

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

41

2017



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

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (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.)

SECRETARIA

Chaxiraxi María Escuela Cruz

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque (Univ. La Sorbona), 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), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), 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), Luis Vega (UNED) 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

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

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

Depósito Legal: TF 1.263/92

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

Revista
LAGUNA
41

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2017

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.

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 reseñaciones 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 reseñaciones de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseñación.

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

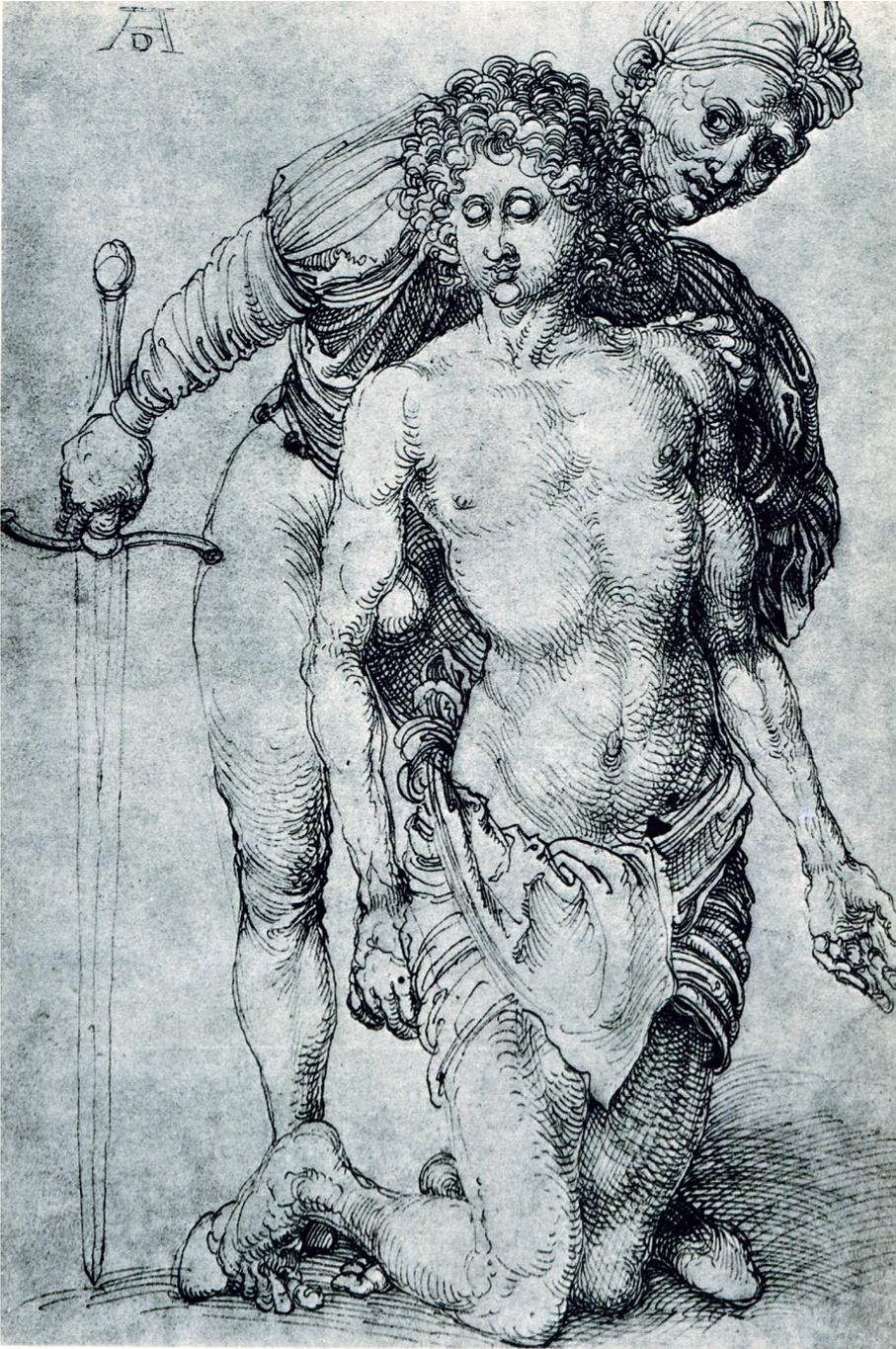
ARTÍCULOS / ARTICLES

- Imágenes de la Justicia en la estética del Derecho / Images of Justice in the Aesthetics of the Law
José María González García..... 9
- Cherán y el cosmopolitismo subalterno. Solidaridad, comunidad y Buen Gobierno / Cherán and the subaltern cosmopolitanism. Solidarity, community and Good Government
Miguel Mandujano Estrada..... 41
- Framing the enemy's theory as an equation: the use of military drones and its moral implications in modern warfare / Enmarcando la teoría del enemigo como una ecuación: el uso de drones militares y sus implicaciones morales en la guerra moderna
Georgios Karakasis..... 57
- El exilio de los poetas: razón vital, *genus dicendi* y literatura / The Poets' Exile: vital reason, *genus dicendi* and literature
Francisco Javier Clemente Martín..... 73
- Ética, naturaleza y pensamiento 1. El atributo del pensamiento en la filosofía de Spinoza: notas sobre el modo infinito mediato / Ethic, nature and thought 1. The attribute of Thought in the philosophy of Spinoza: notes on the infinite mediate mode
Daniel Álvarez Montero..... 95
- Pensamiento feminista y política transformadora. Una aproximación / An approach to the feminist thinking and political transformative practice
Silvia L. Gil..... 107
- RESEÑAS / REVIEWS
- Per una politica affermativa*. Rosi Braidotti, cartógrafa de posibles itinerarios éticos alternativos / *Per una politica affermativa*. Rosi Braidotti, cartograph of possible alternative ethical itineraries
Rosi Braidotti, *Per una politica affermativa. Itinerari etici*, Milán, Mimesis, 2017, 170 pp.
Myriam Hernández Domínguez..... 123



Hanna Arendt y Günther Anders, Una correspondencia en discordia. Cartas y otros textos / Hanna Arendt y Günther Anders: A correspondence in discord. Letters and other texts Hanna ARENDT y Günther ANDERS, <i>Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975</i> , Herausgegeben von Kertin Putz, C. H. Beck, München, 2016. <i>Rayco Herrera</i>	125
Frontera entre política y ciencia en las dictaduras del siglo XX / Border between politics and science in twentieth-century dictatorships Amparo GÓMEZ, Antonio Fco. CANALES and Brian BALMER, B. (eds.), <i>Science Politics and Twentieth-Century dictatorships. Spain, Italy and Argentina</i> , Inglaterra, USA, Ed. Ashgate, 2015, 223 pp. Reeditado en Routledge, London, New York, 2016. <i>Laura García</i>	128
Esbozos iniciales. La «parrésia» o el decir veraz, franco y libre en Michel Foucault / Initial sketches. Parrésia, oder truth-telling on Michel Foucault Michel FOUCAULT, <i>La parrésia</i> , Edic. y trad. Jorge Álvarez Yágüez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, 176 pp. <i>Natividad Garrido Rodríguez</i>	130
Hacia una lógica temporal de los puntos de vista / Towards a temporal logic of points of view VÁZQUEZ CAMPOS, M., LIZ GUTIÉRREZ, A.M. (eds.), <i>Temporal Points of View. Subjective and Objective Aspects</i> , Países Bajos, Springer, 2015. <i>Daniel Álvarez Domínguez</i>	132





Alberto Durero, hacia 1493.

IMÁGENES DE LA JUSTICIA EN LA ESTÉTICA DEL DERECHO
IV CONFERENCIA «JAVIER MUGUERZA».
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
Octubre de 2016

José M. González García
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid
josem.gonzalez@csic.es

RESUMEN

La filosofía política debe analizar no solo los conceptos y los textos del canon sino también las metáforas y las representaciones artísticas. Este artículo examina cómo han variado históricamente las imágenes de la Justicia desde la antigua Mesopotamia hasta nuestros días. Centrándose en el tema de la vista o la ceguera de la Justicia, el artículo señala ocho tradiciones iconográficas que han expresado diversas formas de responder a la pregunta ¿debe la Justicia poseer una vista ilimitada que penetre incluso el corazón de los seres humanos o debe ser ciega para tratar a todas las personas con igualdad?

PALABRAS CLAVE: Justicia, iconografía de la Justicia, vista, venda en los ojos, estética del Derecho.

ABSTRACT

«Images of Justice in the Aesthetics of the Law». Political philosophy must analyze not only the concepts and texts of the canon but also metaphors and artistic representations. This article examines how the images of Justice historically have changed from ancient Mesopotamia to the present day. Focusing on the question of Justice's blindness or being clear-sighted, the article points out eight iconographic traditions that have expressed various ways of answering the question: Should Justice possess an unlimited sight that penetrates even the heart of human beings or should she be blind to treat all people equally?

KEYWORDS: Justice, iconography of Justice, sight, blindfolds, aesthetics of the law.

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene su origen en la IV Conferencia «Javier Muguerza», impartida por mí en la Universidad de La Laguna el 27 de octubre de 2016. Agradezco a Pablo Ródenas, director de la Cátedra Cultural sobre Filosofía y Pensamiento Javier Muguerza, así como a Vicente Hernández Pedrero y Roberto Rodríguez Guerra, la invitación a impartir dicha conferencia. Debido a que en aquel momento estaban



saliendo a la luz los primeros ejemplares de mi libro sobre iconografía de la Justicia¹, decidí dedicar la conferencia a exponer algunas de las ideas de esta obra, ideas que, por otra parte, habían sido discutidas con el propio Javier Muguerza en diversas conversaciones mantenidas en los años anteriores. De esta manera, mis palabras deben entenderse como homenaje a su larga trayectoria académica y a la amistad que nos ha unido desde los años setenta del pasado siglo. La conferencia y este artículo exponen de manera condensada algunas de las ideas que vertebran el libro.

Desde el principio reivindicó una perspectiva multidisciplinar en el estudio de las imágenes de la Justicia: filosofía política, literatura, historia del arte, iconografía, historia de los conceptos, cultura visual del derecho y estética se dan la mano en la interpretación de las imágenes de la Justicia que durante siglos han ocupado un lugar preeminente en el espacio público de muchas ciudades y que, curiosamente, en una cultura visual como la contemporánea se nos han hecho ajenas ya que nos hemos vuelto incapaces de entender los mensajes que expresan. Es necesario partir del llamado «giro icónico» en las ciencias sociales para comprender lo que son capaces de expresar las imágenes y la necesidad complementaria de «leer la imagen» y de «ver la palabra». Y necesidad también de entender que la filosofía política se encuentra no solo en los textos clásicos de los autores del canon sino también en las metáforas de dichos textos² y en las plazas públicas o en los edificios religiosos o civiles en los que encontramos representada en piedra o sobre el lienzo la figura del concepto más importante para la vida pública y privada de cualquier sociedad humana: la Justicia.

Para fijar algunas ideas quisiera comenzar por la interpretación de una de las imágenes más bellas de la Justicia, que preside desde 1610 la plaza más importante de la ciudad vieja de Fráncfort y que podemos contemplar en la ilustración 1:

En esta escultura podemos «leer» los siguientes elementos:

- 1) La Justicia es una mujer³. Aunque también ha sido representada como un varón (Cristo en el Juicio Final, el arcángel san Miguel, algunos reyes y generales victoriosos), lo cierto es que al menos un noventa por ciento de las representaciones de la Justicia son imágenes de mujer. La Justicia es encarnada por una mujer y sigue la regla general según la cual en los idiomas derivados

¹ José M. GONZÁLEZ GARCÍA, *La mirada de la Justicia. Ceguera, venda en los ojos, velo de ignorancia, visión y clarividencia en la estética del derecho*, Madrid, Antonio Machado libros, 2016.

² Al papel de las metáforas en los textos de filosofía política dediqué hace años mi libro *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza editorial, 1998. Y la metáfora política junto con la iconografía y la literatura son los ejes de mi libro *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado libros, 2006.

³ Bajo el título *La Justicia es una Mujer* publicó Barbara DEGEN un libro en el que analizaba la historia y los símbolos de la Justicia: *Justitia ist eine Frau. Geschichte und Symbolik der Gerechtigkeit*, Opladen & Farmington Hills, Verlag Barbara Budrich, 2008. Véase también el libro de Marina WARNER *Monuments & Maidens: The Allegory of the Female Form*, New York, Atheneum, 1985, especialmente el capítulo 8.



Ilustración 1. Fuente de la Justicia en la plaza Römerberg, en el centro del mercado tradicional y frente al Ayuntamiento de la ciudad de Fráncfort del Meno, Alemania. Foto del autor.

del griego y del latín las personificaciones de los conceptos abstractos son femeninas.

- 2) La Justicia es, además, una mujer hermosa. Justicia y belleza van unidas prácticamente en la totalidad de los cuadros y de las estatuas que adornan las plazas o los edificios de los tribunales, o el interior de las iglesias, donde figuran también con frecuencia las cuatro virtudes cardinales.
- 3) La Justicia se representa vestida, normalmente con ropajes clásicos. Sin embargo, en algunas ocasiones aparece desnuda cuando se quiere recalcar su relación con la Verdad o cuando se subraya el erotismo de la Justicia que debe atraer la mirada y el deseo de los seres humanos. Uno de los mejores ejemplos de esto lo podemos ver en el cuadro de Lucas Cranach el Viejo (1537): la desnudez de la joven aparece resaltada por un velo magistralmente pintado que permite contemplar la Verdad en el cuerpo de la Justicia.
- 4) Los atributos principales (aunque ciertamente no los únicos) de la alegoría de la Justicia son la espada y la balanza, al menos desde las figuras medievales del siglo XIII. En el último tercio del siglo XIX, Rudolf von Jhering recordaba en su libro *Der Kampf um Rechts* que la Justicia debe llevar en una mano la balanza que pesa lo correcto y en la otra la espada que ejecuta la ley. La espada sin la balanza es el poder desnudo, la balanza sin la espada es la impotencia del derecho. Las dos van juntas, y el Estado de derecho perfecto solo existe



donde la fuerza con la que la justicia blande la espada es igual a la destreza con la que mantiene la balanza⁴.

- 5) La rodilla al descubierto simboliza la clemencia, la misericordia y la piedad que deben acompañar a la Justicia. Esta idea procede de una vieja tradición olvidada y que hunde sus raíces en los poemas homéricos. Mario Sbriccoli ha estudiado muy bien el valor de la rodilla en la representación de la Justicia, redescubriendo su significado original en la literatura griega y romana. Siempre que alguien pide socorro, un favor o una gracia se abraza a las rodillas de quien puede concedérselo. El guerrero vencido pide clemencia por su vida y la de su pueblo rodeando con sus brazos las rodillas del vencedor, o una madre pide un favor para su hijo en peligro tocando una rodilla del poderoso, y tantos casos similares. Hay muchos ejemplos en Homero, en la tragedia, en los historiadores, en los poetas o en los oradores. Es un lugar común que atraviesa Grecia y Roma, pasa a un segundo plano en la Edad Media y resurge en imágenes literarias y pictóricas de los siglos XVI y XVII⁵.
- 6) El contexto físico en el que se ubica la estatua es la plaza del mercado y frente al Ayuntamiento de la ciudad. Por tanto, esta imagen recuerda dos cosas: 1.º) las transacciones entre compradores y vendedores en el mercado han de ser justas; y 2.º) las vistas judiciales que se celebraban en el Ayuntamiento han de ser presididas por la Justicia.
- 7) Además, hay que tener en cuenta que se trata de una fuente, la Fuente de la Justicia, que sigue una costumbre arraigada en muchas ciudades centroeuropeas, especialmente suizas y alemanas. El agua cristalina es un símbolo de la Justicia que ha de vertebrar la vida en común y vivificar la ciudad. También ha de ser repartida con equidad, pues se trata de un bien escaso y fundamental para la vida personal y colectiva. Debajo de esta estatua (y fuera de la fotografía) se encuentran cuatro figuras femeninas, cada una de las cuales dirigida hacia uno de los puntos cardinales. El agua brota a través de la boca y de los pechos de estas cuatro mujeres, significando por un lado la sentencia bíblica «Fuente de vida es la boca del justo» (Proverbios 10, 11), y por otro que la leche o el agua de la Justicia debe alimentar simbólicamente la vida de la ciudad.
- 8) Finalmente, hay que destacar la vista penetrante de esta escultura de la Justicia, en una época y un lugar (Alemania) en que la venda en los ojos se había extendido como símbolo de imparcialidad. A pesar de que Fráncfort ya era

⁴ El libro de Rudolf von Jhering fue publicado por primera vez en Viena, Manz, 1872 y se hizo muy popular en traducciones a la mayoría de las lenguas europeas. En nuestra lengua, véase Rudolf von JHERING, *La lucha por el derecho*, versión española de Adolfo Posada, con un prólogo de Leopoldo Alas (Clarín), edición y estudio preliminar «Ihering y la lucha por el Derecho» a cargo de José Luis Monereo Pérez, Granada, Comares, 2008.

⁵ Mario SBRICCOLI, «La triade, le bandeau, le genou. Droit et procès pénal dans les allégories de la Justice du Moyen Âge à l'âge moderne, en *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies*, vol. 9, n.º 1, 2005, pp. 33-78.



protestante, se mantiene la clarividencia de la Justicia, tal vez debido a que siguió siendo la ciudad en la que se coronaban los emperadores del Sacro Imperio Romano-Germánico y la Justicia del emperador, a imagen de la Justicia divina, debía verlo todo. Con esta última reflexión se plantea el problema central: ¿debe ser ciega la Justicia o, por el contrario, debe poseer una vista ilimitada y capaz de conocerlo todo, incluyendo las intenciones y el corazón de los seres humanos?

A continuación, la estrategia expositiva será mostrar las diversas formas en que se ha representado históricamente la mirada de la Justicia, desde las primeras figuras de la antigua Mesopotamia hasta la actualidad. Presento, para ello, una clasificación en ocho tradiciones y analizo una selección de imágenes que pueden dar idea de las luchas históricas para representar a la Justicia con una vista ilimitada o con una venda en los ojos (con sentido positivo o negativo), con ojos suplementarios o con una venda transparente que permite ver, con los ojos cerrados por diversos motivos o con un doble rostro, uno con mirada penetrante y el otro con la venda. Finalmente, a modo de conclusión, hablaré de cómo la «lucha por la venda» no es un fenómeno del pasado renacentista o barroco sino que se extiende hasta nuestro momento presente.

1. UNA TRADICIÓN MILENARIA PRESENTA A LA JUSTICIA CON UNA VISTA ILIMITADA DESDE LA ANTIGUA MESOPOTAMIA HASTA FINALES DE LA EDAD MEDIA EUROPEA

La primera representación gráfica de la Justicia la encontramos en Babilonia, en el periodo acadio, entre los años 2350 y 2100 antes de Cristo. Se trata de un cilindro que rueda, impregnado en tinta, y reproduce una escena en la que aparece el dios *Shamash* con forma humana, acompañado por otros dos individuos, uno de los cuales sostiene una balanza de dos platillos y el otro una cabra. El dios *Shamash* era identificado con el sol, con la luz y con la habilidad para adivinar la verdad. Su mirada penetraba todo, como el sol, y era considerado como el juez supremo del cielo y de la tierra.

Esta imagen muestra al Dios-Sol como un hombre, Juez y Señor de la adivinación, con un sombrero del que salen rayos, al igual que de sus hombros, con los símbolos de la espada, la balanza, la mesa de los sacrificios y una cabra. Este animal va a ser sacrificado para que el rey pueda adivinar la verdad a través de sus vísceras, y en concreto, del hígado. La relación entre Verdad y Justicia es clara. Aparece aquí por primera vez una balanza relacionada con la Justicia, con una Justicia divina que equivale a la mirada del sol y de la luz que todo lo penetra. Estos símbolos —la balanza, la espada, la mirada penetrante que todo lo atraviesa, la equiparación entre sol y Justicia— tendrán una larga historia a lo largo y ancho de la cultura occidental. La espada-sierra tiene otras funciones en otras imágenes. En manos del dios *Shamash* puede servir para recortar las montañas a través de las cuales el sol sale por las mañanas, mientras sus ayudantes abren para él las puertas





Ilustración 2. Sello cilíndrico de la época de los acadios, entre 2350 y 2100 antes de Cristo. Del libro *Gods, Demmons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An illustrated Dictionary*, by Jeremy Black and Anthony Green. Illustrations by Tessa Rickards, London, The British Museum Press, 1992, p. 183.

del cielo. Además, la figura aparece sentada en la posición que muchos siglos más tarde será obligatoria para los jueces que han de presidir los tribunales y meditar sobre sus sentencias. Todo ello hace de esta imagen un precedente importante de otras representaciones históricas posteriores⁶.

También en el antiguo Egipto de los faraones, la luz del sol simbolizaba la verdad y la justicia encarnadas en la diosa *Ma'at*. En palabras del famoso egiptólogo Ian Assmann:

Ma'at es la diosa de la primera hora del día. Cada hora se encuentra bajo una deidad específica: la aurora pertenece a *Ma'at*. La creadora del orden, la que da orientación, la naturaleza cosmogónica de la luz, su relación interna con la Justicia cósmica nunca se manifiesta más claramente que en su iluminación de la mañana que expulsa las tinieblas. La salida del sol lleva a juicio a los enemigos que fueron capaces de realizar el mal durante la noche. Con la mañana, el dios Sol emerge como salvador y juez, igual que el rey victorioso y punitivo aparece como el sol de

⁶ Cfr. Judith RESNICK y Dennis CURTIS, *Representing Justice. Invention, Controversy and Rights in City-States and Democratic Courtrooms*, New Haven & London, Yale University Press, 2011, pp. 18-20.

la mañana. Así es de manera especial la luz de la mañana que destruye las tinieblas y que es venerada en *Ma'at*⁷.

Así pues, el «Sol de Justicia» está representado por el amanecer que elimina las tinieblas de la noche y del mal, restableciendo el orden cósmico negado por la oscuridad. La aparición del sol como salvador y como juez tiene una doble función: en primer lugar, el justo recibe su recompensa al tiempo que el malvado recibe su castigo; y además, legitima el poder del rey como juez y como vencedor de los enemigos al equiparlo con *Ma'at*, la Justicia cósmica. *Ma'at*, hija de Re, el Dios-Sol, ayuda a su padre a mantener el funcionamiento del cosmos y le acompaña en su recorrido durante el día, pero especialmente durante la noche, en la oscuridad del inframundo hasta el amanecer de un nuevo día en que el sol emerge victorioso de nuevo sobre las tinieblas de la noche. Esta teoría cosmológica de la Justicia significa que el individuo ha de someterse a un orden que no está dentro de sí mismo, sino en el cosmos. Y el orden cósmico es el modelo para la orientación política, social y personal de los hombres⁸.

El concepto de *Ma'at* es muy difícil de traducir a otras culturas porque significa muchas cosas diferentes, aunque relacionadas entre sí. Además de orden del cosmos o Justicia cósmica, *Ma'at* significa también la moral y las formas de trato entre los individuos en sus relaciones sociales, la solidaridad de unos seres humanos con otros y la liberación de la explotación de los débiles por los poderosos. *Ma'at* representa asimismo la Justicia divina en el juicio a los muertos y su símbolo es la pluma del avestruz, la única que tiene todas las barbas iguales a izquierda y derecha del cañón o cálamo y es, por tanto, justa. *Ma'at* es igualmente la cotidiana superación del caos gracias al Dios-Sol creador del orden del mundo y de las leyes que son dadas al pueblo por su imagen terrenal, el faraón. El orden del cosmos y el orden del Estado se presentan como coextensivos: la idea y la institución de la monarquía egipcia se explican de manera antropológica y cosmológica a la vez y es precisamente el concepto de *Ma'at* quien les da su fundamento. Jan Assmann afirma que *Ma'at* es una idea que sustenta el Estado y el cosmos, es una idea de orden superior que engloba el «orden social» y el «orden cósmico» en un «orden político» cuyo garante es el faraón⁹. *Ma'at* y el Estado se necesitan mutuamente, pues el Estado sirve para que domine en la tierra *Ma'at*, el orden o la justicia, y no *Isfet*, la injusticia, la violencia, el caos y el desorden. *Ma'at* encarna, por tanto, el orden de las cosas que domina sobre las esferas del orden cósmico y del orden estatal. Y este orden es la Justicia. Finalmente, *Ma'at* también está relacionada con el orden interior del individuo, con la conciencia y con la culpa. Por ello aparece como una de las figuras centrales del juicio de los muertos en todos los papiros que a ello se refieren.

⁷ Jan ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, Beck, 2006, p. 184.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 34.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 200.



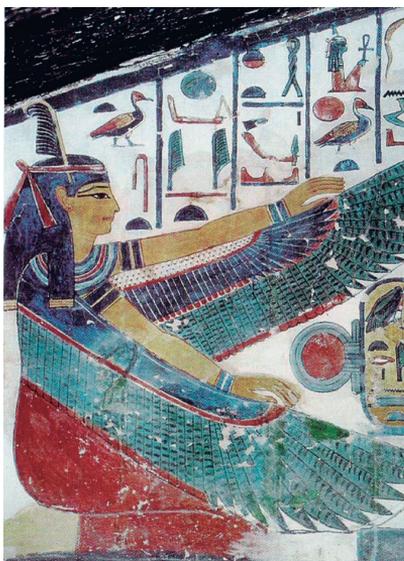


Ilustración 3. La diosa *Ma'at* alada, hacia 1250 a. C., tumba de Nefertari, esposa de Ramsés II, en el Valle de las Reinas, Tebas. Dinastía 19, en torno al año 1250 a. C. Wikimedia Commons.

En la antigüedad griega y también en la romana, las representaciones de la Justicia mantienen y desarrollan el atributo de la vista. Cabría decir más: la Justicia tiene el poder de verlo todo y traspasar con su mirada incluso los más ocultos pensamientos de los seres humanos. Las vasijas áticas nos han transmitido muchas escenas de tragedias griegas como la *Antígona* de Sófocles o la trilogía *Agamenón*, *Las Coéforas* y *Las Euménides* que componen *La Orestíada* de Esquilo, en las que la Justicia es un elemento central de la acción. También encontramos en las vasijas áticas pasajes de Homero referidos a la justicia y a la clemencia que debe mostrar el vencedor. Para analizar la Justicia en el pensamiento griego hay que referirse no solo a la filosofía sino también a la tragedia y al arte¹⁰.

Cuatro figuras femeninas son claves para entender las diferentes maneras de representar el concepto abstracto de Justicia mediante imágenes en la literatura y el arte griegos: Themis, Dike, Némesis y Astrea, aunque esta última tiene una importancia menor que sus otras tres compañeras. En este artículo tengo que re-

¹⁰ Véanse los libros de Eric A. HAVELock *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge (Mass.) and London (England), Harvard University Press, 1979 y de Martha C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.



Ilustración 4. Dike de Epidauros (Peloponeso). Siglo IV antes de Cristo. Museo Arqueológico de Atenas. En Wolfgang Pleister y Wolfgang Schild (Hrsg.), *Recht und Gerechtigkeit im Spiegel europäischen Kunst*, Köln, DuMont, 1988, p. 14.

ducirme a señalar una sola imagen de una de estas cuatro figuras: Dike. Y además, solo puedo referirme a los *Himnos órficos* y a la obra de Hesíodo. Ya los griegos, en los himnos órficos desde el siglo VI antes de Cristo, además de dirigirse a otros dioses, cantaban en sus rituales sagrados acompañados de la lira de siete cuerdas las alabanzas a Themis, Dike y Némesis, representaciones de la Justicia divina. Y para Hesíodo, quien escribe en el siglo VIII antes de Cristo, en la época de la consolidación de la polis griega, la Justicia representa uno de sus temas más queridos: la Justicia de Zeus es clave en la *Teogonía*, la Justicia de los hombres en *Los Trabajos y los días*, y la Justicia del héroe en *El escudo de Heracles*. Aunque esta última obra, atribuida por la tradición a Hesíodo, muy posiblemente haya sido escrita por otro autor.

El himno LXII de los *Himnos órficos* es un canto a Dike, quien representa una variante de la Justicia, la Justicia humana que proviene y depende de las leyes divinas, y que es concebida con una vista ilimitada:

Canto a la mirada de la Justicia [Dike] que todo lo ve, de espléndida figura, que se sienta en el sagrado trono del soberano Zeus y, desde el cielo, contempla la vida de los mortales que se distribuyen en diferentes pueblos, dejándose caer como justa vengadora de las injusticias y confrontando, desde su ecuanimidad, los hechos anómalos con la verdad, pues todo cuanto, por sus malos pensamientos, les marcha a los mortales de un modo confuso, al desear su provecho con injustas intenciones, tú sola lo reconduces imponiendo el castigo a los injustos. Ven, pues, diosa justa,



para inspirarnos nobles pensamientos, hasta que, en cualquier momento, pueda presentarse en mi existencia el día fatal fijado por el destino¹¹.

La idea según la cual «el ojo de la Justicia lo ve todo» se repite en diversos autores como Proclo en sus Himnos, 1, 38: «El ojo de la Justicia [Dike] que todo lo ve» o también en la *Antología palatina* VII, 357, 2: «El ojo de la Justicia ve todo lo que sucede». Otras veces, la expresión es atribuida al ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo juzga, por tanto también en relación con la Justicia¹².

Por su parte, Hesíodo insiste una y otra vez a Perses y a los poderosos en general en que atiendan a la Justicia y eviten la soberbia, caminando según el recto proceder. La Justicia acaba prevaleciendo sobre la violencia y sobre las sentencias inicuas y los veredictos retorcidos de aquellos jueces y reyes que se dejan corromper. Considera que una sentencia injusta, comprada con regalos, es una violación de Dike y esta se queja de la ciudad y de sus costumbres depravadas, camina envuelta en niebla y causa el mal de los hombres que la rechazan al no distribuirla con equidad. Hesíodo habla del «ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende»¹³ y al que no se le oculta qué tipo de Justicia es la que encierra la ciudad detrás de sus muros. E insiste en que Zeus, de amplia mirada, concede prosperidad al hombre que quiere proclamar lo justo a conciencia.

Además, cabe resaltar la importancia de Platón y Aristóteles para la iconografía posterior de la Justicia en la época medieval, renacentista y barroca. En primer lugar, encontramos en la *República* de Platón la más antigua formulación escrita de las llamadas virtudes cardinales. Una ciudad, si está rectamente fundada, será completamente buena y por tanto será prudente, valerosa, moderada y justa¹⁴. Este tema tendrá un gran desarrollo en la pintura y en la escultura tanto a nivel político, debido a que se trata de las principales virtudes cívicas y republicanas, como a nivel religioso, donde también marcan las orientaciones de la conducta humana dirigida a los cuatro puntos cardinales o *cardines*. En muchas ocasiones, los elementos civiles y religiosos caminarán juntos y las cuatro virtudes del cristiano serán utilizadas como legitimación política del buen gobernante. Además, Platón también insiste en que todas las virtudes se resumen en la Justicia, de manera que esta resulta ser la más importante. Y ofrece una definición de la Justicia como hacer cada uno lo

¹¹ *Himnos órficos*, Introducción, traducción y notas de Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos, 1987, Himno LXII, p. 218. He añadido la cursiva.

¹² Véase el comentario de Gabriella RICCIARDELLI en su edición italiana de los Himnos órficos: *Inni Orfici, a cura di Gabriella Ricciardelli*, Roma, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori editore, 2000, p. 470. Son también muy importantes las reflexiones de Waldemar DEONNA en su libro *Le symbolisme de l'oeil*, Paris, Éditions E. De Boccard, 1965, especialmente el capítulo 26: «La lumière et la vérité, l'oeil justicier», pp. 270-290.

¹³ HESÍODO, *Trabajos y días*, 269. Cito por la edición de Hesíodo, *Obras y Fragmentos: Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, con introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978, p. 138.

¹⁴ PLATÓN, *República*, 427e, en la edición bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, vol. II, p. 75.



que le es propio: «Y así, la posesión y práctica de lo que a cada uno le es propio será reconocido como Justicia»¹⁵. En segundo lugar, los grandes iconólogos y emblemistas del Renacimiento como Cesare Ripa, Vincenzo Cartari y Alciato recurrieron a la autoridad de Platón para subrayar la idea de que la Justicia lo ve todo.

También son importantes para una iconografía de la Justicia las sucesivas recepciones y reinterpretaciones de Aristóteles en el pensamiento medieval y su traducción a imágenes. Los escritos éticos y políticos de Aristóteles fueron conocidos durante la Edad Media en el griego original, traducidos al latín en 1260, y ejercieron una gran influencia en el desarrollo de la filosofía escolástica. Entre 1370 y 1375, la *Ética a Nicómaco* fue traducida al francés por el decano de la catedral de Rouen, Nicole Oresme, y dedicada por este al rey de Francia Charles v, llamado el Sabio. Oresme incorporó comentarios de la escolástica y también magníficas iluminaciones en las que reinterpreta las teorías aristotélicas desde la óptica del cristianismo medieval¹⁶.

Durante la Edad Media europea se extendió la costumbre de situar una evocación de la Justicia divina en la entrada principal de las catedrales: el Juicio final se inscribe en el programa iconográfico para recordar a los fieles que Cristo los va a juzgar al final del mundo, cuando regrese de nuevo con todo su poder y majestad. De manera especial en muchas catedrales góticas aparece la idea de la columna del mundo, de ese eje vertical en que la Justicia parte de lo alto como Justicia divina y debe ser imitada por la Justicia de los hombres. Esto adquiere más sentido todavía en aquellas ciudades en las que se celebraban los juicios delante de una puerta de la catedral decorada con las escenas del Juicio final. Un ejemplo lo encontramos en la catedral de León, considerada la más pura de estilo gótico en España y llamada por ello la *Pulchra leonina*. Situada en el camino de Santiago, recibió una fuerte influencia del gótico francés de manera que parte de su programa iconográfico está inspirado en los modelos de París, Amiens o Chartres, aunque también hay que destacar la influencia de los artistas de la catedral de Burgos. Fue construida en la segunda mitad del siglo XIII sobre el solar de la catedral románica preexistente, la cual a su vez había sido construida en el lugar que ocupaban las termas de la ciudad romana anterior. Desde el punto de vista de la iconografía de la Justicia, lo más destacable es el pórtico occidental de la catedral, donde se encuentran la puerta central, llamada del Juicio final, la columna del *Locus Apellationis* (así conocida porque junto a ella se celebraban los juicios de apelación) y la puerta de san Juan (con varias estatuas, una de ellas la de la Justicia) a la izquierda del espectador.

A lo largo del siglo XIV, las catedrales como lugar de la corte de Justicia van dejando paso progresivamente a los ayuntamientos, de manera especial en el norte de Italia y en la Europa central, desde Flandes a los estados alemanes, es decir, el

¹⁵ *Ibidem*, 433e/434a. En la versión citada, p. 87.

¹⁶ Véase la interpretación de las formas de la Justicia aristotélica en la miniatura del manuscrito de Nicole Oresme, traducción francesa de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, 1370-75 en el capítulo de Wolfgang Schild, «Gerechtigkeitsbilder», en Wolfgang PLEISTER y Wolfgang SCHILD (eds.), *Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst*, Köln, DuMont, 1988, p. 132. Véase también Wolfgang SCHILD, *Bilder von Recht und Gerechtigkeit*, Köln, DuMont, 1995, pp. 102-103.





territorio ocupado aproximadamente por el breve imperio de la Lotaringia. En este espacio geográfico se desplegaron formas de poder descentralizado en torno a las ciudades con sus propios avances legales y una iconografía política nueva. Las ciudades-estado del norte de Italia, los cantones suizos originarios, las provincias unidas de los Países Bajos y muchas de las ciudades del conglomerado de pequeños estados bajo el Imperio Romano-Germánico desarrollaron formas de democracia local en donde la Justicia se convierte en la principal figura del vínculo social. Una Justicia que, además, se va secularizando de manera progresiva y se presenta como un valor laico y ciudadano, más allá de las formas de Justicia feudal, monárquica y eclesiástica. Y una Justicia, en fin, que se expresa de forma visible en las plazas públicas, en los espacios dedicados al mercado, delante de los ayuntamientos y también en su interior, donde ahora tienen lugar los juicios.

Mientras que en Francia la Justicia se impartía en nombre del rey y era habitual la presencia del crucifijo en los lugares de celebración de los juicios, en los ayuntamientos alemanes la figura predominante fue el Juicio final. Posiblemente como una transposición directa de la iconografía de los pórticos de las catedrales donde antes se habían celebrado las vistas judiciales, el Juicio final emigra al interior de los ayuntamientos cuando estos se convierten en lugar de reunión de la corte de Justicia. De esta manera, el Cristo en majestad del Juicio final se utiliza como ejemplo que debe seguir el juez humano en el uso de sus funciones. Pero también tiene la función de legitimar y dar mayor fuerza a las decisiones de los jueces haciendo ver que provienen de lo alto. Y los dos elementos son importantes, aunque en los libros de leyes se insiste más en lo primero que en lo segundo. Veamos un ejemplo de 1478, de un pintor desconocido y cuya copia se encuentra hoy expuesta al público en el museo de la ciudad de Graz, en Austria. Se trata de un cuadro encargado por el propio juez de la ciudad, Niclas Strobl, para presentarse a sí mismo en el ejercicio de su trabajo, presidiendo un juicio en el tribunal de Graz y situado él en la vertical debajo de la imagen de Cristo como Juez universal del último día.

Así pues, la escultura de las fachadas de las catedrales se transforma en la pintura de la decoración del interior los ayuntamientos. Robert Jacob nos recuerda que a finales de la Edad Media en los libros de estatutos municipales en Alemania se prescribía incluso la postura que debía adoptar el juez, sentado con suma gravedad, con los pies cruzados, concentrado sobre el caso que juzga y teniendo sobre su cabeza el Dios del Juicio final¹⁷. Judith Resnick y Dennis Curtis también se refieren a la importancia del Juicio final en los ayuntamientos del norte de Europa y a la obligación de que su imagen esté presente en las sedes de los tribunales. Y citan como ejemplo las leyes municipales escritas entre 1330 y 1386 en la provincia de Magdeburgo y que fueron adoptadas más tarde por muchas otras localidades europeas¹⁸. Y Kristin Eldyss Sorensen Zapalac, en su magnífico y detallado estudio sobre la iconografía

¹⁷ Cfr. Robert JACOB, *Images de la Justice. Essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Âge à l'âge classique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1994, pp. 59-64.

¹⁸ Cfr. Judith RESNICK y Dennis CURTIS, *op. cit.*, p. 34.

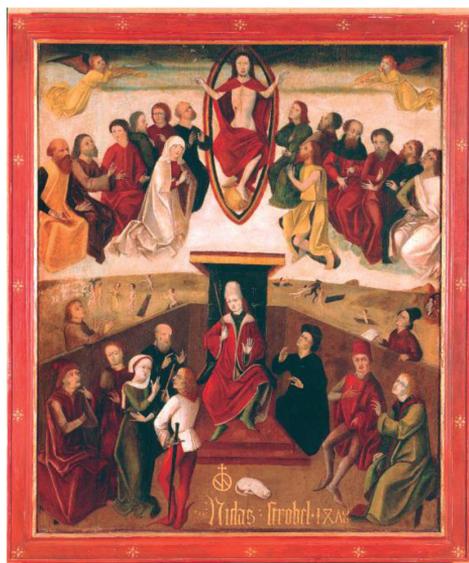


Ilustración 5. Juicio final y juicio terrenal con un retrato del juez Nicolas Strobl. Copia del siglo XVII a partir de un original de 1478. Stadtmuseum, Graz, Austria.

política de Regensburg entre 1500 y 1600, nos recuerda que en esta ciudad, al igual que en otras muchas del norte de Europa, en la Edad Media tardía las imágenes del Juicio final fueron el contrapunto pictórico al juramento expresado verbalmente por los ciudadanos elegidos para desempeñar el papel de jueces: «Yo juro tener sólo a Dios y a la Ley delante de mis ojos, pues debo responder ante Dios en el Juicio final»¹⁹.

Mención especial merecen los frescos de Ambrogio Lorenzetti que representan las alegorías del Buen y del Mal gobierno pintados para la sala de los nueve o sala de la paz del *Palazzo Pubblico* de la ciudad de Siena, en los que la virtud de la Justicia juega un papel clave como símbolo de la convivencia social. Según ha señalado con acierto Quentin Skinner, un largo proceso de redescubrimiento de los valores republicanos condujo a las ciudades del norte de Italia a una independencia respecto al papa y al emperador, al tiempo que se fueron dotando de formas de autogobierno con funciones ejecutivas y judiciales desarrolladas y puestas en manos de individuos elegidos por los ciudadanos. Y el mismo Quentin Skinner ha dedicado gran esfuerzo

¹⁹ Kristin Eldyss SORENSEN ZAPALAC, «*In His Image and Likeness*». *Political Iconography and Religious Change in Regensburg, 1500-1600*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1990, p. 32.



a la interpretación de los frescos de Ambrogio Lorenzetti, a quien considera como un auténtico filósofo político que se expresa en imágenes artísticas²⁰.

