la siguiente lectura: M. Blázquez, «Psicopolítica: la paradoja de la libertad en el último capitalismo», reseña de Psicopolítica, de Byung-Chul Han, Herder, Barcelona, *Revista Laguna*, A, 46; 2020, pp. 122-125.

⁵ TOURAINE, A.: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Madrid, PPC Editorial, 1997.





Paul Celan que dice: « Estás tan cerca como si ya no estuvieras». En el mundo de la hipercomunicación en que nos hallamos la proximidad está ligada a la distancia.

En este sentido, sobreviene aquello que trazó Debord: «la apariencia y la afirmación de toda vida humana, y por tanto social, como simple apariencia»⁶. El espectáculo es una relación social entre personas mediatizada por las imágenes. De esta manera el individuo pierde su conexión directa con lo real y retrata el fenómeno del *yo como imagen*. Hoy toda experiencia vital está mediada por el ojo de las cámaras de nuestros *smartphones*⁷. Byung-Chul Han advierte que todo se enmarca en las estrategias de ese poder inteligente: el *capitalismo del me gusta*⁸. A través de Instagram, Facebook o Tik-Tok el sujeto se reduce a la imagen que quiere proyectar y espera las reacciones de los otros representadas mediante *emojis*. Reacciones que, por otro lado, son resultado del afecto o emoción del instante.

En la red también surgen oleadas de indignación como movimientos pasajeros fruto del escándalo. Igual que brotan se desvanecen sin movilizarse más allá de la red. Internet es un lugar para lo efímero y ruidoso. En consecuencia, Han habla de este medio digital como un medio del afecto y define estas nuevas formas de congregación como un enjambre digital al que le es propio el sinsentido: no tienen estructura ni un fin concreto. Los integrantes del enjambre digital constituyen «una concentración sin congregación, una multitud sin interioridad [...] son seres aislados, singularizados que se sientan solos ante la pantalla»⁹. A fin de cuentas, un grupo de individuos incapaces de consolidarse como un *nosotros* real que les lleve a la implicación y la movilización por una causa. Esta soledad contrasta con una aparente conectividad ilimitada e instantánea en la que estamos inmersos.

En este orden de ideas el pensador de origen judío Zygmunt Bauman, en una entrevista al periódico *El País*¹⁰, advertía de la trampa de las redes que lleva a la imposibilidad de generar una comunidad movilizadora: «La proximidad hace las relaciones humanas [...] las conexiones suelen ser demasiado superficiales o breves como para llegar a ser un *vínculo*»¹¹. Por ello Internet no es un lugar para la revolución.

⁶ DÉBORD, G.: *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Trad. Carme López y J.R. Capella, Pre-textos, Valencia, 1999, p. 40.

⁷ Byung-Chul Han: «El *smartphone* es hoy un lugar de trabajo digital o bien un confesionario. Como un rosario digital en la mano donde el me gusta es su amen». Léase HAN, B.-C.: (9 de octubre de 2021), Byung-Chul Han: «El móvil es un instrumento de dominación. Actúa como un rosario», *El País*, Recuperado desde <https://elpais.com/ideas/2021-10-10/byung-chul-han-el-movil-es-un-instrumento-de-dominacion-actua-como-un-rosario.html>. En uno de sus últimos ensayos el pensador, *No-cosas. Quiebras en el mundo de hoy* (Taurus), dedica un capítulo entero a este objeto.

⁸ HAN, B.-C.: *Op. cit.*, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014, p. 30.

⁹ HAN, B.-C.: *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014, p. 17.

¹⁰ Véase BAUMAN, Z.: Entrevista por Ricardo De Querol. *El País*. 9 de enero de 2016. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2015/12/30/babelia/1451504427_675885.html.

¹¹ BAUMAN, Z.: *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2011, p. 88. Bauman ya había profundizado en el impacto que han supuesto para las relaciones afectivas las TIC y los nuevos espacios virtuales de interacción. En este libro continúa analizando a las sociedades en este mundo globalizado y habla de los cambios fundamentales que han producido en la condición humana, ahora, centrándose en el amor. Localiza el

En lo digital el tacto se disipa. Hay un gran ausente. La importancia del cuerpo en el plano relacional es bien conocida por el capitalismo históricamente. En este último sentido enunciaba Foucault: «Para la sociedad capitalista, la biopolítica¹² es lo que realmente cuenta, lo biológico, lo somático, lo corporal». El pensador vincula de manera expresa la biopolítica con la forma disciplinaria del capitalismo. En otras palabras, el poder sobre el cuerpo es una estrategia que se impone sobre la corporeidad para hacer de él un instrumento o fuerza de producción.

Estos rasgos nos permiten entrever cómo este poder apunta directamente al cuerpo individual como máquina, con este fin, había que someterlo a disciplina para lograr incrementar su eficacia y sus aptitudes¹³. La escuela se convierte en uno de los lugares iniciáticos fundamentales para ejercer dicha disciplina. A su vez, la noción de cuerpo que maneja el pensador francés no concluye en la individualidad, sino que extiende su análisis como cuerpo social. Señala cómo las sociedades disciplinarias, propias de la modernidad (escuela, fábrica, cuartel, hospital, cárcel), tienen sus propias normas y dispositivos, orientados a optimizar la productividad del cuerpo social. Esta es la idea que vertebra buena parte de *Vigilar y castigar*, obra de Foucault publicada en el año 1975. En ella desarrolla una historia de los castigos y el control de los cuerpos a través de su noción de «tecnología política». La biopolítica, en última instancia, trata de una política corporal en sentido amplio.

Para Byung-CHul Han este capitalismo corporal queda obsoleto en el neoliberalismo. La actual mutación de capitalismo abandona ese disciplinamiento corporal que cede a la optimización mental, al descubrir la *psique* como fuerza productiva. Este giro mentalista tiene que ver directamente con que las nuevas formas de producción propias de nuestra era son formas inmateriales e incorpóreas¹⁴.

Este abandono del cuerpo es una renuncia de las técnicas disciplinarias en favor de la autoexplotación voluntaria del sujeto. En la sociedad neoliberal del rendimiento la explotación no tiene autoridad extrínseca. Desaparece la dialéctica del amo y el esclavo bajo una misma figura, y con ello desaparece la tensión. La normalización del teletrabajo, que es una forma de trabajo sin cuerpo, agudiza esta situación de explotación del sujeto que, sin espacio concreto y bajo la cálida flexibilidad horaria de la conciliación, se lanza a jornadas más extensas. En este formato lo social desaparece, y con ello los momentos de café compartido y los recreos. Las relaciones mediante las videoconferencias y la exposición de la vida a través de las

favor a establecer conexiones y el miedo a construir relaciones duraderas. Aquí los lazos de solidaridad dependen de los intereses que generan, siempre en términos de costos y beneficios.

¹² Michel Foucault hizo uso del término «biopolítica» por primera vez en 1974 en la conferencia «O nacimiento da medicina social» en la Universidad de Río de Janeiro.

¹³ Cfr. FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1976/1978, pp.168-169.

¹⁴ BYUNG-CHUL, H.: *Psicopolítica*. Barcelona, Herder, p. 42.



redes formulan, dirá Han, un cuerpo que es liberado del proceso productivo inmediato pero que se convierte en objeto de optimización estética y técnico-sanitaria¹⁵.

Jean Paul Sartre escribía «el infierno son los otros». Los demás representan esa negatividad, la mirada del otro nos obliga a tener en cuenta su presencia. La negatividad en Byung-Chul Han es concebida como riqueza, es en ella donde instala la posibilidad de salir del *eterno retorno a lo igual*¹⁶. El tú a tú interpela, pero las pantallas nunca lo hacen. La mera presencia corporal del otro tiene algo que nos hace sentir bien y otorga una mirada directa que exige tener en cuenta. Un diálogo presupone un cuerpo porque somos seres corpóreos. Han manifestará la importancia que adquiere el cuerpo en su ensayo *La desaparición de los rituales* así:

Los rituales son procesos de incorporación y escenificaciones corpóreas. Los órdenes y valores vigentes en una comunidad se experimentan y se consolidan corporalmente. Quedan consignados en el cuerpo, se incorporan, es decir, se asimilan corporalmente. De este modo, los rituales generan un saber corporizado y una memoria corpórea, una identidad corporeizada, una penetración corporal. La comunidad ritual es una corporación [...] La digitalización debilita el vínculo comunitario por cuanto que tiene un efecto descorporizante. La comunicación digital es una comunicación descorporizada¹⁷.

El veredicto de Byung-Chul Han es firme y concreto respecto a esta situación. Según el autor nos encontramos en una hipercomunicación sin comunidad y esa desintegración de la comunidad, ese alejamiento del otro, resulta en una desintegración de la persona.



¹⁵ *Ibidem*, p. 44. Puede inferirse que Byung-Chul Han no dicta una desaparición del cuerpo como lugar de explotación, más bien, articula un nuevo formato que se adapta perfectamente a este último capitalismo. La capitalización de lo corporal, lejos de abandonarse, se reafirma al corromper la unión de sujetos en la virtualidad –no hay cuerpo– y al exigir el cuerpo como imagen que sustituye al yo real. Y así, revela la paradoja de este último capitalismo donde el cuerpo abandona la intervención ortopédica y deja paso a la estética –como imagen– a través de la *psique*.

¹⁶ Byung-Chul Han describe con esmero las consecuencias que resultan de la falta de negatividad, y cómo sin ella la vida se atrofia hasta el «ser muerto». Pongamos por caso, una vida que consistiera enteramente en emociones positivas no sería humana, la mente requiere de contrastes. La sociedad actual en la globalización es el lugar donde el otro ya no existe, se caracteriza por *el violento poder de lo igual*. Las patologías del cuerpo social ya no vienen por la represión, ni la alienación o la prohibición, sino que enfermamos con la hipercomunicación, la sobreproducción, el hiperconsumo o la hiperinformación. *La expulsión de lo distinto* y el violento poder de lo igual conducen a una sociedad del cansancio. Esta violencia de *la positividad* es neuronal y se cuela como *coaching*, talleres de *management* empresarial, literatura de autoayuda, o *Neuro-Enhancement*.

¹⁷ HAN, B.-C.: *La desaparición de los rituales*, Barcelona, Herder, 2020, pp. 23-24.

2. CAPITALISMO Y SU DERIVA PATOLÓGICA

El interés por las patologías sociales y del individuo de este siglo que atesora Byung-Chul Han no es casual. En concreto, si volvemos la mirada a la educación de la que es deudor podemos comprender cómo esto se ha convertido en uno de sus puntos de análisis. Aunque Byung-Chul Han escribe en alemán y ejerce de profesor en la Universidad de las Artes de Berlín, es surcoreano. Su origen ha marcado fuertemente su biografía y también su pensamiento.

En comparación con otros países de la OCDE, Corea del Sur tiene la tasa de suicidios femeninos más alta del mundo y la tercera más alta en hombres. Aún más revelador es el problema de la autolisis juvenil, que ha llegado a convertirse en un problema estatal y tiene que ver con lo que se conoce como «estudiar hasta la muerte». Hay tal fijación social con el *suneung* (examen de acceso a la universidad) que ocasiona deudas muy cuantiosas en las familias para que sus hijos e hijas aprueben. Debido a ello los padres y madres ejercen una presión sobre su prole para que estudien y se preparen compulsivamente de cara al día más importante de su vida: la selectividad. Tal es la fiebre social que recae sobre esta prueba que el país llega a paralizar la Bolsa y a cambiar los horarios de negocios y aeropuertos para que nada pueda interferir en su realización.