2. SEGUNDA TRADICIÓN: LA VENDA EN LOS OJOS COMO CRÍTICA DE LA INJUSTICIA

En un clásico y seminal artículo publicado en 1905 señalaba con razón Ernst von Moeller²¹ que la Justicia aparecía por primera vez con los ojos vendados en una de las ilustraciones del libro de Sebastian Brant *Das Narrenschiff* (*La nave de los necios*). Desde entonces esta afirmación ha sido corroborada por todos los especialistas en iconografía jurídica. Frente a la idea corriente de que la venda en los ojos ha sido siempre un símbolo positivo de la imparcialidad de la Justicia, la realidad histórica es que la venda aparece primero como señal de locura y necedad, como crítica de la injusticia. Y solo algunos años más tarde se transforma en el símbolo positivo de honestidad, recta conciencia, integridad y honradez del juez, quien debe pensar en su interior el veredicto justo sin hacer caso de las apariencias externas ni dejarse llevar por sus preferencias, afectos o pasiones.

Es muy significativo que la primera imagen occidental de la venda en los ojos de la Justicia se deba a un jurista y crítico moral de una época de transición entre la Edad Media y la Modernidad, un momento histórico de crisis del Derecho tradicional y de introducción del Derecho romano en Alemania y en otros países centroeuropeos. Sebastian Brant (1457-1521), doctor en los dos Derechos (civil y canónico), señala que su libro apareció por primera vez «impreso en Basilea, en carnaval, que se llama la consagración de la iglesia de los necios, en el año mil cuatrocientos noventa y cuatro del nacimiento de Cristo»²².

Una de las claves de la popularidad y enorme difusión de *Das Narrenschiff* reside en la calidad de las xilografías. La *editio princeps*, publicada en la imprenta de Juan Bergmann von Olpe el año 1494 en la ciudad de Basilea, contaba con 114 ilustraciones, una por cada capítulo más otras dos para la portada y el prólogo. Y se puede afirmar que fue una de las grandes obras de la imprenta en el siglo xv. La atribución de la mayor parte de los grabados a Dürero ha sido muy discutida durante mucho tiempo. Tal vez, la postura prudente representada por Annika Rockenber-

²⁰ Cfr. el capítulo 3, «Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government», y el capítulo 4, «Lorenzetti on the power and glory of republics», del segundo volumen de la trilogía de Quentin SKINNER *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Véase también el libro de Quentin SKINNER *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti*, Madrid, Trotta, 2009.

²¹ El artículo de Ernst VON MOELLER, «Die Augenbinde der Justitia», fue publicado en dos partes en *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1905, Nr. 4, pp. 108-122 y Nr. 5, pp. 142-152.

²² Sebastian BRANT, *La nave de los necios*, edición de Antonio Regales Serna, Madrid, Akal, 1998, p. 340.





Ilustración 6. Xilografía atribuida a Durero y publicada en el capítulo 71 del libro de Sebastian Brant *La nave de los necios* (1494).

ger esté en lo cierto²³. Esta especialista señala que el propio Sebastian Brant podría haber actuado como diseñador de las ilustraciones y que la mayor parte del trabajo en las planchas de madera pertenece a la misma mano. Y es posible que sea Durero el artista que realizó todas o la mayor parte de las xilografías, aunque no tenemos documento alguno que lo pruebe.

«Disputar e ir a los tribunales» es el título del capítulo 71, dedicado a la venda en los ojos de la Justicia. Después de haber descrito a diferentes clases de necios, Brant se refiere a un tipo especial, al litigante, querellante o querulante, es decir, a quien se vuelve loco de tanto ir a los tribunales pretendiendo tener siempre razón en todos sus pleitos. Los procesos se alargan y el necio gasta su hacienda en pagar magistrados, apoderados, defensores y abogados. Brant critica también la labor de todos los picapleitos que alargan inútilmente los procesos judiciales para poder aumentar la minuta de sus clientes. Al final, al necio no le queda más remedio que poner una venda en los ojos de la Justicia para que esta no vea el Derecho y otorgue un veredicto favorable a sus propios intereses. En realidad, el texto de Brant habla de la Verdad y no de la Justicia, aunque el contexto y el grabado se refieren a esta última, pues aparece con sus atributos tradicionales ya en la época: la espada y la

²³ Cfr. Annika ROCKENBERGER, «Albrecht Dürer, Sebastian Brant und die Holzschnitte des *Narrenschiff*-Erstdrucks (Basel 1494)», en *Gutenberg-Jahrbuch*, 2011, 86. Jahrgang, pp. 312-329.

balanza. El encabezamiento de tres versos de la edición alemana reza así en la versión castellana de Antonio Regales Serna: «Muy a menudo siente el rastrillo quien siempre anda en disputas como un niño y quiere dejar ciega a la Verdad»²⁴.

Por otro lado, me parece justo recalcar en este contexto del humanismo renacentista la importancia de Erasmo, especialmente de su *Elogio de la locura* y de sus *Adagios*. En la primera de estas obras, Erasmo personifica y hace hablar a la Locura acerca de su presencia en todos los aspectos de la vida humana, en esa comedia de la vida donde cada uno de los mortales representa su papel. La relación con *La nave de los necios* es clara y podríamos decir que Erasmo sistematiza en 1511 muchos de los elementos presentados catorce años antes por Sebastian Brant. En 1515, Hans Holbein ilustró este texto de Erasmo con numerosos grabados, en algunos de los cuales aparecen también las caperuzas de los locos con sus cascabeles²⁵.

3. TERCERA TRADICIÓN: LA VENDA COMO SÍMBOLO POSITIVO DE IMPARCIALIDAD E IGUALDAD DE TODOS ANTE LA LEY

Se trata de una larga tradición que comienza a finales del siglo xv y todavía se encuentra activa en la actualidad. Uno de los más importantes ejemplos podemos verlo en la Fuente de la Justicia en Berna, obra de Hans Gieng en 1543 y convertida en modelo para otras muchas fuentes de ciudades suizas. Adriano Proserpi²⁶ ha reconocido la importancia de las «Fuentes de la Justicia» en Suiza ya que celebraban de una manera especial la función esencial de los poderes públicos empeñados en garantizar una Justicia imparcial, limpia y a disposición de todos como el agua de las fuentes públicas. Los nuevos gobiernos republicanos de las ciudades suizas en las que había triunfado la Reforma protestante ofrecían el terreno propicio para recalcar la imparcialidad del juez, por un lado como promesa de igualdad a los ciudadanos, y por otro como advertencia al poder de los patricios y de sus familias, siempre amenazado por la corrupción. El significado alegórico de la venda asumía de esta manera todo su valor positivo. Y ya no se trataba con esta iconografía de amedrentar al pueblo, sino de buscar su consentimiento y lealtad al poder establecido.

El modelo fue, pues, la fuente de Berna, una magnífica escultura del maestro alemán Hans Gieng, del año 1543, y que reproduzco en la ilustración 7. Sobre una columna acanalada con guirnaldas de hojas en la parte superior, se asienta un capitel

²⁴ Sebastian BRANT, *La nave de los necios*, ed. cit. p. 226. He añadido la cursiva.

²⁵ Véase ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura (con los grabados de Holbein)*, Barcelona, Orbis, 1985. Los grabados de Holbein proceden de la edición del libro de Erasmo realizada por Johannes Froben, Basilea, 1515. Cfr. también ADRIANO PROSERPI, *Giustitia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 58-59.

²⁶ Cfr. ADRIANO PROSERPI, *Giustitia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 178-181. Véase también el libro de CHRISTIAN-NILS ROBERT, *La Justice. Vertu, courtisane et bourreau*, Ginebra, Georg éditeur, 1993, pp. 87-88 y 119-122.





Ilustración 7. La Fuente de la Justicia en la ciudad de Berna, obra de Hans Gieng de 1543. Wikimedia Commons.

corintio adornado con extrañas máscaras y sobre él, la figura de la Justicia, en una postura curvilínea, con un vestido lujoso pasado un poco de moda en la época y con aspecto de gran dama. Un rostro suave y decidido a la vez, con una venda sobre los ojos como símbolo de la igualdad de todos ante la ley. Decidida, camina hacia delante con la rodilla derecha al descubierto; protegida por la armadura sobre el pecho, avanza con la espada levantada en la mano derecha presta a defender la aplicación de las sentencias judiciales, y la balanza en la mano izquierda, en una pose que repetirán la mayor parte de las estatuas suizas renacentistas posteriores. Además, esta Justicia domina sobre todas las formas de poder habituales en el Renacimiento, representadas por cuatro pequeños personajes a sus pies: el emperador con la corona y la espada, el papa con la mitra y el báculo, el sultán con la cimitarra y el turbante y, finalmente, el alcalde o primer magistrado de la ciudad con el birrete, bastón de mando y el collar de oro con las armas de la ciudad. Los cuatro tienen los ojos cerrados para mostrar su acatamiento a la autoridad de una persona mucho más importante que ellos: la Justicia. Dicho más abstractamente, la Justicia debe ser el fin último de todas las formas de gobierno que aparecen en los tratados políticos renacentistas: teocracia (papa), monarquía (emperador), autocracia (sultán) y república (primer magistrado de la ciudad). En el caso de Berna y de otras ciudades protestantes, lo fundamental es que las nuevas formas republicanas se sometan a una Justicia que debe ser igual para todos los ciudadanos. Así adquiere la representación estética de la Justicia en el espacio público republicano un carácter revolucionario de igualdad de todos ante la ley.





Ilustración 8. Justicia en la edición de la *Iconología* de Cesare Ripa publicada en Padua, Tozzi, 1618. Bayerische Staatsbibliothek München, 4 L.eleg.m. 178, 222.

4. CUARTA TRADICIÓN: LOS OJOS SUPLEMENTARIOS DE LA JUSTICIA

En esta tradición la Justicia no se conforma solo con los ojos de la cara sino que refuerza su visión ilimitada con nuevos ojos en la palma de la mano, en un collar sobre el pecho, en un anillo, en un broche o en el extremo del cetro, según diversas variaciones. Como ejemplo podemos considerar la siguiente imagen de la *Iconología* de Cesare Ripa:

La edición príncipe de la famosa *Iconología* de Cesare Ripa apareció en Roma el año 1593 como un texto sin ilustraciones. Su éxito hizo que fuera publicada algunos años más tarde en Milán en 1602 y que en 1603 apareciera de nuevo en Roma la primera edición con grabados. La combinación de texto e imagen hizo que el éxito inicial se multiplicara y que a lo largo de los siglos XVI a XVIII se realizaran en Europa trece ediciones italianas, siete francesas, cuatro alemanas, tres inglesas y seis holandesas. La primera edición española tuvo que esperar hasta 1987, año en que apareció en la editorial Akal²⁷ una traducción de la versión italiana de Siena,

²⁷ Cesare RIPA, *Iconología*, Madrid, Akal, 1987. En el prólogo de Adita Allo Manero a esta traducción, puede verse una breve descripción de todas las ediciones señaladas, pp. 24-34.

Herederos de Matteo Fiorini, 1613. La *Iconología* de Ripa ha sido muy utilizada a lo largo de la historia por oradores, predicadores, poetas, pintores, escultores, dibujantes, estudiosos en general, creadores de conceptos, emblemas o empresas, o para disponer cortejos nupciales, funerales o entradas de triunfo, poemas dramáticos o dar forma simbólica a todo lo que cabe en el pensamiento humano.

Algunas de las ediciones más importantes de la *Iconología* de Ripa proponen siete representaciones para la Justicia, de las cuales una se refiere a la Justicia divina y las otras seis a diversas variantes de la Justicia terrenal o humana. Solo una de estas Justicias humanas es descrita con venda en los ojos; aquí la venda es considerada de manera positiva, con la finalidad de que los jueces no puedan mirar ni ver cosa alguna y dicten sentencia solo con la luz de la razón, enemiga de los sentidos. Otra Justicia humana es representada como un esqueleto (la «Justicia rigurosa») y las cuencas de sus ojos están vacías. Todas las demás figuras de la Justicia gozan de vista penetrante. Y en una de ellas (la Justicia según Aulo Gelio), los ojos, dotados de una agudísima vista, se ven reforzados por un collar con otro ojo dibujado que recalca la importancia de la mirada de la Justicia, que lo debe penetrar todo. Finalmente, la Justicia divina también lo ve todo en su mirada sobre el mundo. En la explicación de la Justicia según Aulio Gelio, afirma Ripa lo siguiente:

Bella mujer de virginal aspecto, coronada y revestida de oro, que con honesta severidad se muestre digna de honor y reverencia. *Ha de tener ojos dotados de agudísima vista, adornándose además con un collar que desde el cuello le cuelga, apareciendo grabado sobre él el dibujo de un ojo*²⁸.

5. QUINTA TRADICIÓN: EL VELO TRANSPARENTE EN LOS OJOS DE LA JUSTICIA

Una fórmula de compromiso entre los ojos vendados y la vista ilimitada de la Justicia se ha dado históricamente en la iconografía bajo la fórmula del «velo transparente». Esta solución de compromiso implica que la Justicia puede ver a través de la venda transparente sobre los ojos. No ha habido muchos casos de esta representación de la Justicia, pero sí los suficientes durante los siglos XVI y XVII para que podamos hablar de una tradición que es una mezcla de otras dos tradiciones más importantes: por un lado, la Justicia con los ojos abiertos para encontrar al culpable, pronunciar una buena sentencia y hacer cumplir el castigo; por otro, el tipo de Justicia con los ojos cerrados que no hace ninguna distinción entre las personas, dejando al margen las diferencias de género, posición social, poder o riqueza para tomar una justa decisión y aplicar la ley.

²⁸ *Ibidem*, tomo II, p. 8. He añadido la cursiva.





Ilustración 9. Jacob Jordaens, *La Justicia divina como fundamento de la Justicia humana*, 1665. Amberes, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten.

Como ejemplo de esta tradición podemos considerar el magnífico cuadro de Jacob Jordaens *La Justicia divina como fundamento de la Justicia humana* (1665). Como ya hemos visto anteriormente, durante la Edad Media se representaba la idea de que la Justicia humana deriva de la justicia divina en un cuadro con dos escenas: en la parte superior una visión del Juicio final con Cristo en majestad separando los justos de los injustos y, en la parte inferior, una escena de un tribunal terrenal en la que el rey o un juez imparten Justicia. También era usual que en las salas de los tribunales hubiera una representación del Juicio final, abundando así en la idea de la correspondencia entre las dos Justicias, la terrenal y la divina. En la segunda mitad del siglo XVII, Jordaens vuelve sobre el tema pero lo realiza de una manera muy diferente.

En su alegoría, Jordaens pinta a la Justicia como una mujer joven sentada sobre el león (Leo, símbolo cósmico de la Justicia), mostrando uno de los pechos (la Justicia nutre la vida de la sociedad) y recibiendo del ángel o mensajero divino (san Miguel arcángel) los dos atributos tradicionales de la balanza y la espada. Detrás de su cabeza, el sol (símbolo de la Justicia de Dios) ilumina la escena con sus rayos. Sobre los ojos de la mujer, una venda transparente permite distinguir su mirada. La Justicia humana puede ver a través de un velo que deja pasar la luz y las imágenes. Se trata de un compromiso entre las dos tradiciones de representación de la Justicia con venda en los ojos y sin ella. La alegoría se completa con una serie de *putti* y, sobre todo, con las figuras de Moisés y Aarón a la izquierda del cuadro



mirando directamente al espectador para transmitir una lección sobre la Justicia. Moisés muestra al público unas Tablas de la Ley similares a las que había recibido directamente de Dios, y Aarón, vestido de sumo sacerdote, señala con un puntero dos citas del Antiguo Testamento sobre la correcta impartición de Justicia.

6. SEXTA TRADICIÓN: LA INJUSTICIA TIENE TAPADO UNO DE LOS OJOS

Aunque esta tradición no tenga la misma importancia que otras, merece ser mencionada porque aparece en los grandes tratados de *Iconología* como el de Cesare Ripa y en el publicado con gran éxito por H.-F. Gravelot y C.-N. Cochin en Francia a finales del siglo XVIII con el siguiente título: *Iconologie par figures ou Traité complet des Allégories, Emblèmes, etc. à l'usage des Artistes en 350 figures*²⁹.

La edición de la *Iconología* de Cesare Ripa publicada en Siena en 1613 ofrece dos versiones diferentes de la personificación de la Injusticia, pero solo me voy a referir a la primera. Se trata de una mujer vestida de blanco, aunque con el traje manchado, que sostiene una espada con la mano. Ante ella y arrojadas por tierra han de ponerse unas Tablas de la Ley rotas en pedazos, un libro y las balanzas para señalar que la Injusticia pisotea todos estos símbolos. En una mano ha de sostener una espada y en la otra un sapo, símbolo de la avaricia. En este sentido, la injusticia se produce por el deseo y ambición de las riquezas y de las comodidades humanas. Pero lo más importante desde nuestra perspectiva es que la Injusticia ha de ser ciega del ojo derecho, solo ha de ver con el ojo izquierdo, de manera que caen fuera de su campo de visión todos los bienes más perfectos, referidos a las cosas del alma.

Gravelot y Cochin representan a la Parcialidad como opuesta a la Justicia. Esta se afana en el fondo de la composición en equilibrar la balanza, no lleva venda y puede ver por los dos ojos. Por el contrario, la Parcialidad apoya su mano izquierda en uno de los platillos de la balanza para desequilibrarla, y con la derecha aparta una antorcha evitando así la luz de la verdad, al tiempo que puede ver por un solo ojo ya que el otro lo lleva tapado con una venda³⁰.

²⁹ Una versión facsímil ha sido publicada en Genève, Mikoff Reprint, 1972. En inglés fue editada por Ester Lels, *Personifications & symbols: an index to H.F. Gravelot and C.N. Cochin's Iconologie par figures*, Leiden, MarePress, 2011.

³⁰ Véase la imagen y su explicación en H.-F. GRAVELOT y C.-N. COCHIN, *Iconologie par figures ou Traité complet des Allégories, Emblèmes, etc. à l'usage des Artistes en 350 figures*, edición facsímil en Genève, Mikoff Reprint, 1972, tomo 4, imagen 3. Cfr. también Otto Rudolf KISSEL, *Die Justitia. Reflexionen über ein Symbol und seine Darstellung in der bildenden Kunst*, München, Beck, 1984, imagen 67, p. 84.



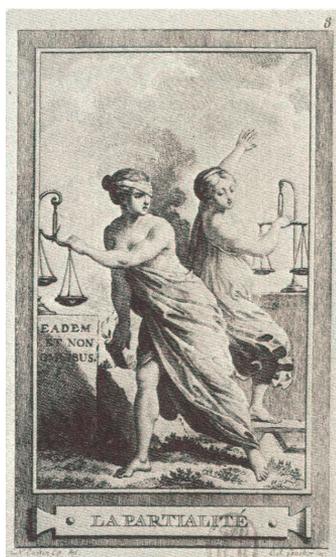


Ilustración 10. La Parcialidad, en el tratado *Iconologie par figures* de Gravelot y Cochin, París, 1791.

7. SÉPTIMA TRADICIÓN: LA JUSTICIA CON EL DOBLE ROSTRO DEL DIOS JANO

En la discusión de la filosofía política contemporánea acerca de la necesidad de superar una concepción abstracta de la Justicia, ciega a las particularidades de cada caso concreto o a las diferencias entre los individuos y las culturas en nuestras sociedades complejas, destaca un artículo de Martin Jay publicado hace unos años en un libro colectivo sobre las imágenes de la ley³¹. En su discusión sobre las ventajas e inconvenientes de mantener o de quitar la venda en los ojos de la Justicia, Martin Jay terminaba reivindicando una Justicia jánica, ciega y clarividente a la vez, con los dos rostros del dios Jano, mirando cada uno en una dirección. Y encontraba el mejor ejemplo de esta figura en el grabado de una obra del jurista Damhoudere de mediados del siglo XVI:

³¹ Martin JAY, «Must Justice Be Blind? The Challenge of Images to the Law», in Costas DOUZINAS and Lynda NEAD, *Law and the Image. The Authority of Art and the Aesthetics of Law*, London and Chicago, The University of Chicago Press, 1999, pp. 19-35.

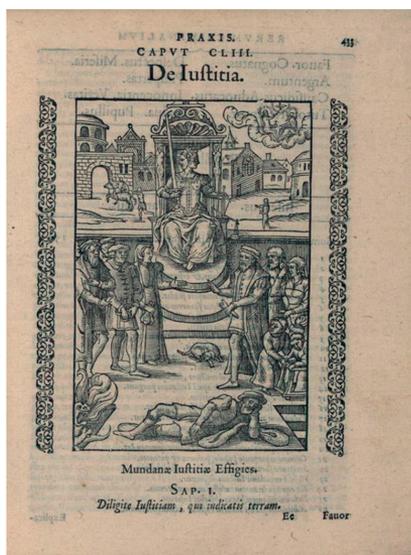


Ilustración 11. Damhoudere, *Praxis rerum criminalium...*, Amberes, 1562, último capítulo, el 153, antes de un largo apéndice (con otro grabado) y de un extenso índice de materias.

Quizá sea lo mejor, por tanto, imaginar a la diosa *Justitia* no con una visión plena ni tampoco con los ojos vendados, sino más bien como fue representada en la mitad del siglo XVI, en los umbrales del mundo moderno, en el frontispicio del libro de J. de Damhoudère *Praxis rerum civilium*: como una diosa no con un solo rostro sino con dos. El primero tiene los ojos muy abiertos, capaces de discernir la diferencia, la alteridad, y la no identidad, mirando en la dirección de la mano que empuña la espada, mientras que el segundo, frente a la mano que sostiene la calculadora balanza de la imparcialidad del gobierno de la ley, tiene los ojos cubiertos por un velo³².

Pienso que podemos estar de acuerdo con Martin Jay en la necesidad de que la Justicia tenga estos dos rostros y sea una figura compleja, capaz de ver las circunstancias del caso para dictar sentencia y, al mismo tiempo, llevar los ojos cerrados para no tener en cuenta otros elementos de diferenciación entre los contendientes. Pero Jay se equivoca en varios aspectos. En primer lugar, propiamente hablando el grabado de Damhoudere no es el frontispicio de ninguno de sus libros. Pero además, y esto es más importante, Jay lo que hace es aprovechar el grabado para su propia

³² *Ibidem*, p. 35. En realidad, este grabado aparece en dos obras de Damhoudere: en la citada por Martin Jay (*Praxis rerum civilium*, Amberes, 1567) y en *Praxis rerum criminalium...*, Amberes, 1562.



teoría acerca de una Justicia que no lo vea todo ni esté completamente vendada. No realiza una buena exégesis del grabado de Damhoudere, pues no tiene en cuenta las largas páginas que el propio autor escribió sobre dicha imagen.

Judith Resnik y Dennis Curtis, por el contrario, centran su interpretación en el propio texto en latín que acompaña al grabado y son mucho más fieles a las intenciones y al contexto social de Damhoudere. Este jurista flamenco, nacido en Brujas en 1507, estudió leyes en Lovaina y Orleans, trabajó como abogado en Brujas, fue nombrado en 1537 consejero en la misma ciudad y perteneció desde 1551 hasta 1575 al Consejo Holandés de Finanzas, cuando María de Habsburgo era gobernadora de los Países Bajos. Murió en Amberes en 1581. En su explicación de la Justicia humana, recoge Damhoudere una serie de alabanzas de ella, comenzando por la «Justicia, sol de la tierra» y la frase que atribuye a Aristóteles, según la cual la «Justicia es el Ojo y la Reina del mundo», o «El Sol es necesario al mundo de la misma manera que la Justicia». Además de esta concepción solar y ocular de la Justicia, Damhoudere ofrece otras máximas provenientes del Antiguo Testamento o del Nuevo, de autores clásicos latinos o griegos y de padres de la Iglesia. A continuación ofrece al «cándido lector» su explicación detallada de la «Efigie de la Justicia humana» representada en el grabado, deteniéndose en cada una de las figuras. Damhoudere afirma que la Justicia se pinta bifronte para señalar que los gobernadores de la Justicia deben mostrar un rostro amistoso y mirar atentamente no solo a uno de los contendientes, sino que deben atender a cada una de las partes por igual, sin hacer acepción de personas, juzgando con fidelidad y sin corrupción, según advierte Dios en el capítulo 19 del Levítico. Pero además, Damhoudere muestra la Justicia mundana como bifronte, un rostro con los ojos abiertos y el otro rostro ciego, porque esta Justicia no es como la divina sino que, por el contrario, puede resultar injusta y corruptible. En palabras de Resnik y Curtis referidas a la interpretación que Damhoudere hace del grabado de su propio libro:

La Justicia tiene dos rostros, actúa de una manera que parece justa, pero ofrece una apariencia falsa. «Donde se representa con los ojos abiertos» da la bienvenida a «personas ricas y poderosas». Y «donde lleva una venda», sus ojos se cierran a la «clemencia». Por otra parte, «al mostrar aquí la Justicia con dos rostros, uno con ojos y otro ciego, ofrecemos una imagen de la justicia mundana, sin duda corrompida y no del todo justa»³³.

Por tanto, la idea de Damhoudere no es mostrar cómo debe ser la Justicia humana, sino criticar la «Justicia realmente existente» entre los hombres, una Justicia que mira con los ojos abiertos a los ricos que le ofrecen bolsas de dinero por un lado, y una Justicia que tiene los ojos cerrados a las súplicas de la viuda y siglos del Renacimiento y del Barroco europeos: la Justicia hace ojos ciegos y oídos sordos a las súplicas de clemencia de los humildes, al mismo tiempo que abre los ojos para

³³ Judith RESNIK and Dennis CURTIS, *op. cit.*, p. 74.





Ilustración 12. Frontispicio de una edición alemana del libro de Cesare Beccaria *Von Verbrechen und Strafen*, Breslau, Johann Friedrich Korn, 1788. Bayerische Staatsbibliothek München, Crim. 12 m-1/2, Teil 1, Frontispiz.

aceptar el dinero y los sobornos de los poderosos. Esta Justicia jánica de Damhoudere no ha sido imitada por otros artistas, de forma que permanece como una figura única y especial en la historia de la iconografía jurídica. Por ello, no es posible hablar propiamente de «tradición» en este caso.

8. OCTAVA TRADICIÓN: LA JUSTICIA CIERRA LOS OJOS

Se trata aquí de una tradición muy variada, pues son diversos los motivos de la Justicia para cerrar los ojos: por cansancio o sueño, por llanto, por la muerte o por rechazo de la violencia ejercida en su propio nombre. De una u otra manera se trata de formas de crítica de la injusticia. Aquí me voy a referir a un solo ejemplo, el frontispicio que resume los planteamientos del libro de Cesare Beccaria, una obra seminal en la transformación de la idea de Justicia en la época de la Ilustración.

La Justicia retira la mirada y cierra los ojos, escandalizada de la crueldad y violencia que se ejerce en su nombre. La primera edición del libro *Dei delitti e delle pene*, que revolucionaría los planteamientos del Derecho penal ilustrado, apareció el año 1764 en Livorno de manera anónima debido al gran temor por las posibles consecuencias para su autor. De hecho, fue perseguido por los grupos reaccionarios y



la Iglesia lo incluyó en su índice de libros prohibidos. Por el contrario, los intelectuales ilustrados, de manera especial los franceses, vieron en el pequeño libro una excelente sistematización de los elementos del Derecho penal y de su aplicación que deberían ser cambiados para conseguir una ley igual para todos, así como la eliminación de la violencia sistemática vinculada con la tortura y la pena de muerte. Beccaria concluye y resume su obra con las siguientes palabras finales del capítulo 47:

De cuanto aquí se ha dicho puede sacarse un teorema general muy útil, pero poco conforme al uso, legislador ordinario de las naciones, esto es: para que toda pena no sea violencia de uno o de muchos contra un particular ciudadano, debe esencialmente ser pública, pronta, necesaria, la más pequeña de las posibles en las circunstancias actuales, proporcionada a los delitos, dictada por las leyes³⁴.

Uno de los objetivos de Cesare Beccaria fue sustituir la pena de muerte por el trabajo forzoso del reo, lo cual está muy bien expresado en la portada del libro realizada por Lapi para la edición de Coltellini y Aubert, publicada en Livorno en 1765, aunque ponía «en Lausanne». El grabado de esta portada siguió un diseño del propio Beccaria en una carta dirigida a Aubert en diciembre de 1764. Y con ligeras variaciones sirvió también de frontispicio para ediciones italianas posteriores, así como para ediciones en otras lenguas y países.

9. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA BATALLA A FAVOR Y EN CONTRA DE LA VENDA CONTINÚA HASTA LA ACTUALIDAD

Para terminar este artículo volvamos de nuevo a la primera tradición de la mirada poderosa de la Justicia. Es obvio que la representación de la Justicia con los ojos bien abiertos, capaz de verlo y escrutarlo todo, no termina con la aparición de la venda a finales del siglo xv. De hecho, los siglos siguientes pueden caracterizarse como de «lucha por la venda», a favor y en contra de la mirada y en los que se han desarrollado las ocho tradiciones a las que me acabo de referir. La representación de la Justicia con vista penetrante pierde el monopolio, pero no desaparece en absoluto. En general, la Justicia de reyes y emperadores siempre se ha representado con los ojos bien abiertos, como corresponde a quien esgrime un poder derivado de Dios y ejerce la Justicia en su nombre. Históricamente se han dado dos formas de mantener y recuperar la mirada de la Justicia. En primer lugar, los siglos del Renacimiento y del Barroco asisten a diversas formas de reaparición de Astrea, la Justicia cósmica que lo ve todo y que retorna a la tierra cuando un nuevo rey o reina es capaz de ilusionar a los súbditos con el advenimiento de otra edad de oro, en la que vuelvan a triunfar las relaciones justas entre los seres humanos. Las hagiografías del emperador Carlos v en España, de la

³⁴ Cesare BECCARIA, *De los delitos y de las penas*, Madrid, Alianza editorial, 1980, p. 112.





Ilustración 13. Peter Paul Rubens,
La feliz Regencia de María de Médicis, 1622. Museo del Louvre.

reina Isabel I en Inglaterra³⁵ o de la regente María de Médicis en Francia, pintada por Rubens, utilizan la figura de Astrea como símbolo de una nueva época de paz, justicia y prosperidad. Reparemos brevemente en este cuadro de Rubens:

Rubens presenta a María de Médicis sentada en su trono como Astrea, diosa de la Justicia, identificándola con ella. En su mano derecha sostiene una balanza con la que, gracias a su prudencia y equidad, mantiene al mundo en equilibrio. En la izquierda, lleva la *main de Justice*, típico símbolo de la monarquía francesa. Para demostrar su poder sobre todo el mundo, esta mano se apoya en el globo terráqueo presentado por un *putto*. Los ángeles de la fama hacen sonar sus trompetas, mientras Minerva se presenta como defensora armada de la Ley y del Derecho. Al otro lado del trono se encuentra Cupido. Debajo de Minerva se reconoce a la Prudencia por la serpiente enroscada en el brazo y a la Abundancia con su cuerno arrojando los regalos para la felicidad de los súbditos. Los *putti*, con sus pinceles y flautas, representan a las artes y la música, protegidas por la regente. Uno de ellos pisa a una de las figuras que representan el mal. La Ignorancia, la Envidia y el Vicio han sido derrotados por la Justicia de la regente. A la izquierda de la imagen, Saturno con

³⁵ Sobre los casos de Carlos V y de Isabel I véase el libro de Frances A. YATES *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London and Boston, Routledge and Kegan Paul, 1975.



su hoz personifica al Tiempo y presenta a Francia ante María para que reciba sus bendiciones. Se trata, pues, de una compleja alegoría barroca, en la que María de Médicis encarna todas las virtudes de la monarquía francesa y, de manera especial, la virtud de la Justicia, que todo lo ve con su penetrante mirada.

El otro elemento que mantiene viva la tradición de la Justicia omnividente es el desarrollo de la metáfora del «ojo de la Ley»³⁶. Aunque esta metáfora es muy antigua, tiene nuevas versiones a partir del Barroco (el ojo del Rey todo lo escudriña), de la Ilustración (las luces deben iluminarlo todo) y de la Revolución francesa (mito solar de la Revolución, mitología de la luz y de la virtud ciudadana que se acaba con el ascenso de Napoleón Bonaparte). Veamos brevemente algunos ejemplos en tres países europeos a partir de mediados del siglo XIX. En Francia, frente a la Asamblea Nacional en París se instaló en 1855 la escultura de Jean Jacques Feuchère llamada «La Ley»: una figura femenina sentada, coronada de laurel como símbolo de triunfo, sujetando la tabla de la ley en la mano izquierda, mientras mantiene en la derecha un cetro terminado en la «mano de la Justicia», típica de la tradición francesa. No lleva la venda en los ojos, como corresponde después de la Revolución, aunque en Francia nunca gozó la venda del prestigio que tuvo en otros países como Alemania o Suiza. En el pedestal de la estatua se representa también a la Justicia simbólicamente con un ojo con rayos solares y la balanza de dos platillos.

En Inglaterra, a pesar de que Astrea como Justicia de las reinas era representada con una vista ilimitada y a pesar también de las teorías de Bentham sobre el panoptismo, se expandió la tradición de la venda en los ojos de la Justicia durante los siglos XVIII y XIX, como símbolo de imparcialidad y de que los jueces no deben hacer acepción de personas. Por ello, se entiende la protesta que tuvo lugar en contra de la estatua de la Justicia sin venda en los ojos que corona el edificio de los tribunales en Londres, Old Bailey, cuando fue inaugurado oficialmente en 1907. La escultura de la Justicia había sido colocada un año antes, en 1906, y generó una viva polémica en la opinión pública³⁷.

En Alemania, la venda penetró de una manera importante ya en el siglo XVI con el Renacimiento, la Reforma protestante y la introducción del Derecho romano en sustitución del Derecho consuetudinario. Durante siglos, la Justicia con los ojos vendados y la Justicia sin venda convivieron en Alemania. Y a partir del siglo XVIII se desarrolló la coexistencia de una Justicia ciega con un mundo iluminado por la ley. Finalmente en Berlín, el 18 de enero de 1907, el ministro de Obras Públicas, de acuerdo con el ministro de Justicia, firmó un decreto con la orden de que en los nuevos edificios de los tribunales que se construyeran a partir de ese momento la Justicia debería ser simbolizada sin venda en los ojos, tanto en esculturas como en pinturas³⁸.

³⁶ Cfr. Michael STOLLEIS, *El ojo de la ley. Historia de una metáfora*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

³⁷ Cfr. Judith RESNICK y Dennis CURTIS, *op. cit.*, p. 87 y pp. 444-445, notas 314-322.

³⁸ Otto Rudolf KISSEL, *Die Justitia, op. cit.*, muestra el decreto ministerial en la p. 94.



Finalmente, en Estados Unidos la situación es más compleja y las dos figuras de la Justicia con venda y sin venda en los ojos persisten como tradiciones, alternando según los momentos históricos y las circunstancias políticas. La venda en los ojos se extendió por todo el país como seña de identidad de la Justicia a lo largo del siglo XIX, pero también fue criticada, por ejemplo, en un poema de Edgar Lee Master publicado en su *Spoon River Anthology* de 1915³⁹. En este poema, el periodista Carl Hamblin relata en su epitafio la persecución sufrida por él como consecuencia de haber cuestionado la imparcialidad del proceso que llevó a la condena a muerte y ejecución de los anarquistas de Chicago en 1886. El poema es una protesta contra la venda que acaba destruyendo los ojos de la Justicia, de manera que actúa sin ver, repartiendo a ciegas los golpes de espada y sin poder hacer un uso equilibrado de la balanza. Una idea similar, esta vez referida a los prejuicios judiciales frente a los negros en el marco de las luchas por los derechos civiles, fue expresada por Langston Hughes en su breve poema titulado «Justicia», publicado inicialmente en 1923 y recogido más tarde en *Scottsboro limited* (1932) y en antologías del mismo autor en 1935 y 1938:

Que la Justicia es una diosa ciega
Es algo que nosotros los negros sabemos:
Su vendaje oculta dos llagas infectadas
Que una vez quizá fueron ojos⁴⁰.

Resnick y Curtis señalan que Scottboro hace referencia al juicio y condena a muerte en 1931 de nueve jóvenes negros acusados falsamente en Alabama de haber violado a dos mujeres blancas. Hughes visitó a los prisioneros mientras estaban en el corredor de la muerte y colaboró en la oleada de protestas a nivel nacional e internacional contra el trato injusto y contra los prejuicios raciales que contaminaron todo el proceso. En 1937 Alabama puso en libertad a cuatro de los reclusos y en 1976 el gobernador del mismo estado liberó al último de los condenados, todavía entonces en prisión. En 2013 tres de ellos recibieron el perdón a título póstumo y los «Scottboro boys» fueron rehabilitados de su supuesta conducta criminal⁴¹.

A un nivel muy diferente, en el plano de la teoría de la Justicia, una versión de la venda en los ojos fue recuperada en el famoso libro de John Rawls *A Theory of Justice*, cuya primera edición fue publicada en 1971 por Harvard University Press en Cambridge, Massachusetts. Rawls planteaba que la discusión entre los participantes en la «posición original» para buscar y decidir los principios de la Justicia debería

³⁹ Edgar LEE MASTER, «Carl Hamblin», en su libro *Antología de Spoon River*, Madrid, Cátedra, 2014, pp. 189-190.

⁴⁰ *Scottsboro limited; four poems and a play in verse by Langston Hughes; with illustrations by Prentiss Taylor*, The Golden Stair Press, 1932.

⁴¹ Cfr. Judith RESNICK and Dennis CURTIS, *op. cit.*, p. 103. Véanse también dos artículos de los mismos autores: 1) «Epistemological doubt and visual puzzles of sight, knowledge and judgment: reflections on clear-sighted and blindfolded Justices», en Peter GOODRICH and Valérie HAYAERT (eds.), *Genealogies of Legal Vision*, Abingdon, Routledge, 2015, pp. 233-234, y 2) «Inventing Democratic Courts: A New and Iconic Supreme Court», 38 *Journal of Supreme Court History* (2013), pp. 207-251.





Ilustración 14. Cubierta de *The Philosophers' Magazine*: «Justice Unveiled. Remembering John Rawls». Dibujo de Felix Bennett.

tener lugar en condiciones de un «velo de ignorancia», de manera que nadie pudiera utilizar la situación en beneficio propio, eligiendo principios que redundaran en su provecho o en el de sus familiares, amigos, grupo étnico o clase social. Bajo el velo de ignorancia, nadie conoce cómo las diversas alternativas afectarán a sus propios casos particulares, viéndose obligado así a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales:

Se supone, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen⁴².

⁴² John RAWLS, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 163-164.



Ilustración 15. A la izquierda, logo del Judicial Council of the National Bar Association, 1971. A la derecha, Diana K. Moore, Lady Justice n.º 4. Modelo para la estatua definitiva en Warren B. Rudman Federal Courthouse, Concord, New Hampshire, 1996. Foto de Douglas Palmer.

Aunque Rawls nunca habla de la representación de la Justicia en imágenes, es posible establecer una relación entre la venda en los ojos de la Justicia y el velo de la ignorancia. En ambos casos se trata de limitar formas de conocimiento que puedan derivar en decisiones injustas en las que las personas no sean consideradas como iguales ante la ley. Resulta significativo que tras la muerte de John Rawls en 2002, apareciera la siguiente ilustración en su memoria y como homenaje a sus largos esfuerzos de varias décadas en la elaboración de una teoría de la Justicia. El ilustrador Felix Bennett resume las ideas de Rawls con el velo de la ignorancia que oculta la mirada de *Lady Justice*.

Por tanto, en Estados Unidos se ha dado en las últimas décadas una alternancia de momentos históricos de eliminación de la venda con otros momentos históricos en los que se recupera de nuevo la venda como elemento de equidad. Encontramos nuevos ejemplos en torno a la lucha por los derechos civiles de los negros y también en la historia de las luchas por los derechos de las mujeres. En 1971, el mismo año de la publicación de la magna obra de Rawls, un grupo de más de cien jueces negros se reunieron en Atlanta como un grupo autónomo dentro de la National Bar Association, formando el llamado «Judicial Council». Su convicción de que la Justicia estadounidense había tenido siempre un sesgo negativo en contra de los negros y de los pobres los llevó a diseñar un nuevo símbolo: el logo del Judicial Council of the



National Bar Association fue una mujer de color quitándose la venda de los ojos, con la siguiente justificación: «Let us remove the blindfold from the eyes of American Justice. Too long has it obscured the unequal treatment accorded poor people and black people under the law». Por el contrario, en 1996 la estatua de Diana K. Moore para la Warren B. Rudman Federal Courthouse, Concord, New Hampshire, fue otra mujer poniéndose de nuevo el velo en los ojos, si bien se trata de un velo transparente sobre unos ojos cerrados. En este sentido, cabe afirmar que todavía en la actualidad prosigue la lucha a favor y en contra de la venda en Estados Unidos⁴³.



⁴³ Cfr. Judith RESNICK and Dennis CURTIS, *op. cit.*, pp. 98-105. Sobre la ceguera de la Justicia, véanse también los artículos de I. Bennet CAPERS «Blind Justice», *Yale Journal of Law & the Humanities*, vol. 24, Issue 1, pp. 179-189, y «On Justitia, Race, Gender, and Blindness», *Michigan Journal of Race & Law*, vol. 12, 2006-2007, pp. 203-233.

CHERÁN Y EL COSMOPOLITISMO SUBALTERNO. SOLIDARIDAD, COMUNIDAD Y BUEN GOBIERNO

Miguel Mandujano Estrada

Seminario de Filosofía Política, Universidad de Barcelona

mmandujanoe@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo se remite al levantamiento y lucha sociojurídica que condujo a la comunidad indígena de Cherán, México, a la liberación del doble yugo del crimen organizado y la democracia de baja intensidad mediante la conquista de su autonomía y autogobierno. A partir de la experiencia de este pueblo purépecha, destacaremos la noción de Buen Gobierno Comunitario, figura ancestral de gestión democrática que nos permitirá reconstruir la organización práctica de su autonomía y destacar la importancia que en ella guardan las ideas de solidaridad y comunidad. A través de estas últimas estableceremos la convergencia entre la experiencia de Cherán y el cosmopolitismo subalterno, noción crítica desarrollada por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos con la que comparte una suerte de inspiración epistémica y su carácter contrahegemónico.

PALABRAS CLAVE: Cherán, Buen Gobierno Comunitario, solidaridad, cosmopolitismo subalterno, Boaventura de Sousa Santos.

ABSTRACT

«Cherán and the subaltern cosmopolitanism. Solidarity, community and Good Government». This article refers to the uprising and socio-legal struggle that led the indigenous community of Cherán, Mexico, to their liberation from the double yoke of organized crime and low-intensity democracy, through the conquest of their autonomy and self-government. From the experience of this Purepecha people, we will emphasize the notion of Good Communitarian Government, an ancestral figure of democratic management that will allow us to reconstruct the practical organization of its autonomy and to emphasize the importance of solidarity and community. Through these last ones we will establish the convergence between the experience of Cherán and the subaltern cosmopolitanism, a critical notion developed by the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos with which shares a kind of epistemic inspiration and his counterhegemonic character.

KEYWORDS: Cherán, Good Communitarian Government, Solidarity, Subaltern cosmopolitanism, Boaventura de Sousa Santos.



1. INTRODUCCIÓN

El 15 de abril de 2011, la comunidad de Cherán¹ protagonizó un doble alzamiento en contra del crimen organizado y el gobierno municipal y regional. El pueblo, cansado de la devastación de sus bosques, de la violencia del narcotráfico y del abandono de las autoridades, se enfrentó y detuvo a un grupo de taladores ilegales, destituyó a la autoridad local, organizó la defensa de la comunidad e inició un proceso para exigir la autonomía y el autogobierno al margen del sistema oficial de partidos. A seis años del levantamiento, la experiencia de Cherán se ha consolidado como un punto de referencia sociojurídico, estableciendo un precedente inestimable para la resistencia de los pueblos indígenas y la lucha de las democracias comunitarias contra el sistema oficial de partidos².

El cosmopolitismo subalterno, por su parte, es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica, es decir, de los proyectos emancipatorios cuyos criterios y demandas superan el horizonte trazado por el capitalismo global³. El término proviene de la obra de Boaventura de Sousa Santos y designa una forma

¹ Cabecera (sede) del municipio de Cherán, circunscripción indígena de etnia purépecha localizada al noroeste del estado de Michoacán, en el occidente de México. El 80% de sus 18.141 habitantes vive en *Cherán K'eri*, como se conoce a la comunidad en lengua purépecha. Más de la mitad de sus 222,80 km² de extensión son bosques de pino, encino y oyamel. Véase: INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). *Censo de población y vivienda 2010. Panorama sociodemográfico de Michoacán de Ocampo*. INEGI, México, 2011, pp. 45-47.

² La literatura sobre distintas perspectivas relacionadas con el caso de Cherán —principalmente económicas, sociojurídicas y antropológicas— ha crecido considerablemente en los últimos años. En este artículo me remito, fundamentalmente, a la reconstrucción que yo mismo hiciera en «La primavera *P'urbépecha*; resistencia y Buen Gobierno en *Cherán K'eri*», publicada en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, núm. 9, 2014, <<https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/81>>, y al trabajo de Orlando Aragón Andrade, profesor de la unidad de la UNAM en Morelia, Michoacán. Aragón Andrade es, asimismo, uno de los abogados de la comunidad de Cherán, miembro fundador del Colectivo de Estudios Críticos sobre Derecho y Humanidades Emancipaciones. Su último trabajo, «Otra democracia es posible. Aprendizajes para una democracia radical en México desde la experiencia política de Cherán», forma parte del volumen coordinado por Boaventura de Sousa SANTOS y José Manuel MENDES. *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Ediciones Akal, México, 2017, pp. 475-499.

Mención aparte merece el Colectivo Emancipaciones, asociación independiente formada por defensores académico-activistas que, en general, comparten la poética de la comunidad y las premisas de la plataforma sociojurídica de Boaventura de Sousa Santos, las epistemologías del Sur y el pluralismo jurídico. Véase SANTOS, Boaventura de Sousa. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Editorial Trotta, Madrid, 2009. Para una visión más amplia de la actividad crítica-académica y jurídico-militante del Colectivo Emancipaciones véase <<http://colectivoemancipaciones.org>>. Pueden verse también ARAGÓN ANDRADE, Orlando. «¿Por qué pensar desde las epistemologías del Sur la experiencia política de Cherán? Un alegato por la igualdad y la interculturalidad radical en México». *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, vol. 84, 2016, pp. 143-161 y ARAGÓN ANDRADE, Orlando y María Teresa SIERRA. «Los pueblos indígenas y los desafíos del derecho en contextos neoliberales: entre el uso estratégico, el despojo y la criminalización». *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, núm. 7, vol. 2, 2013, pp. 3-10.

³ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Montevideo, 2010, p. 29.



de realización política fundada sobre una resistencia epistemológica: las epistemologías del Sur⁴.

En las siguientes páginas, realizaré un breve recorrido por el levantamiento de la comunidad en 2011 y la organización del primer gobierno autónomo (2012-2015). Abarcaré así el trayecto que va desde la insubordinación del pueblo al sistema sociopolítico a la implementación de la autonomía y el restablecimiento del Buen Gobierno Comunitario, principio democrático de raíces prehispánicas que, en mi opinión, condujo a la liberación de la comunidad del doble yugo del crimen organizado y la democracia de baja intensidad, talante de la participación política en el sistema dominante contemporáneo y una imagen atinada de la crisis de los sistemas representativos de las últimas décadas.

Para poner en contexto su obra, comienzo diciendo que Santos construye su plataforma crítica a partir de la definición de la especificidad histórica de la modernidad como extensión del capitalismo en cuanto modo de producción dominante⁵. Esta relación no supone la identificación de la modernidad con el capitalismo, aunque advierte su convergencia y anuncia el rompimiento de la tensión dinámica que mantenían los pilares de la regulación y la emancipación, garantes de la modernidad. En trabajos posteriores, Santos introduce la idea de *línea abismal o abisal*, con la que identifica los efectos de este rompimiento —origen de la crisis de la modernidad— y la distancia que crea entre las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales⁶. Propiamente, la dicotomía entre emancipación y regulación se aplica a las sociedades metropolitanas, mientras que la distinción que rige los territorios coloniales es la separación entre apropiación y violencia. Con todo, ambas nociones

⁴ Aunque sin ser exclusiva, la noción *epistemologías del Sur* ha sido ampliamente extendida por la obra de Boaventura de Sousa Santos. Para el autor portugués, el Sur es una metáfora del sufrimiento humano provocado por la modernidad capitalista, y sus epistemologías «la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales». Véase SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Editorial Siglo XXI-CLACSO, México, 2009, p. 12. Véanse también SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003 y SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers, Boulder, 2014.

Haciendo una sinécdoque de la plataforma sociopolítica que resulta del trabajo del profesor Santos, la denominación *epistemologías del Sur* resulta dominante; no obstante, yo he preferido la noción *cosmopolitismo subalterno* para subrayar, de esta manera, la práctica sociopolítica, no sin reconocer la premisa de la ecología de saberes y las epistemologías del Sur como marco de realización. Puede verse MANDUJANO, Miguel. *Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno: la plataforma de Boaventura de Sousa Santos como alternativa crítica contemporánea*. Estévez Araujo, José A. y José M. Bermudo Ávila (dirs.). Universidad de Barcelona, 2014. <<http://hdl.handle.net/2445/164783>>.

⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Uniandes-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1998.

⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.



establecen sendos lados de la línea, es decir, márgenes diferenciados e incommunicables que tornan inexistente lo radicalmente excluido. El *pensamiento abismal*, como Santos llama a esta variante de la racionalidad moderna, se reproduce en todos los ámbitos del conocimiento y el derecho modernos, estableciendo bifurcaciones radicales que dividen lo humano de lo subhumano y lo legal de lo no-legal. En los albores del siglo XXI, la tensión entre la regulación y la emancipación se encuentra con la separación entre apropiación y violencia, fundando las relaciones políticas y culturales de Occidente y las interacciones en el sistema mundo moderno a través de un movimiento principal y un movimiento subalterno: el movimiento principal podría llamarse *el retorno de lo colonial y el colonizador*, y el contramovimiento, *cosmopolitismo subalterno*⁷.

Para terminar esta introducción, debo añadir que uno de los propósitos fundamentales de esta investigación ha sido apelar a la experiencia del pueblo en sus propios términos, sobre todo a través de dos documentos realizados por la comunidad en los que he podido reconocer *la voz* de Cherán. El primero son los dosieres *Memoria de los talleres de autodiagnóstico y elaboración de la agenda comunitaria*, que recogen los encuentros entre distintos grupos de la comunidad llevados a cabo durante marzo de 2012 en preparación de la realización del primer programa de gobierno municipal autónomo (2012-2015)⁸. Estos dosieres establecen una parte importante del diagnóstico inicial y los objetivos del proyecto de desarrollo comunitario. El segundo documento es el *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*⁹, entregado por el Concejo Comunal a la cámara de representantes del estado de Michoacán al inicio de su período inaugural de gestión en julio de 2012. Este plan es resultado, entre otros, de los talleres que reportan los dosieres. Tanto la Memoria como el Plan tratan las causas que condujeron a la exigencia de autonomía de la comunidad y establecen el núcleo de valores en los que se funda la planeación de las prácticas sociales, económicas y políticas del pueblo; entre ellos destaca la idea de Buen Gobierno, la primera de las nueve líneas de la agenda para el desarrollo del municipio y, desde mi punto de vista, uno de los criterios fundamentales de evaluación de la acción comunitaria y el principio crítico de la experiencia de Cherán. En una palabra, la clave para entender su experiencia de liberación y autonomía comunitaria.

⁷ *Ibidem*, pp. 19-21. El cosmopolitismo subalterno, pues, forma parte del ánimo general de la ecología de saberes, aunque para efectos de este trabajo —como antes apuntamos— hemos diferenciado el principio epistemológico del contramovimiento práctico, manteniendo el nexo fundamental con las epistemologías del Sur a través de la noción de solidaridad: el reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento y meta del trayecto que va de la ignorancia al saber (el conocimiento como solidaridad) y no del caos al orden (el conocimiento como regulación).

⁸ Cherani Ireteri Juramukua (Gobierno [Ley o decreto] del Pueblo de Cherán). *Memoria de los talleres de autodiagnóstico y elaboración de la agenda comunitaria del Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*. Cherán, Mich., 2011.

⁹ K'eri Ireta Cherán (Pueblo de *Cherán K'eri*). *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*. Cherán, Mich., 2012.



2. LA PRIMAVERA P'URHÉPECHA Y LA RESTAURACIÓN DEL BUEN GOBIERNO COMUNITARIO

Tras unas conflictivas elecciones municipales en 2007, la explotación ilegal de los bosques comunitarios de Cherán se incrementó dramáticamente. El crimen organizado, azuzado por la estrategia militar del Gobierno del presidente Calderón, extendió su estrategia de cobro por protección y derecho de piso con que extorsionaba a productores y comerciantes al derecho de paso y explotación del bosque para los talamontes¹⁰.

La inestabilidad fue en aumento y los comuneros —como se llama a los campesinos con derecho a tierra de cultivo y bienes comunes— empezaron a ser amenazados, secuestrados, desaparecidos o asesinados a manos de los grupos paramilitares del *narco*. La indiferencia de las autoridades de todo orden y la complicidad de la policía con el crimen organizado incrementaron el miedo, la incertidumbre y la marginación de una comunidad que se encuentra a solo 120 km de la ciudad de Morelia, capital del estado. Al final, los campesinos fueron obligados a abandonar las parcelas de cultivo cercanas a la zona de tala y a contemplar, impotentes, los incendios con los que los taladores se abrían paso entre los restos de coníferas.

Cuando llegaron a la zona de la cañada, un grupo de mujeres subió al monte para intentar dialogar con los taladores y convencerlos de respetar la fuente natural de agua de la comunidad. Fueron encañonadas y echadas de manera violenta. Al amanecer del día siguiente, 15 de abril de 2011, las mujeres bloquearon el paso a los camiones que bajaban cargados de troncos. Los talamontes estaban protegidos por hombres armados que repelieron el bloqueo y el pueblo salió en defensa de las mujeres, armado con fuegos artificiales, piedras, machetes y palos. La población tomó el control de la cabecera municipal y organizó la autodefensa de la comunidad; prescindió de la policía local y la sustituyó con rondines, retenes, barricadas y puestos de guardia iluminados por hogueras (llamadas fogatas) que en grupos de cuatro familias se esparcieron por las esquinas de las calles del pueblo. Comenzaron después las reuniones en cada uno de los cuatro barrios que tradicionalmente forman la comunidad, generalizándose el acuerdo en dos puntos: el desconocimiento de la autoridad municipal y la total desconfianza en el sistema de partidos políticos.

Licenciada la policía, las rondas y fogatas conservaron la responsabilidad de la seguridad. Reunida en Asamblea, la comunidad acordó, el 1 de junio de 2011, no

¹⁰ Entre las crónicas y documentos periodísticos que sirven a esta reconstrucción de los hechos destaco CARABALLO, Andrea. «Cherán K'eri, caminando fuerte hacia la autonomía...». *América Latina en Movimiento*, 2 de junio de 2012. <<http://alainet.org/active/55314>> (consultado el 28 de octubre de 2012); RAMÍREZ, Luis. «Cherán: cinco años inventando lo imposible». *Desinformémonos. Periodismo de abajo*, 12 de abril de 2016. <<http://desinformemos.org.mx/cheran-cinco-anos-inventando-lo-imposible/>> (consultado el 7 de mayo de 2016); TURATI, Marcela y Francisco CASTELLANOS. «Rebelión contra la mafia michoacana», *Revista Proceso*, núm. 1864, México, 21 de julio de 2012 y SISCAR, Majo. «Barricadas contra el crimen organizado». *Periodismo humano*, 18 de julio de 2011. <<http://periodismohumano.com/en-conflicto/barricadas-contra-el-crimen-organizado.html>> (consultado el 29 de octubre de 2012).





participar ni permitir el desarrollo del proceso electoral estatal previsto para el 13 de noviembre de ese año y comunicó su decisión al Instituto Electoral del Estado de Michoacán (IEM). Días después pidieron la renuncia del alcalde en funciones y en agosto de 2011, solicitaron ante la autoridad electoral la elección de autoridades municipales por usos y costumbres. El IEM se declaró incompetente para dar una interpretación de la normativa electoral en el marco de los tratados internacionales, argumentando un conflicto entre una disposición legal local y la Constitución de la Entidad Federativa en el ámbito nacional¹¹. Inconformes con la resolución, la comunidad promovió un recurso ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Nación (TEPJN).

El máximo tribunal en materia electoral del país reconoció la organización histórica del *anapu*, la unidad social purépecha, admitiendo la raigambre política de sus usos y costumbres en tanto prácticas culturales prehispánicas. Considerando la defensa de los pueblos indígenas y el derecho a su autodeterminación, así como la obligación de los gobiernos a garantizarlos y asistir su desarrollo, la Sala Superior del TEPJN falló a favor de la comunidad y ordenó a la autoridad electoral estatal organizar una consulta y coadyuvar en la elección de las autoridades de la comunidad de acuerdo con el resultado. Habiendo sido este favorable, el 22 de enero de 2012 se llevó a cabo la elección del Concejo Mayor, la figura de autoridad ejecutiva —correspondiente al alcalde o presidente municipal— según las normas y sistema internos de la comunidad¹².

El Concejo electo formó una Comisión de Administración Local y comenzó la organización del Plan de Desarrollo Comunitario. La introducción del documento final, entregado el 20 de julio de 2012 al Congreso del Estado, remite al movimiento iniciado ese 15 de abril de 2011 en defensa del bosque, «*punto central de nuestro sistema de vida, de nuestro sentido y apuesta de ser en el mundo* [y en contra de] la inadecuada representación y gestión de su gobierno local, establecido de acuerdo con las bases del sistema político electoral instituido por el Estado mexicano, como fórmula homogénea para un país con alta diversidad cultural»¹³. El Plan también afirma que «la comunidad tomó la determinación de enfrentar las dificultades e injusticias que estaban condicionando la vida digna y justa en el municipio», y que la convicción de la defensa de la autonomía y libre autodeterminación no entraña «una intención de separarnos del pacto nacional, por el contrario, implica resignificarlo desde el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas»¹⁴. En otras palabras, a una cuestión que afectaba directamente a la esfera de la seguridad —el ámbito de los cuerpos, podríamos decir— siguió el reconocimiento de una esfera más profunda, la del ámbito del *ser*, amenazada no solo por el conflicto sobre el bosque, sino por una fórmula homogeneizante de gobierno, carente de toda conciencia de diversidad.

¹¹ Instituto Electoral de Michoacán (IEM). Acuerdo CG-38/2011 del Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, del 9 de noviembre. Morelia, Mich., 2011.

¹² Unidad de transparencia, Acceso a la información y Comunicación Institucional. Boletín informativo n.º 07/2012, del 22 de enero. Instituto Electoral del Estado de Michoacán IEM, Morelia, Mich., 2012.

¹³ *Plan de desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, p. 5. Cursivas mías.

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

En el tercer capítulo del Plan de Desarrollo Comunitario, titulado «Nuestro futuro, nuestra apuesta»¹⁵, el texto señala una dicotomía muy clara entre la *Prospectiva Estratégica de un Desarrollo Incluyente* creada por el Gobierno del estado de Michoacán¹⁶ y la perspectiva del propio pueblo. El estudio, realizado por una empresa consultora para el Gobierno del estado, reconoce el problema que la tala clandestina y de subsistencia ha generado en la Meseta Purépecha. Asimismo, establece un escenario tendencial para la zona en el que destaca su vocación agrónoma y anuncia su emergencia como un «modelo de desarrollo sustentable y polo de negocios agroalimentarios» basada en una mayor competitividad frente a otras entidades del país¹⁷. Sin embargo, el sentir del pueblo es diverso, echa en falta una sustentabilidad endógena y censura la lógica de competitividad que los urge a poner el énfasis del desarrollo en la explotación hacia el exterior. Afirma: «Para Cherán la apuesta del Municipio está lejos de esta lógica agroindustrial de exportación, de beneficio solo para pocos empresarios en la región y de pauperización de las condiciones del campo y bosques de la mayoría de comunidades mediante el despojo y el olvido»¹⁸. En el sentir cheranense, la buena voluntad ecológica del estudio gubernamental debería trasladarse a la facilitación de la reproducción de la vida en la región y ser parte de una estrategia que modificara las apuestas productivas en aras de una verdadera sustentabilidad. La comunidad tampoco se identificó con la visión que auguraba a la zona un futuro comercial, reducido pero rentable, basado en la producción de artesanía y en el turismo alternativo; por el contrario, «la vocación de nuestros pueblos —afirmó— debe estar centrada en la recuperación de nuestra producción para la soberanía comunitaria»¹⁹.

La primera de las líneas en que el Plan de Desarrollo se divide, el *Buen Gobierno Comunitario* o *Juchari ireteriambakitijuramukua*, para utilizar la expresión purépecha y destacar la importancia de la oralidad en los usos y costumbres, señala, en primer lugar, la concepción y práctica de la ciudadanía comunitaria (*iréteri jurámukua xanjátakuechá*), formada por cuatro instancias: la del comunero, la del barrio, la del Concejo Mayor y la de la Asamblea. Podría parecer, en primera instancia, que esta especie de escala en que se piensa y ejerce la ciudadanía comienza en lo particular (la persona singular) y culmina en lo general (la colectividad). Sin embargo, *comunero* se utiliza en su acepción general de miembro de la comunidad y no solo como campesino con derecho a tierra comunal. Este último significado está estrechamente vinculado al léxico de la reforma agraria (1911-1917), aunque sin convertirse por ello en un término del siglo xx; por el contrario, los problemas relacionados con el asentamiento y tenencia de la tierra en la era colonial afectaron de manera trascendental a la configuración de las demarcaciones y la idea misma de pertenencia territorial purépecha.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶ Gobierno del estado de Michoacán de Ocampo. *Prospectiva estratégica de un desarrollo incluyente del Estado de Michoacán 2003-2030*. Gobierno del estado, Morelia, 2003.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 512-514.

¹⁸ *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, p. 12.

¹⁹ *Ibidem*, p. 14.





La asamblea, pues, no es la mera agrupación de comuneros ni la colectividad se desprende de la esfera de los individuos particulares; por el contrario, el comunero no puede entenderse sin su carácter original de ser y formar parte de la comunidad. El primer nivel de ciudadanía cheranense identifica *comunero* con *ciudadano*; *ir-hétikuarhu uératini*, afirma el Plan, «indica que la participación comienza desde la investidura o calidad *de comunero o ciudadano p'urbépecha* adscrita a *nuestra comunidad* de Cherán»²⁰. De esta manera, la instancia del comunero señala la pertenencia y ciudadanía comunitaria. El Plan también afirma que la expresión *cherani ireta anapu iréti* —ciudadano de la comunidad de Cherán— no solo alude al origen o lugar de nacimiento, sino, además, a la identidad y pertenencia. En esto coincide el acuerdo antropológico que apunta que no es el nacimiento o la residencia lo que determina la pertenencia purépecha sino la membresía y participación del jefe de familia, cabeza de la unidad doméstica, en los asuntos comunales. Mi conclusión en este asunto es que este elemento media la relación fundamental tierra/comunidad, y que esta última, como horizonte identitario purépecha, funciona, en la práctica, en un sistema de segmentos espaciales entrelazados: la familia, el barrio y la región²¹.

La segunda instancia de participación del *ireti* es la adscripción política del barrio o *irénarhikua*, cuya principal autoridad es la Asamblea de Barrio. En este sentido, el documento utiliza la expresión *irénarhikuarhu uératini*, que indica que la ciudadanía se ejerce de manera colectiva y amplia²².

La tercera instancia es la del Concejo Mayor de Gobierno Comunal, los *K'eri* o Consejo de Pensadores y Pensadoras, una figura que hace referencia al linaje de los caballeros águila o *uakusecha*; «reminiscencia de aquel concejo prehispánico [formado por el] *Irecha o Cazonci* y las autoridades religiosas (*petámuti*) militares (*p'urbéjkuticha*), de provincia o señoríos (*acecha*)»²³.

La cuarta instancia es la Asamblea de la Comunidad, formada por cada uno de los *ireticha*. Esta es también la máxima autoridad de la comunidad. La expresión utilizada por el documento comunitario, *k'eritángurikuarhuuératini*, indica que la toma de decisiones, deliberaciones y ratificaciones de los acuerdos se hace en la Asamblea de la Comunidad²⁴.

En un principio me pareció que estas instancias y su relación con la acción política podían entenderse en direcciones opuestas; del ciudadano a la Asamblea, al modo liberal, para la concesión de la ciudadanía, pero de la Asamblea al ciudadano, al modo comunitarista, para la decisión política. Sin embargo, es más justo para la organización purépecha entender la relación entre estas instancias circularmente y sin un principio determinado. Por otro lado, cada una de las instancias de ciudadanía purépecha toma una forma práctica de gobierno, es decir, cada uno de los *niveles* de

²⁰ *Ibidem*, p. 148. Cursivas mías.

²¹ Véase: DIETZ, Gunther. *La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 1999, p. 117.

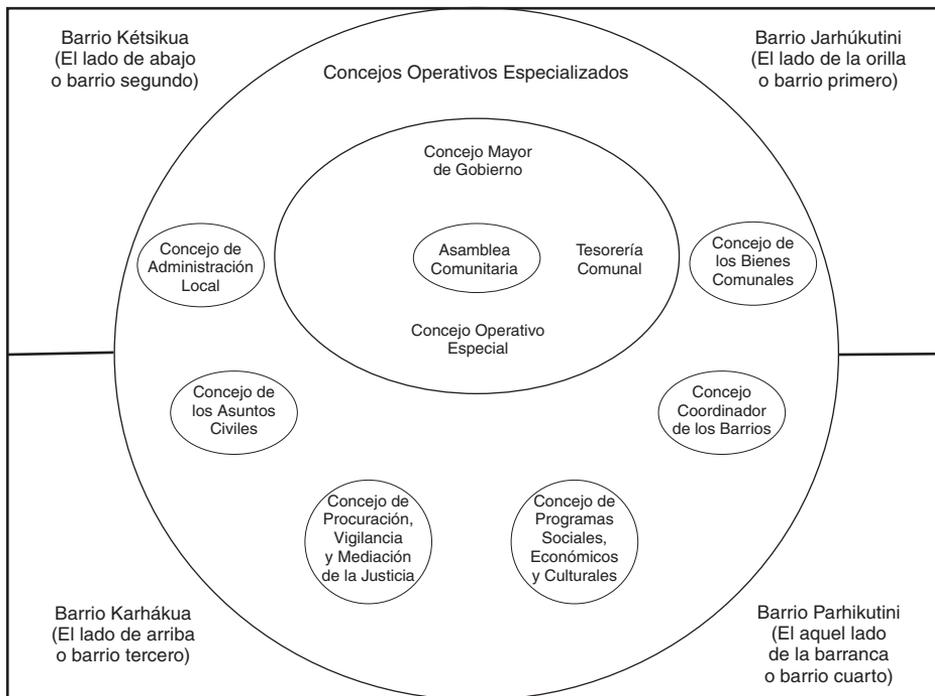
²² *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, p. 149.

²³ *Ibidem*, p. 151.

²⁴ *Ibidem*, p. 152.

ciudadanía cuenta con un correspondiente en la forma de organización y administración de la comunidad. Por ejemplo, la última instancia de ciudadanía, la Asamblea Comunitaria, es, políticamente, el principal órgano de decisión comunitaria, y la primera, la del comunero, está supeditada a ella como parte de la comunidad. Abrevio la explicación de la estructura del gobierno comunal con la siguiente imagen y leyenda.

Ilustración: Estructura de Gobierno Comunal*.



* Elaboración propia basada en el Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, p. 187. Los principales elementos de esta estructura son: (i) La asamblea de la comunidad (K'eritángurikua). Es la instancia pública y abierta de participación y toma de decisiones; está formada por cada uno de los ireticha o comuneros, hombres y mujeres, con representación personal y directa y con derecho a voz y voto sobre los asuntos fundamentales de la comunidad. (ii) El concejo mayor (K'eri jánaskakua). Integrado por doce consejeros —tres por cada uno de los cuatro barrios históricos— ejerce el mandato directo de la asamblea de la comunidad. Este es el órgano de gobierno elegido por usos y costumbres y la autoridad rectora y moral de la comunidad. (iii) La tesorería comunal (Tumina xajátakua). Es el órgano colegiado de administración, tanto de la recaudación interna, junto con los concejos operativos especializados, como de los ingresos públicos estatales y federales. Lo conforma un administrador de cada barrio elegido por su asamblea, ratificado por la asamblea general y con el visto bueno del concejo mayor. (iv) El concejo operativo principal (Orhéjtsikuticha). Lo integran los cuatro consejeros responsables de cada uno de los seis concejos operativos especiales llamados consejeros operadores. Define los principios rectores y directrices del plan integral de desarrollo comunal, proponiendo un plan de trabajo particular, proveniente de las asambleas de barrios. (v) Los concejos operativos especializados (Orhéjtsikukua). Formado por el concejo de administración local, el concejo de los asuntos civiles, el concejo de procuración, vigilancia y mediación de justicia, el concejo de administración de los programas sociales, económicos y culturales, el concejo coordinador de los barrios y el concejo de los bienes comunales. Cada concejo es integrado por cuatro consejeros, uno por cada barrio, elegido a través de su asamblea y ratificados por el concejo mayor en la asamblea de la comunidad. Véase MANDUJANO, Miguel. «El Buen gobierno comunitario: la experiencia purépecha en el más allá del canon occidental de la democracia moderna» en SANTOS, Boaventura de Sousa y Teresa CUNHA (eds.). *International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South Global Learnings-Proceedings. Vol. 1 Democratizing Democracy*. Centro de Estudos Sociais, Coimbra, pp. 385-398. Disponible en <http://alice.ces.uc.pt/coloquio_alice/index.php/actas/>.



3. SOLIDARIDAD, COMUNIDAD Y COSMOPOLITISMO SUBALTERNO

Si hay unas ideas que destacan en el restablecimiento del Buen Gobierno en Cherán, estas son, sin duda, la solidaridad y la participación en la vida comunitaria. No se trata, por supuesto, de valores exclusivos del pueblo purépecha pero sí de características emblemáticas del asunto que nos ocupa, incluso frente a otros acontecimientos que, con seguridad, evoca el caso de Cherán, como podrían ser las Juntas de Buen Gobierno, instancias encargadas de la práctica de la autonomía en los territorios rebeldes zapatistas²⁵. No obstante, a lo que en este trabajo hemos llamado Buen Gobierno es, más que una autoridad *stricto sensu*, un principio fundamental, cuya instancia correspondiente sería el Concejo Mayor. Por lo demás, si tuviéramos que definir ambos movimientos con en pocas expresiones, para el zapatista la clave sería la «digna rabia» y el célebre «mandar obedeciendo», mientras que en el caso de Cherán elegiríamos «solidaridad» y «el ser comunitario es nuestra fuerza»²⁶.

Por otra parte, no podemos negar que el levantamiento del Ejército Zapatista, en el amanecer de 1994, influyó notablemente en el movimiento indígena mexicano, sepultado hasta entonces por las políticas asimilacionistas que trataron de reducir la lucha social postrevolucionaria a su marca agraria, tal como había ocurrido, por lo menos, desde la instauración del sistema corporativista de partido único durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940). En la década de los ochenta el factor étnico se manifestó con claridad en el interior del movimiento campesino, en Michoacán, reforzado por la unión de profesionistas indígenas formados en la Universidad Michoacana (UMSNH), maestros bilingües y sacerdotes católicos, que propiciaron el surgimiento de organizaciones autónomas críticas con las organizaciones oficiales, como el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM)²⁷. De esta organización surge el concepto de *Nación P'urhépecha*²⁸ y la Organización Nación Purépecha (ONP), a propósito de la declaración de las comunidades indígenas de Michoacán contra la reforma al artículo 27 constitucional que amenazaba con convertir la tenencia ejidal en propiedad individual. El manifiesto es, asimismo, una muestra del sentido de unidad e identidad purépecha. De esta manera las organizaciones fueron discurriendo del factor agrario a la recuperación del orgullo indígena, espoleadas por los movimien-

²⁵ Puede verse al respecto MARTÍNEZ ESPINOZA, Manuel I. «Autonomía de resistencia. Análisis y caracterización de la autonomía en las Juntas de Buen Gobierno del movimiento zapatista». *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, núm. 6, vol. 1, 2007, pp. 97-112.

²⁶ *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, p. 129.

²⁷ CORTÉS, Raúl M. «Orígenes y proyecto de Nación P'urhépecha» en Carlos PAREDES MARTÍNEZ y Marta TERÁN (coords.). *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. II. El Colegio de Michoacán; CIESAS; INAH-Dirección de Estudios Históricos; UMSNH-Instituto de Investigaciones Históricas, Zamora, Mich., 2003, pp. 581-589.

²⁸ Comunidades indígenas de Michoacán. «Decreto de la Nación Purhépecha [1991]». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 16, vol. 61/62, 1995, pp. 163-167.



tos políticos²⁹, los festejos del quinto centenario del descubrimiento de América y las actualizaciones del aparato legal mexicano, tales como la adhesión al Convenio 169 de la OIT en 1990 y la reforma al artículo 4.º de la Constitución en 1992 en reconocimiento de la pluriculturalidad del Estado Mexicano.

Volviendo a la evocación zapatista, aunque la ONP en Michoacán promovía una autonomía regional y no la autonomía comunal del Congreso Nacional Indígena, la autonomía de Cherán se realiza, precisamente, en el ámbito comunitario, aunque siempre integrado en la unidad e identidad del pueblo purépecha. En mi punto de vista, esto se debe, en parte, al lugar que ocupa Cherán en el imaginario purépecha, puntal de la Región de la Meseta³⁰, y en parte a que su identidad funciona como una especie de sinécdoque: cada pueblo representa a la comunidad como un todo y la comunidad purépecha es, del mismo modo, cada uno de sus pueblos.

Ahora bien, las ideas de solidaridad y comunidad en el restablecimiento del Buen Gobierno se relacionan con el cosmopolitismo subalterno de diversas maneras. En primer lugar, porque la solidaridad —en cuanto reconocimiento y validación de las formas de conocimiento, entendimiento y transformación— es la base en la que se cimienta la alternativa sociopolítica, así como su llamada al pluralismo y la diversidad democrática. Es decir, sin una valoración —en parte autovaloración y en parte exovaloración— de la propia capacidad política, no habría sido posible la defensa de una noción precolombina de gestión comunitaria. La historia de resistencia del pueblo purépecha tiene, desde luego, un papel fundamental en el levantamiento de Cherán, y lo tiene también la situación de hartazgo a que había sido sometida la comunidad por parte del crimen organizado, pero, sin duda, la revaloración de los principios e instancias que sobrevivieron a la democracia moderna tienen, de la misma manera, una importancia vital.

Por otro lado, la solidaridad, en su sentido coloquial de adhesión o respaldo, no es algo distinto a la solidaridad epistémica que hemos definido como meta de la trayectoria que va de la ignorancia al saber. La solidaridad es, ante todo, reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento³¹, no de una manera especulativa, sino como afirmación y, al mismo tiempo, criterio de acción; una suerte de *poética*, para hacer un símil estético³². En efecto, el artista en la interpretación tiene un modo de

²⁹ Véase PÉREZ RAMÍREZ, Tatiana. «Memoria histórica de la insurrección cívica purépecha en 1988». *Política y Cultura*, núm. 31, 2009, pp. 113-138.

³⁰ La nación *p'urhépecha* está constituida por cuatro regiones: la Región de la Ciénega de Zacapu (*Tsakápunderhu*), la Región Lacustre (*Japóndarhu*), la Región de la Cañada de los once pueblos (*Eraxamanirhu*) y la Región de la Meseta P'urhépecha (*Juátarhu*). Sobre Cherán, puede verse BEALS, Ralph Larson. *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*. Agustín Jacinto Zavala (trad.). El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1992.

³¹ MANDUJANO, Miguel. «La solidaridad como reconocimiento» en Antar Martínez-Guzmán (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. CIDOB, Barcelona, 2013, pp. 45-60.

³² Véanse, de Danilo MARTUCCELLI «Interculturalidad y globalización: el desafío de una poética de la solidaridad». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 73-74, 2006, pp. 91-121 y «Solidaridad, individuación y globalización» en Antar MARTÍNEZ-GUZMÁN, *op. cit.*, pp. 91-125.





hacer que va más allá de la ejecución de un programa; el artista ejerce un criterio de juicio propio, un *modo de formar* que la obra comprende y actualiza³³. Análogamente, el artista es el ciudadano (y la sociedad que este compone), y la solidaridad, una especie de modo de ser y hacer que enmarca, dirige, inspira y evalúa su actuación.

En segundo lugar, el levantamiento de la comunidad revela una suerte de «subjetividad transgresiva» que hace un recorrido desde una acción conformista hasta la acción rebelde³⁴. Este es el sentido más claro del cosmopolitismo subalterno de la comunidad de Cherán: un contramovimiento de la dicotomía apropiación/violencia y alternativa al agotamiento de la política fundado en el campo epistemológico del conocimiento-regulación. El levantamiento y autonomía de Cherán es rebelde y subalterno en, por lo menos, dos sentidos. Por un lado, porque enfrentó la hegemonía del sistema político convencional y las formas de administración gubernamental y, por el otro, por el uso contrahegemónico que la resistencia y estrategia jurídicas hicieron de las propias herramientas hegemónicas, muy claramente, para idear una estrategia que ha resultado exitosa en los tribunales³⁵.

En último lugar, podemos entender el cosmopolitismo subalterno como una suerte de *solidaridad de los oprimidos*, destacando la comunicación de la comunidad de Cherán con los sectores no indígenas (colectivos, abogados, artistas, medios de comunicación, etc.), a la manera en que *redes de colaboración* entre agentes privados y asociaciones civiles constituyen alternativas a los principios del mercado y el Estado³⁶.

Así pues, el caso del levantamiento de Cherán nos ha revelado un principio fuerte de solidaridad que, desde las prácticas cotidianas, usos y costumbres, se ha convertido en epistemología del Sur, esto es, exigencia de reconocimiento y validación en el marco del propio Estado. Además, en el caso purépecha podemos afirmar una doble dirección en que se da ese acercamiento, o por lo menos un *modo de formar* en que se plantea su espíritu. La solidaridad, en el documento de planeación municipal, se aplica tanto en el ámbito interno de la comunidad como en el contexto de la nación y el mundo³⁷. Al mismo tiempo, las formas de participación comunitaria

³³ ECO, Umberto. *La definición del arte*. Editorial Destino, Barcelona, 2001.

³⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Editorial Cortez, São Paulo, 2006, p. 40.

³⁵ Véase ARAGÓN ANDRADE, Orlando. «El derecho en insurrección. El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán». *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, núm 7, vol. 2, 2013, pp. 37-69.

³⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa y César RODRÍGUEZ GARAVITO (eds.). *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. Editorial Anthropos-UAM Cuajimalpa, México, 2007, p. 12.

³⁷ El texto del *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015* habla, por ejemplo, del compromiso compartido por lograr la solidaridad dentro y fuera de la comunidad, entre los pueblos y las naciones (p. 14) estableciendo una solidaridad humana en conformidad con la vida (p. 140). En otras partes plantea fortalecer el entramado social comunitario sobre los principios de la solidaridad y la cooperación (p. 157), realizar la resistencia desde la autonomía y la solidaridad (p. 138) e implementar esquemas cooperativo-solidarios, como la creación de redes y la preferencia por el trueque y el apoyo (pp. 16, 20, 172).



evidencian también la centralidad de este espíritu solidario en la comunidad: la *parangua*, o el espacio de convivencia y encuentro alrededor de la hoguera donde se cocina; los *bandos de cosecha*, que hacen de la siembra y producción agrícola una actividad comunitaria, las rondas y *faenas* en beneficio de la comunidad; la ayuda, la ofrenda (donación) y el acompañamiento³⁸.

Por otra parte, la participación en la vida comunitaria está indefectiblemente unida a la relación del pueblo con la tierra, la cual representa un sistema de vida y no solo un sistema de producción. Más todavía, como antes afirmamos, la tenencia común de la tierra es el rasgo distintivo de la comunidad y un tema fundamental entre los purépechas³⁹.

No obstante, existe una diferencia entre tenencia de la tierra y pertenencia territorial. La tierra se acompaña, como un tándem, de la comunidad, que es la que define y determina el acceso a la tierra (la tenencia) y la pertenencia territorial (el resultado de la unión). Con más precisión, se trata de una especie de pertenencia comunitario-territorial. Otro efecto del tándem sería una suerte de identidad territorial-comunal. De esta manera, la identidad con el territorio originario implica directamente la ciudadanía purépecha. Dicho de otra forma: tierra y comunidad son elementos interdependientes que generan efectos de identidad/pertenencia entre los que podríamos contar la ciudadanía comunitaria.

Gunther Dietz afirma que el proceso colonial fragmentó y reconstituyó el espacio purépecha modificando la demarcación territorial (el elemento tierra) y así, su substancia, es decir, la idea de comunidad. Dietz juzga que, si bien los primeros franciscanos llegaron a Michoacán en 1526, no hubo un real impacto de la colonia hasta la violenta irrupción de Nuño de Guzmán y el gobierno de la Primera Audiencia (1527), que desencadenó la huida de la población a los montes aledaños. La política de pacificación de la Segunda Audiencia (1530) y la labor de reasentamiento del primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, modificaron las pautas prehispánicas. Estas, si bien respetaron algún antecedente, como el *anapu* o barrio, prescindieron, en lo general, de las unidades domésticas externas a los centros ceremoniales. La cuestión es que ya en esta etapa, la tenencia de la tierra se hizo parte de un complejo proceso de «persistencia y ruptura»⁴⁰ que corporativizó la comunidad como único propietario de tierras a nivel local pero que, al mismo tiempo, la excluyó como propietario extralocal. Los comuneros ganaron considerables extensiones de tierra a la nobleza, inicialmente protegida por la Corona⁴¹, pero las tierras baldías y los pastizales —también reclamados como tierra comunal— les fueron despojadas y entregadas a los españoles. Además, a los intereses de la Corona deben sumarse los

³⁸ *Ibidem*, p. 139.