Este sistema educativo que ostenta los mejores resultados del mundo, el mismo Obama instó a tomarlo como referente, encabeza la tasa de suicidios según la OCDE. El Ministerio de Educación surcoreano reconoció en 2015 que la presión ejercida sobre los estudiantes se había convertido en un problema social sobre el que actuar. El *Korean Times* escribía acerca del sistema educativo: «está enfocado primariamente hacia los exámenes de acceso a universidad, ha generado una extrema infelicidad en el alumnado, progenitores y educadores. Ha bloqueado la creatividad y la innovación». Este sistema empieza a instaurarse desde los primeros años de vida cuando los infantes comienzan el colegio.

A nuestros ojos esta fiebre social y esa educación disciplinaria, propia de su capitalismo tecnocientífico confucionista, es extraña¹⁸. Si bien es cierto que la pedagogía en Europa no es, en principio, obligar, disciplinar o reprimir, sino emocionar y gustar, este poder seductor que explota las emociones concluye en lo mismo: el *sujeito de rendimiento* y una *sociedad del cansancio*.

Los niños y niñas de hoy, ya sea en Corea del Sur como en Europa, cada vez están más ocupados con sus jornadas escolares y actividades extraescolares. No tienen tiempo para jugar. En su lugar, acuden a clases de idiomas, música o depor-

¹⁸ Los argentinos Daniel Wizenberg y Julián Varsavsky, en su obra *Dos caras de una misma Corea*, profundizan en este análisis. Julián Varsavsky observa a Corea del Sur y detalla cómo el capitalismo técnico autoritario de inspiración confuciana se desarrolló radicalizando los requisitos de estudio y trabajo, creando niveles de estrés y explotación, y elevando las tasas de suicidio. Solo, matiza, el 1% del alumnado que se presenta al *suneung* suele alcanzar el objetivo; los 490 puntos sobre 500, que les permita acceder en una de las tres mejores universidades del país, y con ello un buen trabajo de 12 horas al día. Lo que define el examen es el estatus que la persona tendrá.



tes para convertirse en eruditos o atletas. Esto supone un vacío de juego libre, llenamos su tiempo con quehaceres bien determinados¹⁹.

La desaparición de las prácticas simbólicas como el juego, que nos ligan a la comunidad, y la presión firme para que trabajemos y seamos más productivos conducen a la profanación de la vida. La vida que se somete al dictado de la salud, la optimización y el rendimiento se asemeja a sobrevivir, afirma Han, en contraposición a hacer del mundo «un lugar fiable» en el que «instalar un hogar» (una comunidad), a través de una práctica ritual...

Donde campa el narcisismo, lo lúdico desaparece de la cultura. La vida pierde cada vez más alborozo y desenfado. La cultura se aleja de aquella esfera sagrada del juego. La presión para trabajar y para rendir radicaliza la profanación de la vida. La sagrada seriedad del juego deja paso a la profana seriedad del trabajo²⁰.

El pensador surcoreano se opone a este abandono de las prácticas simbólicas y reitera la necesidad de «liberar a la sociedad de su narcisismo colectivo». Localiza entre las patologías actuales más graves la noción de productividad y la erosión de la comunidad, que derivan de esta extinción de los rituales. La consecuencia de esta perversa combinación es que desaparece la *multitude* cooperante de la que Antonio Negri nos hablaba, y es la *solitude* del empresario aislado la que florece²¹.

Y este sentido el neoliberalismo, como una forma de mutación del capitalismo, transforma al trabajador en empresario. El capitalismo neoliberal, y no la revolución comunista, acaba con la clase trabajadora doblegada a la explotación ajena. Ahora nos convertimos en trabajadores de nuestra propia empresa y nos explotamos. Somos amo y esclavo a la par. Como resultado quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se siente responsable y avergonzado, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema²².

El sujeto se siente solo y responsable de sus resultados, el «tú puedes» escenifica muy bien cómo el sistema no es responsable del resultado. Ha calado la idea de que los padres y el Estado han puesto de su parte, pero todo depende de lo que tú permanezcas sentado ante el libro o de lo que tú desees llegar a ser. De esta manera el individuo, sin comunidad, encara el error como una falta de empuje de *sí mismo*. A este respecto, aprovechando que no se ha mencionado en este apartado el *dataísmo* como la enfermedad que sustituye el pensamiento por el cálculo, si consultamos los datos sobre tasa de suicidios en nuestro continente, Europa se revela como un primer mundo infeliz.

¹⁹ Cfr. HAN, B.-C.: *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*, Barcelona, Taurus, 2023. El último ensayo publicado hace escasos días en español indaga en los beneficios y el esplendor de la ociosidad, tentando a través del ejercicio de la misma a esa vida contemplativa con la que afrontar la crisis en la que estamos inmersos.

²⁰ HAN, B.-C.: *La desaparición de los rituales*, Barcelona, Herder, pp. 37-74.

²¹ HAN, B.-C.: *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, p. 17.

²² *Ibidem.*, pp. 17-18.

3. POSITIVIDAD: LA SEDUCCIÓN NARCISISTA DEL NUEVO PARADIGMA EDUCATIVO

La regla principal es gustar y emocionar: todas las demás solo están hechas para alcanzar la primera.

Racine, Prefacio a Berenice (1970).

La seducción ha dejado de ser una simple maniobra de la erótica. Las técnicas de la seducción se aplican en dominios como la economía, la política, los medios de comunicación o la educación.

Ahora el imperativo no es obligar, disciplinar o reprimir, sino emocionar y gustar a través de la seducción. Esta nos envuelve y provoca la emergencia de una individualización hipertrofiada en relación con el otro, genera un modo de intervenir sobre los individuos y de gobernarlos. ¿Cómo afectan estos mecanismos a nuestras vidas? ¿Cuál es su profundidad?²³

El sociólogo francés Guilles Lipovetsky en su reciente ensayo *Gustar y emocionar* estructura esta idea de la seducción con detenimiento. No antes de advertir que resultará problemática tras la imagen del mundo del hiperconsumo, la economía de mercado, los medios e incluso del arte contemporáneo, acusados de ser lugares desprovistos de alma o poesía. Luego, nuestra época estaría marcada por un alejamiento de la cultura, del sueño, al caer en ese mundo material estandarizado que no alberga atracción ni encanto.

Son muchos los cauces de encuentro entre Byung-Chul Han y Lipovetsky al ejecutar sus diagnósticos. Describen un mundo que rinde culto al mercado, a la inmediatez, la eficacia o al dinero. Una sociedad bajo el imperio de lo efímero con una cultura «neobárbara» que conduce a la pérdida de civilización destruyendo la grandeza de las formas bellas, el saber vivir y el saber contemplar con lentitud²⁴. En este marco es preciso preguntarse dónde queda el encanto de lo sugerido y lo misterioso en los tiempos del *tweet*, de las citas rápidas, de las páginas de encuentros y del reinado pornográfico de «mostrarlo todo». ¿Qué significa cortejar en una época en la que los individuos no soportan la frustración?

Bajo este cosmos al universo estético que ofrece Tarkovsky creando formas elegantes y delicadas pero que son un *Sacrificio* para el espectador contemporáneo, le suceden obras de arte como *Balloon Dog* de Jeff Koons²⁵, formas lisas y brillantes que no se oponen al ojo rápido del espectador.

²³ LIPOVETSKY, G.: *Gustar y emocionar. Ensayo sobre la sociedad de la seducción*, Barcelona, Anagrama, 2020, p. 20.

²⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 20.

²⁵ Véase HAN, B.-C.: *La salvación de lo bello*, Barcelona, Herder, 2014. En esta obra hablará del arte de Jeff Koons como el perfecto de la sociedad de consumo porque prefiere vender algo que agrade y proporcione un deleite hedonista reducido a los sentidos del espectador. En este arte se aniquila lo distinto, lo extraño y al otro diferente del «yo». Desde un arte del me gusta «no hay nada que interpretar» y con ello se diluye el *leitmotiv* del arte.





Y así, nuestra era firma la sentencia de muerte de las delicias de la seducción que son las propias de un erotismo que contiene al *otro* (la negatividad)²⁶. Sin embargo, la seducción no desaparece, sino que se transforma al eliminar la alteridad de su proceder. Hoy el *ethos* seductor no deja de ganar superficie, de apropiarse de mentes y de prácticas individuales. Y lejos de suceder una «antiseducción galopante» se encuentra como nunca antes de manera sistémica en el imperativo de «gustar y emocionar»²⁷, aprovechándose de las emociones, permea en todas las esferas de la vida. El estado *COOL* de la educación no se libra de ello.

En las últimas décadas la educación ha sufrido una metamorfosis considerable. Este cambio de paradigma supuso ceder el modelo coercitivo y autoritario en favor de un modelo emocional o psicológico. Por ello, se abandonaron los mecanismos represivos de castigo y aplicación estricta de las normas para, en su lugar, buscar la adhesión del alumnado. En este escenario educativo se fomenta la permisividad hasta rozar una laxitud parental negligente. De esta manera la educación estricta desaparece bajo la sombra de la «seducción» que se esfuerza en evitar confrontaciones.

Hace poco tiempo una buena educación era el equivalente de disciplinar y exigir obediencia. El modelo autoritario que se basaba en conducir al infante a las normas de la vida social. El niño o niña educada era el que mejor se sometía a una autoridad indiscutible. Para lograrlo no había negociación y el castigo corporal se contemplaba con normalidad.

La educación es una herramienta de gran potencial para perfilar individuos proclives al sistema. Históricamente ha tenido este cometido pero ahora lo hace de forma amable, sin parecerlo. No fue hasta la década de los 80 cuando comenzó a permear esta nueva forma de plantear la educación y ha encontrado su máxima expresión en los últimos 15 o 20 años. Los padres y madres de hoy son hijos deudores de esa educación represiva de la que huyen de forma radical. El perfil describe una mayor formación de los progenitores que acuden a las prácticas atentas, las relaciones de igual a igual con un tono seductor y una retórica psicoafectiva.

El pequeño es educado en un clima de permanente seducción hasta el punto de tener que preguntarnos si la seducción no se habrá convertido en el principio educativo por excelencia. En nuestras sociedades, ni forzar u obligar, sino que se trata de escuchar demandas y ofrecer a nuestros jóvenes la mayor felicidad posible, multiplicando las ocasiones de placer. Hemos dejado atrás la educación represiva para desarrollar una liberal y hedonista que responda a los deseos del niño o niña. No hay nada por encima de la satisfacción y la felicidad. «Descalificación del para-

²⁶ Este es el punto de contraste entre Lipovetsky y Han. Para Han no es posible la seducción sin el otro y Lipovetsky habla de una transformación o redefinición de la seducción. Por ello para Byung-Chul Han la seducción ha fallecido y para Lipovetsky estamos en el imperio de la misma.

²⁷ Importante recordar la definición que Byung-Chul Han ofrece de la *psicopolítica*: explota las emociones, es «ese poder inteligente, amable, no opera de frente contra la voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esa voluntad a su favor. Es más afirmativo que negador, más seductor que represor. Se esfuerza en generar emociones positivas y en explotarlas. seduce en lugar de prohibir. no se enfrenta al sujeto, le da facilidades». HAN, B.-C.: *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, p. 29.

digma punitivo, consagración del modelo relacional, tolerante y hedonista: esta es la esencia del cambio que instituye el estadio *cool* de la educación»²⁸.

Bajo esta perspectiva, la *educación-sedución* es una mutación cultural que tiene el placer como núcleo de referencia. Esta variable puede llevar a la confusión de identificar el hedonismo cultural con la permisividad. Aunque esta última se ve favorecida por la cultura del placer, tiene más aristas. El hedonismo implica resaltar los instantes de placer pero eso no se traduce en una desaparición total del aspecto autoritario, sino más bien en una reducción en la medida de lo posible.

Otra de las razones ya mencionadas para que los educadores huyan de la severidad con el educando es el miedo a inhibir las potencialidades del infante: impedir su desarrollo pleno y autonomía, o herir su autoestima. A los ojos de muchos progenitores resulta insoportable la idea de frustrar a los pequeños y hacen todo lo que pueden por evitar que se sienta aburrido, frustrado o triste. En palabras de Byung-Chul Han esto participa de esa algofobia o fobia al dolor que es una patología social. Bajo ese imperativo neoliberal del «sé feliz» se esconde una exigencia de rendimiento, intenta eliminar cualquier estado doloroso y situar en una anestesia permanente. Esta sociedad paliativa hace que el mundo se vuelva irreal, pues elimina cualquier tipo de conflicto en su apuesta por la positividad de la felicidad y al desechar la negatividad del dolor²⁹.

Los refuerzos positivos funcionan como el continuo «me gusta» de la red digital. La digitalización es una anestesia propia de una era posfáctica que está llena de *fake news* y *deep-fakes*. Una anestesia para la persona e incluso para la realidad. Bajo este opiáceo se presenta la conmoción causada por un virus que restituye la realidad y nos deja en estado de *shock*. Dirá Byung-Chul Han, tomando de referencia al Hegel³⁰, que el dolor agudiza la percepción de *sí mismo*, perfila el yo y traza sus contornos. La eliminación del dolor, esa huida de la confrontación, concluye en la imposibilidad de gestionar cualquier desventura. Las conductas de un sujeto que no sabe lidiar con el dolor o la frustración son extremistas. Surge un yo narcisista al que se le dificulta la relación con el otro, e incluso la relación consigo mismo, en esa negación del dolor que es natural. No parece extraño el crecimiento de conductas autolesivas y depresiones para paliar esa anestesia de sí mismo del yo. En una sociedad anestesiada es más urgente hallar estímulos como las drogas, la violencia o los deportes de riesgo para que la gente tenga la sensación de estar viva. La desventura de la positividad y el poder de lo negativo son vistos en Byung-Chul Han así:

El espíritu «solo alcanza su verdad hallándose absolutamente desgarrado de sí mismo». Su poder se revela en que «mira a lo negativo a la cara» y «se queda a su lado». Por el contrario, «lo positivo, que aparta la mirada de lo negativo», se atrofia reduciéndose a un «ser muerto». La negatividad del dolor es lo único que mantiene

²⁸ LIPOVETSKY, G.: *op. cit.*, p. 357.

²⁹ HAN, B.-C.: *La sociedad paliativa*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 52-53.

³⁰ Lo que caracteriza al espíritu, según Hegel, es la capacidad «de conservarse en la contradicción, y por tanto en el dolor». *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza editorial, 2005.



con vida al espíritu. El dolor es vida. Sin dolor no es posible el conocimiento ni la experiencia. Es un proceso de transformación³¹.

Pues bien, el resultado de esa evasiva dolorosa por parte de los educadores son niños y niñas mimados y colmados de regalos. Ese modelo proclive a las ocasiones de placer también seduce a unos progenitores que viven la culpa de no estar siempre presentes y les reconforta el hecho de hacer feliz a su retoño. Nuestra época viene marcada por el auge de las familias monoparentales y un alto índice de divorcios³² que contribuyen en este nuevo dispositivo educativo de más regalos y menos reglas. Los padres y madres se ven en la tesitura de evitar ser el «malo» o en el peor de los casos cada progenitor adquiere un rol distinto. El modelo educativo parental de acuerdo a lo descrito sería una mezcla de los modelos indulgente y negligente.

El amable *Tú puedes* con el que se hace crecer al niño es venenoso. Bajo esta idea de que la voluntad te hace llegar a todo lugar, se comienza a perfilar una sociedad del rendimiento donde los sujetos son empresarios de sí mismos. Este sujeto se convierte en un proyecto que reemplaza las coerciones externas por las internas. El problema de esta auto coerción³³ es que viene acompañada de la sensación de libertad, por lo que no tiene límites.

Los expertos en salud mental infantil no paran de advertir que una educación sin límites ni obligaciones aumenta las dificultades para modular la respuesta impulsiva, que es una característica que subyace estructuralmente a los cuadros clínicos por los que más se acude a consulta psicológica en niños. Esta singularidad aparece en diversos cuadros clínicos: el trastorno por déficit atencional con o sin

³¹ HAN, B.-C.: *La sociedad paliativa*, Barcelona, Herder, 2021, p. 62.

³² A este respecto TORÍO LÓPEZ, S., PEÑA CALVO, J.V. y RODRÍGUEZ MENÉNDEZ, M. del C. (2009). «Estilos educativos parentales: revisión bibliográfica y reformulación teórica». *Teoría De La Educación. Revista Interuniversitaria*, 20. <https://doi.org/10.14201/988>. Dentro del mismo núcleo de convivencia se pueden dar diferentes estilos, siempre hablamos de tendencia no de forma fija, pero la situación se agrava cuando los adultos están separados. Es una situación muy común, y también lo es que cada progenitor tenga un estilo parental sobre el mismo hijo o hija. Susana Torío insiste en que es una necesidad imperiosa del consenso en la utilización de diversas estrategias educativas. Para lograrlo es precisa una buena comunicación, cosa que se complica en estos entornos. Cabe considerar también que vivimos en un mundo globalizado donde la migración ha permitido el encuentro de una diversidad de culturas. En la última década de los movimientos de personas y familias han surgido numerosos estudios comparados que indican cómo ciertos modelos de estilos parentales pueden ser muy funcionales en un contexto y no en otro. Pongamos por caso, en la cultura tradicional oriental se ha venido desarrollando un estilo educativo autoritario caracterizado por unos roles de género muy fijos entre padres y madres e hijos e hijas, que han sido muy funcionales en ese contexto de origen. El desarrollo de la resultante identidad hipotecada contribuye con la función social de la comunidad. Sin embargo, en contextos como el nuestro, donde se va a exigir la creación de una identidad moratoria, ya que la función social va más ligada a la libertad, ese modelo propio de Oriente puede resultar problemático.

³³ La psicolítica es un poder que pasa desapercibido al emanar de la disonancia. La estrategia según Byung-Chul Han es la siguiente: «La libertad individual es una esclavitud en la medida en que el capital la acapara para su proliferación. El capital explota la libertad del individuo para reproducirse». En este sentido la psicopolítica es un poder inteligente.



hiperactividad (TDAH), el trastorno negativista desafiante (TND) y el trastorno disocial infantil, así como en los cuadros de ansiedad y problemas de atención. En el aula se localiza como crecimiento de los comportamientos disruptivos, la agresividad, el absentismo escolar, un incremento de los problemas psiquiátricos y el rechazo a las pautas dadas por los adultos. Los especialistas señalan la relevancia de la crianza al estimular o inhibir esa capacidad de autorregulación del individuo, que es un componente básico para cualquier aprendizaje competencial.

Los límites funcionan como un dique estructural que redirecciona los impulsos dando lugar a la creación de nuevas estrategias o circuitos que resultan en nuevas conexiones neuronales. Por el contrario, con *la no educación* del laxismo educativo, se multiplican los pequeños que tienen trastornos de conducta y crece su irritabilidad e inestabilidad psicológicas³⁴. Más allá, esta forma liberal de educar en el goce y la omnipotencia sin límites aumenta desmesuradamente el narcisismo patológico, les priva de límites simbólicos y de los recursos psíquicos para aguantar la confrontación. Otra variable que participa en esa tendencia a la impulsividad son las nuevas tecnologías. Por un lado, el formato de las mismas está pensado para evitar cualquier freno en su usabilidad y, en paralelo, esta impulsividad se va incrementado por un uso desmedido de los dispositivos.

Ante este panorama y con un profesorado que se queja de la pérdida de autoridad, nace toda una corriente que demanda el retorno a las reglas y la autoridad. Sus acólitos vendrían a definir el uso de la «seducción» como un método sutil de control para dar la sensación de libertad, esto es, como una suerte de engaño que se alimenta del abuso de la vulnerabilidad del niño. Por otro lado, en la enseñanza actual la gamificación y la formación para el emprendimiento³⁵, entre otras, son prácticas muy presentes que escenifican el influjo del paradigma neurológico en la educación. De lo planteado se deduce la progresiva articulación del sistema educativo a las demandas y requerimientos de la sociedad neoliberal. En este sentido parece que la institución escolar asume como finalidad la incorporación del sujeto en la sociedad de rendimiento, algo que desde la Filosofía se mira con recelo.

Plantear la erradicación del modelo pedagógico seductor –soporte de la *sociedad del rendimiento*³⁶– es como plantearse la eliminación de las nuevas tecnolo-

³⁴ LIPOVETSKY, G.: *op. cit.*, p. 364.

³⁵ En la actual LOMLOE la *Competencia Emprendedora* (antes *Sentido de la Iniciativa y espíritu emprendedor*) se encuentra dentro de las *Competencias Clave* definidas en el propio currículo como aquellos desempeños imprescindibles para que el alumnado pueda progresar con garantías de éxito en su itinerario formativo, y afrontar los principales retos y desafíos globales y locales. Son la adaptación al sistema educativo español de las competencias clave establecidas en la Recomendación del Consejo de la Unión Europea de 22 de mayo de 2018 relativa a las competencias clave para el aprendizaje permanente.

³⁶ El término de *sociedad de rendimiento* ha sido desarrollado por Byung-Chul Han en muchos de sus ensayos pero es recomendable acudir a los libros de *Psicopolítica* y, posteriormente, *La sociedad del cansancio*, para circunscribirlo al presente artículo. La sociedad del rendimiento define la época actual de sujetos que se han convertido en *empresarios de sí* y que son incapaces de establecer vínculos libres de finalidad. La cuestión en la que se ha insistido en este trabajo es que esa sociedad



gías tras la pandemia. Un imposible y poco deseable. Estaremos de acuerdo en que el remedio no parece venir con la recuperación de la vieja educación autoritaria. A pesar de que hoy es inconcebible retomar el castigo como un medio para educar, tampoco debemos desestimar el poder que se le daba a la memoria en el aprendizaje. A tenor de lo dispuesto, en la actualidad nos encontramos entre dos aguas; los fascinados por todo lo antiguo, que fue mejor; o los enamorados por una innovación educativa como la digitalización o el juego. Tal vez la solución radique en trazar un nuevo camino como el que propone Guilles Lipovetsky con una seducción «en los límites de lo razonable». Quizás, una educación que cree seres capaces de autocontrolarse formulando parámetros distintos al placer inmediato y la autonomía en términos narcisistas como expresión de la realización del yo, e insista en los valores comunitarios.

4. CONSIDERACIONES INTEMPESTIVAS³⁷

El objetivo esencial de este artículo ha sido aprovechar para el ejercicio de la docencia las aportaciones que pudiera ofrecer el pensamiento de Byung-Chul Han, asimismo, servirnos de las ideas de otros pensadores que continúan con esa mirada aguda hacia nuestro contexto, y con todo, ejecutar una crítica constructiva y convocar la actividad filosófica.