³⁹ Véase CASTILLEJA, Aída *et al.* «Purécherio, juchá echerio; el pueblo en el centro» en Alicia M. BARABAS (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. INAH, México, 2003, pp. 249-330.

⁴⁰ DIETZ, Gunther, *op. cit.*, p. 112.

⁴¹ MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la ciudad de Mechuacan, 1521-1580*. FCE-INAH, México, 2005.



proyectos de asentamiento de los religiosos y la emergente unidad social conocida como comunidad indígena, reorganizada alrededor de una Iglesia, es decir, una cabecera no-purépecha⁴². Este proceso nos lleva a la consideración segmentaria del horizonte identitario purépecha, ya que la fragmentación colonial del espacio no se restablece hasta su punto original, sino que produce una especie de cultura íntima que divide la identidad comunitaria en unidad doméstica (familia), barrio y región.

Ahora bien, la unidad de las obligaciones de la ciudadanía comunitaria no las da el interés individual sino su referencia a la comunidad, y así, la cuestión de la tenencia de la tierra. La comunidad, pues, no es una especie de mediadora entre los comuneros y la tierra, sino su única forma de acceso, propiedad y disfrute. En este sentido, el matrimonio y la jefatura de familia constituyen la oficialización de la responsabilidad del comunero con la comunidad/tierra. Este es, según me parece, el corazón de la idea de ciudadanía purépecha.

Estas reflexiones responden a una de las cuestiones más claramente criticables que podría contener la ciudadanía purépecha: los derechos de los no-jefes o jefas de familia. El concepto purépecha de ciudadanía, o mejor, la idea de ciudadanía comunitaria no es ajena a esta pregunta, aunque guarda una peculiaridad. En realidad, no hay una ciudadanía totalmente incluyente; la mayoría excluyen —por ejemplo— a los no nacidos en el propio territorio, así como las prebendas a la naturaleza y/o a los animales no humanos, pero en el caso purépecha, el énfasis está en la relación recíproca entre familia y comunidad (o comunidad/tierra), tanto en lo social como en lo económico. En el mismo sentido, habría que considerar que el parentesco purépecha es ampliable, y que si bien, como decimos, es el principio que articula la unidad doméstica, no se trata de una unidad estática, sino de una suerte de ciclo extenso⁴³, cuyo centro simbólico es la *parangua* o fuego y la laja de cocinar. Por otro lado, las instancias de ciudadanía purépecha se convertirán —exactamente en el orden contrario— en las partes en que se organiza el Buen Gobierno Comunitario; es decir, la última instancia de práctica de la ciudadanía, la Asamblea, será la máxima autoridad de la comunidad, la más extensa y la de estricto valor vinculante. La autoridad del jefe o jefa de familia (en el orden comunitario) está, evidentemente, supeditada a la Asamblea, que es, digámoslo así, «universal».

Finalmente, la mejor manera de defender el establecimiento del Buen Gobierno es comprobar el alcance de la aspiración cosmopolita subalterna y la manera en que esta ha transformado la vida del pueblo. La verificación excede el planteamiento de esta investigación, pero la transparencia de la administración indígena facilita la confirmación de la eliminación de los delitos graves⁴⁴, fruto de la organización comunitaria de la seguridad y la comunicación con las instancias gubernamentales.

⁴² DIETZ, Gunther, *op. cit.*, p. 114.

⁴³ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁴ Véase <<https://crimenmexico.diegovalle.net/en/index.html>>, sitio que realiza un reporte mensual sobre la delincuencia en México con datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, <<http://secretariadoejecutivo.gob.mx/index.php>>.

Estando en funciones el segundo Concejo Mayor (2015-2018), la comunidad no ha dejado de cosechar el reconocimiento indígena social, e incluso económico, debido al éxito de los proyectos productivos comunitarios, que han producido un superávit inédito en la región⁴⁵.

4. CONCLUSIÓN

La experiencia de Cherán nos ha revelado la noción de Buen Gobierno Comunitario, criterio fundamental para entender el movimiento de este pueblo purépecha desde la perspectiva de la liberación del sistema de partidos y la restitución de la autogestión comunitaria prehispánica.

Uno de los aspectos fundamentales del caso de Cherán es la especie de *universalidad construida* alrededor de la Asamblea de la comunidad, pilar fundamental de la unidad social purépecha y una de las nociones reconocidas por los tribunales que han decidido los juicios interpuestos por la comunidad⁴⁶ al juzgar la igualdad jurídica y el derecho de la comunidad a ser consultada. En mi opinión, esta característica es una de las vertientes más importantes del cosmopolitismo de Cherán. Otro, quizá más evidente si cabe, es la determinación de la comunidad a formar parte de un mundo más justo y equitativo: un mundo que apuesta por el cuidado de la tierra, con el que comparte su integridad ecológica y en el que deposita su esperanza⁴⁷. En este contexto, me aventuro a concluir una correspondencia entre el Buen Gobierno Comunitario y la noción andina de Buen Vivir, ambas ideas que oponen el valor de uso a la acumulación perpetua, proponiendo una insólita armonía del hombre con la naturaleza⁴⁸. Como el Buen Vivir, el Buen Gobierno Comunitario es una idea indígena precolonial que destaca la relación con la naturaleza y presenta una alternativa a las formas tradicionales neoliberales, erigiéndose como una oportunidad autorrenovada para las personas, individuos y comunidades concretas que ejercen una globalización en sentido contrahegemónico, es decir, un cosmopolitismo subalterno.

Por otra parte, el carácter político del pluralismo jurídico en el contexto de la hegemonía y contrahegemonía global del derecho es otro factor de importancia,

⁴⁵ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Alejandra y VÍCTOR ALFONSO ZERTUCHE. «Cherán. 5 Years of Self-Government in an Indigenous Community in Mexico». *Open Democracy*. ISA RC-47: Open Movements, 2 december. <<https://www.opendemocracy.net/alejandra-gonz-lez-hern-ndez-v-ctor-alfonzo-zertuche-cobos/cher-n-5-years-of-self-government-in-indi>> (consultado el 20 de febrero de 2017). Véase también OJEDA DÁVILA, Lorena. «Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias». *Política Común*, núm 7. <<http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0007.007>> (consultado el 20 de febrero de 2017).

⁴⁶ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). Sentencia SUP-JDC-9167/2011, del 2 de noviembre. México, 2011 y Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). Controversia Constitucional 32/2012, sentencia del 29 de mayo. México, 2014.

⁴⁷ *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, pp. 16, 21, 140, 166.

⁴⁸ ACOSTA, Alberto. *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar mundos*. Icaria editorial, Barcelona, 2013.



recientemente revisado por Orlando Aragón Andrade⁴⁹. En el marco de la heterogeneidad y pluralización del derecho, Aragón replantea el potencial emancipador del pluralismo jurídico, con especial interés en la disputa entre la globalización neoliberal y el cosmopolitismo subalterno, o como antes afirmamos, en la dialéctica especial entre el movimiento del retorno del colonialismo y el colonizador y el contramovimiento de la subalternidad cosmopolita.

Siendo muy cautos para no caer en la idealización y/o folclorización de una experiencia democrática, Cherán nos ha mostrado cómo la resistencia puede plantearse desde fuera de las posiciones dominantes de la administración pública y el derecho, en contraposición con el paradigma democrático convencional, restaurando formas de democracia comunitaria como la Asamblea. No deja de ser cierto también que las formas sociopolíticas protagonizadas por las agrupaciones sociales se construyen sobre las ruinas del Estado y las instituciones modernas, lo que supone el peligro de llegar a reproducir los automatismos de sus formas. En este sentido, es necesario establecer una fuerte posición crítica *en este lado de la línea* y aprender «con el Sur y desde el Sur»⁵⁰ de manera constante y decidida.

El colonialismo del sistema democrático convencional puede confrontarse desde la acción solidaria, desmonumentalizando las prácticas jurídicas y las ciencias sociales y aprendiendo de los movimientos, más allá —incluso— de la propia descolonización⁵¹, a través del desafío de pensar la emancipación social sin una teoría general de la emancipación social, mantener la tensión y no reproducir los términos de un diálogo que silencia y ensordece.

Recibido: septiembre 2017

Aceptado: noviembre 2017



⁴⁹ ARAGÓN ANDRADE, Orlando. «A disputa pela diversidade jurídica nos tempos da globalização neoliberal. A propósito, poderá o direito ser emancipatório?». *Revista Direito & Praxis*, núm. 6, vol. 10, 2015, pp. 261-309.

⁵⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente...*, p. 422.

⁵¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. «De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá del uno y del otro» en Oliver KOZLAREK (coord.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 79-105.

FRAMING THE ENEMY'S THEORY AS AN EQUATION: THE USE OF MILITARY DRONES AND ITS MORAL IMPLICATIONS IN MODERN WARFARE

Georgios Karakasis
geokarakasis7@yahoo.com

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze both the ontological and moral consequences stemming from the use of military drones in modern warfare. More specifically, through the analysis made by the philosopher Glenn Gray, we will focus on the dangers lurking in the creation of an “abstract enemy”, through his dehumanization in our vocabulary and thought; in addition, emphasis will be laid upon the moral challenges the use of military drones might generate with reference to the noncombatant civilians in modern warfare and the radical changes this use might entail for our approach towards military ethics.

KEYWORDS: drones, enemy, “ontological” distance, Glenn Gray, military ethics, noncombatant civilians.

RESUMEN

“Enmarcando la teoría del enemigo como una ecuación: el uso de drones militares y sus implicaciones morales en la guerra moderna”. El objetivo del presente artículo es analizar las consecuencias ontológicas y morales que surgen del uso de los drones militares en la guerra moderna. Más concretamente, a través del análisis llevado a cabo por el filósofo Glenn Gray, discurriremos acerca de los peligros que yacen en la creación de un “enemigo abstracto”, que nace como consecuencia directa de la deshumanización del enemigo en nuestro vocabulario y pensamiento. Además, se subrayarán los desafíos morales que el uso de los drones militares podría provocar a los ciudadanos no combatientes en la guerra moderna, así como los cambios radicales que dicho uso puede acarrear en nuestra manera de concebir la ética militar.

PALABRAS CLAVE: drones, enemigo, «distancia ontológica», Glenn Gray, ética militar, civiles.

The aim of this article is to analyze both the possible ontological consequences of the use of military drones in modern warfare and the drastical changes their use may entail for the way modern wars are waged.

In the first part, we will see how the moral legitimizing of the use of military drones primarily requires a change in our perception of what the enemy is;



more specifically, making use of an abstract vocabulary we run the risk of creating a kind of an “ontological distance” that might result in the rising of an impersonal, abstract and absolute enemy deprived of the most basic feature of the recognition of his human being’s essence. In the second part, we will see how this “ontological distance” between the combatant and the enemy paves the way for the emergence of an ontical distance which is fully materialized in the use of drones. We will further examine how through the ontical distance and the use of drones, a second form of ontological distance is taking place, based no longer on the sentiment of hatred and dehumanization, but, on the contrary, transforming the enemy into a simple parameter, a simple factor which can be eliminated thanks technology’s use. Finally, in the last part, we will show how the use of drones greatly jeopardizes our perception of what justice and enemy are, whereas putting into danger the life of the enemy country’s innocent civilians, may be treated as a necessary evil in the States’ effort to protect their soldiers and keep them away from any possible loss of lives an on ground military invasion could cause.

1. THE ENEMY AND THE “ONTOLOGICAL DISTANCE”: GLENN GRAY AND THE ABSTRACTION IN WAR

There can be no doubt that when a State sends its soldiers to war it expects that there will be death; either the death of the enemy or of its own soldier. But when it comes to the killing of the enemy(ies), before the soldier’s becoming able to pull the trigger and kill another person he must have previously developed some “moral resistances” that would serve as a “compass of justice” during the maelstrom of war. The realization of the killing of a fellow human being may be destructive for the soldier’s psyche, leading to a total mental collapse in many cases, which arises the necessity of creating a kind of distance between the soldier and his enemy, an “ontological distance” which will enable him to distance himself from the enemy, intending to close the door to every possible moral kickback that would unable him from continuing doing so. The enemy must become something more than a simple enemy; he must become the Enemy. Concerning the issue of what the enemy in the war is, or could be, Glenn Gray in his significant work *The Warriors* is giving us an excellent account of the issue at stake:

we seem to mean a unified, concrete universal, whereas in fact the enemy is probably not more unified than our side and possesses many other characteristics than those that are hostile to us¹

¹ Glenn GRAY, *The Warriors: Reflections on men in battle*, University of Nebraska Press, 1998, pp.134.



There can be no doubt that what Glenn Gray mentions is a simple fact that we all manage to understand. The enemy is not a priori a monster whose *modus vivendi* is a direct threat to our life or our ideas and values. It is more probable that, exactly just like us, he has been forced to enter into a context/situation whose control lies not in his hands. He is not a universal maxim, not a pure abstraction, but, on the contrary, a very concrete reality, a person like us, sharing the same needs, the same fears, the anxiety of losing his life and his family. Of course, the above-mentioned characteristics and fears cannot generate inside us the urge, or even worse, the lust to eradicate him. He is our enemy because of the circumstances; not because of moral or existential issues. But thinking like that, as we can easily understand, would be “counter-productive” during war, since it would be really difficult for the soldier to take the life of someone he believes to share many characteristics with. This is why a great abstraction has to take place, an abstraction fabricating an “ontological distance” between us and “the enemy”, an abstraction which will oblige us to see the enemy

as sufficiently evil to inspire hatred and repugnance.....it is abstract hatred and not the greater savagery of contemporary man that is responsible for much of the blood lust and cruelty of recent wars. This word “abstract” signifies in origin to “draw out from”, to take from any larger whole one particular feature or aspect².

What can be deduced from the above is that a “drawing out from” must take place if we want to be able to morally justify our actions and our taking away lives during the war. The enemy must become something less than a human being; he has to lose this most basic essence just because he is “the enemy”, and this depriving can only occur through an abstraction which will transform the enemy into an object; an obstacle which has to be eliminated for the sake of achieving our “just” goals. As a matter of fact, in this case the enemy does not become simply an object, as when it comes to drones-we will later see- but there is an ontological change happening, a change which transfigures the enemy, through the abstraction, to a kind of a lesser human being, the mere incarnation of what we consider unjust and immoral:

No one should underestimate the cruelty and delight in cruelty when a soldier-or a civilian- is impelled by such personal abstract hatred. For this reason, civil wars are usually replete with refinements of personal torture and are commonly more terrible than international wars³.

The afore mentioned ontological change has, thus, as consequence, the transmogrification of what we so far believed that modern warfare is. If, through the use of the abstract vocabulary, the enemy has finally been changed into something lesser than a human being then this paves the way for an analogous treatment

² *Ibidem*, 133-134.

³ *Ibidem*, 140.



from the part of the soldiers. If the enemy is not worthy of any kind of respect then every action against him is justified along with all the means approved. So, what was considered a military struggle seems, now, to be transformed into a dark kind of “beast hunting”. This strong effect of the abstraction on the psyche of the combatants is vividly depicted by Glenn Gray when describing some atrocities made by the American soldiers in Japan during the WW2:

On first reflection, the enemy conceived as beasts might be thought to be morally the most satisfactory of any image, since it avoids feelings of guilt. Granted the fact of war, the pursuit of killing without compunction could be considered the most healthy and rational possible. We will be a dirty job, but with this attitude the compulsion exercised on soldiers to carry out the unpleasant work of extermination will be minimal and bad psychological effects will be reduced both during the operation and in the postwar world⁴.

As we understand through the abstraction we see the appearance of the enemy as a beast, and as such he is to be treated. This approach towards the enemy should not to be limited, of course, to the case of the American soldiers in Japan, or to the atrocities made by the Nazis and the victims of the Soviet gulags. Dehumanizing the enemy, making of him a beast, depriving him from his most basic human essence mostly aims at creating soldiers/machines that have a clear insight of their goal and they understand at every moment which their actions should be in the context of war. Nevertheless, this “machine-making” process also aims at something much more primordial and profound, which is no other than the suffering felt for the loss of a fellow human being. This suffering may lead us to deny orders when directly attacking our moral codes. Of course, this moral disobedience in war may lead to unpredictable situations. This is the reason why the suffering has to be muted one way or another. In the cases we have seen the abstraction was used so as to silence the suffering and dehumanize the enemy. What is most disturbing and alarming than denying following the orders of killing someone, would be the blind obedience to orders of killing fellow human beings “knowing” that this is the right thing and that we may go back home strongly believing that the loss of life of the fellow man killed was not only necessary but just as well. If we ever reach this point of losing the feeling of the other’s suffering, then we will be facing the direst consequences of our own dehumanization.

⁴ Ibid., 150-151.



2. “PROJECTING POWER WITHOUT VULNERABILITY⁵”: A MORAL EVALUATION OF THE USE OF MILITARY DRONES

The above mentioned “strategic danger” of soldier’s feeling empathy in war, of seeing the enemy as a fellow human being could easily lead to a loss of efficiency when in the battlefield. Having warrior machines on the battlefield, absolutely concentrated on their goal of eliminating the enemy is, of course, much more promising and efficacious, than to have on the battlefield human soldiers, feeling fear of killing, empathy for the enemy, and a capacity to emphatically merge in the recognition of the enemy’s human essence. This is the reason why, the “ontological distance” is becoming so important in modern warfare, and this is exactly why the “ontological” distance of dehumanizing the enemy has to be followed by an ontical distance, through the capability of creating greater distances between the soldier and his enemy. Of course, war through distance, has always existed and been a strategic goal- although, not always morally approved. This progressively augmented use of the long distance weapons is very well depicted by Professor Mockaitis (2016) in the following passage:

New weapons, especially those that have allowed military personnel to kill from a safe distance, have always been controversial. In the fourteenth century, French knights railed against the immorality of the English long bow, which allowed a commoner to knock a knight off his horse at over 100 yards. When cannon appeared on the battlefields of Europe, the Vatican imposed a ban of excommunication on artillerymen as punishment for employing their infernal machines, which killed civilians during sieges. In the early days of the First World War, the allies railed against the immorality of submarines, which could sink ships without warning. Anger over the sinking of the luxury liner *Lusitania* helped propel the U.S. toward war with Germany. Few at the time realized that the ship had been carrying military supplies and was thus arguably a legitimate target. Outrage lasted until the allies developed their own submarines. Manned bombers capable of leveling cities also provoked moral outrage, which did nothing to stop both sides using them with devastating effect during World War II⁶.

Distance in war, as we can easily understand, has diachronically been sought for, since the larger the distance is, the less danger will be faced by our State’s soldiers. In addition, to the strategical impact of the use of long distance weapons, the really important psychological role of the factor of distance should be stressed. Dave Grossman, in his famous opus *On Killing* explains:

⁵ This sentence is an thorough summary of the significance of the military drones of Grégoire Chamayou in his book *Drone Theory*: Grégoire CHAMAYOU, *Drone Theory*, Trans. Janet Lloyd Penguin, Random House, London, 2015, p. 12.

⁶ Tom MOCKAITIS, “Drones and the Ethics of War”, *Huffington Post*, 01/12/2016. Retrieved from: <http://www.huffingtonpost.com/tom-mockaitis/drones-and-the-ethics-ofb8961510.html>



Throughout World War II bomber crews on both sides killed millions of women, children, and elderly people, no different from their own wives, children, and parents. The pilots, navigators, bombardiers, and gunners in these aircraft were able to bring themselves to kill these civilians primarily through application of the mental leverage provided to them by the distance factor. Intellectually, they understood the horror of what they were doing. Emotionally, the distance involved permitted them to deny it. Despite what a recent popular song might tell us, from a distance you don't look anything like a friend. From a distance, I can deny your humanity; and from a distance, I cannot hear your screams.⁷

It would not be, thus, hyperbolic to say that thanks to the use of the military drones this advantage offered to us by the factor of distance is fully exploited since an everyday more accurate targeting of people can be performed, disengaged from the massive killings and casualties- as was, for example, the case in Yugoslavia during the attacks by the air NATO forces when the bombing aircrafts, in some occasions, in order to effectively protect the aircraft and the pilot had maintained a "safe" distance of 15.000 feet, although knowing that it was impossible for them to be aware of the presence or not of any innocent civilians⁸. But in our days, modern warfare, through the use of military drones is coming closer than ever to the most wanted goal allowing us "to project power without projecting vulnerability"⁹. Of course, the fact that no vulnerability is presented does not mean that the innocent civilians of the enemy state/organization are protected as well. Even though the killing capacity of a military drone cannot be compared to the one of a stealth bomber or an atomic bomb, this does not mean that there can be no "collateral damage". According to data by the human-rights group *Reprieve*, the selected killing by military drones in Yemen and Pakistan is very far from been characterized a success. More specifically:

In total, as many as 1,147 people may have been killed during attempts to kill 41 men, accounting for a quarter of all possible drone strike casualties in Pakistan and Yemen. In Yemen, strikes against just 17 targets accounted for almost half of all confirmed civilian casualties. Yet evidence suggests that at least four of these 17 men are still alive. Similarly, in Pakistan, 221 people, including 103 children, have been killed in attempts to kill four men, three of whom are still alive and a fourth of whom died from natural causes¹⁰

⁷ David Grossman, *On killing*, Little Brown, Boston, 1996, p. 102.

⁸ *Amnesty International*, NATO/FEDERAL REPUBLIC OF YUGOSLAVIA "COLLATERAL DAMAGE" OR UNLAWFUL KILLINGS? Violations of the Laws of War by NATO during Operation Allied Force, *Amnesty International*, June 2010. Retrieved from: <https://www.amnesty.org/download/Documents/140000/eur700182000en.pdf>

⁹ Grégoire CHAMAYOU, *Drone Theory*, Trans. Janet Lloyd Penguin, Random House, London, 2015, p. 12.

¹⁰ *Reprieve*, "You never die twice: multiple kills in the US drone program", *Reprieve*, 2014, pp. 1-16. Retrieved from: http://www.reprieve.org/wp-content/uploads/2014_11_24_PUB-You-Never-Die-Twice-Multiple-Kills-in-the-US-Drone-Program-1.pdf



Apart from the collateral damage and the significance of killing civilians, an issue which we will analyze more in the last part, another important question is raised concerning the way modern warfare is transformed through the use of the military drones. It seems that it resembles much more a manhunt and the relation between a predator and its prey, than a military combat where the opposite sides are ready to fight face to face through tactical or asymmetry struggles. This difference between hunting and military strife is vividly depicted by the French philosopher Grégoire Chamayou:

While warfare is defined, in the last analysis, by combat, hunting is essentially defined by pursuit. Two distinct types of geography correspond to the two activities. Combat bursts out wherever opposing forces clash. Hunting, on the other hand, takes place wherever the prey goes. As a hunter state sees it, armed violence is no longer defined within the boundaries of a demarcated zone but simply by the presence of an enemy-prey who, so to speak, carries with it its own little mobile zone of hostility¹¹

This feeling of taking part in a hunt seems to be proven by Lieutenant-Colonel Chris Gough in an interview to Afshin Rattansi when explaining the process and the advantages of the “hunt”:

unlike all the other weapons systems out there, I can control collateral damage to a much greater degree in this and I can minimize it and negate it because if I see a high-value individual — one of those jackpot guys — that I want to prosecute an attack on I'm not limited by gas. I'm not limited by the physiological constraints of the air crew. I'll swap another air crew out. I'll bring another plane out and have them run in there and get a new GCUS and I will stay with that individual until the time is right by my making¹²

It is easily understood that in this kind of modern manhunt, since the predator runs after the prey, the latter is the one constantly experiencing the stress and the anxiety of his imminent elimination without knowing how, when, where and, probably, why he is going to die. There seems to be an already decided enactment of justice on the part of the predator safe in place far from the one where the killing is going to happen; so, the military drone becomes the tool of “executing” justice. The other part, of course, trapped within this unilateral decision making and allotting justice process can only try to hide from the machine above his head. This way of acting and deciding, though, brings forth, once again, our own point of view and perception about what the enemy is, in the case of the use of military drones; he is

¹¹ Grégoire CHAMAYOU, *Drone Theory*, Trans. Janet Lloyd Penguin, Random House, London, 2015, p. 52.

¹² Afshin RATTANSI, “Meet Lt. Col. Chris Gough: Killing by Drone and Proud of It”, *Counterpunch*, 02/04/2010. Retrieved from: <https://www.counterpunch.org/2010/04/02/meet-lt-col-chris-gough-killing-by-drone-and-proud-of-it/>



the one limited to being the upcoming object of extermination. A human being, even if he is a terrorist, is deprived of every right to defend himself, even see the face of his killer. Instead of being treated as a human being he simply becomes “the enemy that will die”. Even worse case would constitute for his eventual death, to be considered in such a state of fact, moral and just. The philosopher Bradley Strawser, in his renowned interview in *The Guardian* made the following point concerning the use of military drones:

It’s all upside. There’s no downside. Both ethically and normatively, there’s a tremendous value... You’re not risking the pilot. The pilot is safe. And all the empirical evidence shows that drones tend to be more accurate. We need to shift the burden of the argument to the other side. Why not do this? The positive reasons are overwhelming at this point. This is the future of all air warfare. At least for the US¹³

For the US, at least, it may be the case. Nevertheless, we do have some serious doubts concerning the moral monopoly of the US decision making and acting. In addition, the way the American philosopher supports his idea is striking since it is of a tremendous value, ethically speaking, to kill a human being not the slightest aware of the fact that he is going to die, probably before his family’s or friends’ very eyes. Sticking to an extreme utilitarian thinking we could consider the death necessary, but no one could boast about the ethical value of the killing provoked by the use of a military drone¹⁴. It is quite hard to speak about ethics, moral values and justice in war. What we can do, nevertheless, is to shed light on the important issue raised by the increasing use of the military drones, which is no other than our recognition of the enemy as a human being and not as a simple object waiting for its extermination time

the drone system radically homogenizes these identities into a single cluster of racialized information that is used for remote-controlled processes of control and harm. Bodies below become things to track, monitor, apprehend, and kill, while the pilot and other allies on the network remain differentiated and proximate, at least culturally if not physically¹⁵

The above passage explains in depth what the enemy is becoming via the use of the military drones. The enemy is the enemy as a category, as a parameter which

¹³ Rory CARROLL, “The philosopher making the moral case for US drones”, *The Guardian*, 02/08/2012. Retrieved from: <https://www.theguardian.com/world/2012/aug/02/philosopher-moral-case-drones>

¹⁴ Truth be told, the philosopher after the criticism he has received concerning his ideas tried to further explain his point of view concerning the use of drones for a just cause, etc. See: Bradley Strawser, “The morality of drone warfare revisited”, *The Guardian*, 06/08/2012. Retrieved from: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/aug/06/morality-drone-warfare-revisited>

¹⁵ Tyler Wall & Torin Monahan, “Surveillance and violence from afar: The politics of drones and liminal security-scapes”, *Theoretical Criminology*, 15(3), 2011, p. 246.



can be located by the help of coordinates. The necessity of creating an “ontological distance”, as seen in the first part, through the dehumanization of the enemy can be distinctly seen in this case as well, although in the first case the enemy had to be seen as an absolute enemy, dehumanized and even demonized, while in the second case, the enemy is a simple part of a morbid equation between the drone user the drone and the death of the object. It could be said that the “ontological distance” has reached its full impact, since it no longer relies on a sentiment such as hatred, but it has finally become an homogenizing process, a bureaucratic affair of a chain of decisions which lead to the physical extinction of the enemy, of the enemy as an object, of the enemy as a sum of pixels. Drones, of course, are only gathering information according to the criteria that are told to follow and apply by the operators. The process, thus, of the homogenization of the enemy is a twofold relation where the operator applies to the drone the criteria according to which the enemy is to be sought for, and the drone brings the feedback to the operator of the enemy; an enemy, or better said a sum of enemies, totally homogenized and presented to the operator not that much as a living human being but rather as a parameter, as a factor and as a necessary element for the equation of killing:

Drones may perform predominately in the discursive register of automated precision and positive identification of known threats, but in practice, these surveillance systems and their agents actively interpret ambiguous information that continuously defies exact matches or clear responses. In the process, UAV systems may force homogenization upon difference, thereby reducing variation to functional categories that correspond to the needs and biases of the operators, not the targets, of surveillance¹⁶

Probably never before had the “art” of killing become so sophisticated and organized. This explains why important moral issues may arise; if technology is finally giving us the power to become to a great extent invincible, then would we be prepared to make some moral sacrifices, such as downgrading the importance of the life of the innocent civilians of the other states, so as to maintain our soldiers safe? This is what we want to examine in the last part of this article.

3. OUR SOLDIERS, THEIR CIVILIANS: MILITARY BENEFITS AND MORALITY IN THE USE OF DRONES

In this last part of the paper we will mainly focus on a polemical article by Asa Kasher and Amos Yadlin (2015) called *Military Ethics of Fighting Terror: An Israeli Perspective*. The reason of our giving emphasis to this specific article is that it brings into light some important issues concerning not only the way we understand the Just War Theory, but, in addition, it makes us see through a different

¹⁶ *Ibidem*, 240.



perspective what the enemy is in war and which is the significance of the life of the innocent civilians' life in a fight "against terror". After the analysis is made, we will effort to trace the possible consequences these ideas may involve as regards the use of the military drones and their moral legitimation in the eyes of the States and of the population in general.

We will embark our analysis referring to a somewhat extensive, but essential, as well- at least, for our own understanding- presentation of what we consider to be the most important ideas for our article concerning the way modern warfare should be engaged against terrorists. Thus, Kasher and Yadlin say:

According to the ordinary conception underlying the distinction between combatants and noncombatants, the former have a lighter package of state duties than the latter. Consequently, the duty to minimize casualties among combatants during combat is last on the list of priorities or next to last, if terrorists are excluded from the category of noncombatants. We reject such conceptions, because we consider them to be immoral. A combatant is a citizen in uniform. In Israel, quite often he is a conscript or on reserve duty. His blood is as red and thick as that of citizens who are not in uniform. His life is as precious as the life of anyone else.....The fact that persons involved in terror are depicted as noncombatants is not a reason for jeopardizing the combatant's life in their pursuit. He has to fight against terrorists because they are involved in terror. They shoulder the responsibility for their encounter with the combatant and should therefore bear the consequences¹⁷

What we can easily deduce at this point is that there is a dangerous distinction between the combatants and the noncombatants as well as their behaviour in the combat. A soldier, of course, has red and thick blood as the rest of all of us, but he is also well equipped so as to engage in a military struggle. He is trained to do so as he is also trained to avoid any possible "berserk" attacks losing totally, thus, the control of himself and of the situation as well. The terrorists, on the other side, are of course aware that the presence of innocent noncombatant people will surely provoke a massive scale attack against them that would jeopardize the life of the innocents. There is a very thin line, thus, where the fight is played on: the way to eliminate the terrorists while not harming the civilians. But this thin line is what differentiates an organized military activity from a massacre where everyone dies and afterwards responsibilities are assigned to each party according to each one's concept of what just is. Margalit and Walzer, when criticizing the above passage, thoughtfully explain:

the crucial means for limiting the scope of warfare is to draw a sharp line between combatants and noncombatants. This is the only morally relevant distinction that all those involved in war can agree on. We should think of terrorism as a concerted

¹⁷ Asa Kasher & Amos Yadlin, *Military Ethics of Fighting Terror: An Israeli Perspective*, *Journal of Military Ethics*, 4(1), 2005, p. 16.

effort to blur this distinction so as to turn civilians into legitimate targets. When fighting against terrorism, we should not imitate it¹⁸

Ashar and Yaldin further develop their ideas concerning the priority/duty that soldiers should have in the fight against terror (Priorities on Grounds of Duties) in the following schema:

Military acts and activities carried out in discharging the duty of the state to defend its citizens against terror acts or activities while at the same time protecting human dignity, should be carried out according to the following priorities which reflect the order of duties the state has toward certain groups:

(d.1) Minimum injury to the lives of citizens of the state who are not combatants during combat;

(d.2) Minimum injury to the lives of other persons (outside the state) who are not involved in terror, when they are under the effective control of the state;

(d.3) Minimum injury to the lives of the combatants of the state in the course of their combat operations;

(d.4) Minimum injury to the lives of other persons (outside the state) who are not involved in terror, when they are not under the effective control of the state;

(d.5) Minimum injury to the lives of other persons (outside the state) who are indirectly involved in terror acts or activities;

(d.6) Injury as required to the liberties or lives of other persons (outside the state) who are directly involved in terror acts or activities¹⁹

Briefly said, what we can understand is that following the priority presented above there is a distinction between “ours” and “theirs”, a distinction in which the lives of the combatants of the State attacking terrorism are more important than the non-terrorist, noncombatant citizens of the State/actor receiving the attack. This distinction, of course, explicitly described, in this case, blurs even more than thin

¹⁸ Avishai MARGALIT & Michael WALZER, “Israel: Civilians & Combatants (online format)”, *The New York Review of Books*, 56(8), 2009. Retrieved from <http://www.nybooks.com/articles/2009/05/14/israel-civilians-combatants/>

¹⁹ Asa Kasher & Amos Yadlin, “Military Ethics of Fighting Terror: An Israeli Perspective”, *Journal of Military Ethics*, 4(1), 2005, pp. 14-15.



line between the combatants and the noncombatants creating a very dangerous fog regarding what is permitted and not in modern warfare.

Even though this way of perceiving modern warfare may provoke a lot of criticism, as in the case of Walzer and Margalit presented above; nevertheless, our goal in this last part is not to evaluate the ideas expressed per se, but to see the possible consequences that their implementation would evoke in the use of military drones.

Simply said, our main concern lies on the mere fact that we are not far away from considering that the use of military drones, is, without any doubt, closely tied to the life of the State's soldiers. So, following the schema of Kasher and Yuldin, we would find ourselves morally obliged to use the military drones even when we are not absolutely sure whether innocent noncombatant civilians are going to die or not. Nevertheless, if the noncombatant civilians of the enemy State are going to die, we could be thinking that we are still taking a moral decision due to the fact that the lives of our soldiers are of higher importance than the life of the citizens of the State attacked (see in the previous schema d.3-d.4). Of course, the above mentioned situation would lead us to a moral paradox where it would be considered ethical to kill people safely and from a great distance while they would have no possible way to react, harm us, or even take a glimpse of the person who is going to take away their life. The protection of each State's soldiers' lives is beyond any doubt of capital importance; the problem is that in the case of the use of military drones we reach a point where some people believe that there exists a moral obligation to convert modern warfare to a manhunt where the invincible/invisible predator can do anything he wants, whenever and wherever he wants with the prey. What should also concern us- apart from the crucial issue of the death of innocent people during drone attacks²⁰- is the way their deaths are presented by the governments and the media. Of course, if 1000 of our own soldiers were killed during an invasion there would be a public outcry of such a level that would gravely discompose every government; on the other side, if innocent people are killed during a military drone attack, then this piece of news could be easily hidden behind the great benefit of protecting our own people and of avoiding that a military invasion would entail. This is how we have reached the point of being confronted with a situation-looking at the truly tragic figures presented above- where 1147 people were killed when the number of the (wanted) targeted enemies was no bigger than 41. No matter whether the other is the enemy, no matter if we consider him as a member of a terrorist state, just killing people so as to make more precise the military drones does not seem right. The human being- being a terrorist or the absolute enemy- cannot simply become dehumanized; such a dehumanization does not only affect him but also the rest of victims till and if we can finally reach him. Through the use of drones it appar-

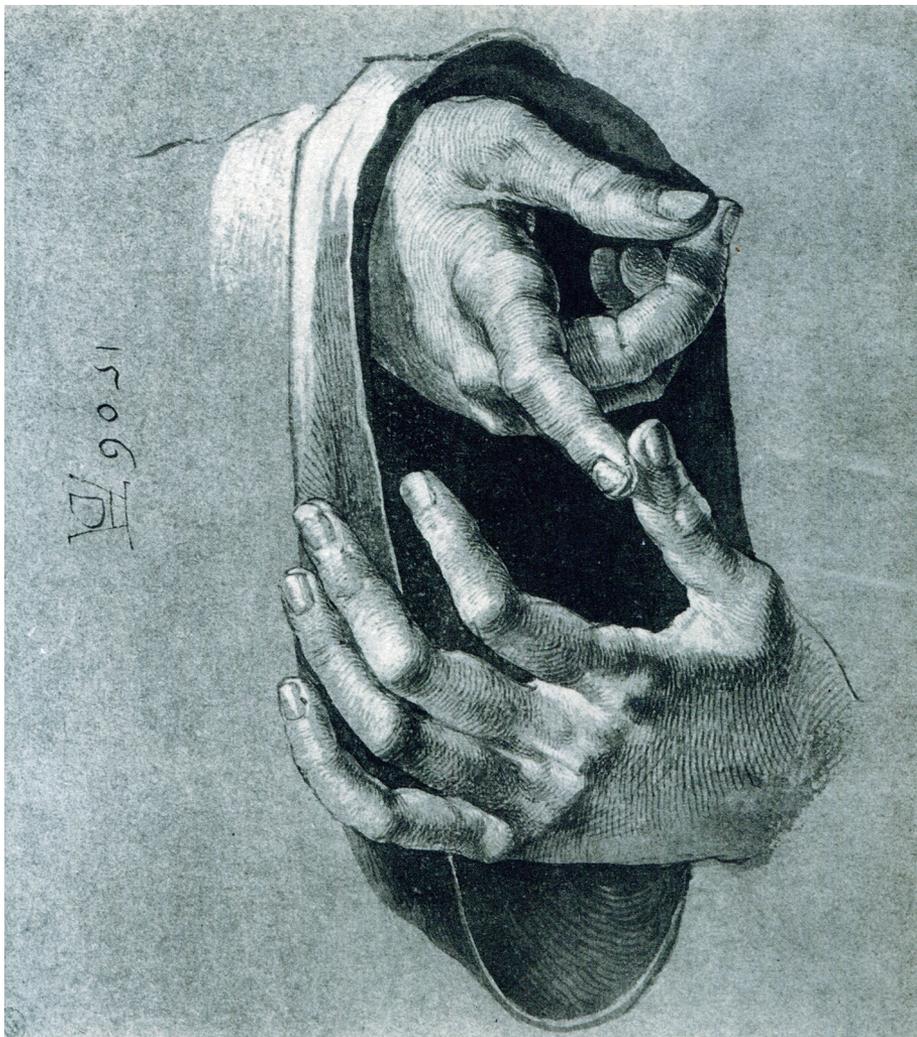
²⁰ For more thorough analysis and presentation see: Jeremy SCAHILL, *The assassination complex*, Simon & Schuster, New York, 2016 and Alice Ross, "Counting the bodies in the Pakistani drone campaign", *The Bureau of Investigative Journalism*, 15/12/2012. Retrieved from: <https://www.thebureauinvestigates.com/stories/2012-10-15/counting-the-bodies-in-the-pakistani-drone-campaign>



ently becomes easier to create a distance, both ontological and ontical, between the soldiers, the public opinion and the enemy State/actor. This distance, though, may eventually become the distance dragging us far away from the recognition of our own humanity through our not recognizing the humanity of the enemy.

Recibido: julio 2017
Aceptado: noviembre 2017





Alberto Durero, hacia 1506.

EL EXILIO DE LOS POETAS: RAZÓN VITAL, *GENUS DICENDI* Y LITERATURA¹

Francisco Javier Clemente Martín

Universidad de La Laguna

bebop_321@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo trata de ofrecer un análisis crítico de la problemática relación que literatura y filosofía han mantenido, con carácter general, a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente, configurada en el marco de un modelo hegemónico de racionalidad que ha dividido de forma irreconciliable sus cometidos y competencias en relación con la búsqueda de la verdad. Asimismo, pretendo mostrar en qué medida la noción de *razón vital* o *raciovitalismo*, eje cardinal que estructura la obra filosófica de José Ortega y Gasset, nos ofrece un espacio hermenéutico fértil y de plena actualidad para replantear los supuestos teóricos que han venido sustentando ese esencial antagonismo entre ambas modalidades de pensamiento y discurso.

PALABRAS CLAVE: literatura, filosofía, razón vital, poesía, Ortega y Gasset.

ABSTRACT

«The Poets' Exile: vital reason, *genus dicendi* and literature». This paper tries to offer a critical analysis of the problematic relationship that literature and philosophy have maintained, in a general way, along the history of Western thinking, configured within the framework of a hegemonic model of rationality that has irreconcilably divided its tasks and competencies concerning the search for truth. I also intend to show the extent to which the notion of vital reason or ratiovitalism, the cardinal axis that structures the philosophical work of José Ortega y Gasset, offers us a fertile hermeneutical space of full relevance to rethink the theoretical assumptions that have been supporting this essential antagonism between both modes of thought and discourse.

KEYWORDS: literature, philosophy, vital reason, poetry, Ortega y Gasset.

1. LA ANTIGUA QUERELLA

Fuera desto, son [los libros de caballerías] en el estilo duros; en las hazañas, increíbles; en los amores, lascivos; en las cortesías, mal mirados; largos en las batallas, necios en las razones, disparatados en los viajes, y, finalmente, ajenos de todo



discreto artificio, y por esto dignos de ser desterrados de la república cristiana, como a gente inútil.