Para ello se ha pensado que el recorrido idóneo se enunciaba a través de los sucesivos apartados. En primer lugar imprimiendo en el lector unas nociones básicas del cambio estratégico hacia lo neuronal que ha tenido el neoliberalismo. La *psicopolítica* como poder inteligente explota la libertad y se hace invisible a los individuos que sufren sus infortunios. Por esta razón en el segundo apartado, se ha querido describir la deriva patológica del actual capitalismo, en última instancia, que se revela con un vertiginoso aumento de las conductas autolíticas. Acto seguido, el tercer punto se ha perfilado la educación narcisista del nuevo paradigma educativo con el fin de asumir responsabilidades desde este ámbito. La razón es que se vislumbra a la educación como el nacimiento de esa sociedad del rendimiento que concluye en una sociedad del cansancio, pero también como posibilidad³⁸. Como colofón final,

del rendimiento concluye en una *sociedad del cansancio*, una sociedad patológica. Veáse NOCETE, L.: (2020). «Estrés y enfermedad en la sociedad del rendimiento». *Revista digital de Medicina Psicósomática y Psicoterapia*, vol. 10, n.º 1, recuperado de https://www.psicociencias.org/pdf_noticias/Estres_y_enfermedad.pdf.

³⁷ Escapando de cualquier género de comparación, por demencial, valga recordar que *Consideraciones intempestivas* es el título de una obra escrita por Friedrich Nietzsche (1844-1900) donde la primera de sus consideraciones, en torno a su escrito contra Straus, se define como la «maligna carcajada de un espíritu muy libre a propósito de un espíritu que se tenía por tal». NIETZSCHE, F.: *Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 8.

³⁸ Rememoramos las palabras del profesor, *doctor honoris causa* por la Universidad de La Laguna desde el 7 de marzo de 1997, Emilio Lledó: «Me llamo Emilio Lledó, he sido profesor más de 50 años y si volviera a nacer, pues volvería a ser de nuevo profesor [...] La esencia de la educación



a modo de epílogo, este escrito huye de conclusiones e insta en el preguntarse. La pregunta, dice Fernando Savater, «no nos lleva a hacer cosas, sino a entrar dentro de las cosas, a entrar dentro de lo que somos o de dentro de lo que es el mundo en que estamos». De ahí su importancia y mi insistencia para interpelar al profesorado.

En esta distopía de lo digital, dirá el autor coreano, el futuro va a depender de que seamos capaces de servirnos de lo inservible más allá de la producción. Hay que rescatar el potencial emancipador del juego, la demora contemplativa, los rituales o los espacios de silencio y soledad; su progresiva desaparición acarrea el desgaste de la comunidad y la desorientación del individuo. Byung-Chul Han se pregunta sobre los estilos de vida alternativos que serían capaces de liberar en la sociedad del narcisismo colectivo. Avanza con Deleuze cuando aclama a Spinoza en su «hacerse el idiota» como conciencia herética, para escapar de toda subjetivación y psicologización³⁹. Solo el idiota tiene acceso a lo totalmente otro⁴⁰. Es aquel capaz de trascender la vivencia para descubrir el acontecimiento y la singularidad. Han advoca al ejercicio de la rebeldía personal que supone una praxis de libertad frente a la violencia del consenso. Es la negatividad la que arranca al sujeto de sí mismo y lo libera. La fórmula aparece extensamente aclarada en su último libro *Vida contemplativa: elogio de la inactividad*⁴¹.

A partir de este principio, Byung-Chul Han formula una propuesta constructiva para la sociedad del cansancio en esta era positiva; *una pedagogía del mirar*⁴². Mirar desde la educación es más preciso que nunca. La educación es el soporte de una sociedad democrática. La falta de educación alimenta los estados totalitarios, las sociedades con un alto índice de violencia y la vulnerabilidad. Los estados fascistas se ocupan en dotar a la población de un pensamiento único y para ello eliminan cualquier alternativa educativa. En nuestro contexto, sin violencia explícita, la institución escolar se encuentra firmemente regulada y llega a todos y todas. No es la falta de educación lo que genera el problema, sino el exceso de la misma educación. Es aquí donde la filosofía puede desempeñar una labor fundamental examinando de cerca y cumpliendo la disidencia que acostumbra.

Nuestras aulas están colmadas por las llamadas *generación Z* o *pos-millennials* (nacidos entre el 1997 y 2012) y Alfa (2010 en adelante). Son los nacidos en

es mostrar el mundo como posibilidad». Visualizar JÁTIVA, C.: «Entrevista a Emilio Lledó» en Aprendemos juntos, fundación, BBVA, recuperado de <https://youtu.be/qq1SHZiF2xU>.

³⁹ DELEUZE, G.: *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 28. Referido al curso impartido por Deleuze sobre Spinoza en 1980.

⁴⁰ HAN, B.-C.: *Idiotismo*. En *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, recuperado de <https://leer.amazon.es/?asin=B010Q44R1W>.

⁴¹ HAN, B.-C.: *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*, Barcelona, Taurus, 2023.

⁴² La *didáctica del mirar*, propuesta por Han en su ensayo. Cfr. *La sociedad del cansancio*, exige una mirada que requiere de un tiempo. Para ello va a dialogar con el filósofo del martillo, Friedrich Nietzsche, en concreto, con su obra el *Crepúsculo de los Ídolos*. Habla de tener una pedagogía del mirar si es que queremos rescatar una *vita contemplativa*. En estos términos Han advierte que hay tres tareas que son necesarias para un educador: aprender a mirar, a pensar y a hablar, y escribir. Antes de enseñar a mirar hay que aprender a mirar, augura.





plena era digital. Más allá de los cambios vividos estas últimas décadas con la digitalización, un suceso ha marcado definitivamente nuestras vidas y nuestras aulas: la pandemia. La dependencia tecnológica y las desigualdades se agudizaron cuando nuestra actividad diaria se vio interrumpida y sustituida por lo digital casi como único medio de cohesión. En este nuevo cosmos la actividad educativa era una cuestión que empujaba a numerosos debates acerca de su idoneidad y aplicabilidad en las aulas, esta circunstancia evidenció nuestra subordinación digital. Esto ha sido un punto de inflexión a la hora de plantearnos esta nueva normalidad en el aula y hacer frente a esos planteamientos sobre lo que supone el auge digital pospandémico que ha cambiado nuestra forma de concebir las relaciones, nuestra manera de trabajar, aprender, en definitiva, nuestra forma de entender el mundo.

La adolescencia es un periodo de grandes cambios en la persona con respecto a sí misma y su entorno. El mundo social del adolescente está agudamente marcado por el uso de los dispositivos móviles y las redes sociales, que se han convertido en su medio relacional principal. Durante esta etapa tendemos a buscar la independencia del contexto familiar y buscamos el acercamiento entre iguales la socialización torna a lo digital⁴³ con las redes sociales, que son lugares de sobreexposición y propensos a la crítica. Internet es una extensión del yo, es el soporte de la identidad. Los adolescentes centran su atención en el cuerpo y la lectura de su imagen pública va a ser el referente con el que se perfile el autoconcepto⁴⁴.

En este escrito ya se ha expresado la nueva suscripción de la corporalidad en este último capitalismo. La creciente digitalización y tecnologización de lo cotidiano hace coexistir el reconocimiento de la importancia del cuerpo y la desaparición del contacto corporal. Aunque en la virtualidad hay una mayor accesibilidad, sentencia Han que no se da el encuentro. Acceder a una plataforma o a una red social en Internet no es un encuentro real. Para el autor es preciso velar por la presencialidad de un cuerpo que nos constituye. El cuerpo en nuestro mundo adquiere relevancia como imagen, pero esto no imprime el poder efectivo (afectivo) del cuerpo a cuerpo. Byung-Chung Han cree que «el peso del cuerpo de las cosas es lo que da a la vida estabilidad, sostén. La comunicación descorporeizada de la tecnología contemporánea de este mundo digital, sin visión ni tacto del otro, representa una amenaza contra la comunidad, porque la comunidad posee una dimensión física. Sin el tacto físico no se crean vínculos». Tras leer estas conclusiones, y a pesar de que el surcoreano no haga mención directa, es imposible evitar pensar en el filósofo holandés Baruch Spinoza y su tesis del *conatus*. Siguiendo la línea argumental, parece que la

⁴³ OLIVA, A.: «Adolescencia en España del siglo xx», *Cultura Educación*, 2003, 15(4), pp. 373-383.

⁴⁴ Es recomendable la lectura de MERINO, L.: «Jóvenes en redes sociales: significados y prácticas de una sociabilidad digital» (artículo de revista). *Revista de Estudios de Juventud*, 2011, 95, 31-43. Universidad del País Vasco, Vizcaya. Recuperado de http://www.injuve.es/sites/default/files/tema2_revista95.pdf.

pregunta por la potencia de un cuerpo que se hizo el judío en el s. XVII tiene más vigencia que nunca⁴⁵.

Spinoza se interrogaba: «¿Cuál es la potencia de un cuerpo?», y estimaba que «un cuerpo es afectado y afecta, produce afectos». En ese orden de los afectos la *alegría* y la *tristeza* son los más importantes; nos conducen a una mayor o menor perfección. Un cuerpo impactará emocionalmente en el otro pero la *accesibilidad* de las redes, el cuerpo desaparece, y también la potencia del mismo. Es preciso recordar que nada es más útil para un ser humano que el ser humano mismo. Además, el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el ser humano pueda conservar su ser⁴⁶. *Grosso modo*, las líneas preliminares sobre el filósofo holandés vienen a subrayar la importancia que tienen las relaciones humanas y el provecho de la socialización para nuestro propio desarrollo personal⁴⁷. Por lo tanto, en la imposibilidad del encuentro de cuerpos de la era digital, surgiría la tristeza, en último término germinaría lo patológico. Es este sentido, dirá Byung-Chul Han, es el apretón de manos lo que genera confianza y es algo de lo que carecen las redes. Por esta razón, pese a estar conectados en redes sociales, estamos más solos que nunca.

Por otra parte, la digitalización es un *tsunami* de información que los nativos digitales son incapaces de procesar. La verdad ha dejado de tener sentido y en su lugar los *bots* difunden noticias falsas y discursos de odio que permean, sin controversia, en los más jóvenes. La validez está en el compartir y está al alcance de la mano con el *smartphone*. El compartir información de la racionalidad digital no es comunicar. Se opone a la racionalidad comunicativa, que conduce el discurso. Lo que constituye la racionalidad comunicativa es, además de razonar, la capacidad de aprender, y está tocada⁴⁸. El exceso de información no se traduce, ni mucho menos, en estar informados. La primera de las competencias de la asignatura de filosofía, tal y como recoge el nuevo currículo, se refiere a la comprensión de la naturaleza problemática de la realidad y de la propia existencia humana, así como a la reflexión imprescindible para intentar explicarla y orientarla. Esta tarea requiere, a su vez, del desarrollo de las competencias específicas en torno al manejo crítico y la producción rigurosa de información, por lo que se le atribuye un papel esencial a la hora de filtrar, pensar y usar estos medios digitales.

⁴⁵ SPINOZA: «La mente es tanto más apta para percibir muchas cosas adecuadamente cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos [...]. Las nociones *comunes* son el fundamento de nuestro raciocinio», *Ética*, Segunda parte, proposiciones 39 (corolario) y 40 (escolio 1) –las cursivas de nociones *comunes*, destacadas en el original latino de la obra–. Para una lectura actual sobre el tema, el ensayo de V.H.P., «¿Qué puede un cuerpo? Aproximación desde las *nociones comunes*».

⁴⁶ SPINOZA, *Ética*, IV, XVIII, escolio.