El Quijote

Inmerso en una ensoñación poética, se encontraba William Blake ante Isaías y le interrogaba sobre lo que había de cierto en su encuentro con Dios y sobre si este verdaderamente le había hablado; a lo cual, responde el profeta que, habiéndose detenido un instante a observar las cosas en derredor y meditar sobre ellas, maravillado, comprendió la perspectiva de infinitud que estas atesoran y tomó por cierto que Dios existe y que las cosas son de ello prueba fehaciente y suficiente². «¡Son de tal suerte maravillosas las cosas del mundo!», exclamaba Ortega allá por 1921. La poesía encuentra en esta fábula una caracterización propicia: su potencial cognoscitivo se gana en el esfuerzo por rescatar de las cosas —salvando en ellas y con ellas— la divinidad fragmentada y dispersa del mundo de las apariencias, por descifrar el torrente violento de las impresiones y convertirlo en *logos*, verbo, Genio Poético, manifestación de la sacralidad inmanente del cosmos. Y es que ver poéticamente —pues todo *pathos* literario entraña una cierta manera de mirar, más que una tipología específica de formalismos o competencias disciplinares—³ significa ver en escorzo, ver posibilidades no consumadas⁴, ver delicadamente, en una disposición altamente perceptiva y caritativa hacia lo concreto, abierta a la maravilla del mundo, aferrada al instante y su frágil belleza. «Todo, entre los mortales», nos recuerda Borges en su *Aleph*, «tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso». No en vano caracterizaba María Zambrano el sentir poético a través de aquella desgarrada melancolía con la que Anacreonte se negaba a renunciar a lo pasajero y fugaz⁵.

¹ Trabajo cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información de la Consejería de Economía, Industria, Comercio y Conocimiento y por el Fondo Social Europeo (FSE). Programa Operativo Integrado de Canarias 2014-2020, Eje 3 Tema Prioritario 74 (85%).

² El poema en cuestión se titula *Una fantasía memorable (A Memorable Fancy)*.

³ Así lo hace notar Raúl Castagnino por boca del esteta ruso Potebnja: lo literario es «ante todo y sobre todo, una cierta manera de pensar y conocer» (Raúl CASTAGNINO, *¿Qué es literatura?*, Nova, Buenos Aires, 1972, p. 29). Pedro Cerezo, por su parte, ha subrayado esta misma idea en fecha reciente: «La literatura es sustantivamente pensamiento literario, y por ser precisamente *literario*, muy dúctil y poroso, como en estado magmático de gestación» (Pedro CERESO, *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 15).

⁴ Apercibiéndose de la particular sensibilidad que caracteriza a lo literario para hacerse cargo de la dimensión de posibilidad que entraña lo real, escribe María Zambrano: «La realidad poética no es solo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa [...]. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro» (María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 22). En relación con esta idea, véase, además, Martha NUSSBAUM, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Andrés Bello, Barcelona, 1997, p. 28.

⁵ «Cabellos blancos coronan mi cabeza. Dame agua, vierte el vino, joven adolescente; aduerme mi corazón. Pronto habré cesado de vivir y cubrirás mi cabeza con un velo. Los muertos ya no tienen deseos» (véase María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 34).



Corresponde a lo poético, como a toda forma de expresión artística, una misión que es de suyo clarificadora: nos otorga el instante de máxima iluminación sobre lo inmediato y perecedero en la transparencia de su *ejecutividad*⁶. Pero he aquí que, a través de la fuerza convencional de una narración triunfante, de una manera hegemónica de entender el desarrollo histórico de la razón (cuya articulación en un entramado altamente profesionalizado, como ha puesto de relieve Martha Nussbaum en la actualidad, empuja a todo el mundo a escribir de manera semejante y a reflexionar en torno a las mismas cuestiones)⁷, el poeta ha quedado condenado a un general silencio en el ámbito de la filosofía. Un silencio institucionalizado, salvaguardado —sea por activa denostación o pasiva aceptación— con la complicidad de las instancias que definen la fisonomía del poder académico. La práctica filosófica *oficial* ha relegado la modalidad literaria del lenguaje a un emplazamiento subalterno, situado en los márgenes de sus dominios discursivos. Lo cual, a la postre, supone tan solo la evidencia superficial de una herida mucho más profunda: la brecha abierta por aquella «larga tradición de un gran e intransitable abismo entre ciencia y literatura» a la que nos remite David Locke⁸.

Aún hoy, en efecto, domina nuestra vida pública un cierto modelo preponderante de racionalidad cuyos parámetros definitorios hallan importantes antecedentes en el pensamiento clásico y terminan de afianzarse con la configuración del paradigma de la modernidad, ese momento a partir del cual las ciencias naturales van a erigirse, en el marco del espacio intelectual de Occidente, como el modelo de referencia en investigación y desarrollo del conocimiento, la altura con la que en adelante se van a medir el resto de disciplinas y saberes. En la asunción generalizada e indistinta de ese arquetipo de razón *geométrica*, metódica, abstractiva, sistemática y lógico-deductiva, que opera ateniéndose a criterios cuantitativos y pragmáticos y que concibe la dimensión personal y afectiva de los sujetos como un factor distorsionante, hay no poco de una fascinación en ocasiones inconfesa o velada, no poco de una secreta nostalgia que añora la autoridad y la contundencia de los logros científico-técnicos⁹. Se ignora con esta inclinación, quizás, que el que nos proporciona la ciencia natural, sin menoscabo de su innegable valor y primordial relevancia, no es el único conocimiento válido ni anula las restantes expresiones del saber —la paradoja está

⁶ «La obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu, esta labor esclarecedora, si se quiere *luciferina*», escribía Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* de 1914 (véase José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964-1983, tomo I, p. 358; en lo sucesivo, las referencias a las obras completas remitirán a esta misma edición mediante la indicación «OC» seguida del tomo en números romanos y el número de página en arábigos). En la misma fecha, se referiría a la metáfora como «el objeto estético elemental, la célula bella» del arte (OC, VI, 257), y años más tarde definiría la poesía como «el álgebra superior de las metáforas» (OC, III, 372). Para un análisis en profundidad del alcance de la idea de *ejecutividad*, véase «Ensayo de estética a la manera de prólogo».

⁷ Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Machado Libros, Madrid, 2005, p. 54.

⁸ David LOCKE, *La ciencia como escritura*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 14.

⁹ Véase Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 53.



en que, a menudo, la creencia contraria suele ser infrecuente dentro del ámbito de la propia investigación científica y más característica de quienes se ven tentados a parasitar larvadamente su prestigio—. «Se comete un error, o cuan[d]o menos una falta de precisión», escribe Nussbaum,

cuando se toma un método y un estilo que se han demostrado provechosos para la investigación y descripción de determinadas verdades (sea el caso de las de la ciencia natural) y se aplica sin ulterior reflexión o argumento a una esfera muy diferente de la vida humana que puede tener una diferente geografía y requerir una especie diferente de precisión¹⁰.

Y esa razón que, sin mayores miramientos y en un gesto de dudosa efectividad ortopédica, se aplica a todas las áreas de lo humano, por lo general, nada precisa del lenguaje poético: excesivamente connotativo y particularista, cargado de accidentes y contingencias, afanado en delatar la presencia del autor en el texto y la naturaleza misma del texto como creación expresiva, asistemático, lleno de musicalidad, abiertamente autorreferencial... en suma, alejado del ideal de objetividad y neutralidad que se le presupone a la deliberación racional¹¹.

Ha habido, no obstante, espacios y tiempos en los que esto no ha sido así, en los que las rígidas delimitaciones disciplinares (sea la que nos ocupa entre filosofía y literatura, sea aquella otra —acaso tan impostada— que entiende que no hay reconciliación posible entre las ocupaciones humanísticas y naturalistas) carecían de la fuerza coercitiva que hoy imponen sobre la geopolítica del pensamiento y que nos lleva a considerarlas tan intuitivas y de sentido común¹². Nos recuerda Martha Nussbaum, en este sentido, que «para los griegos del siglo v y principios del siglo iv a.C., en el área de la elección y la acción humana no había dos conjuntos independientes de cuestiones, unas estéticas y otras filosófico-morales» que requiriesen de diferentes competencias académicas y sobre las cuales «escribirían y estudiarían colegas separados en departamentos diferentes»¹³. La arquitectura formal de un discurso, en consecuencia, lejos de ser una cuestión estrictamente decorativa o de la frontera textual entre distintas jurisdicciones disciplinares, hacía sus propias afirmaciones, velaba por la adecuada defensa de una determinada imagen del mundo intraducible

¹⁰ *Ibidem*, pp. 53-54.

¹¹ «Ciencia y poesía. ¿Qué dos empeños humanos pueden ser más poco parecidos? El uno frío, preciso, fáctico; el otro cálido, impresionista, imaginativo. Y sus practicantes: el poeta apasionado, frenético, inspirado; el científico reservado, calculador, reflexivo. O así son los estereotipos» (David LOCKE, *La ciencia como escritura*, ob. cit., p. 34).

¹² Sobre las sucesivas amputaciones disciplinares y el consecuente reparto de competencias que, en su relación para con la verdad, han atravesado literatura (mito), filosofía y ciencia, véase lo expuesto en Remedios ÁVILA, «¿No deberían los poetas volver a la ciudad? Una aproximación filosófica a la relación entre literatura y verdad», en Juan Francisco GARCÍA (coord.) y Álvaro Pablo VALLEJO (coord.), *Crítica y meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Universidad de Granada, Granada, 2013, pp. 64-65.

¹³ Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 46.



a otro tipo de lenguaje sin pérdidas significativas¹⁴. Literatura o filosofía, títulos que a la sazón carecían del sentido que hoy recibimos dado como una herencia del pensamiento moderno, no constituyen originariamente dos actividades intelectuales escindidas por la vía de una división profesional, sino dos experiencias —etimológicamente: prueba, acometida, intento— inscritas en una misma búsqueda de sentido para lo humano. Y, así, la elección se jugaba ya no entre dos áreas o compartimentos distintos del saber a los que correspondiera un tipo específico de contenidos, era no una diferencia respecto al *qué*, sino al *cómo*: dónde se ponían los acentos, qué valores se estimaban venerables, qué concepción de la vida humana se procuraba salvaguardar. Con acierto ha indicado Francisco José Martín que tanto una como otra responden a una misma «necesidad de conocer» y que la atribución del componente estético unilateralmente a la literatura responde a la lógica muy posterior de una fragmentación institucional¹⁵. Porque en el origen de la filosofía —y esto ya no solo en un sentido cronológico, sino, también, epistemológico— esta comparte una misma potencia generativa con la literatura, merced a la unidad primordial de la *poiesis* como voluntad de acción y conjunción de verdad y belleza¹⁶. Cada una, a su manera, con su idiosincrasia particular y estableciendo diferentes jerarquías de valores, trataba de ofrecer respuestas para una misma índole de inquietudes¹⁷.

Es Platón, según el análisis ofrecido por María Zambrano, quien inaugura «la vida azarosa y como al margen de la ley» de lo literario, definiendo una cierta inercia histórica que «ha merecido la adhesión de todos los que, a través de los siglos, se suman a las opiniones triunfantes». Una victoria, la del supuesto de la incompatibilidad entre filosofía y literatura, que, en última instancia, «se ha admitido pero pocas veces se ha comentado»¹⁸, y que aunque encuentra en el ejemplo platónico un exponente de especial representatividad y valor simbólico, extiende sus conquistas

¹⁴ *Idem*. Al lector interesado en profundizar en esta cuestión, le resultará de sumo interés relacionar lo aquí expuesto por Nussbaum con el capítulo de *Meditaciones del Quijote* titulado «Géneros literarios».

¹⁵ Francisco José MARTÍN, *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 86. En la misma dirección, ha señalado Martha Nussbaum que «la idea de que el arte solo existe por el arte, y que la literatura debe ser abordada con una actitud estética distante, depurada de todo interés práctico, se desconocía en el mundo griego, por lo menos hasta la época helenística» (Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 47). Véase la nota siguiente.

¹⁶ Para una mejor comprensión de este estadio primigenio del pensamiento previo a la fragmentación disciplinar y a la reducción de la *poiesis* a su «actual irrelevancia cognitiva», véase Amelia GAMONEDA, «Metáfora y ciencia», *Revista de Occidente*, 422-423, 2016, p. 13; Juani GUERRA, «Nueva poética para una transversalidad realista», *Revista de Occidente*, 422-423, 2016, pp. 35-37; y Anthony CASCARDI, «The theory of novel as philosophy: Lukács, Unamuno, Ortega», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XI, 2, 1987, p. 223.

¹⁷ En el texto de 1911 titulado «Arte de este mundo y el otro», ofrece Ortega una reflexión pomenorizada acerca de la proximidad substancial que, a partir de un común origen fundado en la maravilla y el desconcierto, emparenta la mirada filosófica con la artística (*OC*, I, 191 y ss.). Véase a este respecto, además, lo expuesto por Rafael GARCÍA en *El naufragio ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1997, pp. 4-5.

¹⁸ María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 28.





por toda la historia posterior del pensamiento¹⁹. El destierro de los poetas de la República representa originariamente el fenecimiento de toda una forma de cultura, la determinación platónica a desligarse del paradigma trágico espoleada por una resuelta voluntad de autosuficiencia: el poeta encarnaba para Platón un pasado engañoso y éticamente precario, y su poesía, la embriaguez y la enajenación —«alguien posee su mente y mueve su lengua; alguien le tiraniza»—²⁰. El decir del poeta viene dado desde fuera, canta a las emociones y a lo pasajero, representa al hombre en una situación de indefensión y dependencia respecto a fuerzas que lo sobrepasan; y frente a esa aparente falta de autonomía en que nos posiciona lo poético, la filosofía naciente se resuelve a ser un esfuerzo por devolver al hombre la plena responsabilidad sobre sí mismo, por reencontrarlo con su auténtica naturaleza, que quedará, en lo sucesivo, identificada inequívocamente con la facultad de la razón. Liberado ya del influjo de la voluntad divina, solo un ejercicio del pensamiento que exige la «*catharsis* de las pasiones»²¹ y la negación de lo inmediato puede encaminar al hombre al reencuentro con su verdadero ser. «Esta identificación de naturaleza humana y razón», escribe Zambrano, «es una de las batallas decisivas que Platón gana, y gana para tantos siglos como de él nos separan»²². Y es que con él se inicia toda una discursiva triunfante, una manera dominante y excluyente de entender los límites y competencias de la deliberación racional. Ciertamente, el utópico deseo del racionalismo en su versión más rígida por triunfar sobre el lenguaje y la historia²³ constituye la expresión más refinada de aquella arquetípica expulsión de los poetas de la República: deseo de alcanzar el ser de las cosas en su transparencia y ubicuidad, salvando lo cambiante e inseguro, huyendo de las esquivas apariencias y censurando la naturaleza veleidosa de las pasiones para acudir al refugio seguro de la razón.

Pero quizás hoy, más que nunca, se evidencie el acierto de Zambrano al vaticinar que el derrumbe de esta línea de pensamiento inaugurada por Platón tal vez constituya una de las causas fundamentales que conducen a la crisis del concepto de Europa²⁴. En lo que atañe a la relación entre literatura y filosofía, es preciso plantear en la actualidad si los fundamentos teóricos que históricamente han sustentado la condena filosófica de lo literario conservan su plena vigencia y razón de ser.

¹⁹ Sobre esta cuestión, ha escrito Francisco José Martín: «El capítulo de las ‘expulsiones de la filosofía’ (la platónica de la poesía, la cartesiana de la retórica, etc.) está muy bien contado, en efecto, y puede llegar a resultar convincente si no se lleva a cabo una adecuada deconstrucción de las narrativas que operan implícitas a la historia de la filosofía. Esas expulsiones tienen que ver con el conflicto y con la pugna entre los distintos modos de pensar, y no con ningún déficit o carencia en relación al ejercicio filosófico» (Francisco José MARTÍN, «Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la ‘tradición velada’, *Revista de Occidente*, 394, 2014, pp. 10-11).

²⁰ María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., pp. 32-33.

²¹ *Ibidem*, p. 52.

²² *Idem*.

²³ Véase nota 40.

²⁴ María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 52.

2. LOS DOS PRINCIPIOS CENSORES DEL *PATHOS* LITERARIO: ANULACIÓN DEL SESGO PATÉTICO Y ABSTRACCIÓN

Dos han sido los principios que han regido el devenir general de esta concepción dominante de la racionalidad: al primero de ellos podríamos referirnos como principio de anulación del sesgo patético, y tiene que ver con el carácter obstaculizador que se le ha solido atribuir a la dimensión afectivo-emocional de la vida humana en el marco del ejercicio de la razón²⁵. El discurso científico —en un sentido genérico— se ha concebido, así, como un discurso elaborado por y dirigido hacia una facultad racional entendida como aislada y al margen de las pasiones y afectos, en una separación de poderes que, según ilustra Martha Nussbaum, responde a unas líneas argumentativas muy concretas: o bien se ha considerado que son elementos ajenos al juicio racional, o bien se ha incidido en que su carácter distorsionante deriva en juicios falsos, o bien se ha tendido a considerar que son inútiles en la vida pública (aunque ocasionalmente pueda concedérseles algún valor en la privada) ya que presuntamente focalizan su atención en lo particular eludiendo el bien común²⁶. Las emociones, pasiones y afectos, en definitiva, desvían, nos hacen dependientes de lo externo —el amor, el miedo, la esperanza, etc., nos convierten en sujetos pasivos, sometidos a la lógica de aquello que excede las competencias de nuestra voluntad—, nublan el juicio, interfieren en el conocimiento objetivo de la realidad, o, en el mejor de los casos, no aportan datos de relevancia más allá de los que el proceder de una razón *pura* puede obtener por sus propios medios²⁷.

El otro principio que ha sustentado esta concepción canónica del proceder racional es el de la abstracción: su búsqueda se ha fundado tradicionalmente en la voluntad de dar cuenta de la unicidad del ser salvando los accidentes de la realidad —aquello que se ha convenido en denominar *apariencias*—, procurando ofrecer sobre esta una interpretación de carácter general, sistemático, holístico y plenario. El mundo de lo concreto está sometido al cambio y a la contingencia, se nos ofrece bajo la envoltura equívoca de lo sensorial y en la especie de lo subjetivo, se transforma, degenera y caduca; y ante esta condición vacilante en que parece definirse el carácter aparential de lo real, lo propio de la razón filosófica ha sido, a grandes rasgos, la búsqueda de un *logos* unitario y trascendental, de un único principio organizador capaz

²⁵ Véase Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 93.

²⁶ Martha NUSSBAUM, *Justicia poética*, ob. cit., pp. 88 y ss. Nussbaum separa en dos posiciones independientes la última de estas líneas argumentativas (resultan inútiles en la vida pública/eluden el bien común); no obstante, a mi juicio van tan íntimamente relacionadas entre sí que no estimo impropio unificarlas bajo una misma perspectiva.

²⁷ No deja de resultar paradójico que esa razón genérica con la que se ha venido identificando unívocamente la naturaleza humana se haya de ganar en un esfuerzo negativo, a saber: el de la supresión del cuerpo y sus afectos, el de la violencia ejercida contra nuestra propia concreción circunstancial y afectiva. Véase, al respecto, María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., pp. 48-56.



de dar cuenta de todo ese entramado confuso²⁸. Su verdad no está —no ha solido estar— en el *aparecer* disperso de las cosas, sino en el ser último que subyace a ellas, y lo vital, entendido aquí como radical concreción y singularidad, como espacio de acción de sujetos concretos, protagonistas de vidas concretas, expuestos a los matices singulares de cada situación, ha quedado en buena medida fuera de los límites de la filosofía. Se ha afanado esta en buscar el «trasunto ideal»²⁹ que permita explicar la unidad del cosmos, y, al hacerlo, ha renunciado deliberadamente a hacerse cargo de una parte significativa de la vida humana en su radicación efectiva y circunstancial. Ambos postulados responden, a su vez, a la salvaguardia de un cierto ideal de autonomía y autosuficiencia que desde muy temprano ha venido inquietando al filósofo: ese modelo imperante del pensar se ha definido por su aspiración a poner en suspenso todo aquello que nos coloca en una situación de dependencia, que nos impide desenvolvernos como sujetos autónomos y no alcanza a ofrecer una base sólida sobre la que articular un conocimiento seguro³⁰.

Bajo esta luz se entiende que el lenguaje literario haya sido objeto de un rechazo tan vehemente y descarnado por parte de la generalidad de la comunidad filosófica institucional. La literatura representa, como tan elocuentemente nos muestra la narrativa platónica del exilio, la expresión perfecta de cuanto la filosofía ha tratado de sortear en aras de garantizar la solidez racional de su propio discurso: da voz a lo concreto y percedero, nos concibe como seres vulnerables e imperfectos, apunta directamente al corazón de la vivencia emocional del lector. De ahí que se haya atribuido a los elementos literarios un carácter eminentemente deformante: su presencia en el texto filosófico vendría, en el mejor de los casos, a ejecutar algún tipo de función retórica y sediciosa —persuadir, conquistar, exaltar, seducir—, pero de un modo que se presume artificioso e ilícito desde el punto de vista del adecuado despliegue del razonamiento y del compromiso con la objetividad³¹. El anverso de la moneda nos revela, correlativamente, un hecho significativo, y es que la estandarización de la prosa filosófica convencional —de ese tipo de escritura expositiva y

²⁸ Afirmado el ser como unidad, escribe Zambrano, «ya no le quedaba al hombre sino desprenderse violentamente —violentando y violentándose— de todo lo que no es ella» (*Ibidem*, p. 40). El mito de la caverna representa, en este sentido, la metáfora perfecta de «la esperanza de la filosofía, la esperanza que es la justificación última, total», el deseo de trascendencia: «Las apariencias se destruyen unas a otras, están en perpetua guerra, quien vive en ellas, perece. Es preciso ‘salvarse de las apariencias’, primero, y salvar después las apariencias mismas: resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad. Y quien ha alcanzado la unidad ha alcanzado también todas las cosas que son» (*Ibidem*, p. 20).

²⁹ *Ibidem*, p. 17.

³⁰ Véase Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 93.

³¹ Abundan los ejemplos de este tipo de consideraciones entre los textos filosóficos cuyas características formales se mueven dentro de los parámetros discursivos hegemónicos. Sirvan, al respecto, dos ejemplos notables extraídos de textos venerables del canon, cuya rigidez prescriptiva sigue operando en el modo en que hoy día se concibe, con carácter general, la escritura filosófica: véase John LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 503, y René DESCARTES, *El discurso del método*, Plutón Ediciones, Barcelona, 2015, pp. 35-36.



sistemática que, con carácter general, se considera suficiente y apropiado para abordar cualquier cuestión filosóficamente relevante—³² responde a la convicción generalizada de que esta se halla, en una medida significativa, exenta de elementos retóricos que actúen como fuerza de persuasión más allá de la evidencia de los argumentos expuestos. Su lenguaje, el lenguaje normalizado por los organismos reguladores de la práctica académica de la filosofía, constituiría un mero soporte transparente y aséptico del pensamiento, una representación fidedigna de hechos constatables de un modo más o menos neutral y objetivo. Tanto más cercano a la verdad estaría el discurso filosófico, por consiguiente —en otro gesto que evidencia su fascinación por los ademanes de la ciencia natural—, cuanto más frío e impersonal se muestre, o, más propiamente, cuanto más desapercibida resulte la presencia del lenguaje en la exposición de las ideas que busca transmitir³³.

Palabra y pensamiento constituirían, desde la óptica de la forma canónica del discurso filosófico, elementos independientes entre los que media una relación estrictamente instrumental. Lo cual nos da pie a recordar aquí aquella caracterización que hacía Merleau Ponty sobre la concepción que entiende el lenguaje como mero «objeto ante el pensamiento»: así planteado, aquel «no podrá representar otro papel respecto a él que el de acompañamiento, sustituto, vademécum o medio secundario de comunicación»³⁴. La idea de que lenguaje y pensamiento pueden discurrir por separado se ha instalado, con mayor o menor explicitud, con mayor o menor conciencia de su operatividad, en una amplia porción de la filosofía canónica, concibiéndose aquel como un intermediario entre lo pensado y su explicitación, y no como el sustrato del pensamiento y la materia misma del pensar. Cuando se ha pretendido minimizar la presencia del lenguaje en el texto en toda su amplitud, diversidad y riqueza, tratando con ello de evitar que actúe como elemento distorsionante de la racionalidad, la idea que está interviniendo de fondo es, precisamente, esa: la de que se trata de un simple objeto de representación ante el pensamiento que ejerce, con respecto a este, una función subalterna.

Pero esta amputación entre el pensar y la palabra nos sitúa, como tan lúcidamente ha señalado Francisco José Martín, en el «camino de la impostura»³⁵. El pensamiento como tal, es decir, en tanto pensamiento concreto y transmisible comunicacionalmente, solo puede darse en el lenguaje, habitar y desplegarse en su

³² Sostiene Nussbaum que, en lo relativo a la configuración formal del discurso filosófico, se ha tendido a considerar, bien que esta es una cuestión «irrelevante para la expresión del contenido y neutral frente a los contenidos que se pudieran transmitir», bien que «las verdades que el filósofo tiene que decir son tales que el estilo simple, claro, general y no narrativo [...] es de hecho el estilo más adecuado para expresar todas y cada una de dichas verdades» (*El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 33).

³³ Véase la nota anterior. Resulta esclarecedora aquí, por otra parte, la manera en que Roland Barthes ha descrito la posición dominante que el enfoque racionalista, en su versión más *dura*, ha defendido en relación con su propio discurso: «De un lado y primero está el contenido del mensaje científico, que lo es todo; de otro lado y después, la forma verbal responsable de expresar ese contenido, que no es nada» (véase David LOCKE, *La ciencia como escritura*, ob. cit., p. 18).

³⁴ Merleau PONTY, *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 101.

³⁵ Francisco José MARTÍN, «Pensar desde la lengua», ob. cit., p. 5.



seno; de lo contrario, difícilmente podrá ser otra cosa más que vaguedad, entelequia, fantasmagoría³⁶. No hay pensamiento que no esté inscrito en unas coordenadas culturales y lingüísticas ni que pueda, sin más, trascenderlas. Todo discurso está irremediabilmente obligado a lidiar con las limitaciones impuestas por su propia condición de creación, de producto humano sujeto al hecho insoslayable (con tanta insistencia señalado por Ortega) de que pensamos —y escribimos— desde una concreción circunstancial —cultural, histórica, biográfica, lingüística— que no admite abstracción ni cambio de retina.

Y, en este sentido, es preciso patentizar que el propio empeño de la forma canónica del discurso filosófico por mostrar su lenguaje como distanciado e impersonal va cargado (pese a que con ello pretenda sugerir lo contrario) de intencionalidad retórica: responde a una concepción muy específica de la racionalidad y de los elementos que se suponen relevantes desde un punto de vista epistémico; responde a una cierta deriva histórica en lo que atañe a los modos triunfantes de definir el ejercicio filosófico; responde, además —y es sumamente importante hacerlo notar—, a las reglas de juego de la academia y de la divulgación científica. Comprende, en definitiva, «ciertas concepciones y compromisos»³⁷ que delimitan su espacio lingüístico y otorgan autoridad a sus preferencias formales³⁸. Pero no existe un decir inocente y neutral ni el lenguaje puede rebasar su propia circunstancialidad. Solo haciéndonos cargo de esta su natural limitación puede ganar la filosofía para sí la posibilidad de propender hacia la verdad —pues el auténtico sentido de la lucha por la misma no parece ser otro que aquel con el que Ortega la definía como «verbo»: superación constante, conciencia de la provisionalidad, historicidad y *contextualidad* de todo decir—³⁹. El reconocimiento de la raigambre lingüística del pensar es una exigencia ineludible de nuestro tiempo, y ello es incompatible con la perspectiva de una filosofía enajenada —deudora de aquella cultura de la modernidad a la que el pensamiento orteguiano definía como «enferma de presbicia»— que cree poder abstraerse de su condición histórica y ganar para sí la ubicuidad, convertirse en un

³⁶ «El lenguaje», escribe el mismo autor, «no es simple medio o instrumento, [...] por el que discurren unos contenidos de pensamiento previa e independientemente elaborados», y, por tanto, «no hay un pensamiento que *se pone* en una lengua [...] sino que se piensa siempre en una lengua, desde ella, con ella y a través de ella. Pensar es inseparable de la expresión del pensamiento» (Francisco José MARTÍN, «Pensar por ensayos. El ensayo en la España del siglo xx», *La Torre del Virrey*, serie 9, 2011/12, p. 4).

³⁷ Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 80.

³⁸ Véase, a este respecto, Hans POSER, «Ortega: una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar», *Revista de Occidente*, 132, 1992, pp. 100-104; y David LOCKE, *La ciencia como escritura*, ob. cit., p. 211.

³⁹ «Verdad», escribirá Ortega en *Origen y epílogo de la filosofía*, «ha de entenderse no como cosa muerta [...] sino como un verbo —'verdad' como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción» (OC, IX, 386). Entre su correspondencia dirigida a Navarro Ledesma, además, puede encontrarse una carta del año 1905 en la que afirma que la palabra *verdad* «carece de sentido», lo cual quiere decir, precisa, que no consiste más que en «ahondar y ahondar» (véase José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 22).



discurso sin discurso, en un decir aséptico y quirúrgico donde la palabra es un trámite insidioso, mero y molesto intermediario entre el lector y una verdad transparente⁴⁰.

3. RAZÓN VITAL Y LA REFORMULACIÓN DEL *GENUS DICENDI* FILOSÓFICO

Si aquella concepción de la racionalidad inaugurada por Platón para los siglos venideros representaba originariamente, tal y como explica Zambrano⁴¹, una práctica iniciática y escatológica, preparatoria ante la muerte, nada más acertado para referirnos al intento orteguiano por reformularla que valernos del concepto de *razón vital*, noción que, aún hoy, ofrece un marco comprensivo de enorme interés para abordar el problema de los límites y competencias del discurso filosófico. En lo tocante a los problemas aquí planteados, la obra del filósofo madrileño sobresale por su intempestiva clarividencia —repárese en el precio intelectual que tuvo para este asumir unos parámetros discursivos alejados de los cánones establecidos en el marco de la filosofía institucional— y su absoluta actualidad.

A Ortega, en efecto, debemos algunas de las críticas más mordaces dirigidas hacia ese modelo hegemónico de razón que ha venido configurándose en el decurso de la historia, y que encontraba en las formas del pensamiento moderno y el positivismo su expresión más extrema: aquel ambiente intelectual de postrimerías, agonizante ante el nacimiento de un siglo que reclamaba nuevos métodos capaces de dar cuenta de nuevos escenarios vitales, tan solo había podido ofrecer una visión parcial y deficiente de lo humano⁴². Su razón —abstractiva, numérica, ingenuamente entregada al ideal de progreso, afanada en elaborar magníficas construcciones teóricas mientras descuidaba la dimensión inmediata de la vida, propensa a hallar delectación en lo sublime y a negar lo cotidiano, en una palabra: utópica— se hallaba sumida en una profunda crisis, constituía ya tan solo el epílogo de una manera anacrónica de entender al hombre y su relación con el mundo. Y esa urgencia de repensar

⁴⁰ Cabe plantear aquí el interrogante de si existen, acaso, modalidades lingüísticas ahistóricas o suprahistóricas. David Locke ha recopilado diversas referencias de textos relativamente recientes en los que se defiende la fragmentación y oposición ciencia-literatura, y resulta significativo que en varios de ellos se aduzca la condición no-histórica de los textos científicos como nota distintiva frente a los literarios (véase David LOCKE, *La ciencia como escritura*, ob. cit., pp. 16-18). El afán de ubicuidad e inmutabilidad es una característica que ha definido históricamente al modo de pensar racionalista (véase Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 22), y frente a esta aspiración, el lenguaje literario se define por su peculiar sensibilidad circunstancial.

⁴¹ Véase María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., pp. 56-57.

⁴² Sobre esta cuestión ha realizado en fecha reciente un análisis exhaustivo, y, en consecuencia, más ecuánime que el que la brevedad de estas líneas puede ofrecer, Javier CRESPO SÁNCHEZ en la tesis doctoral titulada *La crítica de Ortega y Gasset a la Modernidad y su lugar en la filosofía contemporánea*, publicada en la Universidad del País Vasco en el año 2015. Como allí se ilustra, la crítica orteguiana dista de ser ciegamente rupturista con el mundo ilustrado y vela, en cambio, por el equilibrio y la integración.



las fronteras de la reflexión filosófica que Ortega identifica tan tempranamente, concernía también —en la medida en que su obra se hace cargo de la continuidad irreductible entre palabra y pensar— a sus límites lingüísticos: el *genus dicendi* filosófico, ese que sus críticos más feroces no concebían de otro modo más que lleno de caspa y atenido a unos estrictos criterios *manualísticos*⁴³, también precisaba ser replanteado; el lenguaje arquetípico de la filosofía, todas esas categorías lingüísticas que hasta entonces habían servido para pensar la realidad humana —*ser, substancia, sujeto, objeto*, etc.—, no bastaban ya, no eran suficientes por sí solas para dar cuenta de la complejidad y el dinamismo propios de un universo irreductible a principios definitivos y fundantes. La nueva sensibilidad emergente —cuyas manifestaciones brotaban desde todos los flancos de la cultura— reclamaba nuevas formas expresivas, un lenguaje nuevo, decididamente metafórico y vivaz, consecuente (merced a una consciente voluntad de estilo) con la nueva imagen del mundo que se pretendía afirmar abandonados ya los ensueños de una razón absolutista⁴⁴.

En una carta de la primavera de 1938 dirigida a Ernst Robert Curtius, escribía Ortega: «Queramos o no, la filosofía precipita en filología y la filología se dilata en filosofía. Ni puede ser de otra manera, puesto que ambas se ocupan de una misma realidad: lo humano»⁴⁵. El valor de la perspectiva literaria en su obra, que tantísimo rechazo le ha valido entre aquella crítica reaccionaria tan propensa a poner al reconocimiento de su calidad como literato el precio de una innegociable renuncia a sus galones como filósofo, cobra pleno sentido desde la óptica de esta necesidad de una renovación integral de la *ratio* convencional y sus exigencias lingüísticas. Porque, como señala Jesús Conill, no se le escapa a Ortega

el poder de ocultación que ha ejercido durante dos milenios el imperativo de «logicidad», por el que se ha escindido el panorama intelectual de la humanidad en dos territorios: el mundo lógico y el de lo ilógico. Y, como «se identificó [dice Ortega] a lo lógico con lo racional hasta hacer sinónimos lógica y razón», se creyó que había un modo canónico de pensar que era el lógico, que se oponía a la «selva» de los otros modos de pensar⁴⁶.

Lo cual ha repercutido de manera directa en la configuración del espacio normativo que ha venido rigiendo la expresión formal del pensamiento. Conciernen

⁴³ Véase *OC*, XII, 275.

⁴⁴ En «Sobre la razón histórica», proclama Ortega la urgencia de inaugurar «toda una nueva filosofía, todo un nuevo repertorio de conceptos fundamentales y aborígenes» (*OC*, XII, 195). La reforma y puesta a la altura de los tiempos de la labor filosófica exige, pues, una inexorable renovación de su lenguaje. Y como estas nuevas categorías de pensamiento no pueden aparecer, sin más, de la nada, se requiere de una transformación paulatina: entra aquí en juego la fuerza creadora de la metáfora. Para profundizar en el alcance de esta cuestión, véase Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., pp. 58-59.

⁴⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, ob. cit., p. 112.

⁴⁶ JESÚS CONILL, «Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana», en JAVIER ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 213.



a la asimetría geopolítica ampliamente denunciada por Francisco José Martín entre unas narrativas triunfantes en la historia de la filosofía, a un lado, y todas aquellas formas de discurso desplazadas y silenciadas bajo la presunción de constituir, frente a aquellas, modos deficitarios de entender la práctica filosófica⁴⁷. El criterio de la *logicidad*, su imperio autoritario e inapelable, resulta por sí solo inoperativo para ofrecer una visión panorámica de lo humano por falaz y reduccionista, y la racionalidad, una vez libertada del yugo de aquel, reclama la ampliación de sus propios límites, su nutrición y ensanchamiento: precisamos de una razón más humana, capaz de acoger ya no solo la dimensión causal y abstracta del pensamiento, sino, también, sus horizontes estéticos, emocionales, eróticos y circunstanciales. Una razón, en suma, regida por el principio fundamental de la integración, el cual constituye —conviene recordarlo— «el vector que guía al pensamiento orteguiano en su nacimiento»⁴⁸. La gran empresa que Ortega vislumbró hacia el final de su vida, nos dice José Luis Molinuevo, fue la de elaborar una historia de la filosofía entendida como «una historia ‘de los estilos filosóficos’», la cual habría requerido de «una revisión de los existentes» y «una ampliación de su nómina»⁴⁹; el proyecto, en fin, de ofrecer reconocimiento a una razón narrativa y contextual, al amparo de la cual, se entiende que el esfuerzo orteguiano por superar el utopismo y ucronismo característicos de esa manera hegemónica de entender la filosofía se concrete en un lenguaje cuyo lirismo y expresividad están más próximos de la sensibilidad literaria que de la retórica filosófica al uso⁵⁰.

Hoy se evidencia el derrumbe de aquellos dos principios fundamentales que he apuntado como responsables de la expatriación de la literatura de los dominios de la episteme, dos principios que hasta ahora han venido segregando una costra

⁴⁷ «La historia de la filosofía no es más que una narración de una sucesiva contienda entre los distintos ‘modos de pensar’ por la conquista del dominio del espacio intelectual. Esa narración refleja siempre el punto de vista del vencedor, pero nótese que el grado de beligerancia no es uniforme, que hay quien ataca sin contemplaciones y quien solo se defiende» (Francisco José MARTÍN, «Pensar desde la lengua», ob. cit., pp. 10-11).

⁴⁸ Francisco MARTÍN, «Filosofía y literatura en Ortega», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 186. Véase también, a este respecto, José LASAGA, *Figuras de la vida buena*, Enigma Editores, Madrid, 2006, p. 38.

⁴⁹ José Luis MOLINUEVO, «Literatura y filosofía en Ortega y Gasset», *Revista de Occidente*, 132, 1992, pp. 92-93.

⁵⁰ Tal y como ha explicado —creo que con gran acierto— Francisco José Martín, resulta conveniente, en este sentido, trascender los límites de aquella narrativa de la «explicación pedagógica» que ha regido la generalidad de las interpretaciones sobre el componente literario de la escritura orteguiana, fundada en las «pautas autocomprendidas» diseñadas por el propio Ortega para la lectura de sus textos. Reducir la carga poética de su obra a una función meramente instructiva o didáctica supone la aceptación subrepticia de la idea de que lo literario constituye allí un elemento extraño, ajeno, espurio, añadido, fuera de lugar, cuyo uso solo puede tolerarse merced a una voluntad de pedagogía social, un pecado menor aceptable tan solo desde la consideración de sus beneficios educativos. Concebida desde esta perspectiva unilateral, la potencia literaria de su escritura queda entendida solo parcialmente y desmerecida en su verdadero valor y alcance. Véase Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., pp. 123-124, y «Filosofía y literatura en Ortega», ob. cit., pp. 174 y 183.





petrificante sobre las cuestiones relacionadas con la vida teórica: en lo que respecta a la anulación del sesgo emocional, no parece ya pertinente seguir concibiendo la razón como una entidad que opera al margen y en oposición a nuestra constitución patética, el fin de aquella «guerra intestina entre la razón y las pasiones» que Unamuno describiera valiéndose de la expresión de Pascal cuenta ahora, más que nunca, con motivos de peso para ser declarado. Piénsese, en este sentido, en la contundencia de los hallazgos expuestos por Antonio Damasio en su libro *El error de Descartes*: la idea de que lo racional posee una irrenunciable base afectiva y emocional cuenta, en la actualidad, con un sólido fundamento fisiológico, ambas dimensiones de lo humano —afección e intelección— parecen ser, con toda evidencia, inseparables y mutuamente dependientes⁵¹. Esa razón de la que dijera Zambrano que «al desconfiar y alejarse» de lo patético se encierra en sí misma⁵² resulta ya, por tanto, insostenible. Y, si esto es así, si hemos de aceptar que la razón ha de reconocerse y comprenderse en su arraigo afectivo-emocional, habremos de revisar, consecuentemente, las reticencias tradicionales hacia el lenguaje literario fundadas en el carácter negativo que se ha solido atribuir a las pasiones y emociones. O, por expresarlo a la inversa, replantear el papel de estas en el marco del ejercicio de la razón permite y exige repensar el papel de lo literario respecto a la filosofía.

En cuanto a aquella aspiración filosófica tradicional a dar cuenta de la totalidad y unicidad del ser de una vez y para siempre, en un tratado sistemático cerrado, salvando todo cuanto es aparente, circunstancial y contingente, está, por lo pronto, agotada. Ortega tuvo a este respecto una perspicacia anticipatoria de la nueva sensibilidad naciente de su siglo⁵³, declarando ya en *Meditaciones del Quijote* que «el ser definitivo del mundo no es [...] sino una perspectiva»⁵⁴, e insistiendo años más tarde en la necesidad de romper con la concepción «*sub specie aeternitatis*» de la realidad para «forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*»⁵⁵. Y es que, en efecto, hoy esta intuición orteguiana no se antoja tan atrevida

⁵¹ «Las teorías tradicionales sobre la naturaleza de la racionalidad», escribe Damasio, «no podían ser correctas. Desde una época muy temprana de mi vida se me había advertido de que las decisiones acertadas procedían de una cabeza fría, que las emociones y la razón no se mezclaban, como el aceite y el agua. Crecí acostumbrado a pensar que los mecanismos de la razón existían en una región distinta de la mente, donde no debía permitirse que la emoción se entrometiera» (Antonio DAMASIO, *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 9). Su estudio nos muestra, sin embargo, cómo la dimensión afectivo-emocional del hombre opera como un mecanismo fundamental en los procesos racionales y cognitivos.