⁴⁷ En términos actuales el objetivo de «mayor potencia» de la *Ética* no es otro que un mejor estado de «salud cerebral» y un eficiente «equilibrio psicosomático» del sujeto, mediante una vía neurológica de transmisión de unas «nociones comunes» y de una suma de afectos positivos y de reconocimiento del «otro ser humano», miembro de la misma especie, *cf.* V.H.P.

⁴⁸ HAN, B.-C.: *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*, Taurus, Barcelona, 2022, p. 59.





En todos estos sentidos Byung-Chul Han nos sirve para la enseñanza de la filosofía. Algunos aspectos eminentemente prácticos para nuestro alumnado y que se han recogido en este trabajo son el mal uso de los móviles y de las redes sociales⁴⁹, el deterioro de las relaciones personales, la construcción de la identidad, el narcisismo y otras patologías. También es provechoso para el docente pensar que los conflictos escolares trascienden el espacio aula y hoy se convierten en ciberacosos. Esto quiere decir que sucede un escenario que pasa inadvertido, pero es manifiesto y expansivo para el alumnado, y puede derivar de unas consecuencias atroces. Por otro lado, examinar los conceptos de positividad, negatividad, sujeto de rendimiento o poder seductor, desde una perspectiva educativa, permite más allá de justificar una crítica al capitalismo, detectar e intervenir. Detectar que desde hace unas décadas la educación emprendedora se ha ido incorporado de manera progresiva incluso en las materias de filosofía y que toda iniciativa de este estilo persigue, y concluye, crear el sujeto de rendimiento perfecto.

La educación es el soporte de todo este entramado y la enseñanza de la filosofía es crucial para problematizar, confrontar, eso que resulta infranqueable en tanto que opaco. Desde la filosofía, al modo de Han traspasando el academicismo y yendo al aula, hay que problematizar y definir cómo se instauran estas prácticas desde la institución educativa: se castiga el error y premia el logro; se explotan las emociones (*engagement* educativo); el peso del currículo imposibilita la demora contemplativa; o con el uso de las tecnologías que atrofia la psicomotricidad. También mirar con recelo la idea de que el buen alumnado se refleja a través de lo cuantificable y el buen profesor a través de la felicidad que produce en los educandos.

Lejos de vislumbrar el ocaso de la filosofía en un mundo que parece ser fiel a valores tan dispares de su naturaleza como la eficacia, el rendimiento o la utilidad, reclamar el valor de la disciplina es lo que se ha perseguido. La naturaleza de la filosofía se contrapone a ese pensamiento calculador (basado en establecer correlaciones y sonsacar patrones anticipativos a partir de los datos acumulados), y camina hacia la escucha del pensamiento, prestando atención a la negatividad que solo se revela a quien tiene oídos⁵⁰.

Al pensar en las materias de filosofía, sobremanera en bachillerato, es innegable asumir que se da una relación muy determinante para todo docente: el currículo oficial. Habida cuenta que sabemos que la función de la materia no se limita a los contenidos filosóficos que en este se recogen, sino que cobra su legitimidad a partir de los sentidos, no siempre explícitos, que emanan de la realidad social y política del momento. Podría decirse que en el desarrollo de las materias hay un peso y trazado institucional curricular o legítimo, y aquello que da legitimidad a la

⁴⁹ El uso de las redes puede llegar a ocupar hasta nueve horas al día en los adolescentes, sin embargo, no por ello tienen la capacidad de evaluar el alcance que tiene esto en su vida. Por esta razón, es muy importante abordar esta problemática en el aula a través de las materias de Filosofía, no con miras a generar una tecnofobia digital que nos alejaría del alumnado, sino a despertar la reflexión para mejorar su uso.

⁵⁰ HAN, B.-C.: *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.

impartición de la misma que depende en gran medida del buen hacer del docente. Reflexionar acerca de lo que pudiera ser ese «buen hacer docente» sería demasiado extenso, verbigracia, tiene que ver con su metodología didáctica.

A pesar de las dificultades, hay margen para ser un buen profesor o profesora partiendo de la premisa de que la Filosofía es una asignatura denostada. El alumnado la percibe como una pesadez porque, entre otras cosas, no sabe para qué sirve y no la entiende. Los discursos llenos de tecnicismos hacen un flaco favor en este sentido. Para salir de la verborrea hay que pisar tierra. Es precisamente lo que nos está exigiendo el alumnado. Para hacer filosofía se necesita ser una persona abierta a aquello que te contradice. En el aula, en lo cotidiano, mucha gente rechaza *a priori* eso. Hay una contradicción nuclear que mantiene esta tensión en la misma ley⁵¹. Como docente se imponen unos contenidos que hay que dar para la EBAU y en paralelo educar en competencias. Quizás la manera no vaya tanto en insistir en los conceptos para formular respuestas y argumentos, sino que esté en procesos más sencillos. Bajo esta premisa, rescatamos la propuesta inicial; la importancia de la pregunta. La historia de la filosofía es la historia de la formulación de preguntas. Instalar en el alumnado este hacer o proceder inacabado, que confronta con el sistema educativo de resultados, puede ser un buen comienzo.

RECIBIDO: octubre de 2022; ACEPTADO: noviembre de 2022



⁵¹ El curso previo a las Enseñanzas Superiores requiere de un ser activo para completarse, por mucho que Han, tomando la obra *Humano demasiado humano*, evidencie que el principal defecto humano es ser activo. Para Nietzsche a los activos les falta una actividad superior (contemplar), los activos ruedan como piedras conformes a la estupidez de la mecánica. Pero ser activo funciona. Pensemos cómo sería posible afrontar el peso del currículo con la calma en Historia de la Filosofía de 2.º de Bachillerato donde el tiempo apremia y se exigen unos resultados.



Maruja Mallo, 1936.

RESEÑAS

Teoría y praxis desde *Walden*. Henry David THOREAU, *Walden*, Madrid: Editorial Alma, 2021, 392 pp.

Este escrito es el producto literario del experimento filosófico que, a mediados del s. XIX, llevó a cabo Thoreau. Con él, este autor llevó a un grado extremo la relación existente entre la teoría y la praxis. Y es que su *Walden*, a pesar de su negativa a dictar unas reglas y su cariz casi antiintelectualista, se ha llegado a convertir en un manual para la vida. Constituye un canto epicúreo a la felicidad.

Para llevar a cabo este libro, Thoreau se embarcó en un proyecto de dos años de vida sencilla. Se enfrascó en una vivencia que todos, en algún momento, hemos deseado o planteado mentalmente, sin llegar a encontrar el valor para plasmarla en la realidad. Y es que, dentro del boato de esta sociedad en la que estamos diseminados, ¿quién no ha pensado alguna vez en dejarlo todo e irse a vivir a las montañas, para llevar una existencia de autoabastecimiento y buscar la felicidad retirado del mundanal ruido y las prisas? ¿No sería ese el verdadero fin de la filosofía, resolver problemas de la vida no solo en la teoría, sino llevarlos a la práctica?

Con tales credenciales, buscó la felicidad a través de la *ἀταραξία*, y la dicha detrás de los hechos sencillos y simples. Todo su plan se gestó alrededor del huerto, donde cultivó una hectárea de papas, judías, trigo y maíz. Este casi que constituyó la piedra fundacional desde donde erigir su proyecto, experimento que comenzó el 4 de julio¹ de 1845, momento en que se mudó

a una pequeña cabaña –con unas dimensiones de 3×4,5 metros– construida con sus propias manos. Esta se localizaba dentro de una finca forestal de 57 000 m², propiedad de su gran amigo y mentor Ralph Waldo Emerson.

Esta cabaña de pino, enclavada en un bosque alrededor de las orillas de la laguna Walden, llevó al nivel más profundo la concepción de los espacios arquitectónicos ideados para el pensamiento. En ella, y con ese espejo cristalino de fondo, Thoreau emprendió un viaje que lo transformaría esencialmente. Al mismo tiempo que contemplaba el lago, este lograba devolverle la mirada. Hacía de ojo de la tierra, donde el espectador, sumergiendo el suyo, exploraba las profundidades de su propia naturaleza. Y de eso trata este relato único de la literatura universal, de la intensa relación entre el lugar y la persona.

Con este proyecto de vida solitaria, al aire libre, cultivando sus alimentos y escribiendo sus vivencias, Thoreau se marcó varios objetivos. Por un lado, demostrar que la vida en la naturaleza es la verdadera vida del hombre libre que ansía liberarse de las esclavitudes de la sociedad industrial. Por otro, que la comprensión de los recursos de la naturaleza, sus reglas y recompensas, son un camino que el hombre no debe olvidar.

Sin embargo, el libro no narra todo el tiempo que pasó en la laguna, sino que, en realidad, comprime todo su relato en un único año del calendario. Para ello empleó el paso de las cuatro estaciones, que a su vez simbolizan el desarrollo humano que se estaba gestando en él. Con tal motivo, culmina su crónica en la primavera, alegoría del renacer tras un glacial invierno,

¹ Que Thoreau haya elegido el día que conmemora la legalización de la Declaración *de Independencia de los*

Estados Unidos es todo un testimonio de los principios subyacentes en este experimento personal y filosófico.





en el que muchos de los habitantes de la laguna se sumían en un profundo sueño o se trasladaban a latitudes más acogedoras. El lago quedaba entonces sumergido en el más lánguido silencio. En cambio, cuando llegó la primavera, Walden y los otros estanques se derriten con estruendos y ruidos. Thoreau quedó extasiado al presenciar el renacimiento de la naturaleza. Miraba cómo los gansos reanudaban su vuelo hacia el norte y un halcón jugaba solo en el cielo. Tal como la naturaleza parecía renacer, el narrador hacía lo propio. Se afirmaba así el ciclo del eterno retorno de lo mismo, concepto explícitamente decretado en la sentencia final del último capítulo. «De este modo acabó mi primer año de vida en los bosques y el segundo año fue parecido»².

El autor se sirve de 18 capítulos para relatar todas sus vivencias desde distintos tipos de prismas, que alternan la narrativa autobiográfica, reflexiones de corte ensayístico, poemas, e incluso descripciones naturalistas profundamente detalladas, que van desde la explicación de los hábitos de las perdices hasta la exposición de una fascinante batalla entre hormigas rojas y negras. Una narración que es digna de la coalición de los ejércitos aqueos que se dejan la piel por conquistar las murallas de la ciudad de Troya.

La presente edición de esta obra, realizada por la editorial Alma, está trabajada hasta el más mínimo y nimio detalle. Esta ha sido efectuada desde el prisma de la pasión por los libros, cuidando con delicadeza y finura todo tipo de elemento destinado a su presentación. Es un volumen precioso y original con el que deleitar la mirada, no solo por su contenido, los magníficos y suntuosos relatos de Thoreau, sino también por su continente. Todo ha sido realizado con mimo y detenimiento: el generoso tamaño de la fuente, la elección del papel, que contiene un color natural que no amarillea con el paso del tiempo, las cuidadas ilustraciones, marca de la casa de la editorial, realizadas por Adolfo Serra de una manera sobria y sencilla. Estas, delinea-

das en tonos grises a los que sirve de contraste unas pinceladas en azul, le dan ese halo mágico y místico que contiene este volumen de la literatura romántica estadounidense.

Quizás el aspecto más pobre de esta edición sea la breve presentación biográfica con que se abre. Unas escasas tres páginas que, en contenido, no van más allá de datos superficiales sobre la vida del autor, la gestación de su proyecto y la influencia que ha tenido este en el imaginario mundial. Un análisis que por su concisión se queda en la superficialidad de esta figura filosófica que fue Thoreau.