⁵² Véase María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 87.

⁵³ El propio Ortega se hace cargo de algunos de estos paralelismos entre su pensamiento y las múltiples expresiones culturales de esa nueva sensibilidad generacional en la que se encuadra su obra. Véanse, por ejemplo, las consideraciones que realiza sobre la teoría de la relatividad de Einstein en *El tema de nuestro tiempo*.

⁵⁴ *OC*, I, 321. Véase, a este respecto, lo escrito por José LASAGA en «La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta», en Javier ZAMBORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 73-74.

⁵⁵ *OC*, VI, 55.

como quizás pudiera haberlo parecido en su contexto: la generalidad de los saberes —incluyendo aquí, de manera ejemplar, el de la ciencia física—⁵⁶ tiende a abrirse al reconocimiento de que la naturaleza misma de lo real se define en un esencial dinamismo, en la carencia de unidad y certeza absolutas, en un perspectivismo y una relatividad insoslayables. Lo cual, en última instancia, nos abre el horizonte de una labor filosófica entendida como tarea, búsqueda y superación constantes, que no admite ni espera ya soluciones definitivas, y cuyo lenguaje, renunciando a todo delirio apodíctico, está, por consiguiente, abocado a acometer la «perenne fatiga de Sísifo»⁵⁷. Si no cabe certidumbre absoluta, si la realidad es demasiado compleja como para reducirla unívocamente a un puñado de principios o reglas elementales, la abstracción respecto a lo inmediato a causa de su condición equívoca pierde toda justificación posible.

Insisto en que en la idea de *raciovitalismo*, precisamente porque apunta a la reformulación de esa razón que niega lo concreto y silencia las pasiones, hay un espacio propicio —y actual— para redefinir la función que juega el discurso literario con respecto a la inquietud epistemológica. Ciertamente, podría argüirse, que Ortega, en propiedad, no alcanzó a formular plenamente —de manera explícita, taxativa e inequívoca— una teoría capaz de superar la «dicotomía disciplinar»⁵⁸ entre filosofía y literatura que ha marcado el devenir general del pensamiento europeo. Afirma Francisco José Martín, en este sentido, que el *raciovitalismo* orteguiano conserva un poso de aquella tradicional «arrogancia» que la *ratio* convencional ha venido mostrando frente a las demás formas del pensamiento⁵⁹ —entre ellas, indudablemente, la literaria—⁶⁰. Y quizás el juicio no sea del todo desproporcionado: tal vez da prueba de ello que el propio Ortega no atinase a averiguar cómo sanar aquel desgarramiento producido por la doble propensión *centáurica* que doblegaba su alma y su pluma, a saber, la llamada vocacional de la poesía, a un lado, y el deber del rigor sistemático, al otro⁶¹. Esa ambigüedad irresoluta, ese gesto angustiado y no pocas

⁵⁶ Véase Hans POSER, «Ortega: una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar», ob. cit., p. 102.

⁵⁷ OC, VIII, 282. Allí escribe Ortega: «[la filosofía] se caracteriza por ser un fracaso permanente, y sin embargo, no haber otro remedio que intentar siempre de nuevo, acometer la tarea siempre abortada».

⁵⁸ Tomo la expresión de Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 141.

⁵⁹ Véase Francisco José MARTÍN, *La tradición Velada*, ob. cit., pp. 86 y 87, «[Ortega] queda atrapado por esa razón que él se empeña en poner a trabajar al servicio de la vida».

⁶⁰ No ha de caerse en la hipocresía de pasar por alto que Ortega dejó escritos no pocos juicios de enorme dureza contra la literatura y los literatos, si bien conviene no desatender el contexto y alcance de los mismos.

⁶¹ Véase, a este respecto, José LASAGA, «La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta», ob. cit., p. 74, y Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 107. No parece descabellado imaginar, por otra parte, que María Zambrano evocaba la figura de su maestro cuando escribía que «cada una de ellas [filosofía y poesía] quiere para sí eternamente el alma donde anida. Y su doble tirón puede ser la causa de algunas vocaciones malogradas y de mucha angustia» (*Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 13).



veces malhumorado ante la propia condición equívoca de sus textos, delata que para el mismo Ortega no fue asunto fácil el de repatriar a los poetas, y quizás evidencia su postrero fracaso en este sentido. Pero esto poco ha de importarnos a nosotros, sus lectores actuales; porque, como subraya el propio Francisco José Martín, todo texto continúa dialogando con voz propia en el tiempo más allá de los sentidos que su autor quisiera imprimirle⁶². Y aquí entra en juego el principio interpretativo que Tomás Domingo Moratalla tan acertadamente propone a la hora de aproximarnos a los textos orteguianos: «Comprender a Ortega está en ver en él y captar posibilidades no desplegadas»⁶³.

Si nuestro filósofo no pudo, después de todo, *salvar* la literatura, sí que sentó un marco reflexivo idóneo para ello. Y es necesario, en este sentido, recuperar para este propósito el valor de algunas de sus ideas fundamentales: el imperativo de no anquilosar los valores establecidos, de no aceptar, sin más, la dinámica de lo consuetudinario (la fuerza inercial de las reglas y prejuicios heredados), la exigencia de redirigir la cultura hacia lo próximo y viviente. En este espacio de pensamiento gana todo su sentido la reivindicación actual del valor de lo literario para la filosofía —más allá de Ortega, y, a la postre, salvando esa su calidad como escritor sin poner en menoscabo sus méritos filosóficos, ofreciendo al problema una salida que quizás él mismo no fuera capaz de abrir (por razones que la brevedad de estas páginas me disuade de analizar)—.

Frente al aura de grandilocuencia y desarraigo que las cuestiones culturales parecen inspirar dentro de las fronteras de la razón tradicional, se afirma en *Meditaciones del Quijote*:

Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores. Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla⁶⁴.

Cultura, afirma Ortega, no es más que el nombre con que denominamos el movimiento en el que la vida se refracta sobre sí para procurarse un asidero, tratando de explicarse a sí misma, constituyendo mundo, tomando los humildes materiales que le salen al paso de la existencia cotidiana para elaborar con ellos un

⁶² Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 124.

⁶³ Tomás Domingo MORATALLA, «Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 339. Y es que «leemos a Ortega para vivir más plenamente, no para repetir lo que Ortega dijo o quiso decir; solo así estamos siendo muy orteguianos» (*Ibidem*, p. 354).

⁶⁴ OC, I, 321. Al respecto de esta cita, apostillaba Julián Marías: «La radicación en la vida de las cosas humanas lleva a la eliminación, por ilusoria, de la consideración *sub specie aeterni*; es este un *Leitmotiv* de la obra de Ortega, del principio al fin; contra el utopismo, las kalendas griegas y la abstracción, toda la filosofía orteguiana proclama la vinculación de cuanto el hombre hace a su vida concreta, *hic et nunc*» (véase José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 68, nota 37).



sentido⁶⁵. Y ha de ser siempre, por encima de todo, «la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato»⁶⁶, es decir, esfuerzo *desde* la vida y *para* la vida. «Con razón», escribía poco tiempo después, «se tachaba de gris la teoría, porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas»⁶⁷ —la inhabilitación filosófica de la poesía da de ello muy buena cuenta—. Nada menos heroico que reservar el heroísmo en exclusiva a determinadas áreas del vivir; nada menos cultural, viene a decirnos Ortega con sutil gesto reprobador, que adscribir el valor de la cultura unívocamente a algunos de sus contenidos descuidando los restantes —dígase esto en favor de la literatura tanto como de cualquier otra forma de expresión—. Cada perspectiva da cuenta de una irreductible porción del universo, es una ventana abierta a un determinado aspecto de este inaccesible a las restantes.

Y he aquí que esa perspectiva que la filosofía ha venido negando por engañosa e irracional en virtud de su afirmación de lo inmediato y viviente, la literaria, resulta tener, a despecho de todos los que la condenan con arcaico ademán, un valor decisivo en el marco del ejercicio del pensamiento. Así, por ejemplo, Martha Nussbaum no se cansa de insistir vehementemente en nuestros días en el potencial de lo literario para estimular la conciencia de lo otro (es decir, nos instruye en esa disposición comprensiva y empática que ya en *Meditaciones del Quijote* marcaba la ruta a seguir al lector orteguiano), para favorecer una participación imaginativa en las cuestiones de la vida pública (no meramente sometida al decreto inamovible de los principios generales), para inspirarnos un trato atento y solidario con las cosas del mundo (más allá de todo reduccionismo utilitarista), para invitarnos a adoptar una actitud creativa en lo que concierne al desarrollo de nuestro personalísimo proyecto de vida⁶⁸. La literatura nos ofrece, ante todo, maneras de mirar —*modi res considerandi*—, valiosas herramientas cognitivas que la filosofía no puede rechazar a la ligera si quiere hacerse cargo de la plenitud de lo humano. Defender el valor del lenguaje literario dentro de una práctica tan herméticamente normalizada como lo es la filosófica resulta, quizás, una batalla de antemano condenada a librarse en minoría y en el ostracismo, pero no por contar ante sí con la resistencia de una monolítica tradición dominante de pensamiento deja de resultar pertinente y necesaria.

El ejemplo de la Antigua Grecia al que antes me he remitido, desde luego, no zanja la problemática escisión entre literatura y filosofía que impone nuestra cultura, pero sí que nos ayuda a relativizar nuestro propio sistema de creencias e imaginar otros escenarios posibles. Entonces, nos dice Nussbaum, no se concebían las diferentes formas de escribir a la manera de «vasijas» en las que cupiera «verter indistintamente diferentes contenidos»; antes bien, «la forma constituía en sí misma

⁶⁵ Véase a este respecto *OC*, I, 320-321 y *OC*, XII, 99.

⁶⁶ *OC*, I, 321.

⁶⁷ *OC*, II, 18.

⁶⁸ Véase Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 102. Resulta muy interesante, por otro lado, propiciar un diálogo entre las ideas allí expuestas por Nussbaum y la concepción orteguiana del *destino* como proyecto, empresa y elaboración creativa de sí.



una afirmación, un contenido»⁶⁹. Lo cual acarrea una consecuencia fundamental, y es que, frente a lo que se ha solido defender a este respecto, resulta que ciertas concepciones filosóficas, ciertas maneras de representar y entender el mundo que requieren de una mirada atenta y cualitativa, que destacan «su complejidad y misterio»⁷⁰, solo vendrían a encontrar una caracterización adecuada en un discurso de carácter abiertamente literario. El caso de la obra orteguiana es paradigmático en este sentido: repárese en la esencial coherencia que se da entre su arquitectura formal y la cosmovisión que entraña, entre el decir y la manera de decir, analícese cómo los valores en los que incide reclaman para sí un lenguaje decididamente expresivo y vivaz, y cómo queriéndolo forzar a ser de otro modo, tal y como exigían muchos de sus críticos —expositivo, sistemático, normalizado—, se lo condena a no dar adecuada cuenta de aquello que pretende exponer. La lectura de los textos de Ortega, si se ejecuta desde una profunda y comprometida conciencia de la palabra, es valdera de un estado de admiración y respeto ante la riqueza de la realidad vivida que difícilmente podría ser replicado en una prosa académica a la usanza. «¡Son de tal suerte maravillosas las cosas del mundo!», «¡amadlas, amadlas!».

Eso que ambiguamente se ha denominado *literatura* —concepto cuyas variaciones históricas son harto problemáticas y sobre el que difícilmente cabe un consenso definitivo⁷¹, entendiéndose aquí en el sentido de esa caracterización genérica de la escritura elaborada y expresiva— alberga un poderosísimo valor epistemológico: reclama nuestro interés a medida que profundiza en la faceta bella de la verdad. Sugería Julián Marías que la actitud distante y fría deliberadamente asumida por el modelo de racionalidad hegemónico y sus formas textuales afines resulta ser, en última instancia, la menos científica de todas por cuanto tiene de desinteresada, de apática y poco estimulante⁷². La consideración merece, a mi juicio, ser tomada en serio: el interés nos moviliza, reclama nuestro esfuerzo intelectual, es el primer paso imprescindible que pone en marcha la maquinaria del saber⁷³; sin interés no hay conocimiento, y, en este sentido, la fuerza de la palabra bella, toda esa vasta dimensión erótica que se extiende más allá de las fronteras de un lenguaje de datos y hechos *objetivos*, constituye un suscitador fundamental de aquel. Se comprende, así, que Ortega afirme en su «Prólogo para alemanes» que «la dentadura con que se devora una cultura se llama entusiasmo»⁷⁴. La filosofía no puede, en este sentido,

⁶⁹ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁷¹ Raúl CASTAGNINO, *¿Qué es literatura?*, ob. cit., pp. 35-48.

⁷² Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación II*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 39.

⁷³ «Solo lo que causa maravilla o asombro reclama la intervención del pensamiento para la búsqueda de su sentido e interpretación adecuada» (Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 177). Véase la nota siguiente.

⁷⁴ *OC*, VIII, 24. Por otra parte, el tema del interés queda magníficamente tratado por Ortega en *Ideas sobre la novela*, donde se ofrece una serie de postulados de enorme interés en relación a la problemática que aquí analizo: «El destino del hombre no es primariamente contemplativo. Por eso es un error que para contemplar, la condición mejor es ponerse a contemplar, esto es, hacer de ello un acto primario. En cambio, dejando a la contemplación un oficio secundario y montando en el alma



prescindir del *enthousiasmós*, de ese arrebató divino — como tan gráficamente fuera caracterizado por los griegos — que saca fuera de sí y deleita, de esa fuerza vocativa propia del buen discurso literario, que conmueve y llama a la acción. Solo desde la apelación a esa constitución patética en que se pone en juego su interés, el lector puede ser conducido a la implicación y a la comprensión, algo de lo que sabe muy bien la obra orteguiana⁷⁵. *Pathos* y *logos* operan conjuntamente en la consustancialidad de una misma voluntad de conocer, de un mismo *amor a la sabiduría* — consideremos cuán contradictorio y endeble resulta ese amor en cuanto se lo despoja de toda su dimensión afectiva—. Tal es el sentido de esa suerte de «precisión superior»⁷⁶ que solo se logra merced a una exquisita y atenta sensibilidad literaria.

4. CONCLUSIONES

Nuestra vida en común permanece aún dominada por un modelo hegemónico de racionalidad⁷⁷ que rara vez admite cuestionamiento o alternativa, y el discurso público con el que nos manejamos de ordinario, hecho a imagen y semejanza de las exigencias impuestas por aquel, permanece enquistado en una frialdad propia del *rigor mortis*: a nuestro alrededor, en todos los ámbitos de la cotidianidad (periodístico, burocrático, pedagógico, político, académico...), hallamos un espacio discursivo sometido a la lógica implacable de un tipo de lenguaje aséptico y desvitalizado, fraseológico y precario, lenguaje de datos, de causas y efectos, de cifras, en el que la vida inmediata queda desplazada como una cuestión residual, siendo que ha de constituir la máxima instancia a la que el pensamiento rinda cuentas. Una mentalidad «ciega a la riqueza cualitativa del mundo perceptible, a la individualidad de las personas, a sus honduras interiores, a sus esperanzas, amores y temores; ciega a lo que es vivir una vida humana y tratar de infundirle sentido humano»⁷⁸. Pero, frente a ese lenguaje funcional que despoja a las cosas de su vida y dinamismo, me mueve, como proclamaba Francisco José Martín, el convencimiento de que el filósofo puede ganar para sí «un discurso que sea, a la vez, verdadero y emocionante»⁷⁹; porque un discurso filosófico que no sea capaz de enamorar está condenado a ser,

el dinamismo de un interés, parece que adquirimos el máximo poder absorbente y receptivo» (*OC*, III, 406); «Lo que parece un estorbo a la pura contemplación — ciertos intereses, sentimientos, necesidades, preferencias afectivas — son justamente el instrumento ineludible de aquella» (*idem*, cursiva mía).

⁷⁵ «[...] En mis escritos pongo, en la medida de lo posible, al lector, que cuento con él, que le hago sentir cómo me es presente, cómo me interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad» (*OC*, VIII, 18).

⁷⁶ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación II*, ob. cit., p. 19.

⁷⁷ Así lo entiende también Martha Nussbaum, quien se ha encargado de analizar exhaustivamente las limitaciones y riesgos que entraña el mismo. Véase, por ejemplo, *Justicia poética*, ob. cit., pp. 40-41 y 45.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁷⁹ Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 20.



en el mejor de los casos, un saber para iniciados⁸⁰, un conocimiento meramente técnico, académico o profesional, pero difícilmente podrá erigirse transformador de la realidad⁸¹.

Quizás no sea, después de todo, el sueño de la razón el que produce monstruos, cuanto su vigilia infatigable y omnipresente; pero solo si entendemos por *razón* ese modo de pensar reduccionista y excluyente que gobierna todos los dominios de nuestra actividad intelectual. Porque hay otra razón posible más allá del espacio delimitado por las formas de pensamiento hegemónicas, una razón capaz de ofrecer reconocimiento a la pluralidad de saberes, horizontes y perspectivas en que se ofrece la realidad humana. Y la filosofía, paralelamente, trasciende las fronteras normativas decretadas a fuerza de convención y tradicionalismo, se expande más allá de las murallas levantadas por el imperativo de *logicidad*, más allá de las corrientes autorizadas por la historiografía oficial de su desarrollo. Y esta es una de esas enseñanzas que la obra de Ortega logra transmitirnos con peculiar efectividad y que le confieren un interés tan sumamente vivo: su *raciovitalismo*, ilustra Zambrano, «intenta ensanchar el horizonte de la conciencia y del pensamiento para dar cabida a la integridad del hombre»⁸². No se trata, cabe precisar, de negar los logros alcanzados por aquella razón triunfante ni de renunciar a la elaboración de principios generales; se trata, tan solo, de ampliar su campo de visión atendiendo también a aquellas otras porciones de lo humano de las que no siempre ha sabido hacerse cargo, de crear un modelo de racionalidad pública más plural y sensible a lo concreto, prevenido de la irresponsabilidad de la abstracción y la tiranía de la generalización.

Abriendo, en consecuencia, las miras de las competencias disciplinares de la filosofía, tal y como proponía Ortega, habremos de encontrar nuevamente un lugar propicio para la poesía. Su obra representa, más allá de puntuales escollos hermenéuticos, un canto a la delicia de la palabra bella, al decir propicio, a la irrenunciable comunión entre pensamiento y lenguaje; cabe entenderla a través del prisma de aquella máxima unamuniana que solo concebía la filosofía poéticamente y a la inversa —debemos, no en vano, reconocer en ese esfuerzo de Ortega por volver a lo concreto e inmediato la prolongación de un impulso que a su obra le venía

⁸⁰ En contra de esta tendencia, como ha apuntado certeramente Ignacio Blanco, caracteriza a la obra de Ortega una «democratización de la filosofía», una esencial claridad que procura la «huida de un lenguaje especializado y esotérico» («El periodismo filosófico», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 189). Creo, además, que conviene, aún hoy, atender a algunas de las lúcidas consideraciones orteguianas acerca del cometido del conocimiento: «La ciencia tiene obligación de no ocuparse solo de sus problemas gremiales, 'técnicos', de taller. Está ahí, en definitiva, para resolver aquellos que son los verdaderos, para tener listo *en todo instante* el repertorio de respuestas a las preguntas vivas» (*OC*, VIII, 23).

⁸¹ Se cumple con certera precisión, así, lo expresado por Julián Marías acerca de la necesidad que se le impone al filósofo que escribe de ser un buen escritor: «podría resultar que, por deficiencias literarias, un sistema de ideas técnicamente correctas fuese vital y realmente falso» (*Circunstancia y vocación II*, ob. cit., p. 99).

⁸² María ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 2002, p. 33.



dado por filiación genética a una rica tradición literaria y artística—⁸³. Lo literario apela aquí a esa otra parte del hombre, a esa otra mitad de su condición *centáurica* que es el *pathos* y la concreción circunstancial: sepultado bajo el magnífico edificio de la razón lógico-pragmática y sus principios sustentadores (abstracción, utilidad, deducción, sistematicidad), subyace todo ese inmenso ámbito de lo concreto, de lo cambiante y contingente, todo ese mundo apenas explorado a tientas por una racionalidad escindida, abstracta e impersonal, del que a menudo esta ha sabido ofrecernos tan solo una imagen esquemática y fragmentaria⁸⁴, despojada de su radical y viviente dramatismo. Queda abierta a la exploración, por tanto, la dimensión erótica y estética del pensar, pues la verdad —ni siquiera Platón pudo negarlo— se afirma también en la belleza.

Recibido: octubre 2017
Aceptado: noviembre 2017



⁸³ Véase Francisco José MARTÍN, «Hacer concepto. *Meditaciones del Quijote* y la filosofía española», *Revista de occidente*, 288, 2005, p. 101.

⁸⁴ «La filosofía trazará de lo humano un esquema, promesa de seguridad, como si dijera: ‘si te atienes a esto, si reduces tu vida a este ser, claro, seguro, idéntico a sí mismo, estarás a salvo [...]’. Pero el hombre prosigue su vida, su historia. Porque, además de la llamada ‘naturaleza racional’, conserva siempre algo de la primitiva mezcla sagrada, de la participación misteriosa y primaria con la realidad toda» (María ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*, ob. cit., p. 24).

ÉTICA, NATURALEZA Y PENSAMIENTO I. EL ATRIBUTO DEL PENSAMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: NOTAS SOBRE EL MODO INFINITO MEDIATO*

Daniel Álvarez Montero
Universidad de La Laguna
astral.alv@gmail.com

RESUMEN

El modo infinito mediato del pensamiento en la filosofía de Spinoza ha suscitado no pocas controversias tanto en vida de su autor como en sus posteriores estudios. En este breve trabajo, se esbozará una interpretación del mismo dentro del marco ontológico infinito e impersonal de la Sustancia, sin que ello ponga en entredicho la pluralidad de conciencias y subjetividades en una realidad que, en tanto pensamiento, se expresa y define como continua, infinita y atemporal.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, conciencia, subjetividad, pensamiento.

ABSTRACT

«Ethics, nature and thought I. The attribute of Thought in the philosophy of Spinoza: notes on the infinite mediate mode». Thought's mediate infinite mode in the philosophy of Spinoza has caused many controversies both in his author's life and the following studies. In this brief work, an interpretation will be sketched of that mode inside the Substance's infinite and impersonal ontological framework without harming the plurality of consciousness and subjectivities in a reality that, considered under the attribute of Thought, it is expressed and defined as continuous, infinite, and timeless.

KEYWORDS: Spinoza, consciousness, subjectivity, thought.

1. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DEL MODO INFINITO MEDIATO DEL PENSAMIENTO

El atributo del pensamiento en la filosofía de Baruch Spinoza no está exento de controversia y conflicto. Así ha sido señalado por algunos de los más célebres intérpretes del hispanoportugués, como por ejemplo Harold. H. Joachim¹, Jonathan





Bennett² o, en lengua española, Vidal Peña³. En las siguientes páginas, con objeto de abordar esta cuestión, se enfocará la muy cuestionada forma del modo infinito mediato del pensamiento y la manera en que sus contenidos pueden ser encajados en un marco filosófico eterno y atemporal como el spinozista. Si bien un estudio completo de los contenidos que participan en la elaboración de esta idea excedería la brevedad de estas páginas, al menos se mostrarán algunos lazos fundamentales del mismo y su viabilidad para este modelo filosófico.

El tema de este trabajo será, pues, la conciencia; concretamente, la multiplicidad de subjetividades y conciencias dentro de un universo que se presenta, del lado del pensamiento —y de cualquier otro atributo—, unitario. Es cierto que cada conciencia es un modo concreto dentro del infinito atributo del pensamiento, pero la inclusión de cada una de estas individuaciones conscientes en un modelo que les impide ser Sustancia, que las considera parte de un mismo entramado unitario e impersonal pero que, además, debe permitir su pluralidad y mismidad, supone una serie de enigmas de difícil resolución, y eso es lo que aquí va a ser reconstruido, primero, en su problemática y, posteriormente, en lo que podría ser una interpretación plausible dentro del modelo spinozista. Con todo, estas líneas no podrán responder totalmente a esas cuestiones, sino que su objetivo es esbozar de qué manera se integran y, presumiblemente, orientan dentro del marco spinozista.

El punto de partida más sólido o, al menos, aquello que es fundamental para afrontar esta cuestión y que nunca debe perderse de vista quizá sea la décima proposición de la segunda parte de la Ética, que enuncia que a la esencia del hombre no pertenece el ser de la Sustancia; esto es, que el hombre no es una Sustancia: «A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre»⁴. En efecto, como ya se dijo, el hombre, su mente, y cualquiera de sus partes constituyentes, son modos, adjetivos con respecto a la única, eterna e infinita Sustancia. Es preciso partir de aquí para negar la consideración de un ser humano en esos términos, inviable para el modelo de Spinoza, y partir de que tanto en conjunto como en cada uno de sus contenidos mentales el hombre debe presentarse como un modo, una parte de ese pensamiento de Dios que, en rigor, es tan sólo uno. Parece pertinente la explicación que daba en lengua española Vidal Peña⁵, en la que reconocía que es claro que existen dos formas en las

* Este artículo forma parte de un trabajo realizado en el marco del grupo de investigación Repensar la filosofía de la ULL, que incluye también un segundo artículo titulado *Ética, naturaleza y pensamiento II: Ontología y neuroética a través de la filosofía de Spinoza*.

¹ Harold H. JOACHIM, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford Clarendon Press, Londres, 1901.

² Jonathan BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1984.

³ Vidal PEÑA, *Eternidad y temporalidad 'en' Spinoza 'hacia' Hegel*; en María Isabel Lafuente (ed.), *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, Universidad de León, León, 1984, pp. 57-76.

⁴ Se seguirá, para ésta y las subsiguientes citas a la Ética, la traducción de Vidal Peña para Alianza editorial en: *Ética*, Alianza, Madrid, 2006.

⁵ Vidal PEÑA, *op. cit.*, 1984.

que el término *cogitatio* se dice en Spinoza: como pensamiento *en-sí* —léase, en Dios, un pensamiento impersonal conformado por las infinitas ideas que no requieren de ninguna interioridad pensante— y, por otro lado, el pensamiento *para-sí*, que engloba a todas estas posibles subjetividades que se separan unas de otras en su ser consciente, en su mismidad radicalmente opuesta a la del otro.

Así, cada conciencia, cada uno de esos *para-sí*, se presenta como única y diferente de las demás; sin embargo, se sabe que todas se incluyen en un mismo pensamiento y que no se diferencian por ser Sustancias separadas, sino que son parte de una misma y única —mejor: son la misma y única Sustancia, configurada de diferentes formas—. ¿Cómo puede ello ser así si las conciencias, las distintas subjetividades, no son Sustancia y deben subsumirse al mismo pensamiento impersonal y eterno que atraviesa toda la Naturaleza⁶?

Vidal Peña recreó en varios trabajos —y desde varias perspectivas y enfoques— algunos problemas del spinozismo al encarar ciertas preguntas metafísicas. Una de las fundamentales y, quizá, la más importante dentro del modelo consiste en cómo se deduce un mundo —concreto o concretable— de una Sustancia definida como infinita, eterna, indeterminada y, lo que es más, indeterminable⁷. No obstante, lo que será todavía más importante para este artículo es la reflexión sobre la configuración modal de la Naturaleza naturada, donde Vidal Peña señala una ambigüedad en el atributo del pensamiento que resulta muy conveniente para expresar su complejidad —si bien la solución que él propone no será tratada en estas páginas—. A partir de esta explicación, se citará brevemente un célebre trabajo de Martha Kneale que habla en favor de una interpretación que podría orientar de alguna manera estas cuestiones relativas al esquema de la Naturaleza naturada en lo que a contenidos mentales se refiere dentro de la ontología spinozista.

Antes de continuar, es preciso clarificar que en este artículo se tratará y entenderá el paralelismo extensión-pensamiento como la que parece ser la intención explícita de Spinoza: una unidad idéntica de dos aspectos de la Naturaleza que sólo son diferentes, según Spinoza, *en relación con el intelecto*⁸. Entender el paralelismo como una suerte de aspectos interrelacionados donde, toda vez que haya un suceso en un elemento, otro tenga lugar en los demás atributos, forzaría un dualismo tácito que comprometería el modelo entero⁹. Errol Harris, a este respecto, afirmó lo

⁶ Se escribirá *Naturaleza* con mayúscula para referirse a la Sustancia, siguiendo el célebre tópico spinozista *Deus sive natura*.

⁷ Vidal PEÑA, *La razón siempre a salvo*, KKR, Oviedo, 2011, pp. 167-207.

⁸ E, I, 4, dem.: «Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa (por el Axioma 1), esto es (por las Definiciones 3 y 5), fuera del entendimiento nada se da excepto las substancias y sus afecciones. Por consiguiente, nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las substancias o, lo que es lo mismo (por la Definición 4), sus atributos y sus afecciones».

⁹ En su ya citado estudio de la Ética, Bennett afirmaba esto respecto del monismo spinozista: «What work does substance monism do in the pages of the *Ethics*? So far as I can see, its only function is to make the parallelism believable». Cf. Jonathan BENNETT, *op. cit.*, p. 150. En lengua española, el monismo spinozista ha sido cuestionado, por ejemplo, por Vidal Peña: Cf. Vidal PEÑA,



siguiente: «[...] the theory is not one of parallelism or psycho-physical dualism [...], yet this is how it is most frequently represented, presumably because Spinoza explicitly denies the interaction between body and mind. The theory is one of identity [...]»¹⁰.

Habida cuenta de la anterior asunción, donde Vidal Peña buscó el modo infinito mediato del pensamiento, se buscará su expresión en los mismos términos en que aparece descrito el modo infinito mediato de la extensión, esto es, se indagará sobre de qué manera la célebre *facies totius universi* puede ser expresada *en relación con el intelecto* como ese modo que debe dar cabida a toda las subjetividades —del mismo modo en que, se supone, *motus et quies e intellectus absolute infinitus* deben ser la misma cosa, expresada de dos formas distintas, en relación con el intelecto—. Pero, antes de que todo esto pueda ser cabalmente comprendido y adquiera su verdadero sentido, ha de recrearse brevemente la inveterada problemática señalada por el citado filósofo español, que servirá a este artículo como perfecta exégesis del momento de la filosofía de Spinoza que, frente a la falta de acuerdo entre interpretaciones, tanto en su época como en las más recientes, ha suscitado tantísima controversia.

2. LOS MODOS INFINITOS COMO PRIMERAS DETERMINACIONES DE LA SUSTANCIA

Ha sido dicho —por el propio Vidal Peña— que el tema del modo infinito mediato del pensamiento engloba una problemática mayor dentro del modelo de Spinoza: la manera en que se relaciona la temporalidad con la eternidad¹¹. Spinoza describió los modos infinitos inmediatos como primeras determinaciones de la Sustancia¹², y en su consideración subyace un problema, uno que no va a ser abordado aquí: el paso, el cómo, la deducción o demostración lógica de ese infinito indeterminado —e indeterminable— hacia un mundo concreto o, cuando menos, concretable. Estas primeras determinaciones de la Sustancia son modos, infinitos, sí, pero modos. En tanto modos, adquieren formas concretas, y en el caso de la Naturaleza naturada de la que habla Spinoza, tendrán el aspecto de lo más fundamental de la Naturaleza, sus notas más genéricas. Podría decirse, utilizando un concepto spinozista, que se trataría de las primerísimas *nociones comunes* que atraviesan todo modo, expresado en cualquier atributo —aunque Spinoza explicite que sólo puede hablarse de dos—.

Los modos infinitos, pues, expresan realidades ilimitadas y, valga la redundancia, infinitas. Su presencia no puede jamás separarse de todo aquello derivado a partir de sí, esto es, de los modos finitos de la Naturaleza naturada. En el ámbito

Eternidad y temporalidad 'en' Spinoza 'hacia' Hegel, en LAFUENTE, María Isabel (ed.), *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, Universidad de León, León, 1984, p. 73.

¹⁰ Errol HARRIS, *The Substance of Spinoza*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1995, p. 62.

¹¹ Vidal PEÑA consideraba, en una nota en su traducción de la *Ética*, que «conciliar duración y eternidad es siempre la cruz metafísica de Espinosa y de donde provienen muchas de sus ambigüedades», *op. cit.*, 2006, p. 175.

¹² Cf. Ep. 63 y respuesta en Ep. 64.



de la extensión es fácil elaborar una imagen mental de este tipo: el modo infinito mediato es la *facies totius universi*, que constituye toda la materia extensa del mismo, organizada según la noción de *individuo compuesto*¹³. Por otro lado, el modo infinito inmediato lo constituye el *motus et quies*, o relaciones de movimiento y reposo, que englobarían todas las magnitudes físicas o propiedades de la estructura extensa del cosmos que impelen al dinamismo a la materia.

En efecto, no hay elemento extenso en el universo que sea ajeno o separable de esta inextricable configuración física del mismo: todo en la Naturaleza extensa se produce, de una u otra manera, en estas categorías, y no puede transgredirlas para ser otro ser. La célebre ecuación de Einstein ($e = mc^2$), en nuestros días, permitiría entrever cómo es posible relacionar materia y energía y, de este modo, entender de un modo en que no era posible para esta filosofía en su siglo cómo se pueden producir cambios en la extensión que orbitan entre un modo infinito y el otro, manifestando su inseparable relación e interdependencia. Si se quisiera extender su visión física del cosmos y adentrarse en disciplinas más específicas como la teoría cuántica de campos, se comprendería incluso que aquella primacía espacial latente en la Ética en torno a cuál es el rasgo fundamental de la extensión spinozista —el espacio parece ser, en su filosofía, la nota más genérica de la extensión, y no la materia—, vería que la nueva ciencia¹⁴ reafirma la ontología del hispanoportugués en sus postulados fundamentales.

Sin embargo, lo que de alguna manera es fácil de exponer en su vertiente extensa no lo es tanto a la hora de extrapolarlo al ámbito del pensamiento. Aceptando el paralelismo como aquello referido anteriormente, esto es, una teoría de la identidad, todo cuanto pueda decirse de la extensión puede afirmarse del pensamiento, y viceversa. No obstante, y pese a que en la obra de Spinoza muchas veces parece que ese salto puede darse por obvio, los años posteriores de lecturas han mostrado que ésta es una de las mayores fuentes de controversia dentro del estudio de esta filosofía. ¿Qué puede decirse, desde la anterior exposición, con respecto del ámbito del pensamiento?

Vidal Peña ha realizado una remarcable exposición en torno a los modos infinitos del pensamiento¹⁵ —se habla, en todo momento, de la Naturaleza natural, por supuesto—, y, con ella como guía, pues constituye una exposición breve,

¹³ E, II, Lema 7, esc: «Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total».

¹⁴ Se escribirá *nueva ciencia*, de manera muy laxa, para referirse al modelo físico-cosmológico surgido desde 1900 en adelante, fecha en que las pesquisas de Planck en torno a la noción de *cuanto* adquieren forma, así como posteriormente, en 1905, la teoría de la relatividad especial que, tras el trabajo conjunto de Einstein y Minkowski en 1908, devendrá en la teoría de la relatividad general de 1915. Desde esta fecha hasta ahora, el nuevo paradigma se ha reforzado cada vez más, tanto en su expresión con respecto al micromundo —mecánica cuántica, por ejemplo— como del macromundo —relatividad general—.

¹⁵ Vidal PEÑA, *op. cit.*, 1984.



sencilla y más que suficiente de esta coyuntura, se mostrará ese problema al que la determinación del modo infinito mediato del pensamiento está sometida. Respetando el paralelismo, el modo infinito inmediato del pensamiento se presenta en la forma del *intellectus absolute infinitus*, que expresaría la existencia de ideas de todo lo real —real en tanto pensamiento—. Este modo englobaría ideas, utilizando la terminología del filósofo español, *en-sí*, que no necesitarían de una subjetividad que las piense:

... —creemos— que ese ‘entendimiento infinito’ que contiene las ideas que se dan ‘en-Dios’ alude a un orden objetivo de las ideas mismas (trabazón de unas y otras), al margen de cualquier sujeto que las piense. Ese orden sería, entonces, un orden noemático —por así llamarlo— que expresa el carácter racional de la Naturaleza (hablamos siempre de modos, no de la Substancia: si habláramos de ella, quizá decir ‘todo lo real es racional’ no sería tan pertinente)¹⁶.

Hasta aquí, la recreación modal de la Naturaleza naturada no entraña excesiva complejidad. La confusión llega al plantear el modo infinito mediato del pensamiento, al que, bien señalan Vidal Peña y otros autores¹⁷, Spinoza nunca nombra directamente. Es preciso tener presente que *cogitatio* se lee en Spinoza, como se verá enseguida, de dos formas, lo que resulta problemático a la hora de incluir esos dos sentidos en un único sistema modal que integre ambos aspectos en un mismo orden de pensamiento. Más aún, y tal como quedó de manifiesto en el caso de la *facies*, al ser el modo infinito mediato una totalización actual de modos finitos, el modo infinito mediato del pensamiento debe referirse a una totalización de ideas, pero esto entraña también sus propias dificultades en cuanto, precisamente, *pensamiento* (cogitatio) puede decirse de dos maneras en su filosofía, tal y como señalaba Vidal Peña.

Estos dos sentidos del *pensamiento* son evidentes en cuanto existe, como ya se dijo, el pensamiento *en-Dios* —el orden noemático al que Vidal Peña se refería con anterioridad— y, por otro lado, el pensamiento humano —en un sentido que Vidal Peña conviene en llamar noético, como hecho de pensar y, por tanto, anclado en la existencia o duración, un pensamiento *para-sí*—. Puede —y debe— afirmarse que el pensamiento humano, con cualesquiera particularidades suyas, es un pensamiento del mismo orden que aquél que recorre toda la Naturaleza, si se quiere evitar caer en un antropomorfismo rechazado por el propio planteamiento de Spinoza —el hombre ni es Sustancia ni sus cualidades son aspectos preeminentes o superiores de la misma—. Esto no niega, sin embargo, que el pensamiento humano parece ser de alguna manera diferente a esa realidad impersonal de ideas que conforman genéricamente el atributo del pensamiento. Por tanto, si bien no puede otorgarse

¹⁶ *Ibidem.*, pp. 62-63.

¹⁷ Por ejemplo, es consciente de ello Luciano Espinosa, aunque no lo considera problemático. Cf. Luciano ESPINOSA RUBIO, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, p. 124.

privilegio alguno a lo humano, cuando menos debe aceptarse su peculiaridad; peculiaridad que estriba, precisamente, en esta naturaleza *para-sí* de un pensamiento que se vuelve sobre sí mismo y se determina como tal.

3. LA SUSTANCIA EN TANTO PENSAMIENTO

Decir que la Sustancia es pensante tiene un valor del mismo orden que afirmar que es extensa. Del lado del pensamiento —y de cualesquiera otros infinitos atributos—, según el paralelismo —entendido y expresado, como fue comentado al inicio de este trabajo, en tanto *identidad*—, se aplica la misma regla: la Sustancia es pensante, luego el pensamiento no es una nota que aparezca *sólo* en determinados momentos de su devenir: ha de ser continuo en ella, igual que lo es la extensión.

Así, el problema a encarar para la constitución del modo infinito mediato del pensamiento consiste en conciliar esas dos naturalezas de la *cogitatio* en Spinoza en una realidad que es pensamiento en uno de sus infinitos atributos. ¿Podría decirse que un sistema planetario *piensa* como decimos que el *hombre piensa*?, preguntaba Ruth Lydia Saw¹⁸ en un artículo para *Inquiry*. Vidal Peña respondió brevemente, en el trabajo que se ha venido citando¹⁹, que en cierto sentido la respuesta sería afirmativa, ambos sistemas tienen una estructura en forma de *intelecciones*, algo que podría ser un correlato de ideas, independientemente de la posibilidad de que sean pensadas al modo en que piensa un ser humano. No obstante, subyace aún esa controversia entre esa peculiaridad autoconsciente de lo humano sobre el conjunto de ideas que constituye un sistema planetario.

El *intellectus absolute infinitus* dejaba constancia clara de que toda la realidad podía ser expresada en forma de ideas; ideas impersonales, tan reales como las que se abren a cualquier interioridad consciente. Esta nota genérica de la Naturaleza naturada es lo que permite tanto las ideas humanas como la posibilidad de que éstas accedan a las ideas que forman esta naturaleza en su expresión en cuanto pensamiento. Pero estas ideas parecen ser otra cosa cuando son ya pensadas mediante un intelecto humano, existe un reconocimiento, una conciencia del pensamiento. En este punto puede afinarse la pregunta por la naturaleza de la subjetividad en la filosofía de Spinoza: si el *motus et quies*, modo infinito inmediato de la extensión, era aquello que permitía e impulsaba a la materia al dinamismo, su *suelo* ontológico, el *intellectus absolute infinitus* cumple la misma función del lado del pensamiento. Luego, si la *facies totius universi* era el conjunto de cuerpos de la materia extensa, ordenado según la noción de individuo compuesto, un modo infinito que daba cabida a toda la materia finita y particular y que la totalizaba, el modo infinito mediato del pensamiento debería cumplir la misma función: una totalización de ideas, capaz de

¹⁸ Ruth Lydia SAW, *Personal Identity in Spinoza*, en *Inquiry* (12-1), 1969, pp. 6-7.

¹⁹ Vidal PEÑA, *op. cit.*, 1984, p. 64.



recoger la subjetividad de todas las mentes, sin romper el esquema de infinitud de la Naturaleza naturada.

¿Cómo representar dentro de una totalización infinita de ideas impersonales la subjetividad del pensamiento humano? Todas las formas de pensamiento son, desde luego, ejecuciones de la absoluta potencia generativa de la Naturaleza naturante, y en esta medida son la propia Naturaleza —Sustancia, Dios—, organizada de una determinada manera, pero son ella misma y no algo ajeno a su esencia —considerar una tal diferencia sería absurdo dentro del modelo spinozista—. Con todo, aunque la Sustancia no tenga como rasgos definitorios suyos la autoconciencia o la voluntad, estas propiedades son derivables de su esencia. En efecto, no las tiene, pues la Sustancia spinozista debe ser absoluta indeterminación, cualquier posible determinación sería una afirmación negativa de su potencia —como garantía de su infinitud, y acorde a la exposición sobre la naturaleza de Dios, tan sólo la Naturaleza naturada admite concreciones, bien en forma de modos finitos o infinitos—. Si el pensamiento en la Naturaleza es uno y no admite *saltos* ontológicos dentro de sí mismo —como tampoco los admite la extensión ni, presumiblemente, ningún otro atributo—, y en la medida en que está organizado en un esquema infinito e impersonal, ¿cómo se representan en él las subjetividades humanas, la falibilidad de sus ideas o su volición? La reflexividad de la idea es lo que parece complejizar este esquema.

4. LA SUBJETIVIDAD COMO CONFIGURACIÓN

Por lo general, ha existido una idea sobre el concepto de una eternidad —ésta de la mente a la que se refiere Spinoza en la vigésima tercera proposición de la quinta parte— *diluida* o *disuelta* en la infinitud de la Sustancia. Sin embargo, algunos autores han considerado que la inmortalidad de la mente en Spinoza, o su salvación en términos inmanentes —nunca religiosos o místicos—, sí que tiene un carácter personal e intransferible, y no consiste en una mera disolución en la infinitud de la Sustancia. No se propone tampoco, en este texto, la idea de una suerte de supervivencia personal mística o religiosa en la filosofía de Spinoza, pero sí se sostendrá que la eternidad de la mente a la que Spinoza se refiere es personal e individual en un sentido, más allá de una mera afirmación de su realidad como parte —o expresión de— una Naturaleza infinita.

La interpretación que se señalará con más detenimiento es la de Martha Kneale, pues no sólo responde a esta idea de *inmortalidad personal*, sino que precisamente, al amparo de su exégesis, podría articularse la forma de un modo infinito mediato del pensamiento que contemple las controversias y problemáticas anteriormente descritas. Sus palabras, al respecto de la inmortalidad de la mente en Spinoza, son bastante claras:

These writers [los que suponen una eternidad disuelta en la infinitud de la Sustancia] have been influenced, I believe, not only by those passages in which Spinoza draws a sharp line between duration and eternity, but also by the thought that Spinoza



could not be putting forward anything so vulgar as the doctrine of personal survival after death. But this seems to me precisely what Spinoza is putting forward²⁰.

Esta autora formula una idea que podría salvaguardar esa mismidad autoconsciente de cada ser humano sin negar la visión, primero, de que todas sus partes son finitas y están abocadas al surgimiento y la destrucción y, por otro lado, podría enfocar por qué, entonces, cada ser humano es una subjetividad diferente dentro de un marco como el spinozista. Ésta es, en resumen y citando textualmente sus palabras, la idea de Kneale:

There is in God the knowledge of the essence of each human body, which is different from the essence of every other human body and this knowledge is necessary, i.e., eternal and therefore sempiternal. [...] How, then, in eternity, or rather in sempiternity, we may ask, does one human mind differ from another? Spinoza gives no answer, but it is possible to give one. The system of truths about the universe is like that of axioms and theorems in a logical system. It may be arranged in many different ways. A given human mind, I suggest, is that system of knowledge which has the existence of God as its first premiss (this is common to all), the existence of other parts of the universe as intermediate premisses, and the existence of its own body as conclusion. Thus every human mind is in a way the same system of knowledge as every other human mind, but it is the system arranged in a different way. Hence our individuality, not merely in this life but sempiternally²¹.

Del mismo modo en que un cuerpo humano llega a ser el que es mediante una configuración o ajuste determinado de elementos del ámbito de la extensión —materia, energía, etcétera—, podría suceder lo mismo considerando al ser humano desde el atributo del pensamiento: los procesos de formación de una mente serían también configuraciones precisas del atributo del pensamiento. Si, en cuanto extensión, el hombre es una configuración concreta de modos de este atributo, lo mismo debería suceder —el paralelismo lo exige— del lado del pensamiento.

Mediante una concepción de este tipo, se abre la posibilidad de establecer un modo infinito mediato que englobe las individualidades y particularidades humanas —reflexividad, volición, etcétera—, en un marco de pensamiento único e infinito. El pensamiento presente en la naturaleza, que alberga la reflexividad de la idea como una de sus posibilidades, puede dar origen a los distintos conjuntos de ideas que conforman cada mente humana tal y como aseveraba el propio Spinoza²²,

²⁰ Martha KNEALE, *Eternity and Sempiternity*, en Marjorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Nueva York., 1973, p. 237.

²¹ Martha KNEALE, *op. cit.*, p. 239.

²² E, II, 15: «La idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas». Se intervendrá aquí y en adelante la traducción del término *mens*, que Vidal Peña traduce por *alma*, utilizando *mente* en su lugar. No parece que la traducción de *mens* por *alma* sea pertinente en caso alguno. A este respecto: cf. Emilia GIANCOTTI, *Sul concetto spinoziano di mens*, en Giovanni CRAPULLI y Emilia GIANCOTTI (eds.), *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Lessico intellettuale Europeo III, Edizioni dell' Ateneo, Roma, 1969. También: cf. Vicente



formando todas parte del mismo marco de pensamiento. Las distintas configuraciones del pensamiento podrían permitir las distintas subjetividades sin que para ello haya que asumirlas como Sustancia —algo explícitamente rechazado por Spinoza—. Del mismo modo en que todos los cuerpos humanos están formados por distintas configuraciones de un único atributo, es decir, como *arreglos* de la extensión, unitaria y continua, el atributo del pensamiento debe, paralelamente —*identitariamente*—, responder a una misma lógica; lógica que, obviamente, no puede ser expresada mediante una metáfora espacial.

Desde una interpretación así, encajar en un esquema infinito, atemporal e impersonal las diferentes subjetividades, junto a sus creencias, ideas —tanto las falsas como las verdaderas— y cualesquiera otros aspectos propios de lo humano, se simplifica en la medida en que, en cada una de estas subjetividades, el pensamiento se vuelve sobre un conjunto de ideas fragmentario y concreto, a partir del cual se pueden formar ideas atadas a ese conocimiento finito y fragmentario —y que, por tanto, puede producir ideas erróneas, imprecisas, etcétera—. El modo infinito mediato del pensamiento podría, desde una concepción tal, mantener su estatus de infinitud, pero dando cabida a la existencia de ideas finitas, así como su falibilidad, sin que la naturaleza de dicho modo se vea menoscabada. Todas las subjetividades, pues, serían distintas configuraciones de las posibilidades de la Sustancia en tanto pensamiento. La multiplicidad de subjetividades no tendría que asumir, en ningún momento, un ser humano-Sustancia para garantizar su individuación, sin que ello implique *separar* o *escindir* una Naturaleza continua e indivisible.

5. SALVACIÓN PERSONAL E INMORTALIDAD DE LA MENTE

«La mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno». Ésta es la celeberrima y controvertida vigésima tercera proposición de la quinta parte de la *Ética*, que establece la inmortalidad de *algo* en la mente humana que la hace superar la finitud, pero ese *algo* dista mucho de ser una suerte de salvación religiosa. Así lo había señalado Alan Donagan al decir que «the God of the philosophers, [...], is not the God of Abraham; and the immortality of the philosophers is not the life of the world to come, in the heavenly city». Resta por preguntar para finalizar esta exposición ¿qué es lo que queda, pues, tras la destrucción del cuerpo? Spinoza había afirmado en la vigésima primera proposición de la quinta parte que la mente no podía imaginar ni acordarse de las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo²³.

HERNÁNDEZ PEDRERO, reseña de la edición de Atilano Domínguez de Trotta, del año 2000, *La Ética de Spinoza*, en *Laguna* (Vol. 8), pp. 205-206.

²³ E, v, 21: «La mente no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo».



Una de las maneras más comunes de entender esta inmortalidad de la mente ha sido, como ya se dijo, tomarla como una suerte de *pertenencia* a la infinita Naturaleza, y la eternidad de dicha mente sería sólo la eternidad de aquella Sustancia de la que es expresión. Esta visión, sin embargo, no provee de ningún tipo de inmortalidad personal, y la esencia de cada ser humano estaría de alguna manera disuelta en la infinitud de la Sustancia. La interpretación de Martha Kneale apuntaría a una visión que parece más coherente con el modelo global de Spinoza, y que no sólo podría reorientar esa forma del modo infinito mediato del pensamiento —como ya fue mostrada—, sino que además permitiría entender esa inmortalidad de la mente de una forma que podría satisfacer mejor los postulados spinozistas. Es cierto, sí, que todos los modos de la Sustancia son, más que *una parte de, la* Sustancia, modificada en una de sus infinitas formas. Sin embargo, si todas las modificaciones extensas de la Naturaleza no suponen la división del atributo de la extensión, sino que son organizaciones concretas suyas, lo mismo debe suceder —por exigencia del sistema— con el atributo del pensamiento.

Y es ahí, en efecto, donde el ser humano puede ser expresado *sub specie aeternitatis*, no como una finitud inserta en una infinitud, sino como una infinitud organizada *ahora* de este modo, en el infinito devenir necesario y causal de la Sustancia. Sería la estructura de cada organización concreta, su esencia, lo que otorgaría *personalidad* a cada mente, y ésta su eternidad intransferible. Tal vez una imagen similar de la naturaleza tenía el célebre astrofísico Carl Sagan cuando enunció en su serie *Cosmos: A Personal Voyage* aquello de que «*some part of our being knows this is where we came from. We long to return. And we can. Because the cosmos is also within us. We're made of star-stuff. We are a way for the cosmos to know itself.*».

Recibido: septiembre 2017

Aceptado: noviembre 2017



PENSAMIENTO FEMINISTA Y POLÍTICA TRANSFORMADORA. UNA APROXIMACIÓN¹

Silvia L. Gil

Universidad Iberoamericana (CDMX)

silvia.lgil@ibero.mx

RESUMEN

El pensamiento feminista y, en particular, la teoría de género son herramientas privilegiadas para dar cuenta de las imbricaciones entre subjetividad, economía simbólica y violencia en el poder contemporáneo. Las aportaciones de pensadoras como Joan Scott, Teresa de Lauretis, Donna Haraway y, de manera destacada, Judith Butler contribuyen especialmente a analizar la compleja realidad que habitamos, en la medida en que desarrollan una mirada atenta a las diferencias y crítica con el esquema de la diferencia sexual, defendido, entre otras, por Rosi Braidotti. El objetivo es proponer un cambio de paradigma que desplaza la política de la identidad hacia una política de lo común. La hipótesis es que este cambio de paradigma, que introduce una ontología de los cuerpos y de la interdependencia, es más adecuado a los desafíos de transformación actuales.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento feminista, Teoría de Género, Materialismo, Ontología de los Cuerpos, Pensamiento político.

ABSTRACT

«An approach to the feminist thinking and political transformative practice». Feminist thought and, in particular, gender theory are privileged tools to account for the crosses that occur in the contemporary power between subjectivity, symbolic economy and violence. The contributions of thinkers such as Joan Scott, Teresa de Lauretis, Donna Haraway and, notably, Judith Butler, contribute especially to analyze the complex reality that we lived, in the measure they develop a careful look at the differences and criticism with the scheme of the sexual difference, defended, among others, by Rosi Braidotti. The objective is to propose a paradigm that shifts the politics of identity towards a politics of the common. The hypothesis is that this new paradigm, which includes an ontology of bodies and interdependence, is more suited to today's transformational challenges.

KEYWORDS: Feminist thinking, Theory of Gender, Materialism, Ontology of the Bodies, Political thinking.



1. INTRODUCCIÓN. VIOLENTAR LA DIFERENCIA. LÓGICAS DEL PODER

Las nociones de «progreso», «desarrollo» y «bienestar» que han vertebrado las sociedades capitalistas occidentales deben comprenderse dentro de un determinado desarrollo de la modernidad². Un aspecto fundamental de este desarrollo es la interpretación del sujeto en la que se apoya: un individuo portador de la Razón que controla y domina la realidad, e incluso el mismo devenir de la Historia, desde una posición de exterioridad. El modo de estar en el mundo de este sujeto se apoya un movimiento adentro/afuera de carácter reservado; un carácter que asegura la distancia necesaria para el dominio, escondiendo y rechazando la cercanía, los lazos, las conexiones que mantiene con aquello que somete. La imagen que le es propia es la de la (pos)colonia: territorio del que extrae múltiples beneficios, pero con el que niega cualquier tipo de relación de interdependencia y reciprocidad. En términos filosóficos, tiene lugar aquello a lo que Luce Irigaray se refiere como una represión primaria de la dependencia de lo material; represión que reproduce una especie de fantasía de autogénesis propiamente masculina³. Para que esta fantasía logre ser exitosa, se entrecruzan tres operaciones. De un lado, se homogeneiza y categoriza aquello que previamente se encuentra desorganizado, produciendo un ordenamiento funcional a un determinado régimen de poder, aunque este pueda consistir, como en la actualidad, en generar más desorden⁴. Por otro lado, dicha heterogeneidad es jerarquizada: se preconfiguran territorios, sujetos o recursos como susceptibles de ser dominados. En último lugar, se niega la interdependencia de la realidad a favor de nociones de autosuficiencia, resultado de la hegemonía de la filosofía racionalista (Descartes), que rechaza un materialismo distinto como el spinozista. En todos los casos, la diferencia debe ser sometida, eliminada, puesta, en definitiva, al servicio del poder.

El trabajo de la antropóloga Rita Laura Segato arroja mucha luz sobre el alcance de esta operación. Para empezar, insiste en que las nuevas formas de dominio deben ser leídas observando las articulaciones entre economía simbólica y monetaria. No basta, como han pretendido los análisis marxistas clásicos, analizar

¹ Este artículo es producto de la estancia posdoctoral (2014-2016) en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México como becaria del Programa de Becas Posdoctorales 2013 de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico.

² Existe un consenso cada vez más amplio en los análisis de la izquierda en hablar de crisis civilizatoria. Una compilación de textos clave al respecto es ORNELAS, Raúl (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, México, 2013.

³ IRIGARAY, Luce, *Este sexo que no es uno*, Akal, Madrid, 1982.

⁴ Esta parecería ser la forma que adquiere la violencia contemporánea, vinculada a un poder que ya no se caracteriza por generar un determinado orden, sino por la informalidad. La tesis es que la violencia contemporánea se nutre de la tendencia desestructurante de la vida social, entre otras cosas, exigiendo formas intensificadas de pertenencia identitarias como la inclusión en las bandas. SEGATO, Rita, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Tinta Limón, Argentina, 2013.





exclusivamente la dimensión económica⁵. Según Segato, los crímenes contra las mujeres en Ciudad Juárez son ejemplares en este sentido. Estos actos, que llegan a ser de una crueldad inconcebible, son un ejercicio de soberanía cuyo objetivo es someter la voluntad del Otro. Más que conseguir algo —violencia instrumental— se trata de mandar un mensaje —violencia expresiva—. ¿Cuál es el mensaje que se está enviando? ¿Y cómo ligarlo al capitalismo? Para Segato, lo primero es saber qué entendemos por capitalismo: si se interpreta como un proceso de acumulación de beneficio no se logra más que afirmar de manera tautológica su naturaleza («la finalidad de la acumulación es la acumulación; la finalidad de la concentración es la concentración»). Para salir de esta circularidad, la finalidad del capitalismo hay que interpretarla también como la «producción de la diferencia mediante la reproducción y ampliación progresiva de la jerarquía hasta el punto del exterminio de algunos como expresión incontestable de su éxito»⁶. En otras palabras: existe una economía simbólica que jerarquiza la diferencia porque es la manera de expresar y mantener el poder. Esta reflexión sugiere que solo es posible detener la violencia —contra las mujeres y contra todos los sujetos que están siendo expulsados, decretados como desechos del capitalismo— si los fundamentos simbólicos que la sostienen son trastocados. Y el análisis de estos fundamentos nos acerca a la historia del género: al modo en el que determinados cuerpos diferenciados sexualmente han sido sometidos. Como explica Segato, en la historia del género se observa que la masculinidad está ligada a la obtención de una serie de tributos cuyo objetivo es confirmar la virilidad una y otra vez. Por su parte, las mujeres se encuentran con la obligación de otorgar dichos tributos; obligación impuesta a través de mecanismos sutiles, cotidianos e invisibles, pero también a través de la violencia más explícita y cruel⁷. La diferencia es entonces instrumentalizada para confirmar el poder de lo Mismo. Por eso, lo que está en juego no es solo la acumulación de beneficio, sino también una manera de pensar el mundo basada en la supremacía masculina y en todos los valores que la sostienen (explotación, control, ensimismamiento, sometimiento, individualismo, etc.). La crueldad de la violencia contemporánea insiste en el mensaje: la diferencia debe ser doblegada, victimizada, particularizada, en última instancia, feminizada. Y, en este sentido, no se trata solo de mujeres, sino de todos aquellos sujetos que amenazan en algún sentido la virilidad, la identidad de lo Mismo⁸.

⁵ La interrelación de las dimensiones económica y la sexual se hizo más evidente al analizar el trabajo femenino en el capitalismo. Al respecto, el intenso debate de las marxistas feministas en los setenta en España: PINEDA, Empar, OLIVAN, Montserrat y URÍA, Paloma, *Polémicas Feministas*, Revolución, Madrid, 1985.

⁶ SEGATO, Rita, *La escritura en el cuerpo. De las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Tinta Limón, Argentina, 2013, p. 43.

⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁸ Los hombres asesinados también aparecen en ocasiones con los pantalones bajados, con signos de haber sido humillados, violentados sexualmente. Parecería que uno de los objetivos es feminizar a las víctimas a través de marcas que expresan la conquista de lo más íntimo.

De este punto de partida se desprende algo fundamental. Necesitamos instrumentos teóricos que iluminen las estructuras con las que la masculinidad y la femineidad son producidas y reproducidas. Si el capitalismo es una economía simbólica, las representaciones culturales del género no son asunto menor; al contrario, la construcción social del género es una pieza imprescindible en la organización de la realidad social y psíquica. Pero además, si pensar no consiste, como han sostenido Michel Foucault y Gilles Deleuze, en reproducir y representar la realidad, sino en cuestionar los marcos predefinidos que determinan modos de ser, y si las nuevas lógicas de dominio del capitalismo son también y principalmente maneras de significar la humanidad —desde las cualidades descritas: control, dominio, sometimiento de la diferencia, etc.—, es urgente un pensamiento crítico que permita redefinir el mismo sentido de lo humano. Es aquí donde la teoría feminista tiene mucho que aportar y es parada obligatoria, en la medida en que insiste en el conocimiento situado, las posiciones inacabadas y la ontología del cuerpo como alternativas al paradigma actual propio de la modernidad capitalista heteropatriarcal⁹. En palabras de la historiadora feminista Joan Scott:

Necesitamos teorías que nos permitan pensar en términos de pluralidades y diversidades, en lugar de unidades y universales. Necesitamos teorías que por lo menos rompan el esquema conceptual de esas viejas tradiciones filosóficas occidentales que han construido sistemática y repetidamente el mundo de manera jerárquica, en términos de universales masculinos y especificidades femeninas. Necesitamos teorías que nos permitan articular modos de pensamiento alternativos sobre el género (y por lo tanto, también maneras de actuar) que vayan más allá de simplemente revertir las viejas jerarquías o confirmarlas. Y necesitamos teoría que sea útil y relevante para la práctica política¹⁰.

2. EL GÉNERO COMO MATERIALIDAD MÚLTIPLE

Una de esas teorías que permiten romper con el esquema conceptual de las viejas tradiciones filosóficas a las que se refiere Scott es la teoría de género. En la segunda mitad del siglo xx, el debate en el interior del feminismo estuvo marcado por la disputa entre la postura de la diferencia sexual y la de las teóricas de la igualdad. En la primera, la diferencia sexual es una marca imborrable de la experiencia simbólica y material del cuerpo femenino¹¹. Es fundamental entonces

⁹ BOLÍVAR ECHEVERRÍA plantea el profundo vínculo entre modernidad y capitalismo en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México, 1995. Sin embargo, Echeverría no analiza las relaciones con el heteropatriarcado.

¹⁰ SCOTT, Joan, «Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista», *Debate Feminista*, México, 2001, pp. 217-238, p. 217.

¹¹ VV.AA., *La cultura patas arriba: Librería Mujeres de Milán*, Horas y Horas, Madrid, 2006.

crear una contracultura que incluya gramáticas femeninas propias¹², que permitan reconstruir las relaciones sociales y sexuales —revalorizando, por ejemplo, el vínculo entre mujeres—. Por otro lado, las teóricas de la igualdad, en línea con Simone de Beauvoir, enfatizaron el carácter construido del género. Desde esta hipótesis, adquirirá posteriormente sentido la idea de que el género pueda diluirse, ya que las cualidades femeninas se consideran adquiridas y no necesarias o determinadas por la biología. Pese a su distancia, ambas posiciones presuponen la homogeneidad de la identidad femenina, de modo que se oscurecen las diferencias: en el primer caso, por la condición biológica compartida; en el segundo, por la determinación social. Además, como explica Monique Wittig¹³, este esquema dificulta visualizar el papel de las relaciones sexuales en la producción del género al no cuestionar la heterosexualidad —fundada en la idea de complementariedad en la que se apoya la oposición binaria universal entre sexos—.

Según Donna Haraway, ni el feminismo de la diferencia ni el de la igualdad contaron con la suficiente inspiración para «historizar y revitalizar culturalmente las categorías ‘pasivas’ de sexo y de naturaleza»: los cuerpos sexuados, racializados, no se consideraron objeto de conocimiento; es decir, producto de interpretaciones sociales¹⁴. Para Haraway, esto no hace sino reproducir la dicotomía entre naturaleza y cultura. En un sentido similar, Judith Butler sostiene que los mecanismos por los que el sexo se considera una realidad prediscursiva, natural, deben ser interrogados¹⁵. La teoría de género surge desde la necesidad de indagar histórica y culturalmente los contenidos femenino y masculino. Joan Scott argumenta que el género se comprende mejor a la luz de las nociones foucaultianas de «lenguaje» y de «discurso»: las relaciones sociales se organizan según prácticas discursivas que, a su vez, son indisolubles del poder, de las instituciones y de la distribución de los cuerpos. El discurso no es «un lenguaje ni un texto, sino [como] una estructura histórica, social e institucionalmente específica de enunciados, términos, categorías y creencias»¹⁶. Como sostiene Foucault (aquí, de mano de Nietzsche), los significados son resultado de la disputa entre diferentes fuerzas¹⁷. Al hilo de esta reflexión, el concepto de «género» desarrollado en las discusiones en la década de los noventa en el marco de la Teoría *Queer*, no debe ser entendido simplemente como una construcción social

¹² CIXOUS, Hélène y CLÉMENT, Catherine, *The newly born woman*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985; Irigaray, Luce, *Yo, Tú, Nosotras*, Cátedra, Madrid, 1992.

¹³ WITTIG, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros textos*, Egales, Madrid, 2006.

¹⁴ HARAWAY, Donna, *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 227.

¹⁵ Dice Butler: «Esta división radical del sujeto con género plantea otra serie de problemas. ¿Podemos referirnos a un sexo ‘dado’ o a un género ‘dado’ sin investigar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y qué es el ‘sexo’ a fin de cuentas? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista valorar los discursos científicos que pretenden establecer tales ‘hechos’?». BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 39.

¹⁶ SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 217.

¹⁷ FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2000.





sobre un sujeto neutro, hay que afinar más: se trata de un conjunto de dispositivos que organizan la experiencia, incluyendo la sexualidad, el deseo y el comportamiento social; dispositivos que producen la exclusión de minorías sexuales, formas de vida disidentes, cuerpos que no se adaptan a las normas de género, etc. De este modo, si el género forma parte de la organización de la misma subjetividad, y es, además, un conjunto de dispositivos producido en las interpretaciones sociales, entonces, el sujeto no solo está comprometido con la política, sino que *es* totalmente político desde el inicio¹⁸.

En un artículo de 1987, titulado «La tecnología de género», Teresa de Lauretis realizó una contundente crítica al esquema de la diferencia sexual. Su argumento es doble: por una parte, los términos de la diferencia sexual fortalecen la oposición universal de los sexos¹⁹; por otra, no logran explicar la articulación entre sujeto y sociabilidad que excede la experiencia de la diferencia sexual: lo que somos abarca una compleja imbricación de categorías, no solo el sexo. Según Lauretis, asumir el marco de la diferencia sexual no solo impide comprender las diferencias entre mujeres, sino también las diferencias internas a cada mujer: «Las diferencias dentro del feminismo no son simples diferencias y divisiones, sino también, y con la misma importancia, diferencias y divisiones en la misma mujer; es decir, que surgen como efectos de diferencias y divisiones en la subjetividad de cada mujer»²⁰. A partir de esta reflexión, Lauretis propone entender el género como una tecnología, en alusión al trabajo de Foucault: el género sería la representación de una relación social que tiene efectos concretos sobre la vida. Las representaciones de género son producto de «varias tecnologías sociales, como el cine, y de discursos institucionales, epistemológicas y prácticas críticas, además de prácticas de vida cotidiana»²¹.

La crítica que hará pocos años después Judith Butler (1990) sigue una dirección muy parecida²². Para Butler, el esquema de la diferencia sexual se apoya en una ontología de género; es decir, en el presupuesto metafísico de que existe una propiedad innata, una esencia, que define la diferencia sexual. ¿Qué sería aquello que fuera de la historia se mantiene intacto para producir un binarismo universal de sexo? Butler piensa que la estabilidad de las categorías femenino y masculino se logra alejando fantasmas de discontinuidad en el orden del género: la homosexualidad sería el principal. ¿Hasta qué punto el feminismo ha dado por sentada la existencia de un sexo verdadero, un género diferenciado y una sexualidad específica? La performatividad sería una manera de comprender el género sin presuponer un yo o un *eidós* anterior a las prácticas sociales. Según Butler, es la reiteración de normas —con sus prohibiciones, prácticas culturales, presupuestos, etc.— lo que

¹⁸ BUTLER, Judith y SCOTT, Joan (eds), *Feminist theorize the political*, Routledge, New York, London, 1992, p. 13.

¹⁹ LAURETIS, Teresa (2000), *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y horas, Madrid, 2000, p. 34.

²⁰ *Ibidem*, p. 72.

²¹ *Ibidem*, p. 35.

²² BUTLER, Judith, *op. cit.*, 2001.

genera la apariencia de una identidad estable. Por eso, «los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que solo se producen como los efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable»²³. El género no es una sustancia, sino un proceso que logra fijar identidades. No es una categoría unívoca, sino múltiple; no uniforme, sino heterogénea; no inamovible, sino dinámica. De este modo, su contenido no debe tomarse como un universal, pues lo universal siempre se produce a partir de una serie de exclusiones —aquellos otros situados en los márgenes: transsexuales, mujeres, personas de color, musulmanes, etc.—. Cuando el género vuelve invisibles sus concreciones históricas diversificadas, puede acabar convertido en un trascendental que opaca la singularidad de los cuerpos²⁴.

La crítica de Butler es parte de un proceso de desontologización con el que, entre otras cosas, se visibilizan cuerpos que desbordan el contenido naturalizado de la categoría Mujer. Como afirma Scott, «al insistir en las diferencias fijas [...], las feministas contribuyen al tipo de pensamiento al que tratan de oponerse». Por ello, la diferencia sexual no puede ser punto de partida. La diferencia sexual es, en todo caso, la pregunta, el asunto a interrogar, el motor de investigación para las feministas:

La diferencia sexual no es un hecho dado, no es una premisa, no es una base sobre la cual se pueda construir el feminismo; no es aquello con lo que ya nos hemos encontrado y que llegamos a conocer; más bien es la cuestión que provoca la investigación feminista, es algo que no puede ser del todo expuesto, que desestructura la gramática de la afirmación y que persiste, de forma más o menos permanente, como algo a lo que interrogar²⁵.

Retomemos las advertencias que se desprenden de estas líneas. Necesitamos teorías de la sexualidad que no reproduzcan la dicotomía entre naturaleza y cultura, pensar en términos de multiplicidad y no de unidad, hacerlo de manera situada y no abstracta, así como no generar nuevas totalizaciones apoyadas en universales que son fuente de opresión. Estas advertencias no son solo para los feminismos. Cualquier esfuerzo transformador debe considerar que el proceso de subjetivación se produce en el interior de relaciones de poder y de normas de género. La subjetividad aparece entonces enraizada en el cuerpo; enraizamiento clave al considerar, con Judith Butler, que uno de los problemas contemporáneos es entender los marcos que permiten que unos cuerpos sean considerados humanos mientras otros no²⁶. Saberlos no para describir y reafirmar dichos marcos, sino para ensancharlos y transformarlos.

²³ *Ibidem*, p. 168.

²⁴ «Al insistir en las diferencias fijas [...], las feministas contribuyen al tipo de pensamiento al que tratan de oponerse». SCOTT, Joan, «El género, una categoría útil para el análisis histórico», en LAMAS, Marta (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM-PUEG, México, 1996, pp. 265-302.

²⁵ BUTLER, Judith, *Des hacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 252-253.

²⁶ En el fondo, se disputa una concepción ontológica de «vida»: «¿Qué es una vida? El 'ser' de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este 'ser' fuera de las operaciones de poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos



3. ¿DESPOLITIZACIÓN DEL FEMINISMO?

Una de las críticas recurrentes al concepto de «género» es su supuesta contribución a despolitizar el feminismo. Tanto esta crítica como la respuesta pueden extrapolarse a los debates políticos contemporáneos sobre cómo pensar la transformación sin un sujeto que la prefigure. Rosi Braidotti sostiene que «género» ha sido una palabra cómoda para el feminismo de Estado y para la academia, en la medida en que inhibe el conflicto sexual y no se refiere de manera explícita a las desigualdades entre hombres y mujeres. Este sería uno de los motivos por los que los estudios de la mujer fueron paulatinamente sustituidos por los de género. Para Braidotti, el concepto de «género» desplaza los aspectos corporales implícitos en la diferencia sexual, vinculándose exclusivamente con los discursivos. Este desapego de lo material es la operación que, dice Braidotti, se produjo en los departamentos de estudios culturales de las universidades de EE.UU. Frente a ello, Braidotti reivindica retomar el concepto de diferencia sexual para recuperar el cuerpo, aunque desde una perspectiva no unívoca. Sin embargo, pese a los esfuerzos para enmarcarla en un pensamiento de lo múltiple, de un feminismo posmoderno (en el mejor sentido de la palabra: como problematización de los fundamentos de la metafísica occidental), esta posición presenta algunos problemas.

En una discusión entre Rosi Braidotti y Judith Butler, esta última planteaba lo siguiente: si la diferencia sexual es interpretada como una diferencia constitutiva más fundamental que otras en la vida social, ¿significa esto que la diferencia sexual tiene prioridad sobre otras diferencias?, ¿es más importante la división sexual del trabajo que la división internacional o racial del trabajo?, ¿y tiene, entonces, el feminismo mayor poder explicativo que otros movimientos sociales?²⁷. Aunque Braidotti propone un «sujeto» constituido por diferencias y contradicciones, resultado inconcluso de un proceso en permanente devenir —producto de su relectura de Luce Irigaray y Gilles Deleuze—, no explica por qué las mujeres darían prioridad a la diferencia sexual antes que a otros aspectos de su vida —la etnia o la clase—, y si esto es válido para todas las mujeres o solo en el caso de grupos para los que otras diferencias no son realmente significativas (con lo que se reproduciría una posición de clase con ciertos privilegios). En definitiva, no está claro cómo pensar la multiplicidad partiendo del reconocimiento de una posición simbólica femenina común *a priori*.

¿Cómo enfrentar entonces la crítica de Braidotti acerca de la despolitización del feminismo? ¿Cómo conciliar las implicaciones de la deconstrucción del sujeto con las exigencias para la resistencia que impone la lógica de poder descrita más arriba? A la insistencia posmoderna en los discursos, la contingencia de los significantes o

del poder a través de los cuales se produce la vida». BUTLER, Judith, *Marcos de guerra, las vidas no lloradas*, Espasa Libros, Madrid, 2010, p. 14.

²⁷ BUTLER, Judith y BRAIDOTTI, Rosi, «El feminismo con cualquier otro nombre. Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti», en BRAIDOTTI, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 271-287.



la crítica a los universales, se oponen dos objeciones: olvidar los cuerpos reales, la violencia que se ejerce contra ellos, y poner trabas a la acción política. Lo primero sería producto del énfasis en lo discursivo; lo segundo de la dispersión efectuada por la ausencia de narrativas aglutinantes. Si para la primera objeción el discurso se encuentra desligado de la materia, para la segunda, la política es impensable sin un fundamento político fuerte.

4. DISCURSO, MATERIALIDAD Y NUEVAS SUBJETIVIDADES

La escisión entre lo discursivo y lo material fue cuestionada por la teoría post-estructuralista con el objetivo de desnaturalizar la relación entre ambas dimensiones. En las *Las palabras y las cosas*, Foucault²⁸ no pretendía privilegiar las palabras sobre las cosas, promoviendo un nuevo giro discursivo, sino investigar el significado de la «y» que une los términos; se pregunta cómo esta «y» los une como si se tratase de una relación necesaria, no contingente. La pregunta es ¿cómo se relacionan lo visible con lo enunciable? ¿Cómo lo que vemos de una manera aparentemente objetiva está determinado por los marcos culturales de los que disponemos? ¿Cuáles son los efectos de los discursos en producir zonas de visibilidad y zonas de oscuridad? Los efectos de estos regímenes de visibilidad son absolutamente materiales: determinan qué cuerpos son reconocidos como legítimos, portadores de ciudadanía o de humanidad, y cuáles son situados en una escala inferior o directamente invisible²⁹. Esta diferenciación en el registro de lo humanamente concebible se traduce en términos de derechos. En el caso de la violencia contra las mujeres, ¿qué discursos operan para que determinados cuerpos sean considerados susceptibles de violencia: cuerpo agredible, humillable, desposeído de sí? ¿Cómo las instituciones producen y reproducen dichos discursos? En este punto puede entenderse mejor la conexión que mencionamos más arriba a partir del trabajo de Rita Laura Segato: la violencia contra las mujeres solo es comprensible en un régimen para el que es necesario someter la diferencia encarnada por cuerpos previamente feminizados.

Aunque las defensoras de la materialidad estén convencidas de que allí se encuentra el origen de una política más certera, sucede lo contrario. Como afirma Judith Butler, en la medida en que se asume la existencia de significantes no inscritos en los procesos de significación —el sexo, el cuerpo, la mujer—, resulta imposible transformarlos, pues se vuelven inamovibles. Dicho de otra manera: el peso que adquieren las categorías al entenderlas como sustancias separadas de los efectos discursivos impide abrirlas como lugares de disputa política. En este sentido, la crítica a las formas del sujeto en tanto identidad fija, lejos de precipitar, como se ha creído,

²⁸ FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2006.

²⁹ Esta diferenciación puede apreciarse nítidamente en la crisis de los refugiados sirios a la que se enfrenta Europa.



la despoliticación del feminismo, conlleva una posibilidad mayor de resistencia (en tanto el origen de la opresión no se coloca fuera de las dinámicas sociales, sino en su interior, y, por tanto, se hace posible intervenir en ellas):

Paradójicamente, puede ser que sólo liberando a la categoría de mujeres de un referente fijo es que algo como la «agencia» se hace posible. Porque si el término permite una resignificación, si su referente no está fijo, entonces las posibilidades de nuevas configuraciones del término se hacen posibles. En cierto sentido, lo que las mujeres significan se ha dado por hecho durante demasiado tiempo, y lo que ha sido fijado como el «referente» del término ha sido «fijado», normalizado, inmovilizado y paralizado en posiciones de subordinación. En efecto, lo significado ha sido mezclado con lo referente, y de ahí que un conjunto de significados hayan sido tomados como inherentes en la naturaleza real de las mujeres mismas. Reconfigurar el referente como lo significado, y autorizar o salvaguardar la categoría de las mujeres como un sitio de posibles resignificaciones, es expandir las posibilidades de lo que significa ser mujer, y en este sentido condicionar y posibilitar un sentido de agencia más amplio³⁰.

Por otro lado, en relación con la supuesta imposibilidad de sostener la acción política sin un fundamento o un sujeto fuerte se ha argumentado que con la fragmentación del sujeto se fragmentan las luchas. En el año 2000, Judith Butler publicó un artículo titulado «El marxismo y lo meramente cultural»³¹, en el que afrontaba las acusaciones a las reivindicaciones culturales de dividir a la izquierda y de abandonar el proyecto materialista marxista, ignorando las cuestiones de equidad y reconocimiento —como criticaría Nancy Fraser en la misma revista³²—. La respuesta de Butler retoma los planteamientos de las feministas socialistas que en los setenta plantearon que los modos de producción siempre están asociados a formas de cooperación social (familiares, sexuales, etc.). Es decir, existen articulaciones ineludibles entre lo cultural y la producción mercantil: ¿puede el neoliberalismo pensarse sin los modos de vida que lo sostienen? ¿Puede concebirse el capitalismo sin un determinado régimen sexual que produce y jerarquiza la diferencia? ¿Qué fuerzas no solo racionales, sino también afectivas o deseantes, sostienen el entramado socioeconómico?

Ahora bien, una vez que aparece el problema de lo cultural, ciertamente, emergen diversos sujetos (no solo el proletariado oprimido por el conflicto de clase, sino colectivos que expresan disputas sexuales, raciales o de otro tipo). El espacio político deja de ser concebido en términos de unidad. ¿Qué efectos producen estas

³⁰ BUTLER, Judith, «Contingents Foundations. Feminism and the Cuestión de 'Posmodernism'», en SCOTT, Joan y BUTLER, Judith (eds.), *Feminist theorize the political*, Routledge, New York, London, 1992, pp. 3-21, p. 16.

³¹ BUTLER, Judith, «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, núm. 2, Mayo-Junio, pp. 109-121.

³² FRASER, Nancy (2000), «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler», *New Left Review*, núm. 2, pp. 123-134.



irrupciones? No hay que olvidar que el esfuerzo teórico por repensar la política de manera más inclusiva o amplia surge de preocupaciones no tanto teóricas como de las mismas luchas. La literatura feminista inundó los debates de los feminismos hegemónicos desde los ochenta en EE.UU. con las publicaciones de las feministas de color que demandaban un lugar propio³³; las críticas *queer* emergen desde la necesidad de pensar con otros paradigmas la diversidad sexual y corporal; las propuestas del feminismo decolonial en Latinoamérica nacen desde la necesidad imperiosa de desplazar los relatos importados del Norte global³⁴; o los debates impulsados por las lesbianas feministas en España, que expresan la urgencia de pensarse a sí mismas en el interior del movimiento feminista, así como las propuestas transfeministas posteriores, producto de una reflexión encarnada al calor de la incorporación de personas transgénero y transexuales a los movimientos feministas³⁵. La pregunta que se dispara en este marco de reflexiones es ¿cómo hacer con un sujeto que ya no es Uno?

5. POLÍTICAS EN SITUACIÓN, POLÍTICAS DE LO COMÚN

De lo anterior puede extraerse una consecuencia: los procesos de transformación no pueden fundarse en un sujeto anterior a la situación en la que adquiere sentido. Eso significaría volver a dotarlo de una identidad previa a las prácticas en las que se constituye. Pero esto no niega la posibilidad de inventar o imaginar figuraciones políticas no previstas en el interior de las situaciones porque no agotan en sí ni determinan todas las posibilidades. Una situación no solo es resultado de describir la realidad (por ejemplo, la ausencia de derechos de un colectivo), sino también de la manera en la que se problematiza la realidad (como cuando un grupo nombra un problema nuevo). Pero además, en una situación habitan diferentes planos que se interconectan entre sí: la organización social, las estructuras económicas, los órdenes simbólicos, los códigos culturales, las fuerzas deseantes, la vida íntima, las memorias de catástrofes y violencias impregnadas en el cuerpo colectivo. Estos distintos planos multiplican las posibilidades de ser en el interior de una situación. Si tenemos en cuenta estos dos aspectos (problematización y multiplicidad), puede comprenderse mejor que la acción política feminista no se vea anulada con el cuestionamiento de la categoría Mujer. Lo que sucede es que su significado adquiere sentido solo en

³³ DAVIS, Angela, *Mujeres, Raza y Clase*, Akal, Madrid, 2004; HULL, Gloria, SCOTT, Patricia y SMITH, Barbara (eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave*, The Feminist Press, New York, 1982; MORAGA, Cherrie y ANZALDÚA, Gloria (eds.), *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Third Woman Press, Berkeley, 1989.