Acto seguido, y tras un rótulo negro sobre azul que reza «Walden», comienza el viaje a través de los recuerdos y memoria del autor. Este se inicia con el capítulo más amplio de la obra, «Economía». Setenta y tres páginas en las que el escritor presenta su proyecto, y explica los motivos de por qué decidió irse a vivir al lago. Lo hizo, dice, para ilustrar los beneficios espirituales de una forma de vida simplificada y natural, alejada de aquella que nos reduce a meras máquinas. Además, realiza esta tarea de un modo metódico. No hay que olvidar que estaba efectuando un experimento, de ahí que registre cuidadosamente todos sus gastos e ingresos a la hora de construir su casa y comprar y cultivar sus alimentos. Todo ello para ilustrar la posibilidad práctica de ese modelo de vida austero y de régimen espartano que había ideado, basado únicamente en la adquisición de cuatro necesidades—comida, refugio, ropa y combustible—, y en el olvido del lujo y de las comodidades, pues es lo que no permite que trascendamos ni mejoramos. Es lo que nos disipa, y nos convierte en herramientas de nuestras propias herramientas. Aquello que fue realizado para mejorar nuestra vida es lo que, en realidad, no permite que esta llegue a enriquecerse. Para él, estos no solo son innecesarios, sino que se convierten en un impedimento para la elevación de la humanidad.

En el siguiente capítulo, titulado «Dónde vivía y para qué», describe la ubicación de su cabaña, un lugar que en realidad no es excesivamente remoto ni demasiado cercano al mundo de los hombres. Por lo tanto, se retiró a un lugar intermedio, al mismo tiempo amurallado y suficientemente amplio como para tener un margen

² THOREAU, H.D.: *Walden*. Madrid: Editorial Alma, 2021, p. 370.

protector, pero sin estar separado de la naturaleza por una barrera. Es, por tanto, un desplazamiento que no lo aísla –de hecho, son muchos los momentos en los que habla de visitas que le hacen o él mismo realiza, charlas con sus conciudadanos, con pescadores que observa trabajar, cazadores, senderistas que se acercan por el camino, etcétera³–, pero que sí es suficiente para sacarlo de la rutina social en la que sufre de falta de libertad y de ausencia de ἀντάρκεια. Entonces, lo que él lleva a cabo no es una fuga o una vida de ermitaño. No es Zaratustra subiendo a la montaña, sino ese gallo que, encaramado a su estaca de madera, se jacta de la potencia de sus pulmones con el único fin de despertar a los vecinos.

Sin embargo, paradójicamente y a pesar de tal ausencia de una profunda huida de la sociedad, Thoreau se reafirmó sobre la inutilidad de una búsqueda constante del contacto con el resto de la humanidad. Con tal fin, le levantó una oda a la soledad en otro de sus capítulos («Soledad»), donde discute los efectos positivos de una vida solitaria cercana a la naturaleza, y en el que llega a afirmar que «Nunca he encontrado compañía tan sociable como la soledad»⁴, explicando que jamás estará solo mientras esté cerca de la naturaleza.

Hay que remitirse a su cita más famosa y laureada para intentar vislumbrar el objetivo final de ese experimento que proyectó: «Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente, enfrentarme solo a los hechos esenciales de la vida y ver si podía aprender lo que la vida tenía que enseñar, y para no descubrir, cuando

tuviera que morir, que no había vivido»⁵. Aquel bucólico paraje de los bosques de Nueva Inglaterra le invitaba cada mañana a que su vida tuviera esa misma sencillez e inocencia. Ello le llevó a analizar la existencia hasta los elementos más profundos y radicales, con la finalidad de eliminar de ella todo aquello que no le pertenecía. Simplificarla hasta su raíz más esencial, para borrar toda esa rapidez que la sociedad le había inyectado en su naturaleza, logrando únicamente su desgaste.

En definitiva, *Walden* es una obra de una sensibilidad y sinceridad increíble. Un libro que, a pesar de haber sido escrito y publicado a mediados del siglo XIX, sigue manteniendo una actualidad brutalmente vigente. Una contemporaneidad que, en realidad y tristemente, se prodiga como perenne, como esos pinos de los oscuros y tupidos bosques de Massachusetts. Muchos de los motivos aducidos por Thoreau siguen siendo válidos hoy día, siguen reduciendo nuestra vida y experiencia al terrible traqueteo del movimiento de una rueda dentada. De ahí que también sigan siendo útiles todas esas infinitas lecciones inherentes a este volumen. No necesitas ropa nueva y de marca. Haz tu propio pan. Ten una casa austera, pues tú eres el que tiene que mejorar. Edúcate al aire libre, y lleva todo aprendizaje a tu propia vivencia. Viaja sin prisa. No gastes dinero en cosas que cuestan más de lo que valen. Simplifica tu vida. Lee a los clásicos. Aprende a disfrutar del silencio, de los sonidos del bosque, de las tormentas resguardado en tu hogar y de la soledad. Ama a los animales y aprende de ellos. Busca la sabiduría y abre nuevos caminos para el pensamiento.

Walden es uno de esos libros que, si tú le dejas, puede llegar a remover tu mente. Como mínimo, es una oportunidad para sentarse en el camino, descansar las piernas, coger aire y pensar quiénes somos, qué necesitamos y hacia dónde vamos. Su propio estilo de escritura es una alabanza hacia ese reposo y la tranquilidad, no solo por los paisajes descritos, llenos de imágenes y sonidos que liberan la imaginación

³ Esta cuestión es tan importante para el autor que le llega a reservar un capítulo entero («Visitas»). En él, nos cuenta sobre las personas que lo visitaban en su cabaña. Entre ese gran número de visitantes se encuentran casos reseñables como el del joven leñador, a quien Thoreau idealiza debido a su simpleza, tranquilidad y buen humor, o el del esclavo fugitivo a quien ayudó a seguir la estrella polar. Todos eran hombres de la más variopinta naturaleza, y a todos ellos estaban destinadas esas mismas sillas que completaban su exiguo mobiliario.

⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁵ *Ibid.*, p. 102.



del lector –toques de campanas en la lejanía, el canto del chotacabras, el ulular de los búhos, el croar de las ranas–, sino también por su carácter pausado y casi estático. Todos esos relatos son como caminos de bosques. Senderos desprovistos de un fin aparente que van cartografiando el semblante de Walden.

Pero como todo experimento y todo libro, *Walden* también tiene su final. El 6 de septiembre de 1847, y tras dos años, dos meses y dos días, Thoreau salió de la laguna transformado. Tuvo que llegar a independizarse del mundo

para encontrar el sentido de su vida, y fue tan drástica esa transformación que para culminar su asimilación tuvieron que pasar varios años, los que le costó plasmar de forma definitiva todas esas vivencias en un manuscrito. No fue hasta 1854 que su obra vio la luz de esa estrella de la mañana que es el Sol.

Saturnino EXPÓSITO REYES

Universidad de La Laguna

E-mail: saturexposito@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51.06>



Oskar Becker y la fenomenología. JOCHEN SATTTLER (ed.), *Oskar Becker im phänomenologischen Kontext*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2020, 216 pp.

El presente volumen pertenece a una serie de obras colectivas dedicadas al pensamiento del filósofo y matemático Oskar Becker (1889-1964) que tienen su origen en diferentes coloquios y congresos realizados en la Universidad de Hagen. Quizás por esto, por tratarse de un compendio de estudios procedentes de diversos ciclos de conferencias, su contenido no está dedicado única y exclusivamente –a pesar de lo que sugiere su título– a referir el papel de Becker en el «movimiento fenomenológico» o a discutir sus propuestas teóricas desde una perspectiva específicamente fenomenológica. Las aportaciones se reúnen en tres secciones que recogen estudios acerca de su relación con el pensamiento fenomenológico (fundamentalmente con el de Heidegger), con la historia de la filosofía (Platón y Nietzsche) y con la filosofía y la historia de la matemática, respectivamente. Estos temas son abordados, además, desde distintas orientaciones metódicas que reflejan una variedad de posiciones en el espectro de la filosofía académica actual¹.

¹ Así, de las aportaciones que se incluyen en la primera sección, dedicada nominalmente a los «debates fenomenológicos», quizás solo la de Carl Friedrich Gethmann (que aborda la propuesta de Becker de una «ética de la virtud fundada fenomenológicamente» y la sitúa en el contexto de lo desarrollado por Husserl en sus lecciones sobre ética y de la crítica de Heidegger a la filosofía del valor) pueda incluirse *sensu stricto* en una tal orientación expresamente fenomenológica. Por lo demás, Pirmin Stekeler-Weithofer contraponen el pensamiento de Becker al de Heidegger, situando las divergencias teóricas entre ambos en el contexto de debates actuales de la filosofía anglosajona (McDowell-Brandom), mientras que Gottfried Gabriel hace lo propio a partir del «(pseudo)problema» de la «realidad del mundo exterior», pero trayendo a colación esta vez a Carnap. En el segundo bloque, que tematiza aspectos de sus estudios en historia de la filosofía («Vinculaciones históricas»), Gereon Wolters recurre a textos inéditos de Becker para exponer su interpretación del *Parménides* de Platón y vincularla al debate en torno a su «doctrina no escrita» y Michael

El volumen se cierra con un texto inédito del filósofo editado por Bernd Peter Aust, una lección impartida en el semestre de invierno de 1924/25 en la Universidad de Friburgo titulada: «Preguntas fundamentales de la fenomenología». Una introducción en las actitudes cuestionadoras fundamentales del filosofar fenomenológico», que, a pesar de constituir solo un «anexo» al volumen, centra sin embargo nuestro interés en este.

Para destacar la relevancia de la publicación de esta lección –y, en general, del planteamiento que prometía el título del volumen (*i. e.* el de situar el pensamiento de Becker en un «contexto fenomenológico»)– quizás convenga esbozar aquí en algunas líneas generales su contribución a la discusión fenomenológica, así como su papel en la historia de este «movimiento» filosófico. Según refiere Otto Pöggeler², Becker, tras concluir sus estudios universitarios y haberse doctorado en 1914 en matemáticas, tuvo la intención de dirigirse a Göttingen, en cuya universidad enseñaban David Hilbert y –hasta 1916– Edmund Husserl, para proseguir allí sus estudios de matemáticas y de filosofía. El hecho de que finalmente, una vez concluida la Primera Guerra Mundial, tomara la decisión de dirigirse a Friburgo para preparar su habilitación bajo la dirección de Husserl, significó una clara apuesta por la filosofía (y, más concretamente, por la

Stöltzner atiende a su artículo sobre las demostraciones que Nietzsche esbozó para su concepción del eterno retorno. Por último, la sección dedicada a su filosofía de la matemática («Fenomenología y matemática») recoge aportaciones que pueden clasificarse en dos grupos a partir de las dos grandes líneas del trabajo de Becker en esta disciplina: la discusión de los fundamentos de la matemática y el estudio de su historia. A lo primero se dedican Peter Janich, Pirmin Stekeler-Weithofer y Matthias Wille, que tratan, respectivamente, su discusión de la fundamentación de la geometría, su vinculación con la teoría del intuicionismo y su crítica al formalismo de Hilbert. El aspecto histórico de los estudios de Becker en el ámbito de la matemática lo abordan Christian Thiel, con un texto sobre las pirámides de Egipto, y Jörn Henrich, con uno sobre la teoría de las proporciones de Eudoxo (y la relación de esta con los *Elementos* de Euclides).