³⁴ LUGONES, María, «Hacia un feminismo decolonial», *La manzana de la discordia*, julio-diciembre, vol. 6, núm. 2, 2011, pp. 105-119; YUDERKIS, Espinosa, «Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica», *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, 2014; y MILLÁN, Mátgara (coord.) (2014), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014.

³⁵ SOLÁ, Miriam y URKO, Elena (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Nafarroa, 2013.



el interior de las situaciones que habitamos: la trascendencia y exterioridad son sustituidas por la inmanencia y la cercanía.

Aquí, se produce un cambio de paradigma que afecta a la práctica política: la unidad preconstituida y la construcción de organizaciones totalizantes son desplazadas por la apertura de procesos que permitan producir conexiones y nombrar situaciones comunes. Para los feminismos decoloniales, esto ha significado caminar desde el reconocimiento de distintas identidades hacia una realidad de fusión de categorías en las que reconocer lo común³⁶. Desde este paradigma, determinar con anterioridad el fin último de la acción resulta imposible. Los intereses del feminismo no son los de un sujeto preconcebido que ignora las articulaciones complejas, dispares e inciertas en las que se forma. Partir de situaciones múltiples y no de identidades obliga a renunciar a la universalidad y a reconocer, como ha señalado la crítica feminista, la ubicación epistemológica: desde dónde se habla y actúa. Este reconocimiento, en lugar de ser un límite de acceso a la verdad, es garantía frente a posiciones esencialistas y totalizantes³⁷. Un peligro al realizar esta crítica a las posiciones universales preconcebidas es caer en una suerte de relativismo. Si la cadena de significantes no puede ser cerrada (como enseñó el postestructuralismo en su crítica al cierre que daba Saussure a la heterogeneidad entre significado y significante) porque automáticamente se produciría una exclusión, la acción política puede verse comprometida: no es posible realizar demandas con vocación universal, los objetivos concretos son inadecuados porque iluminan en exceso un aspecto en lugar de otro, etc. ¿Cómo escapar de este dilema de la significación: un significante remite a otro ilimitadamente sin que pueda circunscribirse el conjunto si no es operando algún tipo de violencia sobre el mismo? ¿Cómo es que, según sostiene Butler, «la deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política»?³⁸. Las identidades no solo deben nombrarse o reconocerse, sino comprenderse desde la óptica de la situación en la que se forman, como el entramado que las excede y las disloca. En este sentido, la situación constituye en sí misma el límite de la significación: es una manera de cerrar el conjunto discursivo que funciona como frontera, pues es el lugar en el que se constituyen las identidades —una época, un contexto, un problema, un ambiente, un lenguaje—. Al mismo tiempo, la situación es esencialmente inacabada, en la medida en que no es una sustancia, pues se actualiza al realizarse en las prácticas en las que se inscribe. Hay universales, pero no preconcebidos, sino en disputa. Hay universales, pero no abstractos, sino, como puede pensarse desde Hegel, concretos.

Mirar *desde* las situaciones, en su apertura y concreción, permite reconocer la red de materialidades y significaciones que producen y reproducen la vida. Y es aquí donde la política de la identidad (en la que sin fundamento fuerte no habría posibilidad alguna de acción política) es desplazada hacia una política de lo

³⁶ LUGONES, María, «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, Bogotá-Colombia, 2008, pp. 73-101, p. 90.

³⁷ HARAWAY, Donna, *op. cit.*

³⁸ BUTLER, Judith, *op.cit.*, 2001, p. 179.



común; una concepción materialista que no separa, como enseñó Spinoza, ideas de cuerpos; una política, por tanto, que va más allá del sujeto, de la conciencia, del individuo. La política de lo común se apoya en una ontología en la que cada cosa es parte de un campo de fuerzas más amplio, no átomos aislados. Reconocer estas fuerzas y su materialidad es un prerrequisito de comprensión de los resortes, a veces imperceptibles y microscópicos, que posibilitan la vida. A partir de esta microfísica de la realidad, lo común se comprende no solo como articulación de diferencias, sino como interdependencia, aquello que siempre se desenvuelve *entre* la experiencia social. Si tomamos en serio esto, una política transformadora no puede consistir solo en sumar diferencias (transexuales, mujeres blancas, migrantes, lesbianas, etc.). Si, como veíamos con Rita Segato, la violencia contemporánea no tiene como objetivo solo la acumulación, sino también la producción y dominio de diferencias, el desafío es entonces recuperar territorios, imaginarios y lenguajes comunes desde los que prefigurar problemas y resistencias. El desafío es cuestionar la lógica del individualismo masculinizado, el proyecto existencial sobre el que se sostiene el capitalismo contemporáneo.

El pensamiento feminista contemporáneo es un punto de partida privilegiado ante este desafío de reconstruir la vida común: crítica del sujeto moderno, teoría de género, materialismo, análisis de la economía simbólica y sexual del capital, redefinición de los conceptos de «vida» y «humanidad», ontología de los cuerpos e interdependencia... La filosofía feminista nos enseña que un pensamiento y una acción política atravesadas por las diferencias no implican renunciar a afirmar, cuestionar o imaginar alternativas, sino que invitan a hacerlo de otro modo.

Recibido: julio 2017
Aceptado: noviembre 2017





Alberto Durero, hacia 1496.

PER UNA POLITICA AFFERMATIVA. ROSI BRAIDOTTI, CARTÓGRAFA DE POSIBLES ITINERARIOS ÉTICOS ALTERNATIVOS

Rosi BRAIDOTTI, *Per una politica affermativa. Itinerari etici*, Milán, Mimesis, 2017, 170 pp.

¿Es posible imaginar una práctica y teoría política afirmativa hoy? Esta es la cuestión central que aborda la filósofa nómada Rosi Braidotti en su nuevo libro, aún por traducir al castellano, *Per una politica affermativa. Itinerari etici* (2017). Desde la publicación en 1991 de *Patterns of dissonance* hasta su reciente *Lo posthumano* (2015), Rosi Braidotti ha coprotagonizado el escenario de la reflexión filosófica que piensa el presente, desde el presente, a partir de códigos críticos feministas, pacifistas, antirracistas y ecologistas. El entrelazamiento de ética, política, ecología y tecnología, a partir de un neospinozista monista, es el hilo conductor que recorre toda su producción hasta *Per una politica affermativa. Itinerari etici*.

Tirar de este hilo de Ariadna que Braidotti lanza al laberinto de la subjetividad humana en 1991 nos lleva hasta la pregunta con la que inició este texto. La autora introduce la obra con una afirmación tan plausible como pertinente; el aumento de las pasiones tristes y el control, tanto científico como económico, de las bio-info-tecnologías que comercializan cada forma de vida abruma nuestro presente. En un intento por liberarnos de este ambiente caliginoso, apuesta por repensar una política de la afirmación y la inmanencia, poniendo en diálogo el spinozismo crítico y la praxis política de los movimientos feministas actuales —neofeminismos— que permiten plantear itinerarios éticos alternativos.

En la primera parte del texto, titulada *Belleza disonante e pratiche trasformativa*, Braidotti plantea la posibilidad de «imaginar prácticas y teorías políticas afirmativas capaces de difundir alternativas sostenibles y horizontes sociales de esperanza y resistencia» (p. 19). La ciencia y la tecnología, afirma, tienen la capacidad de abrir nuevos espacios de prácticas éticas y políticas que permitan superar el impedimento individualista del encuentro con lo otro. La ironía y la parodia son las armas con la que la

filósofa responde a la pérdida de la certidumbre humanística. Reivindica todas aquellas experiencias artísticas desacralizadoras, subversivas y alegres que alteran el imaginario a partir de la repetición lúdica carente de originales. Es en estas prácticas creativas, entre las que resalta Riot Grrrls o Pussy Riot, donde se concentra el reto de afirmar una subjetividad nómada, no esencializada, capaz de autodeterminación y apta para actuar éticamente.

Esbozando la segunda parte de su obra, titulada *Passione politica ed etica sostenibile*, Braidotti reivindica un planteamiento de una de sus grandes maestras teóricas, Donna Haraway. La defensa del conocimiento situado que plantea Haraway permite a Braidotti afirmar la exigencia de una ontología procesual capaz de revertir la primacía entre la sustancia y las relaciones. El concepto de cyborg diseñado por Haraway, así como el rizoma de Deleuze y Guattari, son instrumentos conceptuales fundamentales que emplea la filósofa para pensar la interdependencia de lo humano, el cuerpo y su alteridad, del mismo modo que la ciencia ficción podría suministrar los ejemplos culturales adecuados para el cambio de nuestro presente posthumano. Llegada a este punto, inicia la segunda parte del texto preguntándose por la posibilidad de articular esta política creativa y afirmativa con teorías críticas que inducen a formas y prácticas de resistencia.

Braidotti trata de responder a esta cuestión trazando un recorrido genealógico entre Foucault, Deleuze y Guattari. ¿Por qué ellos? La autora recupera el pensamiento de estos filósofos por haber tratado de desenmascarar la posición hegemónica del sujeto del humanismo, implícito tanto en el psicoanálisis como en el materialismo histórico, con el fin de poner de manifiesto la raíz afectiva del proceso de pensamiento, encarnado y atravesado por líneas de intensidad. Intenta superar la lógica binaria que transforma la diferencia en oposición, tratando de liberar la potencia creativa y afirmativa de las subjetividades individuales que experimentan la propia capacidad de estar en relación con la alteridad en todas sus formas. Así, Braidotti plantea una ética afirmativa fundada sobre una visión dinámica de los afectos, en la convicción de que los eventos negativos pueden ser transformados, no anulando



el sufrimiento y el dolor, sino resistiendo a la tentación de sucumbir. La resistencia es el eje de este pragmatismo ético que se alimenta de fuerza, deseos y valores en un juego de saltos que potencian la aparición de un sujeto como entidad intensiva y dinámica capaz de permanecer dentro de los umbrales sostenibles. «Una vida ética se traduce en la búsqueda de aquello que mejora y refuerza al sujeto [...] en una consciencia de interconexión con los otros» (p. 140) Se trata de la reivindicación de la reciprocidad y la creación frente a la lucha por el reconocimiento de la identidad. En este sentido, Braidotti parece recuperar la idea de *conatus* spinozista como impulso esencial a la vida que caracteriza a todos los seres vivos y su deseo de perdurar y rechazar la autodestrucción.

Este nuevo texto de Braidotti es, en última instancia, un grito a la vida. Y lo que vocifera frente a los sujetos que viven es ¡vive en busca del cambio! Lo propio de la reflexión de la autora, y que merece la lectura del libro, es la insistencia en que ese cambio es un acto político donde la resistencia cobra un enorme sentido, no solo en lo referido a querer perdurar en el tiempo, sino también como afrontamiento y vivencia del dolor y el sufrimiento. Aunque la flecha accidental con sangre de Hidra nos penetre, debemos resistir para seguir avanzando. Lo que nos enseñó Quirón Braidotti lo recuerda.

Myriam HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ
Universidad de La Laguna



HANNA ARENDT Y GÜNTHER ANDERS: UNA CORRESPONDENCIA EN DISCORDIA. CARTAS Y OTROS TEXTOS

Hannah ARENDT y Günther ANDERS, *Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975*. Herausgegeben von Kerstin Putz, C.H. Beck, München, 2016.

Cuenta una fábula escrita por Günther Anders titulada «El correo de la libertad»¹ la historia de un marinero que se carteaba en cada puerto con su madre. Al recibir la noticia de que estaba afectado por una grave enfermedad y que le quedaba poco de vida, se afanó tenazmente en escribir cartas para que, tras su muerte, el capitán las siguiese enviando a su madre. El plan acabó funcionando tan bien que su correspondencia sobrevivió incluso a su madre. Se dio, así, la circunstancia de que se «enviaban cartas de nadie a nadie». Así nos llega a nosotros la correspondencia recogida en este volumen.

Hannah Arendt y Günther Anders se conocieron en 1925 en un seminario de Martin Heidegger en la Universidad de Marburg. Estuvieron casados entre 1929 y 1937; pero separados *de facto* desde 1933. De Arendt poco hace falta decir, considerada como una de las filósofas más importantes del pasado siglo xx, con obras de calado como *La condición humana*. Anders persiguió una carrera académica durante los años treinta que no fructificó —no superó la habilitación, en la que Adorno estaba como miembro del tribunal— y posteriormente se dedicó a reflexionar sobre la era atómica (también como activista antinuclear) y sobre la tecnología. Su obra principal, *La obsolescencia del ser humano*², consta de dos volúmenes (1956 y 1980).

El libro que reseñamos aquí está dividido en varias partes. La que corresponde exclusivamente a las cartas se subdivide a su vez en cuatro.

¹ „Die Freiheitspost”, en *Der Blick vom Turm*, pp. 77-78. También en el capítulo «Ach über das Erbe» de la novela *Die molussische Katakombe*, pp. 168-169.

² Günther ANDERS, *La obsolescencia del hombre*, Pre-Textos, Valencia, 2011.

Las enviadas por Arendt a Anders entre 1939 y 1941. La correspondencia a partir de 1955 y que se prolonga durante dos décadas. Una serie de documentos fotográficos entre los que destacan una foto de la pareja; y un conmovedor telegrama enviado por Hannah Arendt a Günther Anders el 23 de mayo de 1941: ESTAMOS SALVADOS VIVIMOS 317 WEST 95=/ HANNAH³. Cierran la parte de la correspondencia tres cartas de Anders dirigidas al novelista alemán Lion Feuchtwanger en 1941.

En el primer periodo de cartas (de 1939 a 1941), del que sólo se conservan las recibidas por Anders, se relatan de primera mano las dificultades del momento, de la huida, las detenciones en campos de concentración, las penurias económicas y las preocupaciones de Arendt por sus amigos, especialmente por Benjamin, y por Heinrich Blücher, su marido desde principios de 1940, y con quien Arendt se reencontró por casualidad —como le cuenta a Anders en la carta escrita en francés del 10 de julio de 1940⁴— en un pequeño pueblo del suroeste de Francia donde prácticamente se tropezaron por la calle⁵.

Se recoge también en este volumen el único texto que Arendt y Anders escribieron juntos sobre las *Elegias de Duino* de Rilke, en 1930⁶. En este ensayo, entienden las *Elegias* «como una misión [...] que procede de las cosas» para salvar un abismo y «que da una muestra de hasta qué punto la existencia humana se ha distanciado del mundo»⁷. Se expresa aquí, quizá por primera vez en los textos andersianos, una diferenciación antropológica clásica por la que el ser humano intenta pertenecer a un mundo que le resulta extraño, a diferencia del animal, ya definido de antemano y que «pertenece a este mundo»⁸,

³ P. 94, „SIND GERETTET WOHNEN 317 WEST 95=/ HANNAH”.

⁴ Pp. 15-16.

⁵ «Je l'ai retrouvé par un hasard dans une petite ville quelconque. Nous nous sommes retrouvés presque dans la rue».

⁶ Hay traducción española en Hannah ARENDT, *Más allá de la filosofía*, Trotta, Madrid, 2014, pp. 77-101.

⁷ Pp. 109-110.

⁸ P. 123.





determinación negativa que a la postre será una garantía de libertad. En mayo de 1981, Anders recapitulará sobre este texto con la intención de desmarcarse de él porque al mirar por el periscopio del tiempo lo ve ya, no sólo lejano, sino extraño en la voz y el vocabulario (todavía heideggeriano). Hasta el punto de no identificarse con el texto o su autoría, porque pertenece a otra época, «la época de la catástrofe»⁹.

Del mismo año, pero escritos separadamente, son dos trabajos sobre la obra de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*. Arendt y Anders abordaron la obra de Mannheim desde posturas diferentes. Mientras Arendt defendía la autonomía del trabajo intelectual, ante la idea de Mannheim por la que el pensamiento está fuertemente ligado y determinado a las circunstancias sociales, Anders quiso traer la polémica a su terreno y preguntarse cómo afectaban las tesis de Mannheim a la pretensión de verdad de la filosofía. Se incluye también un texto a modo de borrador preliminar de Anders bajo el título «La incompletud del ser humano y el concepto de 'progreso'», escrito entre 1940 y 1941.

Seguidamente, encontramos dos poemas, uno de Anders de 1940 y otro de Arendt de 1942, escritos en memoria del que fuera primo del primero: Walter Benjamin. A la memoria de «Benji» —como lo llamaban cariñosamente entre ellos— se dirige también el pequeño texto de 1950 escrito por Anders bajo el rótulo «Verdad de la dicción». A través de las cartas del 11 de junio y 7 de agosto de 1941, y del 16 de noviembre de 1955, se pueden trazar los rasgos de la relación entre Benjamin, Adorno y la ya entonces separada pareja. Tanto Anders como Arendt recelaron en un primer momento de que Adorno se hiciera cargo del legado de Benjamin —de acuerdo con su última voluntad—. Fue Arendt quien salvó sus escritos llevándolos consigo a los Estados Unidos, pero ni ella ni tampoco Anders entendieron en un primer momento las reticencias de Adorno para publicar de manera inmediata la obra. Estos hechos acabarían por provocar, más tarde, discrepancias entre Arendt y Anders.

⁹ P. 104.

Se pueden rastrear también, a través de las cartas y los textos recogidos en este libro, algunos intereses en común que permearon la obra de ambos. No hay que olvidar que, como «hijos de Heidegger», se formaron en un ambiente en el que se respiraba un especial interés por la antropología filosófica: el maestro de la selva negra por un lado, Scheler o Plessner, por el otro. Por aquel entonces, a comienzos de los años treinta, la pareja vivió y trabajó conjuntamente. Y ciertas ideas acabaron por permear sus obras posteriores. Por ejemplo, en oposición a los autores mencionados, tanto Anders como Arendt mantuvieron siempre la convicción de que el ser humano no puede tener una esencia fijada de antemano. Anders desarrolló esta idea en sus primeros escritos, en los que definió al ser humano —en oposición a su maestro— como un ser extraño en el mundo, no definido nunca *a priori*. Arendt, por su parte, entendió que el cambio forma parte de la condición humana, y afirmó que los hombres «nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana»¹⁰.

Tras leer el primer volumen de *La obsolescencia* (1956), Arendt escribe desde New York inmediatamente a Anders para alabar su libro, en especial el texto sobre la bomba atómica¹¹: «Leí enseguida el ensayo sobre la bomba atómica —es excelente, el mejor que existe sobre el tema». Poco después, en *La condición humana* (1958), Arendt hará referencia a las tesis de Anders con una diferencia notable: para él, el peligro de la era atómica era una cuestión del presente; para ella estaba aún por venir. En la carta del 3 de mayo de 1960¹² Arendt le comunica que «lo ha citado (y a su ensayo sobre la bomba) con mucha satisfacción» en *La condición humana*¹³.

¹⁰ Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2016, p. 263.

¹¹ P. 64. Carta del 9 de enero de 1957: „Ich las sofort den Essay über die Atom-Bombe-der ist ausgezeichnet, das Beste, was darüber existiert“.

¹² P. 83.

¹³ Nota 13, p. 195 en Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2016. Véase también, en la página 59, una referencia implícita al concepto andersiano de «desnivel prometeico»: «Esta curiosa discrepancia no ha escapado a la atención

También hay alabanzas previas¹⁴ a un texto en el que Anders trabajaba en ese momento y que por las fechas es muy probable que se tratase del texto arriba mencionado acerca del concepto de *progreso*¹⁵. Anders intentó dar cuenta del concepto de progreso y fundamentarlo antropológicamente como un proceder por el que completar la «incompletud» del ser humano —que él entendía como precondition para la libertad, idea que a la postre, como reconocería en una entrevista, tuvo cierta influencia en el concepto sartreano de libertad—. Esto puede ayudar a mostrar cómo las tesis filosófico-antropológicas desarrolladas por Anders con anterioridad a la década de los cincuenta fundamentan su posterior crítica a la tecnología.

El volumen concluye con unas notas sobre las abreviaturas usadas en las cartas, las personas mencionadas y otras aclaraciones referidas a la correspondencia. También un epílogo de la editora Kirsten Putz justificando la relevancia de la correspondencia y su publicación. Cierran el libro dos tablas cronológicas para Anders y Arendt, y un índice onomástico.

Rayco HERRERA REYES
Universidad de La Laguna

pública, que a menudo la carga sobre un presunto tiempo de retraso entre nuestras capacidades técnicas y nuestro general desarrollo humanístico».

¹⁴ P. 48. Carta del 10 de septiembre de 1941: „Dein Fortschritts-Entwurf hat mir ausgezeichnet gefallen und ich bin sehr gespannt auf die Ausführung”.

¹⁵ Pp. 169-176.



FRONTERA ENTRE POLÍTICA Y CIENCIA EN LAS DICTADURA DEL SIGLO XX

Amparo GÓMEZ, Antonio Fco. CANALES and Brian BALMER, B. (eds.), *Science Politicies and Twentieth-Century dictatorships. Spain, Italy and Argentina*, Inglaterra, USA, Ed. Ashgate, 2015, 223 pp. Reeditado en Routledge, London, New York, 2016.

Las relaciones entre la ciencia y su entorno social son múltiples. Nos hemos desprendido de la imagen del científico absorto en su laboratorio para pasar a comprender la influencia que ejerce el conjunto de factores sociales sobre su investigación. Desde esta perspectiva, la política juega un importante papel, pues enmarca y condiciona la actividad científica. El reconocimiento de la interacción existente entre ciencia y política permite comprobar que la ciencia no puede estar al margen de la sociedad en la que se desarrolla. Las relaciones entre ciencia y política desde una perspectiva histórica constituyen el tema central de la obra *Science Politicies and Twentieth-Century dictatorships*, editado por Amparo Gómez (Universidad de La Laguna), Antonio Fco. Canales (Universidad de La Laguna) y Brian Balmer (University College London) y en la que participan un importante número de especialistas nacionales e internacionales. El análisis de estas relaciones se concreta en países del sur que habitualmente no han sido muy tenidos en cuenta en este tipo de trabajos, España e Italia en el caso de Europa, y Argentina en el de América. Estos países presentan importantes diferencias en su desarrollo científico y técnico, pero también importantes coincidencias; una de ellas es haber pasado por etapas dictatoriales. Por tanto, las relaciones entre ciencia y política se analizan siguiendo un hilo central: cómo inciden las políticas en el desarrollo científico-técnico de estos países tanto en etapas democráticas como dictatoriales.

Por lo general, entendemos que son los principios políticos liberal-democráticos los que sustentan la libertad y crítica necesaria para el desarrollo de la ciencia moderna. Si bien como afirmación general puede ser sustentada, el análisis de las políticas democráticas concretas

y de las prácticas que implicaron en los países tratados muestra que esto no siempre fue así. Los políticos intentaron ejercer un control sobre la ciencia y la tecnología tanto en su organización e institucionalización como en el ámbito de la investigación, y los científicos no siempre rigieron su práctica según los valores prácticos y epistémicos que los sustentaban. Aparecen problemas de frontera y de integridad, como muestra Amparo Gómez en el caso de la ciencia española entre 1907 y 1939, o una intervención radical, como señalan Miguel Jacovski y Diana Maffía en sus trabajos sobre la ciencia argentina. En todo caso, en contextos democráticos hay unas reglas básicas fundamentales que en general son cumplidas y que expresan en buena medida los valores que guían a la ciencia y la tecnología más allá de que a veces se incumplan.

Buena parte de los trabajos del libro analizan las relaciones entre ciencia y política en los países señalados en periodos de dictadura: Francisco, A. González, Antonio Fco. Canales, Rafael Huertas, Xavié Roqué, Roberto Maiocchi, Jean-Guy Prevost, Pablo Jacovski y Diana Maffía. Los diferentes capítulos dan cuenta de aspectos esenciales de dichas relaciones y del tipo de investigación que se desarrolló. Básicamente en estos contextos las comunidades científicas quedan supeditadas de forma directa al poder político y a sus programas e ideología, de tal forma que éstas penetran en la investigación. Esta obra muestra cómo el franquismo desconfiaba de la ciencia moderna y, desde luego, de los científicos que habían desarrollado ciencia y tecnología en la España democrática. Se lleva a cabo una purga sistemática que llega hasta el punto de considerar que la verdad científica se supeditaba a la religiosa, algo que no se produce en Argentina e Italia, donde sí que se desarrolló ciencia y tecnología moderna. En España no se trató tanto de una desconfianza ante los productos de la ciencia como de los principios que rigen dicha práctica, pues la ciencia moderna se basa en la independencia de la razón y la libertad de pensamiento, ideas que son difícilmente compatibles con el catolicismo que caracterizó el franquismo. Antonio Fco. Canales nos muestra que, tras la victoria militar de la guerra civil, el caso español se caracterizó por un intento de



reinstaurar la ciencia imperial española, sometida a Dios y a la religión católica en lugar de al racionalismo y empirismo. El planteamiento no fue tan radical en Argentina, aunque también allí se utilizó el poder dictatorial para depurar y disciplinar las comunidades científicas. La utilidad de la ciencia y tecnología para el desarrollo del país no escapaba a los militares argentinos, lo que supuso posiciones favorables a la ciencia incluso en dictadura. Por su parte, el fascismo italiano tampoco aceptó respetar la autonomía de las comunidades científicas; no obstante, encontramos aquí una relación pragmática e instrumental. Esta relación se sustentaba en la aspiración a que los científicos italianos contribuyeran al desarrollo económico y armamentístico, así como en la creación de las condiciones materiales para que el régimen pudiese afrontar su objetivo de guerra imperial. Al igual que el resto de ámbitos de la sociedad, la ciencia debía coordinarse y colocarse al servicio del proyecto totalitario fascista.

En realidad, nos encontramos con que este tipo de relación utilitaria e interesada presente en el fascismo se da también en regímenes liberales y democráticos, aunque sí que hay diferencias en la forma en que dicha relación se manifiesta y los medios políticos usados. España da buena muestra de esto. El primer tercio del s. xx español estuvo caracterizado por la independencia y libertad del desarrollo científico y tecnológico, y, sin embargo, podemos observar diferencias entre los gobiernos liberales, que apoyan la investigación según estos principios, y los conservadores, que se muestran más ambiguos respecto a la importancia del desarrollo científico y más propensos a limitar su autonomía. En Argentina también se es consciente de la importancia de la ciencia y la tecnología para el progreso del país en las etapas democráticas, pero su desarrollo fue limitado tanto con los conservadores como con las posiciones izquierdistas, ambos tendieron a intervenir polí-

ticamente sobre la ciencia desarrollando ciertas medidas y legislaciones. Los diferentes trabajos del libro nos llevan a pensar si la conexión entre ciencia y política puede ser entendida como una relación instrumental y ciertamente interesada del poder político sea cual sea su naturaleza. Sin embargo, los fines de dicho interés y las políticas y procedimientos en que se concretan son muy distintos en democracia y en dictadura.

Por otro lado, se muestra que la relación entre ciencia y política no es unidireccional; la comunidad científica no juega un papel pasivo en su relación con la política en los contextos democráticos. Otro ingrediente a tener en cuenta es la utilización de la política en el ámbito de la comunidad científica. Tanto en Estados autoritarios como en democráticos los científicos se enfrentan a la tentación de utilizar el poder del Estado para obtener recursos o defender posiciones de poder y autoridad frente a otros miembros de la comunidad científica. Los científicos, además, se implican políticamente dado su esfuerzo por conseguir mejores condiciones de educación e investigación científica.

Science Politicians and Twentieth-Century Dictatorships, en definitiva, supone una destacada revisión de las relaciones existentes entre política y ciencia en tres países cuya relevancia para el tema había pasado inadvertida. Los principios e intereses que rigen la ciencia y la política están en constante interacción. Las mutaciones visibles en el espacio científico en épocas dictatoriales o democráticas ponen de manifiesto la importancia de analizar las relaciones entre ambas esferas para descubrir cómo se desarrolla la investigación científica, qué determinaciones ideológicas mueven al científico en su tarea o hasta qué punto los intereses políticos intervienen en el desarrollo de la ciencia.

Laura GARCÍA DÍAZ
Universidad de La Laguna



HACIA UNA LÓGICA TEMPORAL DE LOS PUNTOS DE VISTA

VÁZQUEZ CAMPOS, M., LIZ GUTIÉRREZ, A.M. (eds.), *Temporal Points of View. Subjective and Objective Aspects*, Países Bajos, Springer, 2015.

En general las personas decimos que el tiempo fluye; y creemos que es así porque lo experimentamos como tal. Pero podríamos preguntarnos si existe realmente o si tan solo es fruto de las perspectivas o puntos de vista que los seres humanos adoptamos en cada situación. Esta es la pregunta inicial que Margarita Vázquez y Manuel Liz se realizan. Según ellos, la respuesta sería que la concepción del tiempo como algo que fluye se debe a la adopción de un determinado punto de vista temporal (TPoV). De esta manera, cuando diariamente situamos los hechos y los eventos en un tiempo que fluye lo hacemos porque adoptamos un cierto TPoV. Ahora bien, defender un planteamiento de este tipo supone concebir al tiempo, y en concreto su visión de que no es estático, sino dinámico, como algo que depende de una perspectiva. Y eso supone a su vez concebirlo como algo completamente subjetivo.

El filósofo John McTaggart, por ejemplo, sostenía tal cosa. Para él la concepción del tiempo como una línea donde los eventos son futuros, luego pasan a ser presentes y terminan siendo pasados (lo que él llama «Serie-A del tiempo») no se corresponde con la realidad. Es decir, físicamente hablando el tiempo no fluye. En el mejor de los casos el «presente» es convertido en un marco de referencia y el tiempo es entendido simplemente como una relación asimétrica entre hechos o eventos. Ambos ordenados en base a las relaciones «antes que», «después de» y «simultáneamente a» (lo que él llama «Serie-B del tiempo»). O reducidos a una suerte de «Serie-C del tiempo» donde, por ejemplo, pasan a concebirse como incluidos en otros hechos o eventos. Pero nada más.

Argumentos como este son los que han azudado el conflicto entre quienes defienden una concepción temporal objetiva y aquellos que defienden una concepción temporal subjetiva. Es por eso por lo que la pretensión de Margarita

Vázquez, Manuel Liz y el resto de colaboradores de este libro es proponer un planteamiento que permita establecer una relación entre ambas concepciones. Y para ello la noción fundamental será de la TPoV. En los dos primeros capítulos, titulados «The Notion of Point of View» y «Subjective and Objective Aspects of Points of View» respectivamente, Vázquez y Liz detallan el concepto de «punto de vista» desde diversas perspectivas. Una de ellas sería concebirlo como una actitud proposicional. Otra como una forma de acceder a la realidad, o a nosotros mismos, desde ciertos emplazamientos o localizaciones (mentales). Una tercera, propuesta por Russell, sería entenderlo como un «espacio de perspectivas» que combine las dos primeras. Y una cuarta, mucho más reciente, supondría analizarlo desde las nociones de «espacios conceptuales» y «función de estado».

En cualquier caso, lo que muestran estas cuatro propuestas es que los puntos de vista son extremadamente complejos y que por eso no pueden reducirse de forma tan fácil a la psicología o la física, entre otras. Una de sus características principales es que poseen un componente externo y un componente interno que no es meramente interno a los sujetos o agentes que posean esos puntos de vista. Es este componente el que permite establecer un tipo de objetividad e intersubjetividad distinto al que se propone en la ciencia. Así, los puntos de vista pueden contener una dimensión temporal interna que, dada la definición del componente interno, no implica que el tiempo sea subjetivo. Y si esto es así, entonces adoptar puntos de vista temporales sobre la realidad y sobre nosotros mismos consistiría en tener una perspectiva temporal de ese tipo.

Básicamente esta es la propuesta principal de Margarita Vázquez y Manuel Liz. Una propuesta que desarrollan conjuntamente en el capítulo 3, titulado «Temporal Aspects of Points of View», donde estudian la conexión entre los puntos de vista y el tiempo; y por separado en los capítulos 4 y 5. El capítulo 4 se titula «Fluent Time, Minds, and Points of View» y en él Liz, tras haber reconstruido el argumento de McTaggart contra la realidad del tiempo, argumenta a favor de la existencia de un tiempo que fluye, esto



es, de un tiempo con un pasado, un presente y un futuro que está relacionado con la existencia de puntos de vista experienciales con contenidos no-conceptuales. Por su parte, en el capítulo 5, titulado «Branching Time Structures and Points of View», Margarita Vázquez introduce una formalización lógica de la teoría de los TPoV por medio del sistema ockhamista de la lógica temporal, que se caracteriza por ser un sistema de tiempo ramificado e indeterminista. Igualmente, el capítulo 6 se titula «Change, Event, and Temporal Points of View» y allí el lógico Antti Hautamäki emplea la noción de «espacios conceptuales» para proponer un marco que sea capaz de definir los puntos de vista temporales.

Los capítulos que siguen (del 7 al 10) se ocupan de aspectos concretos del tiempo y su relación con otras cuestiones. De esta manera, Juan J. Colomina pone el énfasis en el capítulo 7 (cuyo título es «Grounding Qualitative Dimensions») en la concepción de los puntos de vista como formas de acceder al mundo. Sebastián Álvarez Toledo alude a los tipos naturales (un concepto bastante importante hoy en día en metafísica y en filosofía de la ciencia) en el capítulo 8, titulado «Kinds, Laws and Perspectives». Steven D.

Hales desarrolla en el capítulo «Synchronic and Diachronic Luck» (capítulo 9) una propuesta en torno a las «atribuciones de suerte» (un tema que está teniendo una gran relevancia en el ámbito de la epistemología y de la teoría de la acción) basada en los cambios que tal noción experimenta en función de si se adopta una perspectiva temporal sincrónica o diacrónica. Y por último Colomina y David Pérez Chico discuten en el capítulo «Presentism, Non-Presentism and the Possibility of Time Travel» (capítulo 10) algunas de las paradojas del viaje en el tiempo.

Temporal Points of View. Subjective and Objective Aspects constituye en consecuencia un estudio extraordinariamente interesante y plural sobre cómo aplicar la idea de los puntos de vista no solo al tiempo para intentar dar una solución al problema de su objetividad o subjetividad, sino a otros ámbitos como la epistemología, la metafísica o la ciencia. Es precisamente por eso por lo que resulta tan útil no solo para la filosofía o la lógica, sino también para la física y la ingeniería informática, entre otras disciplinas.

Daniel ÁLVAREZ DOMÍNGUEZ
Universidad de La Laguna



ESBOZOS INICIALES. LA «PARRÊSÍA» O EL DECIR VERAZ, FRANCO Y LIBRE EN MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault, *La parrêsía*, Edic. y trad. Jorge Álvarez Yágüez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, 176 pp.

La parrêsía recoge la conferencia impartida por Michel Foucault en mayo de 1982, en la Universidad de Grenoble, en Francia, en torno a la noción de la *parrêsía* o el decir veraz, franco y libre en el mundo grecolatino. Esta edición, recientemente publicada, incluye, además, la discusión que prosiguió tras la exposición de Foucault y un interesante estudio introductorio, por parte de Jorge Álvarez Yágüez, que contribuye a situar al lectorado en el panorama reflexivo en el que se enmarca este estudio dentro del pensamiento del filósofo francés.

En esta conferencia, Foucault atenderá al problema de decir la verdad sobre sí mismo, en donde la *parrêsía* se convierte en una noción clave de análisis. Con la honestidad teórica que lo caracteriza, Foucault advierte desde el comienzo a sus oyentes del estado de imperfección de su trabajo sobre esta cuestión, al ser referencias a diversos textos con ciertas indicaciones lagunasas, y a falta de un análisis más puntillista. De tal modo que estas teorizaciones podrían entenderse como la antesala de lo que serán sus reflexiones en los dos últimos cursos en el Collège de France, *El gobierno de sí y los otros* (1983) y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II* (1984). Cursos en los que analiza de manera más extensa y exhaustiva la relación entre el sujeto y la verdad a través de la noción y la práctica de la *parrêsía* en el pensamiento grecolatino.

La *parrêsía*, en el sentido etimológico del término, puede ser entendida como un «decirlo todo» que adquiere con la espiritualidad cristiana en la dirección de la conciencia una cierta obligación que recae sobre el discípulo pecador para expresar todos sus pensamientos. A diferencia de lo que ocurre en la filosofía de la época helenística y romana —concretamente, en los dos primeros siglos del Imperio—, donde se trata de una obligación impuesta al maestro. Este será el marco de análisis al que hará refe-

rencia Foucault en *La parrêsía*, cuestionándose acerca de esa inversión de carga del decir veraz entre estos dos momentos en la dirección de la conciencia (pág. 124). El situarse en la filosofía antigua le permitirá atender a cómo la noción de la *parrêsía* se encuentra ligada a la práctica, desenvolviéndose como un modo de vida en relación con el cuidado de sí o *epimeleia heautou* (pág. 123). A este respecto, aunque se trate de esbozos iniciales, es posible trazar los dos aspectos o sentidos en los que se manifiesta la noción de la *parrêsía* en la filosofía antigua.

En un primer momento, la lectura de algunos textos anteriores al periodo que ha fijado, pasando por Eurípides y Platón, le permitirá a Foucault atender a la figura de la *parrêsía* bajo la dimensión política, que abre un espacio de libertad para un hablar franco a quien no es el soberano. Encontrando, además, en estas teorizaciones —concretamente en el *Gorgias* de Platón— la primera formulación de la *parrêsía* o el hablar franco como elemento constitutivo de la relación entre las almas. Es decir, una noción de la *parrêsía* que sirve de papel de prueba y piedra de toque para el alma, ligada a las prácticas del cuidado de sí (pág. 133 y 134). Este será el contexto en el que se sitúe Foucault en un segundo momento, con el objetivo de indagar en la noción de la *parrêsía* desde un punto de vista de la pragmática, esto es, a modo de una característica del discurso del otro en el cuidado de sí (pág. 138). Ante este telón de fondo, el filósofo francés entrará en el estudio de algunos escritos de Filomeno, Séneca, Epicteto, Galeano y Plutarco para desentrañar las características que tendrá ese otro, un decir franco caracterizado bajo tres aspectos. En primer lugar, por su oposición con la adulación, con ese comportamiento del débil para obtener la benevolencia del fuerte; en este sentido, la *parrêsía* podría ser entendida como antiadulación. El segundo aspecto que caracteriza a la *parrêsía* es el de una libertad en las formas, a modo de un discurso diferente a la retórica y la demostración filosófica, que obedece al *kairós*, a la ocasión. Y finalmente, la tercera característica saca a relucir cómo la *parrêsía* no es solo una virtud individual o una técnica, sino que, además, implica el juego entre dos personajes, en donde tanto el maestro como



el discípulo tienen cada uno su papel. Pues hay libertad de la palabra del maestro, cuando aquel que ha de escuchar, el discípulo, ha dado ciertos signos de esa capacidad de escucha que estimule al maestro para el hablar franco.

Vistas así las cosas, Foucault destacará en esta conferencia cómo el núcleo esencial del decir franco y veraz implica la presencia en el que habla de su propia vida hecha manifiesta. En otras palabras, la *parrèsia* es el decir lo que se piensa, el pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje esté de acuerdo con la conducta (pág. 162). Este es el punto esencial en el que se encuentra el corazón de la *parrèsia*, un *pacto de parrèsia individual* que implica al sujeto de la enunciación —en este caso, al maestro— en el enunciado mismo bajo dos formas: *parrèsia* como ejemplo, al manifestar lo que se es en la verdad de lo que dice, y *parrèsia* como apertura recíproca e implicación de lo que se enuncia entre los dos participantes,

entre el maestro y el discípulo (pág. 163). Este aspecto es el que trasfigura e invierte la carga en la espiritualidad cristiana, debido a que esta implicación del que habla en lo que dice recae sobre el discípulo, desprendiéndose con ello una obligación doble, en donde las dos almas se interpelan a decir todas sus imperfecciones pecaminosas.

Esta edición, *La parrèsia*, se manifiesta como un buen material para introducirse en torno a estas cuestiones que preocuparon a Foucault en el último periodo de su vida, y que nos acerca a un pensamiento vivo en movimiento, que reconstruye una y otra vez sus horizontes de reflexión. Conmino, por tanto, a las personas interesadas en este ámbito de estudio a que se introduzcan de lleno en la lectura de este escrito sugerente.

Natividad GARRIDO RODRÍGUEZ
Universidad de La Laguna



REVISORES

José M. DE CÓZAR ESCALANTE (ULL)

Antonio PÉREZ QUINTANA (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Concepción ORTEGA CRUZ (ULL)

Chaxiraxi M.^a ESCUELA CRUZ (ULL)

ULL | Universidad
de La Laguna