² Cf. PÖGgeler, O.: «Oskar Becker als Philosoph», *Kant-Studien* 60/1969, p. 299.





fenomenología) que se agudizó al asistir a las lecciones del joven Martin Heidegger.³ La anécdota señala igualmente su primer interés temático y lo que habrá de ser tal vez su principal aportación: un acercamiento de principio fenomenológico al problema de la fundamentación de la matemática. Su obra quizás más importante, *Existencia matemática*, apareció publicada en 1927 junto a *Ser y tiempo* en el volumen VIII del *Anuario para la filosofía y la investigación fenomenológica*, cuyo editor era Husserl, y estaba guiada por la intención de integrar la perspectiva de la fenomenología «formal» y de la fenomenología «hermenéutica» en una interpretación ontológica de la matemática. Husserl interpretó este trabajo como una «aplicación directa de la ontología heideggeriana», aunque el propio Heidegger expresó reservas de principio ante el modo en que se apropiaba de su propuesta filosófica en dicha obra.⁴ Así, Becker pertenece a aquel primer círculo de discípulos de Heidegger que extendieron sus análisis hermenéuticos y ontológicos a ámbitos de reflexión que no eran los propios de este, y a partir de los cuales quisieron ganar, además, una posición propia y una distancia crítica frente al maestro. En el caso de Becker, su propuesta de una «fenomenología mántica» se propone atender a un ámbito del que, según cree, no puede dar cuenta la conceptualidad heideggeriana, un ámbito al que remiten los fenómenos matemáticos y los estéticos, así como la naturaleza en gene-

³ En una carta a Heidegger de 1959 escribe retrospectivamente: «Cuando en 1919... llegué a Friburgo para escuchar a Husserl, cuyos libros conocía y admiraba, lo encontré a usted, de manera completamente inesperada, al modo de un regalo de Tique [Tükhē]. El ya muy envejecido Husserl me fue poco a poco decepcionando; sin embargo, sus lecciones [sc. las de Heidegger] me fascinaron...». BECKER, O.: «Vier Briefe an Martin Heidegger», en A. Gethmann-Siefert/J. Mittelstraß (eds.), *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München 2002, p. 253.

⁴ Vid., respectivamente, la carta de Husserl a Heidegger del 24-5-1927 y la de Heidegger a Löwith del 20-8-1927. HUSSERL, E.: *Briefwechsel IV*, Dordrecht 1994, p. 143 y HEIDEGGER, M. y LÖWITH, K.: *Briefwechsel 1919-1973*, Freiburg/München 2017, p. 150 («El planteamiento de Becker me resulta grotesco y filosóficamente imposible...»).

ral y el mundo pulsional que también constituye originalmente la experiencia humana (Becker se interesó igualmente en estos primeros años de Friburgo por el psicoanálisis). Frente a la ontología fundamental, que concibe la articulación última de la realidad a partir de la comprensión del ser por parte del «ser-ahí» y cuyo planteamiento entiende la «naturaleza» solo como un modo «derivado» de ser («ser-presente» o «ser-ante-los-ojos»), Becker interpreta esto «natural» —tanto en su dimensión «cosmológica» como en su carácter esencial al ser humano— como un ámbito irreducible de estructuras «parontológicas» («quasi- o para-existenciales», por contraposición a los «existenciaros» de Heidegger) que, en sus palabras, propiamente no «existe» (*i. e.* que no es *Dasein*: ser-ahí, existencia), sino que «se esencia» (en tanto que *Dawesen*). En la lección de 1924/25, de acuerdo con el índice elaborado por Becker para el curso (p. 187), se proponía presentar una perspectiva de esta «fenomenología mántica» que debía tomar pie en una tematización de los «límites de lo histórico»; sin embargo, el manuscrito se interrumpe antes de abordarla⁵.

⁵ En la ya citada carta a Heidegger (*op. cit.*, p. 254) comenta Becker que sus dudas se refieren fundamentalmente al «significado omniabarcante del pensamiento histórico-interpretativo («hermenéutico 0148)». Y sigue: «La matemática, de la que yo provengo, no concuerda con eso, tampoco la pregunta por lo estético se deja plantear de esa manera...», son estos, por tanto, ámbitos que, junto con el problema del «inconsciente», motivan su confrontación con el pensamiento de Heidegger y su propuesta filosófica original. Esta quedó esbozada ya en relación con la matemática y con la estética en BECKER, O.: *Mathematische Existenz, Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschung VIII/1927*, p. 761 y ss. y en *id.*, «Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers (1929)», en *id.*, *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963, respectivamente. Becker desarrolla su planteamiento sistemático principalmente en algunos estudios incluidos en el volumen *Dasein und Dawesen*, que recogía los que consideraba sus «escritos filosóficos en sentido estricto» (*vid. v.g.* el texto programático: «Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen (1943)», *ibid.*, p. 67 y ss.) y en un tratado inédito de finales de los cuarenta, concebido originalmente como una «introducción a la filosofía»: *id.*, *Grundprobleme existenzialen Denkens*, ed. C.F. Gethmann y J. Sattler; Stuttgart-Bad Cannstatt 2008 (*vid.*, sobre todo, la

Otro de los aspectos que despiertan interés en la obra de Becker, y que hacen oportuna su discusión en un «contexto fenomenológico», tiene que ver con su papel dentro de la historia del «movimiento fenomenológico» y, más concretamente, con el hecho de que, como asistente de Husserl y alumno y corresponsal de Heidegger, Becker tuvo un acceso privilegiado a los desarrollos teóricos de uno y otro, conociendo de primera mano la evolución del pensamiento de Husserl más allá de los escasos textos publicados en vida por el padre de la fenomenología y siendo testigo de la eclosión de la fenomenología hermenéutica en las lecciones tempranas de Friburgo de Heidegger⁶. El texto de la lección

exposición del «tercer problema fundamental»: «ser»: *ibid.*, p. 65 y ss.). – Por lo demás, no es posible ignorar que el «caso Becker» contiene menos ambigüedades y complejidades que el famoso «caso Heidegger», por lo que un genuino interés por su figura filosófica, por su original propuesta teórica y por su lugar en la historia del movimiento fenomenológico, se ve también obligado a hacerse cargo de sus implicaciones y complicidades políticas. *Vid.*, sobre esto, los trabajos de WOLTERS, G.: «Philosophie im Nationalsozialismus: Der Fall Oskar Becker», en A. Gethmann-Siefert y J. Mittelstraß (eds.), *op. cit.*, p. 43 y ss. y de HOGREBE, W.: «Die Selbstverstrickung des Philosophen Oskar Becker», en H.-J. Sandkühler (ed.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Hamburg 2009; pero también la caracterización del «Dr. B.», en K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt/M. 1989, p. 45 y ss. y 54 y ss.

⁶ En su escrito de habilitación de 1922 escribía: «El análisis constitutivo (fenomenológico-transcendental) de la naturaleza, especialmente de su estratificación fenoménica espacial, ha sido desarrollado... por parte de Husserl durante años de trabajo silencioso; «Husserl mismo no ha publicado nada sobre ello». «El autor ha podido disponer de la parte esencial de esas investigaciones de Husserl (en lecciones, seminarios, manuscritos y conversaciones privadas)...». BECKER, O.: *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen, Jahrbuch f. Philosophie u. phän. Forschung VI/1923*, p. 386. –Y en 1927 comentaba igualmente que las «las partes hermenéuticas, i. e. esencialmente ontológicas» de su obra estaban en deuda con «las investigaciones pioneras de Heidegger», no tanto en su forma definitiva en *Ser y tiempo*, sino, más bien, en sus «lecciones y seminarios, sobre todo en su docencia en Friburgo entre 1919 y 1923». BECKER, O.: *Mathematische Existenz*, p. 444.

da cuenta de esto al referir desarrollos de Husserl que no estaban contenidos aún en las *Ideas* de 1913 (por ejemplo, el planteamiento de una «fenomenología genética», pp. 204-205); aunque, en este punto, es si cabe más interesante en relación con la recepción del pensamiento de Heidegger, por ser anterior a la publicación de *Ser y tiempo* y por remitirse de manera inmediata a la hermenéutica de la facticidad desarrollada en aquellas lecciones tempranas. Así, junto con el tratamiento de los momentos fundamentales del fenómeno del «mundo circundante» o del concepto de «cuidado», resulta particularmente reveladora la exposición de la «indicación formal» como pieza clave de la formación de conceptos y de la lógica de la interpretación en la fenomenología hermenéutica (pp. 215-216).

No obstante, además de ser testigo de excepción del *work in progress* que representaba el pensamiento vivo de Husserl en sus lecciones y manuscritos y de asistir a la gestación de la «fenomenología hermenéutica» de Heidegger, también resulta sugestiva la interpretación que hace de la relación entre las propuestas filosóficas de ambos; pues, a partir de su apropiación de la «ontología fundamental», que estaba orientada inicialmente en los aspectos más relevantes de esta para una teoría fenomenológica del conocimiento científico, Becker –contra la «autointerpretación» del mismo Heidegger y buena parte de la recepción posterior de su obra– subraya la *continuidad* entre ambos proyectos. Así, para Becker, la propuesta de *Ser y tiempo* es «idealista-hermenéutica y continúa –aunque no de manera directa– la línea principal de la fenomenología idealista-transcendental de Husserl»; de este modo, entiende que «la tendencia de la fenomenología hermenéutica se dirige (aunque no exclusivamente) a la ulterior *concretización* de la actitud fundamental idealista-transcendental de las «Ideas...»⁷, una «concretización» que Becker cifra en una acentuación por parte de Heidegger de la «finitud» de la «subjetividad» en términos «ontológico-fundamentales». También en la lección concibe la

⁷ BECKER, O.: «Von der Hinfälligkeit des Schönen...», pp. 25-26.



«actitud cuestionadora hermenéutica» del joven Heidegger como una suerte de «agudización» de la propuesta «ideativa» de Husserl, donde el fenómeno de la «muerte» señala un punto ciego de la actitud teórica husserliana («desde una perspectiva transcendental-constitutiva la muerte no tiene ninguna existencia, puesto que no se deja constituir en la consciencia», «el yo puro, en tanto que algo reducido transcendentalmente, no puede morir», pp. 205-206) que motiva la necesidad de la transición de una a otra concepción de la fenomenología.

Que Becker se sentía filosóficamente más cerca de Heidegger que de Husserl es algo que se puede apreciar también en el texto de la lección y se traduce, por ejemplo, en que Becker dedique más atención al planteamiento heideggeriano en lo que pretendía ser una introducción general al pensamiento fenomenológico (que, además, no olvidemos, ¡dictaba como asistente del propio Husserl en Friburgo!). Así, aunque el texto se interrumpa por aproximadamente la mitad de lo que se proponía dictar sobre Heidegger, la exposición inacabada de la «fenomenología hermenéutica» ocupa ya casi más espacio que la parte completa dedicada a Husserl.

El modo en que, para la exposición inicial del significado de «fenomenología», remite a las nociones griegas de «fenómeno» y de «lógos» y la vinculación que realiza de ambas con el sentido del concepto griego de verdad como «desencubrimiento» (*a-letheúein*), delata igualmente esta influencia inequívoca de Heidegger. A partir de estas consideraciones, Becker puede remitir el sentido propio de la fenomenología como actitud cuestionadora fundamental a los orígenes griegos del pensamiento filosófico («Anaxágoras anticipa ya la idea de la fenomenología; en su sentencia: “lo visible abre la mirada para lo invisible” formula de manera primitiva que el fenómeno se encuentra ya en el umbral de la ciencia». «En Grecia el pensamiento era un modo de ver, aunque no pasivo, sino un ver cuidadoso y atento, y esta actitud atenta es también la actitud fundamental de la fenomenología», pp. 189 y 191). En última instancia, como refiere Becker en el texto de la lección, «fenomenología» y «filosofía» no son más que diferentes denominaciones para una y la misma cosa.

José M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE

E-mail: jmggv@web.de

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51.07>



Contra la doble verdad. Ana de MIGUEL, *Ética para Celia. Contra la doble verdad*. Penguin Random House, Grupo Editorial, Barcelona, 2021.

Pese a representar más de la mitad de la especie humana, el testimonio de las mujeres ha sido sistemáticamente ignorado a lo largo de la historia. Apenas han pasado doscientos años desde que las primeras feministas comienzan a llamar la atención sobre esta ausencia de las mujeres en la cultura y en la historia, pero todavía hoy, las mujeres no han logrado ni el reconocimiento ni el lugar que les corresponde en el mundo. Ciertamente, con el feminismo se empieza a tomar conciencia de este problema que afecta a la memoria de toda la humanidad, pero aún resuena el eco de una tradición que no considera a las mujeres como representativas de la humanidad.

¿Cuáles son los sesgos a los que nos enfrentamos a la hora de mirar hacia nuestro pasado? ¿de dónde viene esta devaluación sistemática de las mujeres? o lo que es lo mismo, ¿qué es aquello que empuja a las mujeres fuera de su propia historia? La ardua tarea a la que se enfrenta el feminismo pasa por intentar reconstruir una historia de la humanidad que habría sido narrada, leída y transmitida de manera sesgada. No obstante, para llevar a cabo esta reconstrucción es necesario preguntarse primero el porqué de este sesgo histórico, tarea a la que Ana de Miguel ha dedicado este libro que lleva por título *Ética para Celia*. En él, explora la existencia de una *doble verdad* que limita la aparición de las mujeres en la vida pública al tiempo que las considera un simple *medio* de reproducción en la vida privada. Desde el principio, la autora sitúa el problema en la ética, en tanto que son estas leyes y directrices invisibles las que regulan nuestro comportamiento de manera social y que aún ahora se hayan atravesadas por una profunda huella misógina que entierra sus raíces en los albores del patriarcado. Así pues, esta doble moral se revela aquí como culpable de convertir a las mujeres en *medios* –que no poseen valor *per se*– educándolas y dirigiéndolas a ser simplemente añadidos al papel del hombre, y limitando así su aparición en la vida pública.

Ana de Miguel se remonta en esta *ética* al principio de nuestra historia para enfrentarse a los primeros autores en busca de la *causa* que llevó al mundo a alzar y sostener esta *doble verdad* que mantiene a las mujeres en una posición de inferioridad. Un lugar que es además relegado al ámbito de lo privado, donde las mujeres son aisladas del mundo –al que constantemente dan vida–, y su labor en la historia resulta fácilmente ignorada y despreciada. Como resultado *Ética para Celia* es un libro plagado de preguntas, escrito con un tono cercano y sencillo, que nos lleva desde la experiencia cotidiana hacia un análisis íntegro de todos los entramados de nuestra cultura. En línea con la propia autora, se trata de un libro marcado por la filosofía, que se acerca sobre todo a responder cuestiones planteadas desde una perspectiva feminista, pero que no pretende, ni mucho menos, ser un libro para mujeres, pues su interés es abordar al completo la *ética* que subyace a nuestra cultura patriarcal, y que entierra sus raíces en el propio nacimiento de nuestra historia. Su autora, escritora y profesora de filosofía moral y política, es bien conocida por ser una de las feministas españolas más presentes del panorama, cuyos últimos escritos están marcados por la búsqueda del origen de la desigualdad social. En esta misma línea de trabajo tendríamos también *Neoliberalismo sexual*, un trabajo anterior dedicado al *mito de la libre elección*, que de hecho está muy presente en este último texto, pero con el que contrasta en favor de la elaboración de un trabajo más cercano y sencillo, accesible a todo tipo de público.

El libro se estructura en dos partes principales, donde la primera analiza los antecedentes históricos, para a continuación mostrarnos el papel que la cultura e historia juegan en nuestra visión del mundo del ahora. Dicho de otro modo, la primera parte está dedicada a las bases ontológicas de nuestra cultura, mientras que la segunda parte se dedica a las consecuencias de esta narrativa, que se extiende desde la ontología hasta la ética, y se manifiesta a su vez en la política.

En línea con el propio título, que destaca por su guiño a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, esta *ética* se remonta allá donde mito y *logos* permanecen todavía indiferenciados, pues es ahí donde las primeras creencias darán paso a un





primer acercamiento al mundo y al ser humano, influyendo con su narrativa en el conocimiento que comenzaría a generarse. Dicho esto, cabe señalar que toda la lectura está atravesada por la pregunta acerca de qué es ser humano, cuyo recorrido por la historia nos lleva a darnos cuenta de que se trata de una pregunta sesgada y formulada desde una perspectiva completamente masculina. Se nos presenta así una recopilación de todas aquellas definiciones misóginas que participaron en el nacimiento de esta *doble verdad* y cómo estas se se filtran, a través de la ética y la política, en todos los ámbitos del conocimiento. Así pues, la *clasificación ontológica* que se forja en los albores de la historia nos mostrará cómo el retrato pasivo de las mujeres tiene una influencia directa en la manera en cómo vivimos, ya que obvia por completo la vulnerabilidad con la que llegamos a la vida, y oculta, no tanto nuestra necesidad social, como si la necesidad humana de ser cuidados, de la que las mujeres se han encargado activamente a lo largo de la historia.

Tras una primera parte dedicada a mostrar cómo la definición de las mujeres ha influido en la incapacitación y exclusión de las mismas, la segunda parte, que lleva por título *de las condiciones de la vida buena*, se basa en las implicaciones de un discurso que insiste en la diferente capacitación de hombres y mujeres como seres humanos. Como ya habíamos visto, esta jerarquización, que se remonta a la propia ontología, no habría sido provocada de manera casual, pues el nacimiento de eso que llamamos ciencia necesitó introducir una distancia entre el ser humano y la naturaleza que justificara esa capacidad divinizada de generar un conocimiento objetivo del mundo. Tanto es así que desde Aristóteles a Darwin, la devaluación de las mujeres funcionó como un instrumento de liberación de los hombres: mientras ellas se encargaban del mantenimiento y cuidado de sus semejantes, ellos disponían del tiempo y la energía necesarios para adentrarse en el conocimiento del mundo. De este modo, las mujeres pasaron a ser conceptualizadas como *medios*, y con ellas se devaluaron las actividades ligadas a la reproducción y mantenimiento de especie humana, mientras que el ámbito del conocimiento fue exaltado y venerado como la actividad por excelencia del ser

humano, a la que, sin embargo, solo los hombres tenían acceso. Así pues, las mujeres fueron relegadas a un papel muy concreto de amante-esposa-madre que si tenían la osadía de rechazar las condenaba a una *nuda vida* de mujeres *públicas*, que eran despreciadas y apartadas de la sociedad. Esta diferencia entre mujeres privadas y públicas recoge, no solo la importancia del concepto de familia –del que de hecho depende el patriarcado–, sino también los diferentes significados que tienen el amor y el sexo respecto a hombres y mujeres.

El valor de las mujeres como seres humanos tuvo que ser limitado respecto al del hombre para poder hacer de ellas un *medio* de reproducción y satisfacción del patriarcado. Como consecuencia de esto ni siquiera la libertad de la que presume el ser humano es igualmente aplicable a hombres y mujeres. La mujer, al ser ontológicamente considerada como *medio*, aún ahora carece del reconocimiento necesario para disfrutar de igualdad de condiciones, lo que es fácilmente apreciable en las relaciones románticas y sexuales, a las que las mujeres llegan ciertamente advertidas, pero también adoctrinadas por el amor romántico, mientras que para ellos se asemejan a un juego de caza. Dicho esto, esta segunda parte no se dedica solo a las consecuencias de esta doble moral, sino que además nos acerca ciertas claves de recuperación del espacio público como sujetos de pleno derecho. Cabe destacar en este punto el papel que la autonomía y el reconocimiento tienen como condicionantes básicos de esta *vida buena*. Virtudes sobre las que muchos autores habrían reflexionado en relación con la amistad –entendida esta como una forma de reconocimiento ontológico y respeto hacia la libertad del otro–, pero que en este caso la autora extiende a otros ámbitos de la vida y de la política.

El reconocimiento de las mujeres como seres con valor propio, pese a que se ha revelado como la complejizada tarea de esta reconstrucción histórica, había de ser la clave más importante para la destrucción de las desigualdades sociales. No obstante, no solo se trata de condenar el *uso* de las mujeres, sino también de ser conscientes de cómo la sociedad sigue utilizando discursos cada vez más pulidos, que incluso se sirven de la propia libertad de elección, para

que las mujeres sigan participando de un papel secundario, ahora teñido de un aura de liberalismo bohemio. La perspectiva feminista cumple aquí la función de ampliar nuestra visión del mundo y recordarnos que este también se ha construido gracias a la participación de las mujeres de un orden social que desde el principio las degrada y excluye desde el orden simbólico. Sin embargo, no podemos considerar la teoría como suficiente. Este libro pretende ser un repaso histórico que nos invita a corregir y resignificar el papel de las mujeres, pero jamás será suficiente para contrarrestar siglos y siglos de discriminación. Es por esto que el mismo epílogo, después de desengranar las bases ontológicas y éticas de nuestra sociedad, termina haciendo un llamamiento a la política como verdadero instrumento de cambio:

La política debe ser el instrumento para cambiar las estructuras que permitan poner fin a la doble verdad, debe servir para transformar radicalmente los cimientos de un mundo en el que las instruc-

ciones de uso, por así decirlo, han sido radicalmente distintas para mujeres y hombres, y no solo eso, sino que fueron hechas por los hombres¹.

Podríamos decir que estamos ante un libro que, pese a tratarse de una lectura sencilla, aborda la ética desde una perspectiva integral, que se hace indisoluble del cometido feminista. Si bien se trata de un libro introductorio para aquellos aficionados a la filosofía, que carece de tesis complejas y conceptos especializados, su lectura no resulta ni mucho menos despreciable, pues carece por completo de alardes de sabiduría, al tiempo que nos propone un análisis pormenorizado de nuestra cultura. Por todo ello, esta *ética* tiene todo que podríamos pedir a un acercamiento a la filosofía y la historia, y lo hace desde una perspectiva feminista que sigue siendo minoritaria en nuestras bibliotecas.

Nerea PIN PORTELA

E-mail: nere95pipo@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51.08>



¹ Ana de MIGUEL. *Ética para Celia. Contra la doble verdad*. (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2021) p. 349.

REVISORES

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Miguel MANDUJANO ESTRADA (ULL)

Chaxiraxi ESCUELA CRUZ (ULL)

Carlos MARZÁN TRUJILLO (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

INFORME DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA *LAGUNA* 51, 2022

El equipo de dirección se reunió en las primeras quincenas de los meses de julio y noviembre de 2022 para tomar decisiones sobre el proceso editorial del número 51 de *LAGUNA*. El tiempo medio transcurrido desde la recepción hasta impresión final de los trabajos fue de 6 meses.

Estadística:

N.º de trabajos recibidos: 8

N.º de trabajos aceptados para publicación: 5 (62,5%). Rechazados: 3 (37,5%).

Media de revisores por artículo: 4.

Media de tiempo entre aceptación y publicación: 2 meses.

Los revisores varían en cada número, de acuerdo con los temas presentados.



Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna

