

AÑO

LI

LO REVISTA
DE FILOSOFÍA
GO S

julio-diciembre 2023

número

141

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

AÑO

LI

LO REVISTA
DE FILOSOFÍA
GOS

julio-diciembre 2023

número

141

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 141, julio-diciembre de 2023, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones, Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido núms. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la Segob, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@lasalle.mx, 55 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del comité editorial.

DIRECTORIO

Lic. José Francisco Flores Gamio, *fcc*, Rector; Mtra. Ana Marcela Castellanos Guzmán, Vicerrectora Académica; Lic. Pedro Álvarez Arenas, *fcc*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Dr. Eduardo Gómez Ramírez, Vicerrector de Investigación; Mtro. Francisco Alejandro Enriquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable.

COMITÉ EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris Ouest Nanterre, Francia
Dr. Diogo Sardinha, Centro de Filosofia de la Universidad de Lisboa, Portugal
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. William R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid, España
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid, España
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú

COMITÉ EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, Universidad Autónoma Metropolitana- Cuajimalpa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Ernesto Priani Saisó, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. María del Carmen García Aguilar, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
Dr. Edgar Tafoya Ledesma, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Mtra. Julia Muñoz Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Francisco A. Enriquez Torres, Universidad La Salle México
Mtra. María Margarita Marhx, Universidad La Salle México
Mtra. Desirée Torres Lozano, Universidad La Salle México
Mtro. Leonardo Jiménez Loza, Universidad La Salle México
Mtro. Guillermo Lara Villarreal, Universidad La Salle México
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle México



EDITORIAL PARMENIA

Formación: L.D.G. Marina Mejía Vázquez
Apoyo gráfico: L.D.G. Berenice Ángeles Zúñiga
Desarrollo académico editorial: Lic. Carolina Mojica Reyes
Producción y distribución: Lic. Arturo Masson Perdomo
Dirección editorial: Mtra. Irma Rodríguez Vega

Índice

Número 141 Año LI

- 5 **Presentación**
- Dossier***
- 7 Introducción
 Reflexiones críticas sobre el estatus contemporáneo de la
 filosofía política
 Ernesto Cabrera García
 Mario Alfredo Hernández Sánchez
- 13 ¿Qué es (y qué puede ser) filosofía política? Una tipología a
 partir (y en contra) del pensamiento de Leo Strauss
 Ernesto Cabrera García
- 37 Practicar la teoría y teorizar la práctica: la filosofía política y
 el abordaje de la precariedad
 Octavio Martínez Michel
 Mario Alfredo Hernández Sánchez
- 63 Hacia una distinta comprensión del ámbito político. Algunas
 consideraciones gadamerianas desde el diálogo prudente
 Mario Díaz Domínguez
 José Antonio Mateos Castro
- 83 ¿Es Theodor W. Adorno un pensador interdisciplinario? Diez
 tesis sobre teoría crítica y las disciplinas particulares
 Stephanie Graf
- 97 Narrar la filosofía: la esperanza liberal de Richard Rorty
 Juan Francisco Yedra Aviña
- 123 Pensar el presente de manera crítica: apuntes desde la
 reflexión filosófico-feminista para la filosofía política
 contemporánea
 Fernanda Liceth Zavala Mundo

Artículos

- 141 ¿Libertad o seguridad?: el dilema de las democracias frente al terrorismo contemporáneo
Luis Adolfo Gaspar Barrios
- 167 La imposibilidad del cristianismo. Los límites de la contemporaneidad en “El evangelio de los sufrimientos”, de Kierkegaard
Lucero González Suárez
- 185 Naturaleza y genio como símbolos en Kant: la interpretación simbólica de Gilles Deleuze de la *Crítica del juicio*
Felipe A. Matti
- 203 “Eutifrón” y “Eutidemo” de Platón son filosofía teatral
Antonio Usero Vélchez

Reflexiones Universitarias

- 217 Invertir con causa: ¿es posible ganar en la bolsa de valores mientras se lucha contra el sistema? Un análisis de tres figuras en el mercado financiero: el indignado, el *Übermensch* y el emprendedor
Antonio Hernández Vélez Leija

Reseña

- 239 Laguna, R. (Coord.). (2022). *Filosofía de la historia: una introducción iconoclasta*. Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia de México.
Juan José Cruz

Presentación

Iniciamos el número 141 de *Logos* con el *dossier* titulado “Reflexiones críticas sobre el estatus contemporáneo de la filosofía política”. De acuerdo con sus coordinadores, Ernesto Cabrera García y Mario Alfredo Hernández Sánchez, su publicación tiene tres objetivos: 1) propiciar el diálogo en el campo de la filosofía política para clarificar los enfoques y las problemáticas de esta disciplina; 2) mostrar la diversidad de planteamientos a los que ha dado lugar después de que, a mediados del siglo pasado, fuera puesta en cuestión e incluso declarada en agonía; y 3) poner de manifiesto la pertinencia teórica de algunos enfoques de la filosofía política contemporánea frente a los desafíos políticos actuales.

Para ello, se presentan seis contribuciones que pretenden definir las características, los alcances y los retos presentes de la filosofía política. Los artículos reunidos incluyen una variedad de aproximaciones que van desde una revisión y ampliación del concepto de *filosofía política* proporcionado por el autor judío alemán Leo Strauss hasta la indagación de la manera en la que el feminismo ha ayudado a reconfigurar los problemas y la agenda de esta disciplina. Además, se estudian propuestas como las de Richard Rorty, Hans Georg Gadamer y Theodor Adorno, y se reflexiona sobre la manera en la que la aparición de una nueva clase —denominada por algunos como *precarizado*— interpela a la teoría y a la práctica filosóficas.

Este *dossier* se acompaña por cuatro artículos que abordan temas filosóficos de muy diversa índole. En el primero de ellos, titulado “¿Libertad o seguridad?: el dilema de las democracias frente al terrorismo contemporáneo?”, Luis Adolfo Gaspar Barrios plantea un problema clásico de la filosofía política, a saber, hasta qué punto es legítimo limitar las libertades de los miembros de una comunidad en aras de salvaguardar su seguridad; sin embargo, el autor coloca esta reflexión en el contexto realista de las medidas que han tomado los Estados luego del 11 de septiembre de 2001 en la lucha contra el terrorismo.

En “La imposibilidad del cristianismo. Los límites de la contemporaneidad en ‘El evangelio de los sufrimientos’, de Kierkegaard”, Lucero González Suárez desarrolla una interpretación filosófica de los planteamientos del oriundo de Copenhague para sostener la tesis de que la realización plena del cristianismo es imposible en tanto que nadie puede repetir el sufrimiento de Cristo en la cruz; sin embargo, el verdadero cristianismo invita “a la reduplicación, en la propia vida, del modo de ser-en-el-mundo que caracterizó al Dios-hombre”.

Por su parte, en “Naturaleza y genio como símbolos en Kant: la interpretación simbólica de Gilles Deleuze de la *Crítica del juicio*”, Felipe A. Matti

recupera la lectura que el filósofo francés hizo de la última de las críticas kantianas para profundizar en la relación entre el concepto de símbolo y el juicio de gusto.

Como último texto de esta sección presentamos “‘Eutifrón’ y ‘Eutidemo’ de Platón son filosofía teatral”, donde su autor, Antonio Usero Vélchez, defiende que el género teatral posee características únicas para la filosofía, tomando como ejemplos clásicos los diálogos de Platón mencionados en el título.

Para finalizar este número, presentamos el texto “Invertir con causa: ¿es posible ganar en la bolsa de valores mientras se lucha contra el sistema? Un análisis de tres figuras en el mercado financiero: el indignado, el *Übermensch* y el emprendedor”, del estudiante de posgrado Antonio Hernández Vélez Leija en la sección Reflexiones Universitarias, así como la reseña del libro *Filosofía de la historia: una introducción iconoclasta*, realizada por Juan José Cruz.

Ricardo Bernal Lugo
Editor responsable

Introducción

Reflexiones críticas sobre el estatus contemporáneo de la filosofía política

Desde hace algunos decenios, la filosofía política parece haber adquirido una vitalidad sin precedentes en su historia. En el plano intelectual, por lo menos desde la década de 1970, se han producido múltiples obras, revistas y debates en este ámbito de investigación. En el plano institucional, ahora mismo abundan las y los investigadores, los cuerpos académicos, los congresos y los programas de licenciatura y posgrado dedicados a esta disciplina, donde incluso se favorecen los diálogos interdisciplinarios. No hay duda de la vigencia y la validez de los estudios de filosofía política, que de hecho coexisten de manera relativamente pacífica con otras ramas de la filosofía, con las humanidades e, incluso, con las ciencias sociales.

No obstante, esta situación contrasta con el estado en el que se encontraba la propia filosofía política apenas unas décadas atrás. A mediados del siglo pasado, entre las décadas de 1940 y 1960, la filosofía política fue desplazada y desautorizada por el afianzamiento intelectual de algunas corrientes del pensamiento anglosajón y continental. Por diversas razones, en varios circuitos intelectuales donde se había cultivado de manera sostenida la filosofía política, esta tradición era reconocida como una actividad dudosa o, en todo caso, necesitada de renovación.

La crisis de la filosofía política se dio, por ejemplo, en Inglaterra, en Estados Unidos, en Alemania y en Italia. En Inglaterra, en 1956, Peter Laslett pronunció su famoso dictamen sobre la *muerte* de la filosofía política, en el cual no registraba el hecho de que esta hubiera desaparecido, pues en cierto modo algunos pensadores como Karl Popper, Isaiah Berlin o Thomas D. Weldon la seguían practicando, sino de que su enfoque “normativo” tradicional había sido desacreditado por la hegemonía del neopositivismo (Koikkalainen, 2005). En Estados Unidos, unos años antes, Leo Strauss expuso el diagnóstico de que la filosofía política estaba en *decadencia* como consecuencia de la reducción positivista de la racionalidad y de la relativización historicista de sus problemas sobre la naturaleza de la política o del mejor régimen, por lo que solo la ciencia política empírica y los estudios históricos parecían tener legitimidad (Strauss, 1959). En Alemania, durante la década de 1960, se desarrolló un intenso intercambio sobre la posibilidad de “rehabilitar” la filosofía práctica como una forma de saber orientativo sobre cuestiones políticas y éticas,

la cual había sido socavada por la identificación moderna entre *scientia* y *theoria*, y por la idea del método científico como garantía de rigor epistémico (Riedel, 1972). En Italia, Norberto Bobbio registró los debates metafilosóficos que, también durante los 60, se suscitaron en torno al concepto mismo de filosofía política, en los que se puso en juego la orientación específica que podían o debían tener sus investigaciones en relación con la ciencia política moderna (Bobbio, 2002). En América Latina, por su parte, la ausencia de tradiciones nativas de amplia circulación, los déficits democráticos y los distintos exilios europeos que arraigaron pensadores foráneos en países como México, Chile o Argentina, más o menos desde la década de 1950, generaron un espíritu cosmopolita que trató de convocar las reflexiones normativas sobre constitucionalismo y crítica de la modernidad política para reflexionar sobre los déficits democráticos de la región (Rodríguez, 2003).

¿Cómo fue posible, entonces, que la filosofía política pasara de ser declarada muerta a tener la vitalidad que ahora la distingue? ¿Cómo —y si acaso— se logró superar su momento de crisis? ¿Cómo ha mostrado su validez frente al imperio de los estudios histórico-culturales y de las ciencias sociales? En última instancia, estas preguntas pueden condensarse en un problema más amplio: el del carácter, la posibilidad, la evolución y la necesidad de una filosofía política en la actualidad.

Este *dossier* se propone convocar a especialistas en los enfoques contemporáneos más sobresalientes dentro del terreno de la filosofía política con el fin de evidenciar las alternativas teóricas, las problemáticas y las agendas que reivindicán. De este modo, se busca propiciar la determinación y el intercambio entre perspectivas e intereses disímiles, pero también mostrar cómo estos convergen en torno al intento de superar la crisis de la filosofía política tradicional. En suma, se busca clarificar el estatus contemporáneo de la filosofía política.

Este *dossier* se propone tres objetivos generales. Primero, busca propiciar el diálogo entre investigadoras e investigadores del campo de la filosofía política para clarificar los enfoques y las problemáticas más relevantes de la disciplina en la actualidad. En segundo lugar, pretende evidenciar la pluralidad de enfoques teóricos que se ha desplegado tras la crisis por la que atravesó la filosofía política tradicional a mediados del siglo pasado. Por último, intenta poner de manifiesto la especificidad y la pertinencia teórica de algunos enfoques de la filosofía política contemporánea frente a los desafíos políticos actuales.

El *dossier* está compuesto por seis contribuciones. En la primera, “¿Qué es (y qué puede ser) filosofía política? Una tipología a partir (y en contra) del pensamiento de Leo Strauss”, Ernesto Cabrera García aborda críticamente el problema metafilosófico del sentido de la filosofía política a partir de las apor-

taciones del pensamiento de Leo Strauss. El autor registra cuatro formas de concebir la filosofía política en la obra de Strauss, pero, siguiendo su misma estrategia de conceptualización, sugiere también otras dos concepciones que no parecen haber sido registradas por el filósofo judío-alemán. Con ello, no solo evidencia la complejidad de la forma straussiana de concebir la filosofía política, también expone las posibilidades de ampliar esa concepción. En última instancia, la propuesta de una tipología busca establecer y fundamentar las pautas para el cultivo contemporáneo de la filosofía política.

En el segundo texto, “Practicar la teoría y teorizar la práctica: la filosofía política y el abordaje de la precariedad”, Octavio Martínez Michel y Mario Alfredo Hernández Sánchez especifican las líneas generales del debate filosófico sobre un objeto de estudio que reclaman diversas disciplinas. En efecto, la categoría de precariedad y la identificación de una nueva clase social definida como *precariato* han producido un movimiento que, desde la academia y los movimientos sociales, se propone nombrar la generalización de la explotación, la pérdida de derechos laborales como condición de ingreso a la productividad y el desmantelamiento del Estado de bienestar. Los autores señalan que, mientras que otras disciplinas sociales y humanistas dan por sentada la precariedad como rasgo definitorio de nuestro tiempo, la filosofía política podría aportar precisión conceptual y una visión de complementariedad entre la teoría y la práctica políticas que se proponen erradicarla.

En el tercer ensayo, “Hacia una distinta comprensión del ámbito político. Algunas consideraciones gadamerianas desde el diálogo prudente”, Mario Díaz Domínguez y José Antonio Mateos Castro proponen una concepción dialógica de lo político a partir de su reflexión sobre la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. La comprensión que proponen representa una alternativa, no solo frente a cierta interpretación agonista que se encuentra muy difundida, sino al hecho mismo de la polarización política que parece insalvable en nuestra época. La especificidad de la comprensión que proponen los autores radica en que el diálogo no es entendido como un instrumento o un procedimiento al servicio del consenso, que en su opinión anula la alteridad, sino como una forma de determinar las relaciones y los problemas que vinculan a las diversas alteridades. Así, el diálogo político se entiende como una “fusión de horizontes”.

En el cuarto artículo, “¿Es Theodor W. Adorno un pensador interdisciplinario? Diez tesis sobre teoría crítica y las disciplinas particulares”, Stephanie Graf construye una visión alternativa sobre la interdisciplinariedad, a la que priva en las ciencias sociales y las humanidades, a partir de la obra Theodor L. W. Adorno. De acuerdo con la autora, la actualidad de su pensamien-

to y el que este se haya enraizado en disciplinas diversas como la sociología, el psicoanálisis, la pedagogía y los estudios literarios configuran una noción de interdisciplina que trasciende el conformismo cientificista y coloca el pensamiento al servicio del objeto, lo que descubre las necesidades particulares de este sin determinarlo de antemano. El texto defiende que la visión de Adorno sobre la interdisciplinariedad escapa a las convenciones y que su filosofía constituye un discurso complejo y adecuado para nuestro tiempo.

En la quinta colaboración, “Narrar la filosofía: la esperanza liberal de Richard Rorty”, Juan Francisco Yedra Aviña plantea el paralelismo en la obra de este filósofo entre la trayectoria de la filosofía moderna y la defensa de los principios liberales en las sociedades contemporáneas. La propuesta del filósofo neopragmatista estadounidense es una alternativa a las pretensiones fundacionalistas tradicionales, pues considera que ya no es necesario determinar principios absolutos o metafísicos para sostener nuestras convicciones políticas, sino que es suficiente dar “buenas razones” en su favor. Con ello, Rorty permite comprender la actitud específica de la persona liberal como la indiferencia al intento metafísico de descubrir o desarrollar un vocabulario final acerca del mundo, pues esto limita el reconocimiento del pluralismo y la diversidad realmente existentes. Yedra Aviña sostiene que esta posición es una consecuencia de la narración rortyana de la filosofía y, en particular, de la radicalización del enfoque lingüístico de la filosofía contemporánea. En esto, nos muestra que Rorty se acerca a los proyectos filosófico-políticos de otros pensadores como Hannah Arendt, Charles Taylor, Jürgen Habermas o Martha Nussbaum.

En la sexta y última colaboración para este *dossier*, “Pensar el presente de manera crítica: apuntes desde la reflexión filosófico-feminista para la filosofía política contemporánea”, Fernanda Liceth Zavala Mundo plantea la pregunta acerca qué planteamientos le ha dirigido el pensamiento feminista a la filosofía política contemporánea. La autora toma como punto de partida el pensamiento de Nancy Fraser, particularmente en sus críticas hacia Habermas y su problematización del género. La intención es abordar algunas de sus reflexiones para evocar parte de los planteamientos que, desde el pensamiento feminista, se han presentado a la filosofía política contemporánea: desde la necesidad de reconocer las complejidades derivadas del género hasta la inserción de ciertos objetos de análisis, discusión y conflicto en y para el pensamiento filosófico-político.

Los editores de este *dossier* expresamos nuestra gratitud, en primera instancia, a la dirección de la revista *Logos* por permitirnos plantear la pregunta sobre la especificidad de la filosofía política para nuestro tiempo e interpelar

a una diversidad de autores y autoras. A ellas y ellos también agradecemos su paciencia y generosidad al confiarnos sus textos y aguardar pacientemente el cumplimiento de los plazos de edición. También hacemos extensivo nuestro reconocimiento a las y los evaluadores anónimos que, con sus observaciones y sugerencias, enriquecieron las versiones originales de los textos.

Ernesto Cabrera García
Mario Alfredo Hernández Sánchez
Coordinadores del *dossier*

Referencias

- Bobbio, N. (2002). Razones de la filosofía política. En N. Bobbio, *El filósofo y la política. Antología* (pp. 60-71). Fondo de Cultura Económica.
- Koikkalainen, P. (2005). *The life of political philosophy after its death. History of an argument concerning the possibility of a theoretical approach to politics*. University of Lapland.
- Riedel, M. (Ed.) (1972). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Rombach.
- Rodríguez, J. (2003). El futuro de la filosofía política en Hispanoamérica. En J. C. Cruz (Coord.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla* (pp. 165-187). Cruz O.
- Strauss, L. (1959). *What is political philosophy? And other studies*. The University of Chicago Press.

**¿Qué es (y qué puede ser) filosofía política?
Una tipología a partir (y en contra) del pensamiento
de Leo Strauss**

**What is (and what can be) political philosophy?
A typology from (and against) Leo Strauss's thought**

Ernesto Cabrera García
Universidad Autónoma de Tlaxcala
ORCID: 0000-0003-0114-0489

Resumen

En este ensayo abordo la cuestión metafilosófica del concepto de *filosofía política*. Tras el análisis de algunas alternativas, reconstruyo críticamente la estrategia de conceptualización de Leo Strauss para mostrar su potencial heurístico en el desarrollo de una tipología de la filosofía política. El ensayo se dividirá en tres partes: primero, expongo el problema y analizo algunas alternativas que considero insuficientes para tratar de definir la filosofía política; después, presento la estrategia straussiana de conceptualizarla a partir de la interpretación del significado original de la *philosophia*; al final, analizo cuatro tipos de filosofía política que identifico en la obra de Strauss y propongo otros dos que se fundamentan en sus propios supuestos. Concluyo señalando la utilidad de esas acepciones como modelos conceptuales para la interpretación, la consideración y la orientación de una filosofía política.

Abstract

In this essay I address the metaphilosophical question of the concept of political philosophy. After analyzing some alternatives, I critically reconstruct Leo Strauss's conceptualization strategy to show its heuristic potential in the development of a typology of political philosophy. The essay will be divided into three parts: first I present the problem and analyze some alternatives that I consider insufficient to define political philosophy, then I describe the straussian strategy to conceptualize it from the interpretation of the original meaning of *philosophia*, finally I analyze four types of political philosophy that I identify in Strauss's work and then I propose two others based on his own assumptions. I conclude by pointing out the usefulness of these conceptual models for the interpretation, assessment, and orientation of a political philosophy.

Palabras clave

Filosofía política, filosofía, metafísica, subversión, modo de vida, tipología.

Keywords

Political philosophy, philosophy, metaphysics, subversion, way of life, typology.

Fecha de recepción: noviembre de 2022

Fecha de aceptación: marzo de 2023

Introducción: la filosofía política como problema

La *esencia* se expresa en la gramática¹

Ludwig Wittgenstein

A mediados del siglo pasado, la pregunta acerca de qué es la filosofía política cobró relevancia en diversos circuitos intelectuales y académicos como un intento de defenderla frente a los embates críticos que parecían desacreditarla o, por lo menos, exigir su renovación.² La pregunta metafilosófica sobre el posible significado de una filosofía política, que se pensaba como una tradición constante desde los griegos hasta el siglo XIX o principios del XX, se volvió ineludible para tratar de revertir el afianzamiento de la *Wertfreiheit* positivista, que rechazaba la legitimidad de sus pretensiones de fundamentación axiológica; de las corrientes analíticas de la filosofía, que reducían al formalismo lógico sus problemas prácticos o sustantivos; de las vertientes historicistas, que chocaban con sus aspiraciones de universalidad, o de la crítica marxista de las ideologías, que hacía patente la sospecha sobre su papel en la reproducción de un *statu quo*.

Una vez que muchas de esas críticas se han atemperado, la pregunta sigue siendo relevante frente a un panorama académico e intelectual en el que proliferan las intervenciones de “filosofía política”, cuya raíz e índole filosófi-

¹ “Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen”. La traducción de todas las citas en alemán y en inglés es mía.

² Esta situación se remonta a la afirmación de Laslett (1956) sobre la “muerte” de la filosofía política y las discusiones que esto generó en Inglaterra; sin embargo, no es la única referencia y quizás tampoco la más importante para verificar el estatus de esta rama de la filosofía a mediados del siglo pasado. Entre las décadas de 1960 y 1970, por diversas razones, se señaló su “retroceso”, en Francia (Renaut, 1999), se reconoció la necesidad de “rehabilitarla” después de un periodo de adversidad, en Alemania (Riedel, 1972), y se diagnosticó su “decadencia” o su estado de “putrefacción” desde Estados Unidos (Strauss, 1959/1988b).

cas no siempre son claras. Aunque sea en nombre de la gramática, deberíamos entender la filosofía política como la aproximación filosófica a la política o como la manifestación política de la filosofía. Por ello, planteamos que el hecho de que las reflexiones se lleven a cabo desde las facultades universitarias de filosofía, de que utilicen para sí mismas la denominación o de que sean consideradas así por los practicantes de otras disciplinas, no garantiza que efectivamente sean intervenciones de una filosofía política. Llevando al extremo esta consideración, hace apenas un par de décadas, Meier (2000) sostuvo:

Desde el fin de la fuerte polarización ideológica del mundo y de la decadencia de las utopías políticas que hasta entonces dominaban, ha crecido el llamamiento a la filosofía política. Pero aun ahí donde se medita sobre las preguntas fundamentales de la teoría política o, con la mayor seriedad, se habla de los fundamentos de la *Res publica*, no tratamos todavía con la filosofía política. Ni la aproximación teórica competente a las preguntas y problemas de la política ni la seriedad en su tratamiento son, tomadas en sí mismas, una cédula de identidad de la filosofía política (p. 15).³

En una línea más prudente,⁴ este trabajo solo sugiere que hay un déficit en las concepciones de la filosofía política que se plantean desde hace algunas décadas, pues suelen derivarse o presuponer nociones indeterminadas, abstractas o muy restrictivas de la filosofía. Mi argumento es que, dado que la filosofía política es una rama particular o un modo específico de la filosofía, en general, entonces toda concepción e intervención de filosofía política tiene que evidenciar su raíz o su índole filosófica; por ello, una concepción deficitaria de la filosofía produce interpretaciones más o menos deficientes de la filosofía política.

Señalo solo algunos ejemplos para evidenciar conceptualmente la afirmación anterior. En primer lugar, cuando Bobbio (2002a, 2002b) nos ofreció un amplio catálogo de posibilidades de la filosofía política, soslayó tematizar el concepto de *filosofía* en el que se tenían que fundamentar.⁵ En segundo, cuan-

³ “Seit dem Ende der ideologisch gefestigten Zweiteilung der Welt und dem Niedergang der bis dahin dominierenden politischen Utopien, hat die Berufung auf, politische Philosophien‘ Konjunktur. Aber auch dort, wo über grundsätzliche Fragen der Politischen Theorie nachgedacht oder mit großem Ernst über die Fundamente der Res publica gesprochen wird, haben wir es deshalb noch nicht mit Politischer Philosophie zu tun. Weder die kompetente theoretische Annäherung an die politischen Fragen und Probleme noch der Ernst im Umgang mit ihnen ist, für sich genommen, ein Ausweis Politischer Philosophie”.

⁴ Véase la nota 24 de este ensayo, sobre el reduccionismo en el que incurrió Meier.

⁵ Bobbio (2002b) registró cuatro acepciones: 1) una normativa, como el intento de construir modelos ideales o hasta utópicos del orden político; 2) una fundacional, como la justificación ra-

do Petrucciani (2008) definió la filosofía política como una “forma de saber” o “de discurso” que utiliza el “método” de la argumentación racional para abordar los problemas “estructurales” y “normativos” de la política (pp. 20-21), lo hizo a partir de una interpretación de la filosofía que solo reflejaba de manera abstracta lo que esta ha pretendido ser a lo largo de su historia. Por último, cuando Raphael (1976) sugirió que la tarea principal de la filosofía política es y siempre ha sido el análisis de los conceptos y la evaluación de los argumentos mediante los cuales defendemos nuestras creencias políticas, suponía una concepción de la filosofía que se restringe solo a los estándares epistémicos del neopositivismo contemporáneo (p. 8).

Un caso aparte, antípoda del argumento que aquí planteamos, es el de quienes niegan el vínculo necesario entre la filosofía y la filosofía política. Uno de quienes lo hacen es el teórico que presuntamente resucitó a la filosofía política en la década de 1970. En su debate con Jürgen Habermas, Rawls (1998) presenta su propia perspectiva como una filosofía política no comprensiva que se limita al ámbito de lo político y “deja la filosofía tal como está” (pp. 76-78). La filosofía política de Rawls pretende ser “independiente” (*freestanding*) de la filosofía, ante todo, porque busca sustituir “la cuestión de la verdad y la concepción filosófica de la persona” por “lo razonable” y por “la concepción de las personas como ciudadanos” (p. 100). Esto se deriva, como lo expuso Rorty (2001), del hecho de que Rawls asume la “prioridad” de la democracia sobre la filosofía. En última instancia, Rawls buscaba deslindarse de cualquier compromiso filosófico o metafísico respecto a la verdad última de las cosas o la naturaleza humana, pues esto le parecía incompatible con el reconocimiento del pluralismo democrático.

Por supuesto, todas estas formas de concebir la filosofía política podrían justificarse mediante criterios pragmáticos, por su función o su utilidad específicas;⁶ no obstante, considero que son conceptualmente deficitarias en relación con la filosofía. En el caso de Bobbio, la indeterminación de su concepto

cional de la autoridad política o del Estado; 3) una analítica, como el examen de los principales conceptos políticos, y 4) una metadiscursiva, como el estudio crítico de los métodos o los resultados de la ciencia política. En otro lugar, Bobbio (2002a) señaló otras dos acepciones: 1) una sistemática, como teoría del Estado (cuando la política se entiende como *politics*), y 2) otra prescriptiva, como la disposición de lineamientos para la acción institucional (cuando la política se entiende como *policy*).

⁶ Bobbio (2002a; 2002b) trataba de registrar la diversidad de formas de entender la filosofía política en contra del reduccionismo de quienes estipulaban un significado único; Petrucciani (2008) se proponía mostrar la especificidad del saber sobre la justicia o el poder que puede aportar una filosofía política, frente al monopolio epistémico del cientificismo contemporáneo, y Raphael (1976) pretendía mostrar la validez metodológica de la filosofía política frente a los intentos analíticos o neopositivistas de desacreditarla.

de filosofía deja sin fundamento las diversas definiciones de la filosofía política que registra. En el de Petrucciani, el modo abstracto de entender la filosofía conlleva forzosamente una forma abstracta de entender la filosofía política. En el de Raphael, la definición de la filosofía conforme a su interpretación analítica solo toca superficialmente la actividad de los filósofos políticos que se encuentran antes o al margen del giro lingüístico. En el de Rawls, por último, la concepción no filosófica de la filosofía política expone un contrasentido que nos conduciría a señalar su desplazamiento hacia el plano de una teoría política no filosófica. Estos déficits nos impelen a buscar otra alternativa conceptual que sea más adecuada.

Contra los intentos de conceptualizar la filosofía política a partir de alguna noción imprecisa, genérica o limitada de la filosofía, la alternativa que exploraremos en este ensayo es más radical, pues consiste en volver a la raíz o al significado originario de la *philosophia*. Ciertamente, con ello corremos el riesgo de generalizar una acepción histórica particular, pues es un hecho que la filosofía ha pasado por múltiples transformaciones desde que fue inventada por algún griego en la Antigüedad. No obstante, sostenemos que esas transformaciones suponen un parentesco, pues, aunque la filosofía se haya transformado históricamente, “algo” de su sentido originario u original ha prevalecido y tendría que prevalecer para seguir siendo filosofía.⁷ Por supuesto, con Popper (2002, pp. 42-43), asumimos este planteamiento esencialista como un supuesto “metodológico”, no metafísico, pues solo es una hipótesis explicativa o heurística del significado de la filosofía política.

El “retorno” straussiano al sentido originario de la *philosophia* en la pregunta por el significado de la filosofía política

A propósito de la obra de Leo Strauss es que podemos pensar el “retorno”⁸ al sentido originario de la *philosophia* como estrategia de conceptualización pa-

⁷ Con Heidegger (2004), no negamos la posibilidad de una renovación radical de la filosofía en contra de lo que esta ha sido tradicionalmente. Sin embargo, con Heidegger (1996), también reconocemos que el “agotamiento” del sentido tradicional de la filosofía exigirá el inicio de una nueva forma de “pensar”.

⁸ El concepto de *retorno* es fundamental para entender la obra de Strauss, pues articula su crítica al pensamiento moderno a través de la rehabilitación del pensamiento antiguo, bíblico y filosófico. El sentido de ese concepto tiene una raíz hebrea que, en su ensayo “Progress or Return?”, Strauss (1989b) explica del siguiente modo: “Retorno es la traducción de la palabra hebrea *t’shuva*. *T’shuva* tiene un sentido ordinario y enfático. Su sentido enfático es traducido en inglés por ‘arrepentimiento’. Arrepentimiento es retorno, con referencia al retorno del camino erróneo al correcto” (p. 227). (“Return is the translation from the Hebrew word *t’shuva*. *T’shuva* has an ordinary and emphatic meaning. Its emphatic meaning is rendered in English by ‘repentance.’ Repentance is return, meaning the return from the wrong way to the right one”).

ra tratar de responder la pregunta por el significado de la filosofía política. La potencia heurística de esta vía nos permitirá fundamentar, no un concepto, sino una tipología de la filosofía política. Con Strauss, registraremos cuatro tipos o modelos primordiales: (1) uno “ontológico”, que trasciende el plano “óntico” de la política en la pregunta por la naturaleza de lo político; (2) uno “idealista”, que se dedica a investigar las pautas de una sociedad política correctamente ordenada; (3) uno “exotérico”, que trata de evadir la tensión entre la crítica filosófica y la sociedad política mediante la moderación del discurso público, y (4) uno “antiidealista”, cuya preocupación por los asuntos públicos está determinada por el intento de preservar o defender la propia actividad filosófica. Desde la misma perspectiva, señalaremos otros dos tipos sobre los que Strauss pudo haber preferido guardar silencio: (5) uno “realista”, que se inclina por la indagación de las relaciones de poder o dominio que atraviesan las cosas políticas, y (6) uno “subversivo”, que pretende trastocar radicalmente un orden establecido.

En principio, la inclinación straussiana por el sentido originario de la *philosophia* se explica como una reacción contra el abuso o el vaciamiento del concepto.⁹ Por una parte, permite denunciar la tendencia a definir la identidad filosófica por “conveniencia administrativa”, a partir de una adscripción institucional.¹⁰ Por otra, es un recordatorio de lo que implica la vocación filosófica contra quienes se atreven a presentarse públicamente como “filósofos”.¹¹ Si adoptamos el enfoque pragmático del lenguaje, estas protestas pueden parecer una exageración; pero si somos más cuidadosos con la semántica y la propia historia del concepto, tendríamos que reconocer que la *philosophia* indica un estándar intelectual y existencial muy elevado o que el filósofo, como apuntó el propio Kant (2006, p. 651) en la *Crítica de la razón pura*, solo puede ser un “arquetipo” o un “ideal” (KrV A839 B867).¹²

En última instancia, el retorno straussiano al sentido originario de la *philosophia* se justifica porque en este encontramos su significado “original”

⁹ Strauss (1959/1988b) afirmaba: “La gente ha ido tan lejos en la degradación del nombre de la filosofía hasta hablar de las filosofías de vulgares impostores” (p. 12). (“People have gone so far in debasing the name of philosophy as to speak of the philosophies of vulgar impostors”).

¹⁰ En un ensayo sobre la educación liberal, Strauss (1968) señalaba: “Es tan absurdo esperar que los miembros de los departamentos de filosofía sean filósofos como lo es esperar que miembros de los departamentos de arte sean artistas” (p. 7). (“It is as absurd to expect members of philosophy departments to be philosophers as it is to expect members of art departments to be artists”).

¹¹ En una carta de 1973, dirigida a Gerschom Scholem, Strauss (2008) decía que desde que uno de sus contemporáneos (Hans Jonas) había decidido presentarse públicamente como filósofo, él prefería decir que se dedicaba a “ser zapatero o cortar pantalones” (p. 771).

¹² En adelante, las referencias a las obras clásicas se registran siguiendo la forma canónica, pero también se anotan conforme al modelo APA (7a. ed.) que se emplea en el resto de las citas.

(Strauss, 2007, p. 145), a la luz del cual podemos comprender los desarrollos, las modulaciones o, incluso, las rupturas de los conceptos posteriores de la filosofía. No es arbitrario entender la *philosophia* como el principio determinante y el primer modelo de toda otra concepción de la filosofía, así se la trate de emular o se reaccione en su contra. Esto implica que las diversas concepciones de la filosofía se pueden y, más aún, se deben entender en relación con la *philosophia*. Por el contrario, el intento de entender la *philosophia* a partir de una concepción posterior nos induce a deformar el sentido de aquella. Del mismo modo, tratar de comprender las diversas manifestaciones de la filosofía a partir de una abstracción conceptual que pretenda englobarlas todas, desde sus orígenes y más allá, puede producir una deformación de estas. Es más adecuado tratar de interpretar lo derivado a partir de lo originario u original, no al revés.

Desde esta perspectiva, si Strauss nos permite fundamentar distintas acepciones de la filosofía política es por la complejidad de su interpretación de la *philosophia*. Reconocemos que la concepción originaria, original o clásica de la *philosophia* está sujeta a múltiples interpretaciones; sin embargo, consideramos que la propuesta por Strauss tiene un potencial específico que nos permite alumbrar el horizonte del pensamiento clásico, por lo menos, a partir del “paradigma” común a Sócrates, Platón y Aristóteles. En particular, hay tres aspectos de la interpretación straussiana de la *philosophia* en los que se fundamentan los seis tipos de filosofía política que aquí registraré: 1) uno metafísico, esto es, como indagación de la naturaleza o de los principios de todas las cosas; 2) uno subversivo, o sea, como actividad transgresora o rebelión intelectual en contra de un *statu quo*, y 3) uno teórico-existencial, es decir, como el modo de vida más elevado o correcto.

La concepción straussiana de la filosofía política

Entre los comentaristas de la obra de Strauss se suele enfatizar unilateralmente alguna acepción de su concepto de filosofía política. Por un lado, se destaca el aspecto de la investigación filosófica comprensiva sobre las cosas políticas, que incluye las preguntas por el ser de lo político y por los principios de justicia o del bien que permitan ordenarlo correctamente (Gildin, 1975). Por otro lado, también se enfatiza la intención política de defender la filosofía frente a las dificultades internas y externas que la ponen en peligro (Meier, 2000). Si no hay consenso al respecto es porque el propio Strauss expuso distintas acepciones de la filosofía política a lo largo de su obra.

El tema del concepto de la filosofía política fue abordado por Strauss de manera recurrente, aunque en apariencia inconexa. Uno de sus escritos más conocidos, *What Is Political Philosophy?* (Strauss, 1959/1988b), se plantea ex-

plícitamente la pregunta por el significado de la filosofía política. Pero la cuestión aparece también de forma menos evidente en otro de sus libros, *Persecution and the Art of Writing* (Strauss, 1952/1988a), dedicado al problema de la tensión entre la actividad filosófica y la vida política. Asimismo, se presenta en un trabajo posterior, *Socrates and Aristophanes* (Strauss, 1966), donde reflexiona sobre el tránsito necesario de la filosofía natural (o metafísica) a la política. En todos los casos, puede reconocerse el constante esfuerzo de Strauss por desvelar el sentido y la importancia de una filosofía política.

La concepción de la filosofía política de Strauss aparece en esos escritos de manera diferenciada. En *What Is Political Philosophy?*, se registra en la primera parte del trabajo homónimo, que es parte de un ciclo de tres conferencias que impartió en la Universidad Hebrea de Jerusalén, entre 1954 y 1955. Mientras, en *Persecution and the Art of Writing*, aparece en la introducción, basada en un ensayo previo sobre el Platón de Al-Farabi que fue publicado por la American Academy for Jewish Research, en 1945. Finalmente, en *Socrates and Aristophanes*, se encuentra sugerida tanto en la introducción como en la conclusión. La diferencia más evidente entre estos escritos radica en el énfasis que se le da al hecho de que la filosofía política es una rama o un modo de la filosofía.

Concretamente, en estos escritos de Strauss, podemos identificar acepciones distintas de la filosofía política. Por un lado, como prolegómeno de un relato de la historia de la filosofía política que va desde su nacimiento entre los griegos hasta su abandono por Martin Heidegger,¹³ se define como “el intento de conocer verdaderamente la naturaleza de las cosas políticas” y, a la vez, “el orden político correcto o bueno” (Strauss, 1959/1988b, p. 12). Por otro, con relación a los *falāsifa* islámicos del Medioevo y a Platón, la concibe como “la enseñanza exotérica”, “la armadura en la que tenía que aparecer la filosofía” o “la forma en que la filosofía llegó a ser visible para la comunidad política” (Strauss, 1952/1988a, p. 18). Por último, en referencia al Sócrates de Platón y Jenofonte, en contraste con el de Aristófanes, se entiende también como la “preocupación madura” por “las cosas políticas o morales, por las cosas humanas o los seres humanos” (Strauss, 1966, p. 314).

Esta pluralidad de acepciones enunciadas por Strauss se enraíza en su interpretación más amplia de la *philosophia*. Desde esta perspectiva, una *filosofía* política que no se desprenda o no conduzca a la *philosophia* aparece como un contrasentido, por lo que más bien refleja otro tipo de aproximación o inquietud intelectual: *pensamiento* político, cuando lo que se busca es exponer una convicción pública; *teoría* política, cuando la reflexión sistemática sobre

¹³ En su ensayo “Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy”, Strauss (1983) reconocía que no hay “espacio” para una filosofía política en el pensamiento de Heidegger (p. 30).

una circunstancia política es acompañada por una propuesta que responde a la posición de algún sector de la opinión pública; *teología* política, cuando se produce una enseñanza basada en la fe o en la adhesión a la verdad presuntamente revelada en la Biblia, o *ciencia* política, cuando se estudian los fenómenos de la política con los métodos de comprobación y cuantificación avalados por la ciencia moderna (Strauss, 1959/1988b, pp. 12-14). La claridad acerca de las diferencias entre estos enfoques y una filosofía política exige la comprensión de la especificidad filosófica de esta última.

A continuación, analizaremos críticamente el vínculo entre la interpretación straussiana de la *philosophia*, las acepciones de la filosofía política que propuso y las que nosotros podemos derivar a partir de los mismos supuestos. Con ello, intentaremos evidenciar su potencial explicativo en la fundamentación de una tipología de la filosofía política más compleja que otras que suelen presentarse.

La filosofía política como el intento de conocer verdaderamente la naturaleza de las cosas políticas y el orden político correcto o bueno

La primera acepción straussiana de la filosofía política se basa en una interpretación metafísica del sentido original de la *philosophia*. Con base en su etimología, Strauss (1959/1988b, p. 11) reconoció que esta no era otra cosa que la búsqueda de la sabiduría (*quest for wisdom*). Acerca de la definición no debería haber polémica; sin embargo, sabemos que sí la hay acerca del concepto griego de sabiduría (*sophia*), que aparece como la meta irrenunciable de la filosofía (*philosophia*). Sin duda, consistía en algún tipo de conocimiento,¹⁴ pero no hay acuerdo acerca de si se refería a la cuestión de cómo vivir correctamente (Hadot, 2004, pp. 17-21), de cuáles son las mejores leyes para la *polis* (Vernant, 2011, p. 81) o de cuál es la naturaleza y los principios fundamentales de la totalidad. En la interpretación straussiana, que podría considerarse ortodoxa, su significado se identifica con la última cuestión. Esta se puede remitir al modo en que Aristóteles (2011a, pp. 74-76; *Metafísica*, I, 1-2, 982a-b) define la sabiduría como el conocimiento acerca de los primeros principios o las primeras causas de todas las cosas. Desde esta perspectiva, Strauss (1953, p. 82) identifica la filosofía como el deseo o la búsqueda del conocimiento de los principios fundamentales o de la naturaleza de la totalidad.

¹⁴ Aristóteles (2011a, pp. 71-74; *Metafísica*, I, 1, 980b-982a) distinguía la sabiduría (*σοφία*) del saber en general (*τὸ εἰδέναι*) y de otros tipos de conocimiento como la percepción (*αἴσθησις*), la imaginación (*φάντασμα*), el recuerdo (*μνήμη*), la experiencia (*ἐμπειρία*), el arte (*τέχνη*) y la ciencia (*ἐπιστήμη*).

Si la filosofía política se entiende como una “rama” de la filosofía, Strauss dedujo que su significado primario no podría ser otro que la búsqueda del conocimiento de los principios de la totalidad de las cosas políticas. Esto permite registrar que, incluso en su acepción metafísica, la filosofía se debe interesar por lo político, porque esto forma parte de la totalidad más amplia que constituye su genuino objeto de interés. Si la filosofía se restringe al campo de las cosas políticas, ciertamente, la investigación estaría sesgada; pero si lo evade, quedaría incompleta. Si la preocupación por las cosas políticas es lo que funda el pensamiento político, el interés acerca de su principio o su naturaleza es lo que marca el origen de una filosofía política. El impulso de investigar radicalmente o hasta la raíz las cosas políticas nos permite identificar un primer tipo *ontológico* de la filosofía política que, de manera doxográfica, nos permitiría reunir a pensadores tan disímiles como Aristóteles, Thomas Hobbes, G. W. F. Hegel, Carl Schmitt o Chantal Mouffe (de quien tomamos el término para definir este primer modelo).¹⁵

El propio Strauss se sitúa en esta línea, pues desarrolló una concepción comprensiva de lo político como parte de su investigación filosófica. En su opinión, que podría considerarse “idealista”, el principio determinante de lo político no se encontraría en un deseo de poder o de dominio, sino en el intento de realizar o preservar algún principio moral (Strauss, 1959/1988b, p. 10). La diferencia específica de la política, frente a la politiquería o el partidismo, radicaría en que se mueve por alguna noción de lo que es bueno o lo que es justo, antes que por algún interés o ambición moralmente cuestionables. En su “Comentario” a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, Strauss (2008) sugirió que si lo político se tiende a manifestar como un espacio de antagonismo es precisamente porque cuando planteamos con “seriedad” alguna noción de lo bueno o de lo justo, esta tiende a entrar en conflicto con otras nociones igualmente “serias”: “En la seriedad de la pregunta por lo correcto tiene lo político — el agrupamiento amigo-enemigo de la humanidad— su fundamento” (p. 235).¹⁶ El intento liberal de “neutralizar” lo político o de despolitizar a la sociedad exige la renuncia al planteamiento *serio* de esa cuestión moral y existencial (pp. 236-237).¹⁷

¹⁵ A partir de la tesis heideggeriana de la diferencia ontológica, Mouffe (2007) distinguió “la política” como el objeto de la ciencia política y “lo político” como el tema de los filósofos (pp. 15-16).

¹⁶ “Im Ernst der Frage nach dem Richtigen hat das Politische -die Freund-Feind-Gruppierung der Menschheit- seinen Rechtsgrund”. Sobre la relación entre Strauss y Schmitt a partir de este “Comentario”, véase Meier (2008).

¹⁷ Así, por ejemplo, cuando un político afirma que la austeridad es buena o que lo justo es cubrir primero las necesidades de los pobres, es inevitable que sea confrontado por quienes creen que lo bueno es más bien la prosperidad o que lo justo es utilizar criterios meritocráticos para dis-

Desde esta perspectiva, Strauss (1959/1988b) señaló que el significado adicional de la filosofía política tendría que ser también el de la búsqueda del conocimiento acerca de los principios o las pautas morales del orden político correcto (p. 12). Esto quiere decir que la pregunta por los estándares morales de la acción política o del orden político resulta ineludible para una filosofía política. El problema de lo correcto, esto es, la vida buena, el bien común o la justicia, está y tiene que estar en el centro de una filosofía política. Esta cuestión es precisamente la que nos permite registrar un segundo tipo o modelo de filosofía política en el que podemos reunir como figuras representativas a Sócrates y a Platón, en la Antigüedad; a Jean Jacques Rousseau o a Immanuel Kant, en la Modernidad; y a John Rawls o a Martha Nussbaum, en la Edad Contemporánea. Las diferencias entre antiguos, modernos y contemporáneos tendrían que explicitarse a partir del señalamiento del tipo de estándares, de fundamentación o de universalismo que en cada caso expresan, pero ello no debe impedirnos reconocer el problema común que los reúne.

Por supuesto, contra la opinión que manifiesta Strauss en *What Is Political Philosophy?* (Strauss, 1959/1988b), aunque conforme a lo que insinúa en *Thoughts on Machiavelli* (Strauss, 1958),¹⁸ no se puede decir que no sea posible validar la tesis alternativa o “realista” de que el principio de las cosas políticas se encuentra en el deseo de poder y no en alguna idea del bien o de la justicia. Es necesario registrar en qué consiste esta alternativa para tener claras las coordenadas del problema metafilosófico que nos planteamos en este ensayo. Si el principio que determina las cosas políticas no es moral, sino que es un deseo egoísta o una pretensión mezquina de poder, entonces el orden político no podría ser visto más que como una forma de dominación. En tal caso, la filosofía política tendría que entenderse primordialmente como la búsqueda de conocimiento de la naturaleza del poder o de la dominación política. El registro de esta acepción nos permite identificar un tercer tipo o modelo de filosofía po-

tribuir los bienes sociales. Quienes además censuraran a ese político por polarizar a la sociedad, en el fondo, lo juzgarían por tomarse con seriedad una idea de lo correcto. Quizás, incluso, los críticos de ese político beligerante supondrían que puede haber un consenso general en torno a su visión particular de lo que es bueno o justo, y lo juzgarían conforme a estos mismos criterios —que identificarían como los de toda una nación, a la que verían amenazada—, por lo que su animadversión crecería forzosamente cada vez que ese político afirmara criterios contrarios en sus discursos y acciones.

¹⁸ Strauss (1958) afirmó: “Puede parecer que hemos supuesto que Maquiavelo es el exponente clásico de una de las dos alternativas fundamentales del pensamiento político. De hecho, asumimos que hay alternativas fundamentales, alternativas que son permanentes o coetáneas del hombre” (p. 14). (“We may seem to have assumed that Machiavelli is the classic exponent of one of the two fundamental alternatives of political thought. We did assume that there are fundamental alternatives, alternatives which are permanent or coeval with man”).

lítica que englobaría las perspectivas de Trasímaco, Nicolás Maquiavelo, Max Weber, Louis Althusser, Hans Morgenthau o hasta Michel Foucault. Esto ya lo he expuesto en otro lado (Cabrera García, 2014), por lo que no redundaré aquí.

En una línea intermedia entre el idealismo y el realismo, quizás podríamos encontrar algunas corrientes de la filosofía política moderna, posmoderna, feminista, decolonial o animalista que se han desplegado desde hace unas décadas. En estos casos, la indagación filosófica sobre el poder y el dominio conlleva también la afirmación crítica o propositiva de alguna noción de lo justo o lo bueno. En tanto que esta clase de aproximaciones pretende ser filosófica, tendría que plantearse la cuestión del fundamento de esas nociones, pues de otro modo el pensamiento político o la ideología estarían reemplazando a la *filosofía* política. De cualquier modo, más que un tipo adicional, estas corrientes parecen alimentarse de dos fuentes principales de filosofía política que les otorgan su carácter híbrido.

La filosofía política como “enseñanza exotérica”

Por su parte, la tercera acepción straussiana de la filosofía política se sostiene en una interpretación del carácter intrínsecamente “subversivo” de la *philosophia* (Strauss, 2007, p. 146). Esta interpretación corresponde a lo que ahora reconocemos como la “actitud crítica” del filósofo, pero parece contradecir el sentido metafísico que ya hemos registrado. No es el caso, pues en realidad despliega lo que este significa en la relación del filósofo con la sociedad política. Lo que superficialmente se define como la búsqueda de conocimiento acerca de los principios de la totalidad, en el fondo aparece como el intento de sustituir radicalmente las opiniones convencionales acerca de todas las cosas por su conocimiento genuino. Si la interpretación metafísica de la filosofía puede sustentarse mediante la referencia a Aristóteles, esta interpretación subversiva puede derivarse de la actividad por la que Sócrates fue justamente acusado en Atenas o del relato de la caverna de Platón (2011, pp. 222-225; *Rep.*, 514a-517a).

La explicación straussiana del origen de la filosofía permite comprender el vínculo forzoso entre la metafísica y la actitud subversiva o radicalmente crítica. En contraste con las hipótesis que lo relacionan con la *mania* profética del culto apolíneo (Colli, 2009), con la formación democrática de las *polis* griegas (Vernant, 2011) o con el reemplazo del *mythos* por el *logos* (Habermas, 1996), la explicación straussiana vincula el origen de la filosofía con el descubrimiento fundamental de la *physis*. A partir de este descubrimiento, la filosofía no solo estableció la distinción entre lo que es por “naturaleza” (*physis*) y lo que es solo por “convención” (*nomos*) (Strauss, 1953, p. 89), sino que también se afirmó como el intento de “ascender” desde lo que es “primero para

nosotros” (*proteron pros hêmas*) hacia lo que es “primero por naturaleza” (*proteron physei*) (Strauss, 1953, pp. 123-124; Strauss y Voegelin, 2009, p. 112). Si lo que es “primero para nosotros” se identifica con lo que es “por convención”, entonces la filosofía se revela como el intento de transgredir la opinión pública en busca del conocimiento privado de la naturaleza de las cosas o de lo que es por naturaleza. Desde ahí se puede comprender su actitud subversiva original.

Si seguimos la estrategia de definición que Strauss utilizó para establecer su primera acepción de la filosofía política, en este caso, tendríamos que interpretarla como el intento radical de subvertir las cosas políticas o de transgredir el orden establecido. Esto permitiría comprender un cuarto tipo o modelo de filosofía política que se ha expandido desde finales del siglo XVIII y, sobre todo, mediados del siglo XIX: desde el Marqués de Sade y algunos “ultras de las Luces”, pasando por Karl Marx y el anarquismo o Friedrich Nietzsche y cierto existencialismo ateo, hasta Theodore Kaczynski y Judith Butler. Aunque este tipo de filosofía política también podríamos hallarlo en algunas expresiones “anómalas” del pensamiento antiguo: el cinismo incisivo de Diógenes de Sinope, que buscaba “transmutar los valores”, o la crítica de la religión de Epicuro, que pretendía liberar a los hombres del miedo. Strauss no reconoció *explícitamente* esta forma de entender la filosofía política, pues su reconocimiento es incompatible con la opinión que tenía acerca de la desmesura de la enseñanza pública de algunos de sus representantes.¹⁹ Pero, por el contrario, nosotros reconocemos que esta es una forma válida, aunque peligrosa, de concebir y practicar la filosofía política. Por la naturaleza de este trabajo, reservaré para otro lugar la construcción conceptual de este tipo o modelo de filosofía política subversiva.

De cualquier modo, la tercera acepción straussiana de la filosofía política se deriva de una estrategia de conceptualización diferente que nos permite visibilizar un quinto tipo o modelo que muchas veces pasa desapercibido. La estrategia se desprende de una tesis sociológica acerca de la tensión que prevalece entre la filosofía y la sociedad política (Strauss, 1952/1988a). La tesis señala que hay una contradicción inevitable entre la radicalidad crítica de la actividad filosófica y el requerimiento social de estabilidad. Si la filoso-

¹⁹ Pienso en Epicuro, cuya filosofía había sido rechazada por la tradición judía, según Strauss (2013a, p. 23), como una forma de ateísmo. Por supuesto, también pienso en Marx y Nietzsche, a quienes Strauss (1959/1988b) reprobaba por haber predicado “el sagrado derecho de la extinción despiadada de grandes masas de hombres” (p. 55). Sobre los “ultras de las luces” ni siquiera se puede registrar una opinión, pues, desde *Philosophie und Gesetz* (1935), Strauss (2013a, p. 11) ya consideraba suficientemente radicales a Voltaire, Reimarus o Bayle.

fía reclama para sí el derecho de investigar libremente los principios de todas las cosas, también tiene que cuestionar radicalmente las opiniones sobre las cosas de las que depende la estabilidad social, esto es, sobre la religión, la moral y la política. Una investigación que no se atreva a repasar críticamente lo que la opinión pública toma por verdadero puede ser muchas cosas, menos filosófica. La filosofía amenaza la estabilidad de la sociedad, por eso es que estas tienden a entrar en conflicto. Desde esta perspectiva, para Strauss (1959/1988b, pp. 221-222; 1989a, pp. 63-71), la filosofía política aparece como el modo de aliviar la tensión mediante el despliegue de una enseñanza exotérica, pública o popular, que no se identifica con lo que el filósofo verdaderamente piensa.

Esta acepción de la filosofía política nos permite iluminar la actividad intelectual de muchos filósofos del pasado cuyos libros solemos leer inocentemente. El conflicto entre la filosofía y la sociedad se puede evidenciar puntualmente a través de múltiples ejemplos: la muerte de Sócrates y el asesinato de Hipatia, en la Antigüedad; las sospechas sobre el ateísmo de los estudiosos árabes y judíos de Platón y Aristóteles, en el Medioevo; la condena de Giordano Bruno a morir en la hoguera, en el Renacimiento; la Hérem (מֵרֶחַ) de Baruch Spinoza por la comunidad judía, el encarcelamiento de Denis Diderot, la censura contra Immanuel Kant y Gotthold Ephraim Lessing, en la Modernidad. El intento exotérico, discursivo o literario, de algunos de ellos por evadir la persecución social es lo que, a partir de Strauss, podríamos identificar como un quinto tipo o modelo de filosofía política. En esto, la diferencia entre antiguos y modernos descansaría solo en la consideración acerca de si la práctica del exoterismo es inevitable o solo circunstancial para la filosofía (Strauss, 1952/1988a, pp. 33-34), es decir, si puede o no haber reconciliación entre el racionalismo filosófico y la vida social.

Entendida como enseñanza exotérica, la filosofía política consistiría en el desdoblamiento entre lo que de verdad se piensa y el discurso público que se expresa, pero solo para evadir un conflicto inmediato, no para perpetuar un *statu quo*. Si la práctica del exoterismo trata de evadir la conexión entre el radicalismo intelectual y el extremismo político, no por ello afirma el vínculo entre la moderación del discurso público y el conformismo respecto al orden social imperante. La alternativa no es solo la transformación revolucionaria o el conservadurismo acrítico, sino también la reforma gradual de la opinión pública y de las prácticas o estructuras sociales que con ella se relacionan (Strauss, 1952/1988a, pp. 16-17). De hecho, como lo ha mostrado Melzer (2014), junto a la salvaguarda de la actividad filosófica y la protección de la sociedad, la reforma política y la educación de los individuos más dotados para la filo-

sofía son también los motivos que han alentado históricamente y que justifican la práctica del exoterismo.

La filosofía política como “preocupación” por las cosas políticas o morales

Por último, la cuarta acepción straussiana de la filosofía política se basa en su interpretación de la *philosophia* como la actividad más elevada o el mejor modo de vida al que puede aspirar un ser humano. De nuevo, esto parece contradecir la investigación metafísica y la actitud subversiva que ya hemos señalado, pero en realidad revela su significado más profundo. Por el carácter inagotable de su objeto y la actitud implacable que requiere, la *philosophia* no es solo un instrumento para tratar de alcanzar la sabiduría o el conocimiento comprensivo de todas las cosas, en sí misma constituye una actividad “teorético-existencial” (Strauss y Voegelin, 2009, p. 98) o un modo de vida “contemplativo”. Más aún, en tanto se cree que el objeto de la *philosophia* es el más elevado al que puede aspirar el ser humano, esta misma tiene que considerarse como la actividad humana más elevada (Strauss, 1953, p. 36). Esta interpretación puede sostenerse a partir de la identificación que señaló Aristóteles (2011b, p. 508; *Política*, VII, 2, 1324a) de la *philosophia* con un *bíos theoretikos* y de la afirmación de que su propósito, la sabiduría, es el bien más elevado al que puede aspirar un ser humano (Aristóteles, 2011a, p. 7; *Protréptico*, fragmentos 4–6).

El significado final de la *philosophia*, en este sentido, es más profundo de lo que parece a primera vista. Como modo de vida, se orienta por el deseo de la sabiduría, que reconoce como un bien superior a otros bienes más mundanos (los cargos públicos, la riqueza, los reconocimientos o el aplauso popular). El valor y el sentido que acaso puedan tener estos últimos depende finalmente de aquella. No obstante, en cuanto estamos insertos en la mundanidad, los bienes menores, más inmediatos y asequibles tienden a invertir la jerarquía. El filósofo que se mueve auténticamente por la vocación teorética o contemplativa está forzado a romper con la mundanidad que se suele tratar de imponer, por ello el *bíos theoretikos* es un modo de vida en constante resistencia.

En esta línea, Strauss reconoció que hay en la *philosophia* una indiferencia esencial por los asuntos humanos, políticos y morales.²⁰ Esta indiferencia es

²⁰ Strauss (2013b) sugirió que, originalmente, la preocupación de la *philosophia* por los asuntos humanos tenía que ser secundaria respecto de la investigación metafísica de los principios de la totalidad: “Sobre la base de los presupuestos clásicos, la filosofía requiere un desapego radical de las preocupaciones humanas: el hombre no debe estar absolutamente en casa sobre la tierra, él debe ser un ciudadano del todo” (p. 213). (“On the basis of classical presuppositions, philosophy requires a radical detachment from human concerns: man must not be absolutely at home on earth, he must be a citizen of the whole”). En esta línea, Velkley (2011) sugirió que

consecuente con la tendencia filosófica a la subversión, porque no hay nada más subversivo que ser indiferente hacia todo lo que el resto de nuestros congéneres considera valioso, sagrado o digno de preocupación. La indiferencia filosófica es todavía más consecuente con el sentido metafísico de la filosofía, pues si se considera que su objeto fundamental son los principios del todo, entonces su pretensión última sería remontarse a un plano esencialmente distinto al mundo en el que nos movemos en la cotidianidad. Es cierto que el mundo y el ser humano no pueden ser nunca ajenos a la filosofía, pues forman parte de la totalidad que pretende investigar, pero su *interés* original por ellos es principalmente teorético, no es una *preocupación* moral ni “edificante” (Strauss, 1968, p. 8). Como lo sugirió Platón (2011): “Cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos” (p. 208, *Rep.* 500b-c).

Si bien los asuntos morales y políticos de la comunidad no le preocupan de antemano a la filosofía, en general o en tanto tal, la cuarta acepción straussiana de la filosofía *política* sugiere que la preocupación al respecto es lo que la funda. Con todo, no es claro si ese giro en la preocupación por los asuntos humanos conlleva su valoración intrínseca o meramente instrumental. La pregunta que podemos plantear aquí es la más radical de cualquier filosofía política: ¿por qué razón el filósofo debería preocuparse por los asuntos concretos de la vida pública? Strauss (1953) sugirió que las dos respuestas clásicas a esta pregunta marcan la diferencia entre una filosofía política “idealista” (platónica y aristotélica) y una filosofía política “antiidealista” (sofística y epicúrea) (pp. 167-168). La diferencia consiste en que la primera posee un “espíritu cívico” que la hace valorar los asuntos públicos “por su propio bien”; mientras, la segunda subordina abiertamente el valor de lo político a los fines hedonistas o eudemonistas del filósofo.²¹ Aristóteles (2011b; *Política*, VII, 2, 1324a-b)

el problema principal de la obra straussiana es el de la “dualidad” del humano como parte de una comunidad política y como ser que trasciende lo político (p. 170, n. 30).

²¹ A partir de esta distinción, surge la pregunta: ¿el aparente platonismo de Strauss no era solo su modo exotérico de ocultar algún tipo de epicureísmo? Esta sospecha parece confirmarse por el hecho de que, en “A Giving of Accounts”, el propio Strauss (1997) señaló que la diferencia entre él y su amigo Jacob Klein consistía en el estatus de la moral en sus respectivos pensamientos, pues si para este “actuar correctamente” es una obligación del filósofo, para aquel no es más que una virtud “subordinada” (*subservient*) a la propia filosofía (pp. 464-465). El desprecio de la filosofía por parte del judaísmo tradicional u ortodoxo tendría razón en identificarla como epicureísmo y ateísmo (Strauss, 2013a): “La tradición judía ha caracterizado la abjuración de la Ley, la rebelión contra la Ley, en muchos, si no es que en todos, los casos como epicureísmo” (p. 23). (“Die jüdische Tradition hat den Abfall vom Gesetz, die Auflehnung gegen das Gesetz in vielen, wenn nicht in allen Fällen als Epikureertum charakterisiert”). Hannah Arendt también la tendría al considerar que Strauss era un “ateo ortodoxo convencido” (Arendt, 1992, p. 244).

sugirió la alternativa al señalar que todos estamos de acuerdo en que el *telos* de la *polis* es la felicidad, pero no lo estamos acerca de si esta consiste en la actividad política o en la actividad teórica.

No obstante, la distinción de Strauss contrasta con el hecho de que los exponentes originales del modelo “idealista” consideraban a la *philosophia* como el modo de vida correcto o más elevado. Si esto es así, en ambos casos, la filosofía tenía que ser el criterio de la valoración de cualquier otra cosa, incluidos los asuntos humanos, políticos o morales. De tal modo, la diferencia entre una filosofía política idealista y otra antiidealista radicaría solo en su discurso público o exotérico, pero no en su verdadero propósito: defender o salvaguardar a la filosofía.²² Por ello, habría que reformular la cuarta acepción straussiana de la filosofía política, pues esta realmente consistiría en la preocupación del filósofo por las condiciones políticas y morales de la sociedad en la que pretende preservar la actividad o el modo de vida filosófico.

Guardando silencio sobre Strauss, quien le desagradaba tanto como la propia filosofía política,²³ Arendt (2018) expresó lo anterior de esta forma:

Para el filósofo, la preocupación por la política no es algo que vaya de suyo [...]. Históricamente, los siglos que se mostraron más fecundos en filosofías políticas fueron también los menos propicios para el filosofar, de modo que ha sido la autoprotección y la cerrada defensa de sus intereses profesionales las que, las más de las veces, han provocado la preocupación del filósofo por la política (p. 99).

En esto, podemos señalar que el error de Arendt fue generalizar algo que en Strauss aparece solo como *un* tipo de filosofía política.²⁴ Esto es así porque la preocupación por las condiciones políticas y morales de la sociedad en función de la defensa del modo de vida filosófico, necesariamente supone la valoración de la filosofía como el modo de vida correcto o más elevado. No obstante, esta intuición no se ha mantenido a lo largo de la historia de la filosofía política. En particular, esto contrasta con el reemplazo gradual en la valoración de la teoría por la praxis que se ha dado en la filosofía moderna, cuyo propó-

²² En “Exoteric Teaching”, con Lessing, Strauss (1989a, p. 67) sugirió que la diferencia entre el filósofo y el sofista radica solo en el discurso público con el que se presentan, no en el núcleo de lo que enseñan.

²³ En una célebre entrevista realizada por Günther Gauss en 1964, Arendt explicaba las razones por las que se identificaba como *teórica* y no como *filósofa* de la política. La entrevista puede verse en A Parte Rei Revista de Filosofía (2013). Su opinión lapidaria sobre Strauss se lee en una carta de 1954 que ya hemos citado arriba, en Arendt (1992): “Un intelecto verdaderamente dotado. No me agrada” (p. 244). (“A truly gifted intellect. I don’t like him”).

²⁴ El mismo reduccionismo lo evidencia Meier (2000, p. 15).

sito originario no es la búsqueda de la sabiduría como un fin en sí mismo, sino el mejoramiento de las condiciones o el alivio de los males que aquejan al ser humano. Ciertamente, Strauss (1997) reconoció que contrasta con el giro moralista que ejecutó Kant y que, como sabemos, preparó Rousseau (p. 463).

En esta línea, Strauss nos permite identificar un sexto tipo o modelo de filosofía política que suele pasar más desapercibido que los otros que ya hemos señalado. Desde una perspectiva metafísica, la filosofía política se nos mostró como el intento de conocer genuinamente (1) la naturaleza o los principios determinantes de las cosas políticas; (2) del orden político justo o bueno, y (3) de la naturaleza del poder o de la dominación política. Desde la perspectiva subversiva, la filosofía política se nos presentó como (4) el intento de trastornar el orden establecido, o (5) de evadir discursivamente la tensión entre la actividad filosófica y la sociedad política. Desde la perspectiva teórico-existencial, finalmente, la filosofía política aparece como (6) la preocupación moral y política por las condiciones en las que puede desarrollarse la propia filosofía.

Por supuesto, este último tipo de filosofía política no solo se restringe al mundo griego. Strauss encontró su “repetición”²⁵ en la profetología de los *falāsifa* islámicos y de Maimónides; en la defensa de la *libertatem philosophandi* de Spinoza, y en la justificación de la francmasonería por parte de Lessing. En mi opinión, el propio Strauss se sitúa en este tipo de filosofía política, pues en la misma línea en la que Platón (2010, p. 839; *Fedro*, 278d) solo atribuía la *posesión* de la sabiduría a los dioses, él reconocía que el lugar más alto en la jerarquía de la existencia le pertenecía a los filósofos: “Si entendemos por Dios el ser más perfecto que es una *persona*, no hay más dioses que los filósofos”.²⁶ Y sigue: “¿Dioses mediocres? En efecto, medidos por estándares imaginarios” (Strauss, 2007, p. 163).²⁷

Por supuesto, como modo de vida teórico, la filosofía no es un término descriptivo, ante todo, es también un arquetipo y una idea regulativa para quien pretende llegar a serlo. La identidad del filósofo no se define más que por el modo en que conduce o el fin al que consagra su vida. Para la mayoría de nosotros, como lo reconoció Strauss (1968), este estándar supererogatorio implica que no podemos ser filósofos; sin embargo, “podemos tratar de filosofar” (p. 7). Esta posibilidad se abre por el estudio *serio* de los grandes libros de aquellas mentes del pasado que sí se han dedicado a la *philosophia*, esto es, a la búsqueda de conocimiento de los principios de la totalidad. Quienes experimenten esta vocación podrían compartir el “juramento” que anima la obra

²⁵ El concepto de *repetición* en Strauss (1959/1988b, p. 64, nota 79) tiene un sentido específico.

²⁶ “If we understand by God the most perfect being that is a *person*, there are no gods but the philosophers”.

²⁷ “Poor gods? Indeed, measured by imaginary standards”.

de Strauss (Strauss y Voegelin, 2009) y que este “repitió” de Averroes: *moriatur anima mea mortem philosophorum* (pp. 742, 769 y 771).

Conclusiones: una tipología de la filosofía política

El intento de responder la pregunta acerca de qué es la filosofía política a partir de la identificación de su vínculo insoslayable con la filosofía y de la interpretación de esta a la luz de su significado originario u original nos permite ahora identificar seis tipos más o menos visibles que se pueden verificar a lo largo de la historia de la filosofía política:

1. el “ontológico”, que se ha consagrado a investigar lo político desde sus raíces;
2. el “idealista”, que se ha concentrado en reflexionar seriamente sobre las pautas morales del ordenamiento político correcto, justo o bueno;
3. en un pasaje subterráneo, el “exotérico”, que ha envuelto en un discurso popular los pensamientos más subversivos para evitar el conflicto entre la filosofía y la comunidad política;
4. de manera todavía más recóndita, el “antiidealista”, que ha puesto su preocupación por los asuntos públicos al servicio de la propia *philosophia*.

A partir de los supuestos straussianos, pero con otras alternativas de conceptualización, nosotros identificamos otros dos tipos:

5. el “realista”, que se pregunta por la naturaleza del poder y de la dominación política;
6. el “subversivo”, que se propone subvertir algún orden establecido.

Cada uno de estos tipos de filosofía política resulta de gran utilidad para interpretar manifestaciones históricas, evaluar expresiones actuales y, por supuesto, definir la orientación de nuestra propia actividad.

Como paradigma conceptual, el reconocimiento del primer tipo nos permite comprender el núcleo teórico de una aproximación filosófica a la política, evaluar los esfuerzos que pretenden insertarse en ese terreno y, por supuesto, alinear nuestra actividad como investigadores. Esto significa que el centro de nuestro interés teórico cuando leemos a las figuras que se suelen asociar con el campo de la filosofía política debería ser su reflexión o la crítica de los supuestos sobre la naturaleza misma de lo político, antes que (aunque en conexión con) los temas subsecuentes y periféricos que plantean.²⁸ Significa también que podemos juzgar si los trabajos que se presentan como intervenciones de filosofía política lo son realmente, pues tendrían que evidenciar una reflexión en torno a ese problema. En este sentido, en la medida en que noso-

²⁸ Entre los temas periféricos quizás no es posible encontrar un acuerdo; sin embargo, podemos mencionar los problemas de la autoridad, la guerra, la resistencia civil, la situación de los grupos vulnerables o de las minorías, etcétera.

tros mismos tengamos algún interés por la filosofía política, tendríamos que emprender nuestra reflexión radicalmente a partir de la pregunta por la naturaleza de las cosas políticas o los principios determinantes de lo político.

Identificar el segundo modelo de la filosofía política nos permite considerar la importancia de las ideas de lo correcto, lo justo o lo bueno. Ya sea que se identifiquen con el principio determinante que mueve las cosas políticas o como una forma de contrarrestar su tendencia a la inmoralidad, las reflexiones sobre las pautas morales convocan al desarrollo de un tipo de filosofía política. Por supuesto, en la medida en que pretenden ser filosóficas, no ideológicas, deben evidenciar un carácter crítico, lo que significa que deben respaldarse por la reflexión sobre sus fundamentos o su posible justificación, no por la decisión o por el influjo de la opinión pública. En esta línea, nuestra investigación tendría que orientarse por la pregunta acerca de los principios del bien o de la justicia que definen el orden político correcto.

El tercer modelo, por su parte, constituye una “hermenéutica de la sospecha” que nos sugiere reconsiderar con atención si todas las afirmaciones que aparecen en los textos filosóficos del pasado responden a lo que de verdad pensaban sus autores o si no, más bien, algunas expresaban un discurso conveniente para evadir la persecución a la que no pocos han estado expuestos, sobre todo en las sociedades donde la filosofía no tenía el estatus o la aceptación pública que parece tener entre nosotros. Asimismo, también nos permite juzgar el cambio de paradigma en la filosofía política contemporánea que ha abandonado el exoterismo, pues la renuncia filosófica al desdoblamiento del pensamiento y el discurso conduce al discurso público extremista, que aterroriza por su radicalidad, o al pensamiento acomodaticio, aterrado de llegar a las últimas consecuencias de la reflexión. Finalmente, si acaso tenemos interés en desarrollar una filosofía política, el reconocimiento de este tercer tipo nos sugiere adoptar unas pautas para la reflexión, que exige radicalidad, y otras muy distintas para la manera de presentarla al público, que demanda prudencia y moderación.

Como modelo de interpretación, de evaluación y de orientación, el cuarto tipo también evidencia algunas ventajas. Primero, igual que el anterior, constituye una hermenéutica de la sospecha acerca de las razones por las que algunos filósofos del pasado han mostrado preocupación por las cuestiones públicas, sobre todo cuando parten de una opinión favorable a la actividad filosófica como modo de vida. Segundo, establece un punto de contraste con las alternativas “idealistas” que se basan en la preocupación genuina por las cosas políticas, pues estas se alejan de la idea de que el modo de vida filosófico sea superior a cualquier otro. Tercero, nos recuerda que, si tenemos

vocación filosófica, es necesaria o ineludible la preocupación por las cosas políticas, pues de estas depende la posibilidad de que se pueda ejercer la propia filosofía.

Mientras tanto, contra Strauss, el primer tipo de filosofía política que nosotros evidenciamos pone de relieve el pesimismo que acompaña algunas investigaciones acerca de la naturaleza de las cosas políticas. En esta línea, la pregunta principal no es por la justicia o por el bien, sino por el poder, pues se puede considerar que es este la raíz o el principio determinante de todo lo que ocurre en el ámbito político. Por supuesto, si la filosofía política se concentra en esta cuestión, no es con una intención apologética, sino teórica o crítica. Es decir, la indagación filosófica sobre qué es y cómo se constituye el poder político debería pretender revelar sus raíces o emprender el cuestionamiento radical acerca de su existencia.

Por último, el segundo tipo que identificamos, también contra Strauss, revela el impulso filosófico originario que está detrás de quienes expresan su franca oposición o su rechazo frontal a ciertos principios de algún orden establecido. Esto nos permite juzgar las consecuencias del radicalismo intelectual sobre la vida política, pero también el posible significado de la falta de radicalidad política para la propia filosofía. Ahora mismo, dentro y fuera de las universidades, se mantienen las posiciones de una filosofía política “antisistema”, por ejemplo, anticapitalista, antitecnológica o antiespecista. La subversión parece ser la alternativa de quienes desesperan frente a la presencia sistemática de la injusticia y el mal en el mundo.

Referencias

- A Parte Rei Revista de Filosofía. (2013, 29 de mayo). Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la lengua materna (1964) [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3AlwI4&t=371s>
- Aristóteles. (2011a). *I. Protréptico. Metafísica* (C. Megino y T. Calvo, Trads.). Gredos.
- Aristóteles. (2011b). *III. Ética nicomáquea. Política* (J. Pallí y M. García, Trads.). Gredos.
- Arendt, H. (1992). 158 Hannah Arendt to Karl Jaspers (Palenville, July 24, 1954). En H. Arendt y K. Jaspers, *Correspondence 1926-1969* (L. Kholer y H. Saner, Eds., pp. 243-245). Harcourt Brace and Company.
- Arendt, H. (2018). La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo. En H. Arendt, *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (pp. 97-125). Biblioteca Nueva.
- Bobbio, N. (2002a). Razones de la filosofía política. En N. Bobbio, *El filósofo y la política. Antología* (pp. 60-71). Fondo de Cultura Económica.

- Bobbio, N. (2002b). Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política. En N. Bobbio, *El filósofo y la política. Antología* (pp. 55-59). Fondo de Cultura Económica.
- Cabrera García, E. (2014). Una tipología del realismo político. Aproximación desde el análisis conceptual. *Signos Filosóficos*, 16(31), 125-155.
- Colli, G. (2009). *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets.
- Gildin, H. (1975). Introduction. En L. Strauss, *An introduction to political philosophy* (pp. vii-xxiv). Wayne State University Press.
- Habermas, J. (1996). Coping with contingencies. The return of historicism. En J. Niznik y J. Sanders (Eds.), *Debating the state of philosophy* (pp. 1-24). Praeger.
- Hadot, P. (2004). *What is ancient philosophy?* The Belknap Press of Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1996). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En J.-P. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel, J. Hersch, E. Paci, L. Goldman, J. Beaufret, J. Wahl y N. Thulstrup, *Kierkegaard vivo* (pp. 130-153). Alianza.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Herder.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus.
- Laslett, P. (1956). Introduction. En P. Laslett (Ed.), *Philosophy, politics, and society* (pp. i-viii). Basil Blackwell.
- Meier, H. (2000). *Warum politische Philosophie?* Verlag J. B. Metzler.
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político". Sobre un diálogo entre ausentes*. Katz.
- Melzer, A. (2014). *Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing*. The University of Chicago Press.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Petrucciani, S. (2008). *Modelos de filosofía política*. Amorrortu.
- Platón. (2010). *Diálogos I* (J. Calonge, E. Lledó, C. García Gual, E. Acosta, F. Olivieri, J. Calvo, M. Martínez, Trads.). Gredos.
- Platón. (2011). *Diálogos II* (C. Eggers, M. I. Santa Cruz, A. Vallejo, Trads.). Gredos.
- Popper, K. (2002). *La miseria del historicismo*. Alianza.
- Raphael, D. D. (1976). *Problems of political philosophy*. MacMillan.
- Rawls, J. (1998). Réplica a Habermas. En J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 75-143). Paidós.
- Renaut, A. (1999). Le renouveau de la philosophie politique, propos recueillis. *Magazine Littéraire*, 380, 20-25.
- Riedel, M. (Ed.) (1972). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band I-II*. Rombach.
- Rorty, R. (2001). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. En G. Vattimo (Comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (pp. 31-62). Gedisa.

- Strauss, L. (1953). *Natural right and history*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1966). *Socrates and Aristophanes*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1968). *Liberalism ancient and modern*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1983). Philosophy as a rigorous science and political philosophy. En L. Strauss, *Studies in platonic political philosophy* (pp. 29-37). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988a). *Persecution and the art of writing*. The University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1952).
- Strauss, L. (1988b). *What is political philosophy? And other studies*. The University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1959).
- Strauss, L. (1989a). Exoteric teaching. En L. Strauss, *The rebirth of classical political rationalism* (pp. 63-71). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989b). Progress or return? En L. Strauss, *The rebirth of classical political rationalism* (pp. 227-270). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1997). *Jewish philosophy and the crisis of Modernity*. State University of New York Press.
- Strauss, L. (2007). Reason and revelation. En H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (pp. 141-180). Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2008). *Gesammelte Schriften. Band 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Verlag J. B. Metzler.
- Strauss, L. (2013a). *Gesammelte Schriften. Band 2. Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*. Verlag J. B. Metzler.
- Strauss, L. (2013b). *On tyranny*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. y Voegelin, E. (2009). *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*. Minima Trotta.
- Velkley, R. (2011). *Heidegger, Strauss, and the premises of philosophy. On original forgetting*. The University of Chicago Press.
- Vernant, J. P. (2011). *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós.

Practicar la teoría y teorizar la práctica: la filosofía política y el abordaje de la precariedad

Practicing theory and theorizing practice: political philosophy and the approach to precariousness

Octavio Martínez Michel
Universidad Autónoma de Tlaxcala / Conacyt (estancia posdoctoral)
ORCID: 0000-0003-1621-3492

Mario Alfredo Hernández Sánchez¹
Universidad Autónoma de Tlaxcala / Universidad Autónoma
Metropolitana-Azcapotzalco
ORCID: 0000-0001-5722-699X

Resumen

El propósito de este texto es tematizar la precariedad con las herramientas de la filosofía política. Buscaremos equilibrar horizontes conceptuales con prácticas políticas para pensar la acción democrática en nuestro contexto. Nuestro argumento se compone de cuatro premisas. Primero, que el falso dilema entre teoría y práctica nos permite explorar una relación de tensión creativa entre ambas para conceptualizar la precariedad. Segundo, que la construcción teórica de la precariedad responde tanto a ideas y conceptos como a instituciones y discursos que configuran las vidas de quienes la experimentan. Tercero, que los distintos usos del concepto de precariedad permiten reconocer una fuente común de vulneración de derechos relacionada con la configuración del trabajo en el orden neoliberal. Cuarto, que relacionar la conceptualización de lo plebeyo con la de lo precario nos permite pensar prácticas democráticas renovadas.

Abstract

The purpose of this work is to thematize precariousness with the tools that political philosophy offers. We will seek to balance conceptual horizons with political practices to think democratic action in our context. Our reasoning comprises four premises. First, that the false dilemma between theory and

¹ Este texto se ha desarrollado, en el caso del primer autor, en el marco de una estancia posdoctoral apoyada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y realizada en el Posgrado Interinstitucional de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de Tlaxcala; y, en el del segundo, en el contexto de una estancia como profesor invitado en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

practice allows us to explore a relationship of creative tension to conceptualize precariousness. Second, that the theoretic construct of precariousness is a result of ideas and concepts, and also of institutions and discourses which shape the life of those who experience it. Third, that the different uses of the concept of precariousness allow us to recognize a common source of violation of rights that is related with the setup of labor under the neoliberal order. Fourth, that a link between the plebeian and the precarious allows us to think renewed democratic practices.

Palabras clave

Precariedad, derechos laborales, filosofía política, acción política, movimientos sociales.

Keywords

Precariousness, labor rights, political philosophy, political action, social movements.

Fecha de recepción: noviembre 2022

Fecha de aceptación: febrero 2023

They know that, in the eyes of the law, they are homeless. But who can live under the weight of that word? The term [...] has metastasized beyond its literal definition, becoming a terrible threat. It whispers: Exiles. The fallen.

The other. Those who have nothing left.

Jessica Bruder, *Nomadland*

Introducción

El propósito de este texto es especificar lo que la filosofía política puede aportar en la discusión sobre la precariedad, un término de aparición constante en los debates que las ciencias sociales y las humanidades realizan sobre el mundo del trabajo en el contexto neoliberal. Así, nuestra idea es utilizar las herramientas de la filosofía política para tres propósitos: primero, dotar de precisión conceptual a un término que agrupa diversas vulneraciones a los derechos laborales que padecen las distintas generaciones que hoy coinciden en los centros de trabajo; segundo, realizar una crítica normativa y reivindicar una imagen ética del mundo laboral y las relaciones que allí ocurren, esto para hacer frente a un discurso que pretende que la pérdida de derechos es una condición que las actuales generaciones deben aceptar para considerarse productivas; y, tercero, analizar de manera general los discursos políticos y socia-

les en que este concepto se ha incorporado y, así, mostrar si es posible articular una nueva conciencia de la opresión generalizada que tenga como correlato la radicalización de la democracia y la defensa de los derechos humanos. Como ha señalado Andrés de Francisco (2022), la precariedad, como noción de convergencia y de crítica simultáneas, permite “explorar un horizonte poslaborista que relativice la centralidad del trabajo asalariado [...] y valore las formas no remuneradas de trabajo y las modalidades comunales de autoorganización económica, que ahora están ocultas, impedidas o marginadas” (p. 651).

Para lograr este objetivo, nuestro argumento se despliega en cuatro momentos. Primero, localizaremos la categoría de precariedad en el conflicto —pensamos aparente— entre teoría y práctica. Aquí queremos señalar que lo que debe plantearse es una relación de tensión creativa entre ambos polos, ello nos permite establecer vínculos entre distintas posiciones laborales que vuelven vulnerables a quienes las ejercen independientemente de su profesionalización, especialización o ingreso. Luego exploraremos la manera en que se desarrolla esta tensión, señalando lo que es posible decir sobre la precariedad desde la teoría y cómo estos hallazgos se ven cuestionados y complejizados, de manera necesaria, por la forma en que las instituciones y discursos relacionadas con el mundo del trabajo configuran las vidas de quienes la experimentan en sentido material y simbólico. En tercer lugar, mostraremos cómo los distintos usos del concepto de *precariedad* apuntan al reconocimiento de una fuente común de vulneración de derechos en la configuración del trabajo bajo el neoliberalismo. Pensamos que, en consecuencia, esto permite crear un vocabulario común para enriquecer, y quizá armonizar, algunas de las luchas por la inclusión y el reconocimiento que están teniendo lugar en distintas geografías. Finalmente, recuperaremos algunos argumentos de Edward Thompson, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau para vincular la discusión teórica sobre la precariedad con la práctica democrática y, en este sentido, mostrar que, para subvertir las estructuras de precarización, requerimos que la teoría y la práctica interpelen y se dejen interpelar tanto por las instituciones legales como por las movilizaciones sociales.

La precariedad y el aparente conflicto entre teoría y práctica

Al participar en discusiones sobre derechos humanos con frecuencia hemos observado una tensión entre quienes los defienden en el campo y quienes los tematizan —o incluso intervienen en discusiones públicas— desde la producción teórica. Dicha tensión, según nuestra observación, normalmente se relaciona con el *tópico* sobre que las teorías poco sirven para cambiar la realidad de quienes experimentan violaciones a sus derechos o precariedad en general; y también se alimenta de la idea de que observar reflexivamente la reali-

dad, en lugar de incidir sobre esta, es ya una forma de aliarse con los poderes fácticos y de disputar al activismo de derechos humanos un espacio de aparición e interlocución que, por sí mismo, resultaría también precario. En el mismo sentido, observamos cierta recurrencia al argumento en el sentido de que la filosofía se ocupa de cuestiones exclusivamente normativas, que al hacerlo hace abstracción de la realidad que supuestamente quiere analizar y que, en consecuencia, el camino que allana para la acción está plagado de prejuicios, sesgos, injusticias epistémicas e, incluso, revictimizaciones. Se repite incluso, con cierta ligereza y descontextualización histórica, aquella noción de Karl Marx acerca de que la filosofía ha fallado en transformar el mundo, como si no hubieran sido precisamente algunas de sus ideas las que transformaron el mundo de forma más profunda y como si él mismo no hubiera hecho énfasis en la relación entre teoría y práctica (Atienza, 2008, pp. 79-93). En este sentido, la constitución de opiniones desinformadas, frívolas o francamente conservadoras desde el campo de la filosofía no es algo infrecuente, como lo ha señalado Jesús Rodríguez (2003):

El trabajo de la razón bajo las condiciones de la libertad no conduce con la mayor frecuencia [...] a la formulación de discursos razonables acerca del dominio público de la sociedad, y sí conduce a veces a nuevas retóricas de la intransigencia y a programas teóricos antiilustrados y antidemocráticos. Pero este mismo trabajo de la razón, dadas ciertas elecciones y valoraciones, puede, en efecto, argumentar razonablemente acerca de diseños normativos para la política democrática (p. 167).

Por ello, creemos que es necesario insistir sobre cuáles son algunas de las relaciones que existen entre teoría y práctica, más específicamente entre filosofía y política democrática, con el fin de intentar clarificar cómo fluye una hacia la otra y cómo la primera puede entenderse como parte de un trabajo de elaboración discursiva de la segunda. Lo anterior es especialmente relevante porque el abordaje que puede hacer la filosofía de los conceptos del campo de lo político es específico: a diferencia del derecho, la sociología o la ciencia política que se ocupan fundamentalmente de la inserción de dichas categorías y los objetos que representan en las dinámicas normativas, sociales o las disputas por el poder, la filosofía va un paso más atrás, no en dirección de la esencia de las cosas si tal cosa existe, sino al cuestionar su construcción epistemológica e interesarse por los contextos de enunciación que las hacen posibles. En breve, “la filosofía esclarece las interpretaciones del mundo que nos rodea y de nosotros mismos. Esto posibilita la crítica y, desde ella, el cambio” (Muñoz, 2009, p. 31). Así, aunque parezca que uno de los polos de este discurso que opone teoría y práctica actúa de forma más directa sobre el mundo em-

pírico, lo cierto es que, como pensaba Kant, una práctica sin teoría no es más que un conjunto de acciones vacías y desordenadas, mientras que una teoría sin práctica no es otra cosa que un ejercicio autorreferencial. Teoría y práctica se imbrican de forma persistente en nuestro estar en el mundo, en la reivindicación que hacemos de nosotros mismos, frente a la naturaleza y todas las formas de heteronomía, como seres que pueden conocer, actuar y sostener esperanza dentro de los límites de una razón que es también condición de posibilidad de la dignidad y la autonomía (Kant, 2005, pp. 64-72). Esto se vuelve especialmente intenso cuando el tema en cuestión es la defensa de la libertad y sus condiciones legales e históricas de realización y, de manera particular, cuando colocamos el acento en la realización de los derechos humanos o la búsqueda de la justicia social. Para nosotros, siguiendo a Kant a partir de la exégesis de Dulce María Granja (2010), resulta plausible esta caracterización:

El desarrollo de la actividad filosófica depende, esencialmente, del papel de los argumentos racionales en las pretensiones de solución de un problema. Por ello esta actividad crítica ha de ser permanente, y ha de considerarse que cualquier tentativa de solución tiene un carácter limitado (p. 38)

Aprovecharemos esta reivindicación de la teoría y su relación con la práctica para anotar qué es lo que la filosofía política puede decir sobre el fenómeno de la precariedad, cuya presencia en el debate público se ha vuelto cada vez más protagónica. De manera general, señalar las características de la precariedad en el mundo contemporáneo tiene una doble dimensión teórica y práctica: de un lado, se construye una imagen moral del mundo laboral —contrafáctica— que nos permita extrañarnos y tomar distancia de la pérdida generalizada de derechos laborales como horizonte de sentido económico; y, del otro, hacemos acopio de indicadores y narrativas sobre las posibilidades de materialización del trabajo decente, la economía con orientación ética y el planteamiento de relaciones de productividad justa y autosustentable como una forma de acercarnos, con los recursos de la política democrática y los derechos humanos, a dicha imagen moral. Así, el abordaje teórico de la precariedad —su construcción como problema de investigación relevante para las generaciones que han crecido en el contexto del desmantelamiento del Estado de bienestar— permite describir el estado de cosas en el que trabajadoras y trabajadores han sido arrojados a un mundo laboral desregulado, caracterizado por la ausencia de derechos sociales, la incertidumbre material, una disminución acentuada en el tiempo de ocio, la imposibilidad de conciliar la vida laboral y familiar, así como una profunda insatisfacción en el ámbito profesional y personal. De manera más general, consideramos, con Miranda Fricker

(2017), que una visión así de la relación entre teoría y práctica “redefine una franja de terreno fronterizo entre ambas regiones de la filosofía” (p. 19), a saber, la ética y la epistemología.

Más aún, desde nuestra perspectiva, las herramientas de la filosofía política nos permiten pensar el fenómeno de la precariedad y su relación con la democracia como forma política generalizada desde el siglo XIX, pero que el día de hoy vinculamos con una idea renovada de legitimidad. Esta ya no radicaría exclusivamente en la construcción de una voluntad general, sino que se relaciona sobre todo con la reflexividad ciudadana que promueve una gradual ampliación de la participación política más allá de las instituciones del Estado nacional, los poderes fácticos y con el apoyo en una mirada ética sobre la interdependencia de los núcleos de derechos humanos (políticos, sociales, económicos, culturales, ambientales y de solidaridad) (Rosanvallon, 2009, pp. 26-32). En este sentido es que el abordaje filosófico del fenómeno de la precariedad permite entenderlo como uno en el que se desarticulan las unidades sociales compuestas por las y los trabajadores (sindicatos, partidos obreros, confederaciones de trabajadores, cooperativas, cajas de ahorro, etcétera), lo cual erosiona, en el largo plazo y de manera fundamental, las posibilidades de realización de democracias populares o democracias participativas. Esto último sienta las bases para consolidar un terreno político en el que solamente las élites pueden participar en la toma de las decisiones vinculantes dado que las modalidades de democracia directa se han vuelto simbólicas y referidas a cuestiones no estructurales; también, para que, en el contexto de la desafección democrática, se sustituya la conciencia de clase por distintas formas de movilización antisistema que enarbolan discursos discriminatorios, antiderechos e, incluso, de odio (Brown, 2019, pp. 160-188).

Por otra parte, el reverso de esta situación permite pensar a la precariedad como un elemento de politización, es decir, como un factor de unión entre sectores de la población que en otras situaciones históricas estaban separados y que no observaban ninguna similitud entre sí. Esto implica trastocar un imaginario social en el que se presenta como premisa de la productividad a la neutralización de la capacidad de agencia política de la clase trabajadora, la sacralización de la propiedad privada, la reducción de la libertad política a la libertad de consumo y la conversión del Estado en gerente de la economía (Bollier, 2016, pp. 29-42). Así, profesionales de la medicina o de la educación, trabajadoras y trabajadores del servicio público, intelectuales y artistas, hoy comparten con trabajadoras del hogar, empleadas y empleados del sector servicios o de las llamadas *economías colaborativas*, ciertas condiciones de vida que hace sesenta o setenta años eran impensables en el ámbito global y que apuntan en dirección de la precariedad generalizada. Desde luego, esas condiciones por sí mismas no son sufi-

cientes para unir a trabajadoras y trabajadores de diversos campos, pero es un punto de partida que podría servir para articular un movimiento social contra la precariedad que sea capaz de darle centralidad a los derechos sociales y a la justicia distributiva, en principio, en el debate público. Un movimiento de este tipo, consideramos, no sería posible sin esta doble y simultánea construcción teórica y práctica de la precariedad.

De la teoría a la práctica y de vuelta

Como apuntábamos, cierta desconfianza hacia la teoría puede aparecer con regularidad en las discusiones sobre derechos humanos. También en los debates entre quienes dedican su vida al activismo, el trabajo de campo y quienes concentran sus esfuerzos en el mundo académico. Consideramos que se trata de un debate que parte de un presupuesto erróneo: pretender que lo que se desarrolla en el terreno de las ideas no impacta el de las acciones y, viceversa, que el mundo de las acciones no impacta en el terreno de las ideas. Basta señalar, como ejemplo, que la omnipresencia del neoliberalismo en las instituciones políticas, económicas y educativas, formales e informales, en cuyo contexto desarrollamos nuestras vidas de manera cotidiana, no habría sido posible sin ciertos consensos intelectuales y hechos académicos previos que, desde la segunda mitad del siglo xx, configuraron una cierta idea de la política y la gubernamentalidad (el Coloquio Lippmann, la Mont Pèlerin Society, los grupos de influencia constituidos desde la Universidad de Chicago, entre otros). A partir de aquí se articuló una visión del orden justo como aquel que maximiza las libertades individuales y la productividad, al tiempo que acota las funciones del Estado, desregula al mercado y sus intercambios y, además, constituye a la legalidad como instrumento para la gestión —no solución con criterios democráticos— de los conflictos sociales resultado de la generalización de la precariedad (González, 2022, pp. 49-58). De forma proporcional, las movilizaciones sociales que reivindican una vuelta a lo común como categoría crítica y que cuestionan las políticas públicas de orientación neoliberal, han generado una modificación de la matriz ideológica del propio neoliberalismo, centrada en la despersonalización y eficacia, para incluir una lógica emocional construida alrededor de aspiraciones de bienestar, formas de vida legítimas y hasta modalidades de vinculación sexoafectiva fluidas, instrumentales y cosificadoras de las otras personas en analogía con las dinámicas del mercado (Konings, 2015, pp. 1-13; Illouz, 2012, pp. 1-17). Como puede apreciarse, nuestra idea es que teoría y práctica —sobre todo en el terreno de la justicia y los derechos— son horizontes que se retroalimentan y fortalecen mutuamente. Desde luego, esto no quiere decir que se trate de dimensiones carentes de ten-

siones o fácilmente armonizables; más bien, dichas tensión y disonancia precisamente permitirían el perfeccionamiento de cada dimensión.²

Así, no deja de sorprender que, desde la práctica política en el terreno de los derechos, se acuse a quien se dedica a la teoría de construir castillos en el aire. Por supuesto que parte del problema tiene que ver con que las certezas en el terreno de las humanidades y las ciencias sociales son mucho más escasas y frágiles que en el de la física o las matemáticas, así como con la urgencia de acción que exige la injusticia y la desigualdad. De hecho, por ejemplo, Hannah Arendt siempre pensó en la permanencia del *dictum* hegeliano en el sentido de que la filosofía —como el búho de Minerva— opera de manera retrospectiva una vez que los hechos históricos han perdido su sentido de urgencia; pero también señaló, a diferencia de Hegel, que este ejercicio de comprensión, aunque trate de descubrir una cierta racionalidad más allá de las apariencias y la contingencia para confirmar el vínculo entre racionalidad y libertad en la historia, es radicalmente distinto de la acción. Según Arendt (2002), Hegel se habría convencido de que pensar es actuar, “algo que esta ocupación tan solitaria nunca puede hacer, pues sólo se actúa ‘en concierto’, con la compañía y el acuerdo de los otros, esto es, en una situación existencial que efectivamente paraliza todo pensamiento” (p. 113).

Lo anterior, a pesar de ser plausible, también significa que no podamos acudir al terreno de la práctica sin alguna clase de herramienta teórica que nos permita —tal y como en el caso de la ingeniería— tender puentes que no se derrumben con la primera crecida del río. Son evidentes los riesgos de la teoría sin la práctica, pero en sentido inverso habría que aceptar, con Samuel Moyn (2015), que el activismo de derechos humanos “ha transformado la naturaleza del idealismo de forma impresionante en un breve período, pero ha dejado al mundo con menos variaciones de las que se podría esperar” (p. 179). Esto, por supuesto, tampoco querría decir que toda acción en el terreno de la defensa de los derechos debiera esperar a tener una teoría completamente depurada para realizarse. Más bien, son dos dimensiones que van y vienen, una a la otra.

Para comenzar a encauzar esta problemática, valdría la pena recordar la introducción del famoso ensayo de Isaiah Berlin “Dos conceptos de libertad”.

² Al respecto es interesante pensar las imbricaciones entre ciencias como las matemáticas y la física con las ingenierías. ¿Sería razonable insistir en que los principios de la física no se aplican a la realidad de construir un puente? ¿Alguien en el campo de la ingeniería podría reivindicar que la teoría es una especie de distracción mental que no transforma la realidad? Creemos que ambas preguntas darían una respuesta rotundamente negativa. Por otra parte, ¿alguien que se dedica a la física teórica podría negar que la ingeniería tiene su propia dimensión y autonomía? ¿Sería razonable que una persona que se dedica al estudio de la física negara que la ingeniería ofrece soluciones a problemas concretos que la física por sí sola no podría ofrecer? Consideramos que ambas preguntas deben responderse de forma negativa.

En ella, Berlin advertía sobre la necesidad de no menospreciar el poder de las ideas, muchas de las cuales habían transformado el mundo:

Hace más de cien años el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas; los conceptos filosóficos criados en la quietud del cuarto de estudio de un profesor podrían destruir la civilización. Él hablaba de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, como la espada con que había sido decapitado el deísmo europeo; describía a las obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre, había destruido el antiguo régimen, y profetizaba que la fe romántica de Fichte y de Schelling se volvería un día contra la cultura liberal de Occidente (Berlin, 2000, p. 217).

Hay ciertos compromisos ideológicos de Berlin con el liberalismo que podrían prestarse a oscurecer lo que queremos decir. No es objetivo de este trabajo discutir si la tarea de Robespierre fue solamente destructiva o los si las teorías de Fichte y Schelling tienen resonancias con el nazismo. Más bien, nuestro objetivo es señalar que, tratándose de temas de derechos, justicia o política, haríamos muy mal en demeritar el poder de las ideas y su impacto en el mundo empírico. Porque, retomando de nuevo el artículo de Berlin, una cosa es que ciertas ideas puedan permanecer en cierto estado de inactividad por carecer de las fuerzas sociales que las aviven, pero otra muy distinta que carezcan de poder. En este sentido, hay que distinguir entre el contexto de enunciación filosófica de ciertas categorías y sus posibilidades de realización, incorporación en el discurso público o capacidad de interlocución con otras disciplinas distintas de su origen, un proceso que podría constituir varias décadas o incluso siglos (Hacking, 2001, pp. 64-65).

A la vez, Berlin nos advierte que, a menos que esas fuerzas sociales se pongan el traje de las ideas, ellas fluirán ciegamente y sin dirección. Así, nuestras actitudes y actividades aparecerán de forma oscura ante nosotros a menos que podamos comprender las ideas dominantes que las motivan, su plasmación en distintos discursos que se ocupan de un mismo objeto y el horizonte normativo que señalan (Berlin, 2000, p. 9). Eso no quiere decir que los hechos históricos sean solamente un reflejo de nuestras ideas, sino que hay una ida y vuelta entre lo que pensamos y cómo actuamos. Las ideas no son el gran titiritero de la historia humana, pero tampoco la mera reflexión sobre los actos. Discurso y práctica son las dos caras de una misma moneda y, añadiríamos, esta se convierte en el elemento de transacción simultánea entre las academias y los movimientos sociales.

De tal suerte que, por ejemplo, caracterizar las condiciones de trabajo y de vida contemporáneas como precarias no es una mera idea en el escritorio

o el procesador de textos de una profesora o profesor universitario. Precariedad no es una palabra más para designar fenómenos de desigualdad y de incertidumbre. Por el contrario, es un término en el que se decanta el esfuerzo por iluminar las evidencias empíricas sobre injusticia que se nos aparecen en cada esquina como fantasmagorías inclasificables. Además, es una categoría que nos ha obligado a repensar el arsenal completo de la filosofía práctica para entender cómo las cuestiones eternas —autonomía, libertad, reflexividad, etcétera— relacionadas con la personalidad moral, la capacidad de agencia política y el contrato social se ven resignificadas por su irrupción. También esas ideas pueden entenderse como un intento por movilizar ciertas fuerzas sociales que permitan disminuir el daño que el orden neoliberal y su consecuente precariedad hacen a la vida. Por supuesto, además esas ideas pueden representar el esfuerzo por consolidar a las élites actuales y la desigualdad reinante. Es importante insistir también, como lo afirma David Harvey (2005), que el neoliberalismo inició como un debate intelectual y que la revolución que constituyó está íntimamente relacionada con ese debate (pp. 33-48).

Así, no solo es importante señalar la relación que las ideas tienen con la práctica, sino subrayar que las teorías, aunque requieran rigor científico para realizarse con solvencia, no son neutrales, pueden servir tanto para cuestionar el orden existente como para consolidarlo. Este es el horizonte que había delineado Kurt Lenk (1971) entre las teorías políticas apologéticas y las críticas (p. 32). Mientras las primeras funcionan como un instrumento para consolidar élites y justificar órdenes de dominación, las segundas tienen la función de describir la realidad social con todas sus contradicciones e intentar utilizar los huecos y resquicios que dejan los poderes hegemónicos para trazar caminos de transformación. Así, desde la perspectiva de Lenk, las ideas tienen el poder que le conceden inherentemente las personas que las portan y utilizan. Las ideas pueden ser verdaderas o falsas, pero si son capaces de impregnar el imaginario de un pueblo o de una época constituirán el más real de los poderes políticos (Lenk, 1971, p. 31). De tal suerte que los regímenes políticos, tanto como los movimientos que se posicionan críticamente frente a ellos, requieren ideas y teorías que los sustenten.

Ahora, una cuestión importante del esquema de Lenk es que, desde su perspectiva, este nos sirve para ilustrar cómo universos teóricos pueden pasar del polo crítico al apologético, que es precisamente lo que nos ilustra el poder que tienen las ideas y la necesidad de la teoría. Las teorías no se mantienen en el polo apologético o crítico por siempre. Una teoría crítica puede convertirse en apologética y, así, en justificación del orden de dominación. Así, si pensamos en las características del mundo neoliberal que subyace a la precariedad, podremos observar cómo una teoría inicialmente crítica se convirtió en el ca-

non. La teoría que comienzan a discutir Friedrich Hayek y su grupo durante la década de 1950, con el objetivo de criticar el canon del Estado de bienestar y el keynesianismo, termina siendo apologética en las de 1980 y 1990. Esto también es claro para Bourdieu (2007, p. 86), quien supone que la teoría es un capital en disputa al tratar de hacerse de la hegemonía dentro de un campo social determinado.

No solo teoría y práctica fluyen en idas y venidas, como sucede en una fuente, sino que la propia teoría es un campo en el que el tipo de flujo es cambiante. A la vez, Lenk (1971) nos recuerda que esos flujos solo se estabilizan cuando falta una *intelligentia* crítica. Cuando esto sucede, los poderes suelen estabilizarse y se tiende a crear un nuevo tradicionalismo. De tal suerte que todo cambio o revolución dentro de un orden político requiere la actividad intelectual para poder mantenerse vivo. Así, el pensamiento conservador experimentó una revitalización con la emergencia del pensamiento proveniente de la Revolución francesa. Solo entonces se volvió un paradigma teórico con base popular. El horizonte de las ideas no es lineal ni progresivo. Su camino es de idas y vueltas, de debilitamientos y fortalecimientos de polos del debate que se suceden unos a otros. La acción relacionada con esos polos también se modifica.

Trabajo y precariedad: prácticas de resistencia y teorías de combate

La precariedad es un fenómeno unido de forma indisoluble a una forma particular de experimentar el trabajo: a la vez es una realidad detrás de la cual se encuentran el horizonte teórico del neoliberalismo y sus correlatos: la descomposición del Estado social de derecho y la neutralización de la acción política de las clases trabajadoras y otras fuerzas sociales. De tal suerte que, detrás del fenómeno de la precariedad, se encuentran las privatizaciones de empresas estatales, la transformación de la economía orientada a la autosustentabilidad en una economía de servicios, el debilitamiento de los sindicatos, la destrucción de la protección jurídica a las personas trabajadoras, la flexibilización laboral, la diversificación de los regímenes de seguridad social, el fomento a una cultura individualista y de competencia, el predominio de narrativas sobre la inclusión como aprovechamiento del capital humano, así como nuevas formas de acumulación del capital centradas en la explotación de las tecnologías, el trabajo afectivo y el trabajo cognitivo (Federici, 2013, pp. 184 y ss.). Incluso, habría que señalar que es el contexto neoliberal el que ha arraigado la precariedad de formas inéditas en los grupos históricamente discriminados, haciendo que las agendas por la inclusión y el reconocimiento que apuntaban a la reivindicación del Estado de bienestar como actor fundamen-

tal para la igualación y la nivelación tengan ahora que reformularse frente a la diversificación de los poderes fácticos legales e ilegales, nacionales y transnacionales, que se benefician de dicha precariedad.³

Pero, tal y como piensa Isabel Llorey (2016), la precariedad es una situación de incertidumbre que no solo nos afecta en el terreno laboral, sino en el existencial. No solo tenemos trabajos precarios, sin derechos que protejan nuestra salud, vivienda, seguridad social, educación, ahorro, retiro o acceso a la justicia; tenemos también existencias precarias en las que es difícil poder trazar horizontes a futuro. Todo ello genera condiciones políticas favorables para la subordinación de los precarios, nos hace gobernables (p. 11). Así, la precariedad funciona en tres niveles: el laboral, el existencial y el de técnica de gobierno. Más aún, la propia concepción del tiempo en que se desarrolla la vida individual y se suceden las generaciones ha cambiado en el contexto del neoliberalismo: hemos transitado desde la concepción cíclica de la Antigüedad griega, la escatología cristiana y el meliorismo moderno hacia una noción del tiempo como acumulación de jornadas de trabajo y consumo que erosionan la distinción entre el día en que se labora y la noche en que se descansa. Para Jonathan Crary (2014), la jornada 24/7 constituye el anuncio de un tiempo sin tiempo, es decir, “sustraído de cualquier delimitación material o identificable [...], sin secuencia ni repetición. En su reduccionismo perentorio, promueve la alucinación de lo presente, de una permanencia sin alteración compuesta por operaciones infinitas y sin resistencias” (p. 29).

En la dimensión de lo laboral-existencial resulta revelador el estudio de Angela Giglia (2014) acerca de la situación laboral de las personas que trabajan en las gasolineras de la Ciudad de México. En este se muestra cómo la precariedad laboral genera situaciones de vida en las que, además de la escasez

³ En este sentido, Roddy Slorach (2016) sostiene que la discapacidad es una creación del capitalismo porque este enunció a la normalidad como la disposición para insertarse la persona y sus funcionalidades en las nuevas cadenas de productividad y consumo que produjo la modernidad en vinculación con el Estado nacional. En consecuencia, el capitalismo generalizó al capacitismo como criterio de precariedad laboral. Para Slorach, en el mundo precapitalista, la diversidad funcional encontraba un espacio en el contexto de los modos de producción gremiales y tradicionales y, más aún, su representación social configuraba el cuidado de las personas con esta característica como responsabilidad comunitaria y no como una carga que atentaba contra la productividad. Luego fue la ciencia médica moderna la que, a instancias de las demandas del mercado, describió, tasó, nombró y expresó la normalidad a partir de la funcionalidad que era susceptible o no de habilitar a las personas como trabajadoras o consumidoras de tiempo completo. Por supuesto, la tesis de Slorach es debatible por expresar una visión idealizada y simplificada de la discapacidad y la espontaneidad de su inserción comunitaria fuera del mercado, pero lo cierto es que él llama la atención sobre la forma en que el neoliberalismo se alimenta de discursos, representaciones y prácticas capacitistas que acaban excluyendo a todas las personas que no pueden o no quieren aceptar sus demandas (pp. 69-92).

de recursos para poder solventar la existencia inmediata, trabajadoras y trabajadores se ven obligados a prácticas y estrategias riesgosas para sortear todos los obstáculos que impiden el desarrollo de la vida. Así, el poco tiempo que se puede ganar en una semana para realizar alguna actividad que no esté relacionada con el trabajo depende de prácticas de apoyo dentro de los propios centros laborales que pueden lo mismo incluir el encubrimiento de una ausencia, una firma falsa en la boleta de asistencia o redistribuir tareas y cargas laborales a espaldas de los empleadores; también, y de manera paradójica, la corrupción —*heredar* una plaza o evitar un proceso de selección a quienes comparten beneficios sindicales— puede convertirse en un mecanismo para estabilizar las relaciones sociales que se han trastocado como consecuencia del abandono del Estado en sus funciones de regulación sobre lo que el capital puede y no puede hacer en los espacios laborales (Camacho y García, 2020, pp. 441-452). Es decir, todos estos son actos que podrían acarrear desde la pérdida del empleo hasta una denuncia penal. Pero, a partir de las prácticas riesgosas, también surgen algunos lazos de solidaridad que permiten ganarle un poco de tiempo a una vida que está prácticamente consumida en su totalidad por los traslados, el desarrollo de las actividades laborales, los intentos extenuantes por conciliar la vida laboral y la familiar, así como las actividades necesarias para que nuestro cuerpo pueda subsistir —esto último con una carga especialmente pesada para las mujeres—. Así se empieza a asumir el riesgo de forma conjunta y a sembrar condiciones para un movimiento colectivo.

A estas prácticas de solidaridad espontánea, que se realizan con el afán de poder sobrellevar de alguna manera la vida cotidiana y las carencias propias de la vida precaria, pueden sumárseles las históricas prácticas de resistencia al trabajo. Se trata de modos de subversión en los que, de forma consciente o inconsciente, desde actos individuales de desobediencia y prácticas colectivas de resistencia, trabajadoras y trabajadores se oponen a un régimen laboral en el que sus vidas se ofrecen como sacrificio al dios de la productividad. Foucault se refería a estas rupturas como reformulaciones de la propia idea de resistencia: transitar de la búsqueda del utópico cese de la distinción amigo/enemigo como seña de lo político hacia la noción de heterotopía en la que la solidaridad se vincula, más bien, con lo lúdico y lo contracultural insertos en la cotidianidad (Santillana, 2016). En todo caso, se trata de subversiones que intentan combatir que las vidas se vacíen de sentido y que los cuerpos se fatiguen con el único propósito de obtener un ingreso monetario que seguramente no servirá para satisfacer las necesidades materiales de la persona, pero que permitirá seguir subsistiendo.

Según nos recuerda David Frayne (2015), las prácticas de resistencia al trabajo no son en absoluto una novedad que aparece dentro del universo neoli-

beral, sino que pueden ser rastreadas hacia atrás, por lo menos a mediados del siglo XIX (pp. 124-129). Incluso, una de las agendas obreras clásicas era justamente reducir la jornada laboral a su mínima expresión. Quizás una de las características específicas de esa resistencia en el mundo contemporáneo es que, muchas veces, se trata de prácticas individuales poco articuladas que no tienden a la consolidación de un movimiento social. Habría que señalar que la misma evolución de la justiciabilidad del arco que integran los derechos sociales, culturales y ambientales ha hecho que estos se formulen, efectivamente, como condiciones mínimas de bienestar material que deberían estar generalizadas, pero desatendiéndose la función del descanso, la recreación, la cultura, la apropiación del entorno y el juego no solo como la materialización de horas ganadas al trabajo sino, sobre todo, como bienes sociales fundamentales para una vida de calidad, en condiciones de seguridad humana y libre de explotación (González, 2017, pp. 124-127). Esto, según Frayne (2015), es un problema en la medida que pareciera que el combate al trabajo tal y como se presenta hoy (sin derechos, sin tiempo de ocio, sin satisfacción) requiere una lucha política colectiva. Las resistencias individuales, aun siendo necesarias y positivas, carecen del poder para combatir la precariedad laboral y para encauzar una lucha por la justicia social.

Ahora, si bien es cierto que la lucha colectiva contra la precariedad es una necesidad, no queda del todo claro cómo puede articularse. Por un lado, la cuestión social, que en otras configuraciones históricas podía proporcionar ciertos elementos de cohesión para la clase trabajadora, ha dejado de ser una agenda aglutinante. Esto tiene explicaciones diversas. Por un lado, la erosión del Estado social de derecho (Estado de bienestar) no solamente desarticuló los derechos de la clase trabajadora, sino que también impactó de forma negativa en el orgullo de esa clase y en sus propias herramientas de combate. Los sindicatos se volvieron débiles, pero también la propaganda de la cultura individualista hizo lo suyo. Así, el orgulloso trabajador de la industria siderúrgica o automotriz de la década de 1970 —quien, según John Rawls (2000, pp. 98-102), cae dentro de las posiciones sociales menos aventajadas que una teoría de la justicia distributiva de orientación kantiana debería reivindicar— cedió paso al *emprendedor* que, con su esfuerzo y ahínco, se hace camino en las ventas por catálogo, por teléfono o en la administración de un supermercado.

Quienes conforman hoy la clase trabajadora no son psicológica ni históricamente los mismos del siglo pasado. Más aún, tal y como piensa Isabel Llorey (2016), el Estado social de derecho estaba construido bajo el supuesto patriarcal de que los derechos del trabajador eran extensivos para toda su familia y que, por tanto, la mujer casada se beneficiaría de ellos (p. 61). Esto era la estructura sobre la que se montaba la idea de que el trabajo de cuida-

dos y de reproducción era una obligación de las mujeres, que no estaba sujeta a remuneración o derechos laborales y sobre la cual también se negaban derechos políticos o civiles. De tal suerte que, desde una perspectiva feminista, luchar en las claves del Estado social de derecho implica concesiones mayores al orden patriarcal. Esto es un asunto central, pues como han demostrado movilizaciones sociales, como la de Chile en 2019, la fuerza feminista en una protesta puede ser clave para obtener una victoria. No solo eso, sino que una mirada feminista sobre el problema de la precariedad nos indica que son precisamente las mujeres quienes han tenido una de las cargas más pesadas en el universo neoliberal, pues se les sigue exigiendo realizar el trabajo de cuidados y de reproducción sin derecho laboral alguno, mientras que se les exige volverse emprendedoras en un terreno desigual, en el cual tampoco tendrán derechos. En este sentido es que Verónica Gago (2020), por ejemplo, ha destacado la aprehensión teórica y práctica que el movimiento feminista y las mujeres trabajadoras han hecho de la categoría de *huelga*, la cual se utiliza para “construir un diagnóstico de la precariedad basado en nuestras estrategias para resistir y politizar la tristeza y el sufrimiento” y para “desafiar y sobrepasar los límites de lo que somos, lo que hacemos y lo que deseamos, articulando una transformación histórica en relación con las víctimas y los excluidos” (p. 5).

Así, en el terreno teórico, parte del compromiso tendría que ver con estudiar qué es lo que impide la articulación de una lucha social sólida contra el orden neoliberal y la precariedad, también con intentar trazar caminos desde los cuales se puedan romper las barreras que se nos han impuesto para resistir la precariedad. En el sentido de lo que señalaba Lenk sobre las teorías críticas, pareciera obligación de quienes estamos comprometidos con la búsqueda de la igualdad servir como medio para cuestionar los circuitos por los que circula la ideología dominante. De forma proporcional, en el terreno de la práctica política, la tarea sería revisar las estrategias para la construcción de modalidades de acción colectiva que equilibren, de un lado, la visibilización de la precariedad neoliberal como amenaza común al conjunto de personas trabajadoras y, del otro, la especificación de agendas interseccionales que no resulten excluyentes, sino que revelen zonas de opresión imposibles de verificar desde una mirada homogeneizante. De este modo:

Ni la teoría política activista ni la de vanguardia podrían existir la una sin la otra. Podemos ir más lejos como para decir que el agente de vanguardia es la *ratio essendi* de la teoría política activista, pero [esta] es la *ratio cognoscendi* de la vanguardia (Ypi, 2015, p. 107).

Al respecto, consideramos que es importante subrayar los puntos de contacto que puede haber entre aquellos que podríamos caracterizar como personas precarias y, si esto es suficiente, para poder construir unidades políticas que puedan combatir el orden neoliberal. En ese terreno ha sido importante la idea de Guy Standing (2011) acerca de que la precariedad conforma una nueva clase social, a saber, el *precariado*. Según esto, las condiciones de precariedad compartidas por un buen número de las personas que requieren su trabajo para subsistir —quienes carecen de ingresos proporcionales, protección frente al desempleo, posibilidades de ascenso, seguridad frente a afectaciones a su integridad, fomento de sus habilidades e intereses, protección del ingreso frente a externalidades y capacidad de defensa colectiva de sus derechos— generarían un escenario para la emergencia de una nueva clase social potencialmente peligrosa para el orden dominante (Standing, 2011, p. 10).

La definición de Standing, aunque valiosa por su capacidad de síntesis e interlocución con los movimientos sociales contra la precariedad, resulta cuestionable por varias razones. Una tiene que ver con la consideración de quienes viven en precariedad como una nueva clase social, pues no resulta claro que cumplan con características especiales que distingan a estas personas de otras clases sociales. Más bien, pareciera que la fuerza de cohesión que podría tener un fenómeno como la precariedad tiene que ver con la posibilidad de hacer lazos *interclase*. Es así puesto que una profesional de la medicina, una trabajadora del hogar y una repartidora de comida por aplicación pueden compartir la sensación de inseguridad y vulnerabilidad propias de la precariedad, sin que compartan los rasgos de una clase social. Otra objeción se relaciona con la equiparación del proletariado descrito por Marx y el marxismo con esta nueva clase, el precariado, que pareciera tener el mismo objetivo. La idea de Standing sería, en algún sentido, que los *nuevos parias* son los precarios y que ellos tomarán el papel del sujeto revolucionario que una vez ocupó el proletariado.⁴ Aunque lo anterior podría resultar productivo en el plano teórico

⁴ Tratar de definir sujetos de la acción política a partir de analogías con formas de opresión percibidas como similares resulta riesgoso. Por ejemplo, recientemente Isabel Wilkerson (2020) publicó el libro *Caste. The Origins of Our Discontents*, cuya tesis central es que el sistema de castas en la India, la Alemania nazi y la política de segregación racial en Estados Unidos durante el siglo xx son expresiones de una misma estructura jerárquica, que se presume como natural, se afianza en la tradición —incluso religiosa— y se construye a partir de prejuicios y estereotipos con un pretendido fundamento científico. Por tanto, dicha estructura se habría presentado en estos tres escenarios como imposible de escapar, al tiempo que se edificaría un aparato legal para conservar este orden y penalizar a quien lo transgrede. En este sentido, el libro fue ampliamente celebrado —y con razón— por visibilizar una discriminación racial que está en la base de la riqueza de Estados Unidos y que la presidencia de Donald Trump mostró no solamente como no superada por la abolición de la esclavitud, la reversión de la política *iguales*

y como fuente de cohesión, tiene dos consecuencias problemáticas: por un lado, se asume que el proletariado ha desaparecido y, por otro, que el *precariado* podría heredar el orgullo del que alguna vez presumió la clase obrera. Esto resulta complicado, en primer lugar, porque el proletariado, aunque disminuido, sigue existiendo en fábricas, maquilas, empresas privadas y públicas; es decir, que una cosa es reconocer que esa clase ha sufrido una serie de derrotas políticas considerables y otra, muy distinta, pensar que ha desaparecido. En segundo lugar, aun concediendo que el proletariado se ha diluido, no resulta fácil establecer cómo es que el precariado podría heredar el orgullo que hacía al proletariado luchar por sus derechos. Isabel Llorey (2016) ha apuntado que parte de lo que caracteriza el mundo precario es la inseguridad, la incertidumbre y la dispersión (pp. 18-30). Entonces lo que se observa son precisamente condiciones para la sujeción y la obediencia de este grupo y no características que puedan consolidarlo como sujeto revolucionario.

Las críticas hacia el concepto de precariado de Guy Standing no equivalen a rehuir de la posibilidad de construir cohesión entre quienes conforman el universo social de lo precario. Por el contrario, parece indispensable encontrar factores de unidad. Desde nuestra perspectiva valdría la pena explorar las relaciones que podemos encontrar entre el universo de lo que llamamos *precario* y de lo que se ha denominado *plebeyo*. Esto implica buscar conexiones entre un fenómeno social y económico como la vida precaria y la estrategia política de la democracia radical que, con la apelación a lo plebeyo, pretende construir unidades políticas que permitan la acción política dentro del horizonte de las democracias constitucionales. Sobre esto es importante recordar el trabajo de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau sobre el populismo, particularmente el de izquierdas; pero también la idea de E. P. Thompson acerca de los lazos entre los plebeyos que sirvieron de resistencia frente a la cultura aristocrática.

pero separados y las medidas de acción afirmativa, sino como constitutiva de las dinámicas de socialización actuales. Pero, también, el libro fue ampliamente criticado por dos razones: primero, por poner de relieve a la tradición y las costumbres comunitarias como fuente de opresión y minimizar el papel del capitalismo en la configuración de la población afroamericana como mercancía y, en el mejor de los casos, mano de obra barata sin iguales derechos que la población blanca; y, segundo, por suponer que el combate de la opresión se desarrolla de manera primordial en el terreno de la educación y la sensibilización, relegando a un segundo plano la justicia en su dimensión distributiva y penal (Ramesh, 2021). Nosotros añadiríamos que la interpretación de Wilkerson es riesgosa también porque, al convertir a la discriminación racial en un sistema milenario de subordinación basado en el tono de piel, no es posible constituir a un sujeto de la acción colectiva a partir de la percepción de precarizaciones que son exclusivas del horizonte neoliberal que nos ha tocado vivir.

Teorizar sobre lo plebeyo y lo precario como estrategia política

En su célebre texto *Costumbres en común*, E. P. Thompson (1992/2019) detalla cómo, en la Inglaterra del siglo xvii, frente a la cultura dominante de la *gentry* (aristocracia), los comunes o plebeyos construyeron prácticas de resistencia eficaces para evitar situarse en una posición de absoluta subordinación. Fundamentalmente se trataba de rituales públicos mediante los cuales se desafiaban las autoridades eclesiásticas, sociales y gubernamentales. No eran necesariamente prácticas que podríamos apreciar por su contenido ético o dimensión libertaria; de hecho, entre ellas encontraremos algunas que hoy nos parecerían degradantes como la *venta de esposas*. Este era una especie de ritual de divorcio a través del cual el marido humillaba a su esposa públicamente y, con ello, se deshacía, al menos ante sus pares, de las obligaciones contraídas. Ahora, si bien podríamos repudiar prácticas como esta, no podemos negar su contenido político y la fuerza del desafío. Se trataba, ni más ni menos, de cuestionar la hegemonía de la Iglesia y del Estado frente a las relaciones matrimoniales. Los comunes afirmaban su autonomía en rituales públicos como este, lo que les permitía advertir a la *gentry* que no se dejarían dominar sin oponer resistencia.

A prácticas como la mencionada se suman los desafíos frente a la prohibición de consumo de alcohol durante ciertas fiestas locales, la destrucción de símbolos de autoridad durante los carnavales, así como motines unas veces ordenados y otras completamente caóticos. Todas estas constituían acciones mediante las cuales, a pesar de saberse en desventaja, los plebeyos luchaban contra la imposición de las *buenas costumbres aristocráticas*. Sabían de antemano que los desafíos costarían caros, a veces la prisión, otras veces el escarnio público y unas más la vida misma. Sin embargo, el precio era pagable en la medida en que no se permitiría que las élites dominaran todo el espectro cultural y la subordinación fuese total.

Así, Thompson (1992/2019) ilustra las características de la cultura plebeya que precedería en el tiempo a la cultura revolucionaria del proletariado de los siglos xix y xx. La plebe no tiene una impecable conciencia de clase, pero sí es “una bestia horizontal” (pp. 111-130). Aquello que la une a veces son prejuicios xenófobos; otras, cierta retórica libertaria. La plebe experimenta cambios de ánimo notables, transita de la pasividad al motín y luego a la obediencia acobardada, pero su acción nunca es ciega: utiliza lo mismo el terrorismo que el teatro y la acción multitudinaria directa para amenazar, mostrar fuerza y negociar. Finalmente, cuando esta cultura entra en su fase de sofisticación también hace uso de la retórica constitucional para exi-

gir lo que considera como su derecho. Como la *gentry* asentaba su autoridad en las leyes, en ocasiones esta no tenía más remedio que retroceder. Esto implicaba un problema para ambas partes, pues las dos perdían una porción importante de su fuerza: la *gentry*, por aceptar que no estaba por encima de la Constitución, mientras que la plebe por reconocer y otorgarle fuerza a una institución que pareciera estar mucho más cerca de las élites que de la multitud.

Por supuesto que la *gentry* siempre contaba con el aparato represivo, pero también entendía que el uso indiscriminado de este implicaba un enorme despliegue de recursos para resultados desproporcionales y, más bien, pobres. Porque, según Thompson, lo que necesitaban las élites era asegurar su hegemonía a largo plazo y para ello requerían que el uso de la fuerza pública siempre fuera acompañado de cierta teatralidad que recordara simbólicamente quién tenía el poder. Por eso, en los enfrentamientos, la *gentry* recurrirá en primera instancia a la persuasión y la negociación. Por las mismas razones, la plebe buscará una y otra vez desmitificar la autoridad y desafiar la hegemonía en el terreno simbólico, ya fuera quemando una representación de la autoridad en la plaza pública o amenazándola a través de cartas anónimas o mensajes en su propiedad.

Ahora, si bien lo que Thompson describe en *Costumbres en común* está encaminado a narrar la formación del proletariado en Inglaterra y su futuro revolucionario, hay elementos en esta historia que nos permiten pensar a las personas precarias como plebeyas y, quizás, como futura unidad social. Las plebeyas de entonces, como las precarias hoy, pertenecen más a gremios que a una clase social definida. Ciertamente los gremios de la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII eran el producto de la larga historia de la Europa que fue construyéndose tras la decadencia de la hegemonía romana. Los gremios y estamentos fueron la respuesta para mantener la cohesión social perdida en la Roma occidental tras las llamadas *invasiones bárbaras*. Así, una persona cuya familia se había dedicado a la zapatería o a la herrería centraba su identidad y su estabilidad en la perpetración de ese oficio y, por tanto, manifestaría solidaridad con las personas que se dedicaran a los mismos oficios. Muchos de esos lazos seguían presentes en la Europa preindustrial y serían decisivos para el desarrollo de la cultura plebeya que nos narra Thompson.

A la vez, parte de lo que observamos hoy en la dispersión y desarticulación propia de la precariedad es la actitud gremial, aunque ahora desprovista del orgullo que habría tenido un zapatero o un panadero de hace cuatro siglos y de los privilegios que implicaba pertenecer a un gremio consolidado. Los gremios actuales son precarios, aunque algunos tienen más poder que otros; incluso, algunos de estos no son el resultado de la elección de una profesión u

oficio, sino que se constituyen a partir de las personas que han sido arrojadas de formas de productividad que se volvieron obsoletas o se precarizaron cada vez más —los conductores de Uber que son profesionistas desempleados, los repartidores por aplicación que son personas mayores sin beneficios de jubilación, las empacadoras de supermercado que fueron amas de casa y desean escapar de la dependencia de sus hombres, etcétera—. También encontramos gremios de taxistas, conductores de autobuses, repartidores de comida por aplicación, profesoras universitarias por honorarios, de profesionales de la medicina sin plaza o de estudiantes que reciben una beca por estudios de posgrado sin posibilidad de ocupar un espacio en las universidades públicas. Salvo excepciones, estos grupos no logran organizarse al modo de un sindicato, pero construyen redes de apoyo en las cuales se comparten información sobre empleos disponibles, acerca de violencias y violaciones a derechos sufridos con ciertos empleadores, así como tácticas para poder sortear los obstáculos de la precariedad propia de la labor que desempeñan.

Thompson (1992/2019) nos recuerda que entre los gremios puede haber competencias y rivalidades, pero que muchas veces estos logran desarrollar solidaridad horizontal e incluso vertical, pues pueden existir distintos niveles socioeconómicos conviviendo dentro de la cultura plebeya. Estos son aspectos que bien podrían desarrollarse entre las personas que experimentan los estragos del neoliberalismo.

En este registro vale la pena recordar los trabajos de Laclau y Mouffe sobre la democracia radical y el populismo. En términos generales, consideramos que hay dos conceptos allí desarrollados en los que vale la pena detenerse. Primero el de *pueblo* y luego el de *cadena de equivalencias*. Según lo que podemos leer en textos como *La razón populista* (Laclau, 2006) o *La paradoja democrática* (Mouffe, 2016), el pueblo es una construcción retórica, un producto del lenguaje en el que convergen aspectos de un cuerpo social que no necesariamente están unidos de forma empírica. Según Laclau (2006), el pueblo es un significativo vacío, cuya objetividad se construye a través del discurso; es decir, que no tiene una identidad predeterminada, sino que requiere ser *llenado retóricamente* para desarrollar un lazo entre quienes han construido una sensación de descontento hacia las élites (pp. 93 y ss.). Este pueblo, según lo que sostiene Mouffe (2016), es indispensable, por un lado, para poder pensar la democracia (pp. 56-57) y, por el otro, para poder adelantar luchas por la justicia social (pp. 133-138). Una democracia sin pueblo, según su perspectiva, es un sinsentido político. El pueblo —no la sociedad civil— es el actor primordial de esta escena y es quien determina los límites y las reglas de los conflictos. Con la idea de pueblo delimitamos el *nosotros* que es la unidad básica desde la que se construye una agenda política. Así, una agenda política de justicia social

requeriría un pueblo capaz de activarla. De lo contrario, esa lucha está condenada al fracaso, al menos dentro de los límites de las democracias constitucionales que señalan el marco para las disputas por el poder. Ahora, el pueblo que se construye a través del discurso encuentra su unidad de acuerdo con lo que Laclau (2006) denomina *cadena de equivalencias*, es decir, un proceso en el cual una serie de demandas particulares contra las élites pueden convertirse en una aspiración universal. La premisa básica para la formación de esta unidad es que dichas demandas permanezcan insatisfechas. De este modo, una serie de grupos disímiles puede agruparse como pueblo en torno a un objetivo común.

Un ejemplo notable de esto en tiempos recientes, en América Latina, es el de las movilizaciones sociales en Chile, entre 2019 y 2021, que terminaron en la demanda de una nueva Constitución. Esta movilización comenzó como un reclamo local frente a los aumentos en la tarifa del metro y fue incluyendo gradualmente denuncias contra la violencia patriarcal, la precariedad laboral, la discriminación hacia comunidades afros e indígenas y su racialización, los sistemas de salud y educación ineficientes, la violencia policial y la privatización del agua, entre otros temas. Así, entre grupos disímiles y con demandas distintas se fueron conformando asambleas que terminaron por exigir, en común, un proceso constituyente. En ese momento se consideró que un plebiscito que convocara a una asamblea constituyente podría articular la multitud de demandas (Dorfman, 2019). El plebiscito se hizo y ganó la propuesta de una asamblea constituyente con más del 80 % de los votos. La asamblea se constituyó y redactó una nueva Constitución que tenía que someterse nuevamente a plebiscito en 2022. El resultado fue desfavorable en este segundo momento y la nueva Constitución se rechazó con 63 % de votos —lo cual significó un profundo cuestionamiento de la capacidad de movilización del nuevo gobierno de izquierda encabezado por Gabriel Boric—. El paradójico triunfo del rechazo supuso un duro revés para los movimientos sociales que buscaban reivindicar la justicia social y para quienes luchan contra el orden neoliberal. Sin embargo, puso de manifiesto la posibilidad de canalizar los descontentos sociales y construir un *nosotras/nosotros* capaz de poner en entredicho la hegemonía y de articularse más allá de los partidos políticos y sus agendas tradicionales. A la vez, este movimiento ilustró cómo las cadenas de equivalencias pueden desgastarse, así como los discursos que unen en un momento pueden desarticularse en otro. El discurso aglutinante de la nueva Constitución no pudo consolidarse cuando el pueblo dejó de ser un significante vacío y se llenó de agendas concretas.

Podríamos discutir largamente acerca del contenido de aquella Constitución, si era consistente o no, si era irrealizable o si estaba sobrecargada de ex-

pectativas sociales. Creemos que este no es el espacio indicado para hacerlo. Pero, con las herramientas teóricas que hemos puesto a consideración, podríamos afirmar que la identidad popular que estaba creándose en el movimiento callejero no fue capaz de soportar el embate de las élites que se le oponían. En parte porque las élites lograron construir una cadena de equivalencias que cuestionó la legitimidad de quienes conformaron la asamblea, así como el contenido de la propia Constitución. Es decir que, en términos de Mouffe y Laclau, el texto requería un discurso articulador que nunca llegó a delinear un *nosotros* con el que la multitud se hiciera pueblo y decidiera seguir su combate contra las élites. Las mayorías consideraron más consistente el discurso de las élites que consistía básicamente en tachar a la Asamblea Constituyente y su Constitución como los instrumentos con los que Chile se dividiría y perecería. Por supuesto, otra parte tiene que ver con la capacidad económica de las élites para acaparar el espacio del discurso en los medios de comunicación y las redes sociodigitales; también es importante notar que el movimiento callejero se vio afectado severamente por el encierro que provocó la pandemia de covid-19 —algo que también ocurrió en México con las movilizaciones feministas (Ramírez et al., 2022)—. Con todo, es importante notar que las élites chilenas comprendieron muy bien que estaba en disputa la hegemonía y decidieron actuar en consecuencia, construyendo un discurso que terminó por tener éxito al cuestionar el fundamento democrático de la nueva Constitución.

Esto último —la tensión entre *lo nuevo que no acaba de nacer y lo viejo que no acaba de morir*— lo han advertido Laclau y Mouffe en sus textos. No podemos saber hacia dónde se dirigirán las cadenas de equivalencias, ni qué tipo de unidad popular podrán crear. Ese contenido no está predefinido: puede construirse un pueblo a través de discursos xenófobos o, en el otro extremo, puede articularse a través de un discurso que denuncie la precariedad laboral y busque enarbolar la justicia social.

Ya habíamos señalado, con Thompson, que las costumbres plebeyas no eran necesariamente loables y que los factores aglutinantes podrían incluir lo mismo la xenofobia que los derechos garantizados por una Constitución. Las condiciones para una consolidación de unidades populares plebeyas están dadas. Sin embargo, como piensa Enzo Traverso (2021), esas condiciones han sido aprovechadas por los grupos de ultraderecha para avanzar sus agendas (p. 16). Así, tanto Marine Le Pen, en Francia, como Donald Trump, en Estados Unidos, han construido discursos que resultan razonables para las grandes masas de trabajadoras y trabajadores precarizados. Estos discursos y prácticas, sin haber logrado aún construir hegemonía, han cosechado éxitos importantes no solo en Francia y Estados Unidos, sino también en España, Hungría, Brasil, Italia, Gran Bretaña e India, por citar algunos de los casos emblemáticos.

Tal y como piensa Laclau (2006), el éxito de un movimiento social depende de su capacidad para determinar su frontera política, lo que en ciertos momentos pareciera estar siendo capitalizado de forma eficiente por los movimientos de ultraderecha. Estos aprovechan lo que Laclau llama “instinto nivelador de la multitud” (pp. 100-101) y actúan contra el enemigo más cercano (esto es, migrantes, comunidad LGBTIQ+, juventudes, etcétera), determinando un *nosotros* (no un *nosotras/nosotros*) contundente y una agenda política clara. Así, como señalábamos, sectores de trabajadores blancos precarizados, en países como Estados Unidos, pueden voltear a ver a Trump con cierta simpatía e identificarse con sus agendas que simplifican y a veces ni siquiera se corresponden con la realidad. Por ello, resulta necesario una teoría sobre la precariedad que, desde la lógica de la justicia social, logre construir un discurso que permita articular la dispersión en el horizonte plebeyo; también, una teoría de este tipo haría posible criticar todas aquellas formas de argumentación falaces que convergen en los discursos discriminatorios y de odio, así como en los movimientos antiderechos, que polarizan de manera alevosa el discurso de la legalidad y el de la voluntad del pueblo.

Conclusión

En este texto hemos defendido la interdependencia y vinculación estratégica entre la teoría y la práctica, sobre todo en la tarea de comprender las señas de la injusticia y la opresión que definen nuestro tiempo y, así, estar en posibilidad de reorientar nuestro vocabulario democrático, a la vez que imaginar nuevas formas de acción política y estrategias de movilización social. De hecho, desde Kant, la imaginación posee una doble dimensión epistemológica y moral: esta permite al intelecto realizar síntesis entre los objetos de la experiencia a partir de categorías que les dotan de sentido, al tiempo que señala a la voluntad un horizonte contrafáctico en el que, más allá de las constricciones naturales e históricas, pueda ella observarse como libre para comportarse de acuerdo con los mandatos incondicionados de la razón. Así, comprender de una cierta forma el mundo es ya una anticipación de las posibilidades de acción en este, no como seres sintientes que formamos parte de la naturaleza, sino como personas necesitadas de otras para existir y crear vínculos valiosos que requieren cultivo y cuidado (Lara, 2007, pp. 25-42). En este sentido, la filosofía política, a diferencia de otras disciplinas con intereses similares, tiene la ventaja de permitirnos comprender que los objetos y categorías con que creamos el dominio de lo común tienen una trayectoria de continuidades y discontinuidades en la historia del pensamiento; que se han enriquecido a partir de las aprehensiones que han realizado de estos los actores políticos y sociales para explicar ciertas coyunturas críticas; y, también, que los movi-

mientos sociales han creado estrategias y discursos públicos que incorporan ideas sobre lo que define a una persona, su capacidad de agencia y aquellas formas de injusticia y opresión que tienen consecuencias para la vida individual y colectiva y que, por tanto, no pueden ser toleradas.

En nuestros tiempos, la precariedad ha llegado a ocupar un lugar central en la descripción y enunciación de formas de daño inéditas para la dignidad de las personas y sus comunidades: de manera simultánea, la caracterizamos como una violación sistemática de derechos laborales que hace imposible planear una vida a largo plazo; como el reconocimiento de las carencias comunes a la gran mayoría de personas trabajadoras; y, también, como condiciones de vida y modelos de socialización impuestos por el neoliberalismo en los que se sustituyen los imperativos de la política con los de la economía. Pero la precariedad se ha convertido también en una proclama de los movimientos sociales que luchan por ampliar el vocabulario de la justicia y erradicar la naturalización de ciertos saldos del capitalismo: así es que reconocemos el *suelo pegajoso* y el *techo de cristal* que afecta a las mujeres trabajadoras, la informalidad en que se sitúa la inmensa mayoría de personas con discapacidad, los riesgos superlativos que enfrentan las personas jornaleras agrícolas y sus familias para que los alimentos lleguen a las casas o la situación de casi mendicidad en que se hallan las personas mayores que no acumularon beneficios de seguridad social.

Como puede apreciarse, más allá del *tópico* sobre la incompatibilidad entre pensamiento y acción, la teoría sobre la precariedad ha conducido a modalidades de acción individual y colectiva contra esta. Es cierto que este vínculo es frágil y que no posee un carácter necesario, pero también es verdad que la radicalidad del pensamiento crítico —que rompe con la tradición y se sitúa en un intersticio entre el pasado definitivo y el futuro posible— de alguna manera antecede a las posibilidades de innovar en materia de acción política. Como apuntó Arendt (2002), la pérdida de ciertas certezas políticas y el logro de otras a través del pensamiento “ya no forma parte de la ‘historia de las ideas’, sino de nuestra historia política, de la historia del mundo” (p. 231).

Referencias

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Atienza, M. (2008). *Marx y los derechos humanos*. Palestra.
- Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza.
- Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Traficantes de sueños.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Brown, W. (2019). *In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the West*. Columbia University Press.

- Camacho, E. y García, F. (2020). El concepto de corrupción y el pacto constitucional mexicano. En J. A. Cruz Parceró (Coord.), *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917* (pp. 405-460). Instituto de Estudios Constitucionales de Querétaro.
- Crary, J. (2014). *24/7. Late capitalism and the ends of sleep*. Verso.
- De Francisco, A. (2002). Precariado. En A. Aragón, C. Delgado, J. Marcone, S. Ortiz, C. Pereda y A. Sermeño (Coords.), *Diccionario de injusticias* (pp. 647-652). Siglo XXI; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dorfman, A. (2019). *Chile: juventud rebelde*. Fondo de Cultura Económica.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Frayne, D. (2015). *El rechazo del trabajo. Teoría y práctica de la resistencia al trabajo*. Akal.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Gago, V. (2020). *Feminist international. How to change everything*. Verso.
- Giglia, A. (2014). Trabajo precario y redes de solidaridad. El caso de los gasolineros en la ciudad de México. En A. Giglia y A. Miranda, *Precariedad urbana y lazos sociales. Una mirada comparativa entre México e Italia* (pp. 109-136). Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Juan Pablos editor.
- González, L. (2017). Capitalismo, modernidad y derechos humanos: los DESCAs en la tercera modernidad. En A. Aragón, L. González y M. A. Hernández, *Los derechos sociales desde una perspectiva filosófica* (pp. 105-132). Tirant lo Blanc.
- González, L. (2022). Derechos humanos, entre libertad e igualdad: los dispositivos de la desigualación neoliberal. En J. Verdín, M. A. Hernández y L. González (Coords.), *Once años de un nuevo paradigma de derechos humanos para México: reflexiones interdisciplinarias sobre la reforma constitucional de 2011* (pp. 33-87). Ubijus.
- Granja, D. M. (2010). *Lecciones de Kant para hoy*. Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Paidós.
- Harvey, D. (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Illouz, E. (2012). *Why love hurts. A sociological explanation*. Polity.
- Kant, I. (2005). *Political writings* (H. S. Reiss, Ed.). Cambridge University Press.
- Konings, M. (2015). *The emotional logic of capitalism. What progressives have missed*. Stanford University Press.
- Laclau, E. (2006). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lara, M. P. (2007). *Narrating evil. A postmetaphysical theory of reflective judgment*. Columbia University Press.

- Lenk, K. (1971). La ciencia política como crítica e instrumento de poder. Visión histórico-dogmática. En W. Abendroth y K. Lenk, *Introducción a la ciencia política* (pp. 29-58). Anagrama.
- Llorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños.
- Mouffe, C. (2016). *La paradoja democrática*. Gedisa.
- Moyn, S. (2015). *Christian human rights*. University of Pennsylvania Press.
- Muñoz, M. (2009). *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*. Universidad Intercontinental.
- Ramesh, H. (2021). *What caste leaves out. Dissent*, <https://www.dissentmagazine.org/article/what-caste-leaves-out>
- Ramírez, R., Chávez, D. y González, J. (2022). Estado y protesta social. México y Chile en el contexto de la pandemia de Covid-19. *Revista de Ciencias Sociales*, 35(50), 203-232. <http://dx.doi.org/10.26489/rvs.v35i50.8>
- Rawls, J. (2000). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, J. (2003). El futuro de la filosofía política en Hispanoamérica. En J. C. Cruz (Coord.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla* (pp. 165-187). Cruz O. S. A.
- Rosanvallon, P. (2009). *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Manantial.
- Santillana, A. (2016). La fraternidad: una heterotopía política. En S. Ortiz (Coord.), *Las formas de la fraternidad* (pp. 77-85). Coyoacán.
- Slorach, R. (2016). *A very capitalist condition. A history and politics of disability*. Bookmarks.
- Standing, G. (2011). *The precariat. The new dangerous class*. Bloomsbury.
- Thompson, E. P. (2019). *Costumbres en común, ensayos sobre cultura popular* (J. Beltrán y E. Rodríguez Halffter, Trads.). Capitán Swing. (Obra original publicada en 1992).
- Traverso, E. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI.
- Wilkerson, I. (2020). *Caste. The origins of our discontents*. Random House.
- Ypi, L. (2015). *Justicia global y agencia política de vanguardia*. Fontamara.

Hacia una distinta comprensión del ámbito político. Algunas consideraciones gadamerianas desde el diálogo prudente

Towards a different understanding of the political scope. Some Gadamerian considerations from the prudent dialogue

Mario Díaz Domínguez
Universidad Autónoma de Tlaxcala
ORCID: 0000-0001-9390-7979

José Antonio Mateos Castro
Universidad Autónoma de Tlaxcala
ORCID: 0000-0002-6210-7175

Resumen

De manera inmediata y tradicional pensamos que hablar sobre política exige forzosamente ligarla a la idea de conflicto. Si bien es cierto que el carácter político marca ciertos modos de habitar el mundo, también es relevante aclarar que, a partir del concepto que tengamos de política, podremos darnos cuenta de si la idea de conflicto es inherente a esta o si la política puede ser pensada desde otro horizonte. Hans-Georg Gadamer nos ofrece una serie de reflexiones hermenéuticas en torno al lenguaje y al diálogo; a partir de allí, intentamos atisbar un concepto de política no solo inherente al conflicto, sino también a su parte medular como lo es el diálogo prudente. Pensar en una política dentro del marco de un horizonte dialógico nos permite arrojar luz a problemas particulares que nos aquejan hoy, los cuales nos interpelan a pensar y repensarlos para comprender por qué hemos llegado a ser lo que somos.

Abstract

Immediately and traditionally, we think that talking about politics necessarily requires linking it to the idea of conflict. While it is true that the political character marks certain ways of inhabiting the world, it is also relevant to clarify that from the concept we have of politics we can realize if the idea of conflict is inherent to it or if politics can be thought from another viewpoint. Hans-Georg Gadamer offers us a series of hermeneutic reflections on language and dialogue, from there we try to glimpse a concept of politics not only inherent to conflict, but also to its core, which is prudent dialogue. Thinking about politics within the framework of a dialogic horizon allows us to shed light on specific problems that afflict us today, which challenge us to think and rethink them to understand why we have become what we are.

Palabras clave

Gadamer, diálogo, política, conflicto, sociedad, hermenéutica.

Keywords

Gadamer, dialogue, politics, conflict, society, hermeneutics.

Fecha de recepción: diciembre 2022

Fecha de aceptación: abril 2023

El entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden. Así se abre una dimensión que constituye la práctica de la vida misma. La hermenéutica no pretende la objetivación, sino el escucharse mutuamente, y también, por ejemplo, el escuchar a alguien que sabe narrar.

Es ahí donde comienza lo imponderable al que nos referimos cuando los seres humanos se entienden.

Hans-Georg Gadamer

Introducción

El tema que se abordará en este escrito es una reflexión acerca del carácter político y las circunstancias en las que vivimos a partir de tener diferentes concepciones acerca de la idea de política. Si bien es cierto que somos seres políticos, es decir, seres que siempre estamos en interacción con los otros para construir modos sociales de vida y organización de actividades dentro de esta, resulta bastante compleja esta relación de los unos con los otros, pues lo que a menudo aparece no es la unidad social sino el conflicto en cada forma de organización humana. Ante esto, hemos decidido adjuntarnos a la postura hermenéutica y política del filósofo Hans-Georg Gadamer. A partir de esta pretendemos clarificar que el conflicto surge por el terreno lingüístico que constituye a cada uno de nosotros; sin embargo, siguiendo la línea gadameriana, postulamos que es posible deshacer ese nudo que no nos impide salir del conflicto. El carácter problemático se encuentra en que cada quien construye una idea de política a partir de su carga social, la cual entra en lucha con las demás. Consideramos que el diálogo hermenéutico es una condición para superar nuestras barreras inmediatas y acceder a distintos modos de comprender el asunto mismo que nos reúne: la política y sus modos de manifestación. Para ello, estamos convencidos de que la *conversación prudente* puede robustecer las ideas previas con las que partimos cuando queremos decir *algo del algo*. Con esta afirmación no estamos defendiendo un relativismo, sino que es po-

sible unificar las diferencias a partir de estar atentos y a la escucha de las cosas mismas. Este carácter fenomenológico evade toda forma de relativismo. Es así, pues, si asumimos que no es posible vencer el relativismo, no sería necesario ningún intento humano por prestar atención a la diferencia.

Para hacer frente a esta temática, consideramos importante que el primer apartado aborde el problema del lenguaje y la lingüisticidad, pues esto nos permitirá ofrecer algunos rasgos luminosos acerca del conflicto, pero sobre todo una brújula que nos brindará caminos para pensar de otra manera el ámbito político y, a su vez, demostrar que es posible comprendernos con los otros. En un segundo momento, tematizamos la problemática del diálogo con la intención de establecer puentes entre las diferentes concepciones sobre la idea de política. Consideramos relevante mostrar algunas notas aclaratorias acerca de la constitución hermenéutica del diálogo, la cual permite unificar la diversidad en la unidad. El diálogo es donde acontece la armonía de lo que, en un primer momento, es disonante. Esta armonía es posible cuando partimos de una actitud prudente, es decir, la de reconocer las diferencias y el conflicto de comprender la política, pero al mismo tiempo nos apropiamos de esa diferencia a partir de la escucha y la atención con aquello que contrasta con nuestro horizonte. Esto es lo que entenderemos como *diálogo prudente*.

En un tercer y último momento, el escrito se enfoca en la aplicabilidad hermenéutica gadameriana en situaciones concretas de nuestro habitar el mundo. Para ello, es necesario hablar de los conceptos de *horizonte* y de *tradición*. El primero nos aclara desde dónde concebimos el mundo y el porqué actuamos como actuamos y no de otra manera. El segundo dilucida qué comprendemos desde nuestra tradición, es decir, desde nuestras cargas social, cultural, axiológica y política. Todo esto queda inserto en el lenguaje que somos y que seguimos siendo, pues, siguiendo a Gadamer, nos insertamos en un diálogo ya comenzado como también lo hace este escrito en esta temática.

Consideraciones hermenéuticas sobre la lingüisticidad y el lenguaje

El quehacer de la hermenéutica filosófica gadameriana hunde sus raíces en la relación entre la pregunta y los posibles modos de abordarla. De esta manera, se articula un modo de filosofar que rebasa la actitud dogmática, que no solo encontramos en el ámbito especulativo, sino también en la vida cotidiana; por consiguiente, esta exige ser pensada hermenéuticamente para hacer notar que es posible acceder a los problemas de la vida diaria a partir de hacer girar el asunto por tratar, y ofrecer una mirada que articule los diversos decirs de la misma situación en la cual estamos inmersos. Tal es el caso de este escrito que abordará el pensamiento político y sus posibilidades de apertura

a nuevas formas de expresión. Es aquí, en la diferencia, donde se exige el diálogo prudente.

En la cotidianidad, nuestro pensamiento se encuentra golpeado por la *otredad*, que se manifiesta de súbito y con fuerza ante el modo en que concebimos el mundo y su realización. Para mitigar o prescindir este golpe, construimos esquemas epistemológicos autocentrados en el yo y en el ejercicio de una razón instrumental que se erige a sí misma como tribunal de todo lo existente. Esta actitud nos conduce a rivalizar con la otredad, en otras ocasiones a excluirla y, en el extremo de los casos, a negarla. Ante esto, la hermenéutica gadameriana permite ensayar una serie de interrogantes que nos conducen a asumir una actitud diferente frente a la diferencia: ¿de qué manera es posible unificar la diversidad de juicios acerca de algo, respetando el perspectivismo que los hace ser a cada uno?, ¿de qué forma es posible el diálogo prudente entre las diversas culturas?, ¿de qué manera el diálogo permite superar esas barreras lingüísticas para llegar a acuerdos?, *¿cómo podremos lograr esos saber decir y dejarse decir en lo que es en tanto que es?*

Para la solución de estas interrogantes, apelamos a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, el gran hermeneuta del siglo xx, quien ha logrado que “la hermenéutica tenga un alcance universal, ya que la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso, tiene la máxima generalidad [...] Para Gadamer la hermenéutica es tan abarcante que comprende todas las creaciones del espíritu humano” (Guadarrama, 1998, p. 162).

Se trata ahora de comprender que la hermenéutica tiene que ver con un encuentro con nosotros mismos, pues al intentar comprender el mundo también estamos interpretándonos en él. No hay una objetivación como la que ocurre en las ciencias naturales, donde el sujeto desaparece en aras de la objetividad, porque la hermenéutica no puede ser neutral, ya que el comprender exige traer el mundo al lenguaje, es decir, sumergirnos en las estructuras de sentido que implica el lenguaje. Para Gadamer, es en el lenguaje donde el mundo adquiere su sentido. En toda interpretación estoy yo comprometido. Recordemos que Gadamer retoma el principio hermenéutico de Schleiermacher, que dicta que todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje.

Ante tal señalamiento, es necesario el diálogo prudente que permita una conversación real con la diferencia, y extraer de la cosa misma las notas esenciales que se hacen presentes en cada horizonte de comprensión del sujeto. Cabe aclarar que con esto no se está afirmando el relativismo —que impera hoy en las humanidades e incluso en la filosofía misma—, sino que es posible llegar a un acuerdo sobre aquello de que se habla, y no un acuerdo por convención y utilidad, sino un acuerdo que se corresponde con la cosa misma.

Estamos ante un continuo aprendizaje de la alteridad y de nosotros mismos. Por tanto, el modo en el que vamos a comprendernos es dialógico. Gadamer ha planteado que la interpretación es siempre dialógica y altamente conversacional, se da en el diálogo y se realiza en la conversación.

El lenguaje posee una fuerza protectora y ocultadora, de forma que lo acontecido en él queda sustraído a la reflexión y permanece en cierto modo resguardado en el inconsciente. Una vez que se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje hay que franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más amplios. Dentro de la unidad vital del lenguaje, el lenguaje de la ciencia es sólo un momento integrado, y se dan especialmente modos de la palabra como los que encontramos en el lenguaje filosófico, religioso y poético. En todos ellos la palabra es algo diferente del tránsito al mundo en olvido de sí. Habitamos en la palabra (Gadamer, 2010, p. 194).

Tenemos como punto central habitar en el diálogo. Esto es: conocerse a uno mismo, y a su vez, por ende, conocer el mundo en el que estamos siendo, a través de una comprensión robustecida por el diálogo con la *otredad*. En el diálogo, nos podemos comprender a pesar de las barreras de la lingüisticidad. Esta implica el modo cultural, social, político y axiológico en que somos constantemente. Ahora bien, por un lado, si consideramos que somos únicamente lingüisticidad y que estamos determinados por ella, responderemos solo a lo útil y a lo inmediato. Esta es una de las causas de crisis de nuestro tiempo: responder de manera repentina a la inmediatez de la vida. Esto generará que no nos detengamos a dialogar, que no nos demoremos en pensar en la cosa. Por otra parte, podemos, por medio del diálogo, abrir nuestra experiencia lingüística, a saber, ensanchar nuestras formas culturales, sociales, políticas y axiológicas. Esta apertura genera una mejor comprensión y un matiz más amplio de aquello que estamos interpretando.

Heidegger mostró que la hermenéutica puede ser aplicada a la realidad para hacer una *hermenéutica de la facticidad*. Necesitamos recuperar la actitud filosófica donde se nos exige apremiantemente estar despiertos, estar vigilantes al cuidado del lenguaje, que es nuestro habitar en el mundo en cada caso. Menester es estudiar a fondo el problema del lenguaje, ya que este ejerce una influencia en nuestro pensamiento. “Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo” (Gadamer, 2010, p. 195). Si pensamos con palabras, el lenguaje se bifurca, es decir, podemos pensar desde la lingüisticidad de manera cerrada o también desde la lingüisticidad, pero de una manera abierta a través del diálogo.

Es posible que, por medio del acontecer de la comprensión y del diálogo que somos, se abra nuestra lingüisticidad a otros horizontes. De esta manera, cuando comprendamos algo, este estará siempre abierto y no clausurado. Podemos entonces señalar que la actitud dialógica es condición de posibilidad para abrir nuestra lingüisticidad. Empero, si no hay tal actitud nos quedamos encerrados en nuestro estar lingüístico.

Si solo nos enfocamos en la lingüisticidad, lo que se muestra son las diferencias, por eso es necesario el diálogo, puesto que este nos permite robustecer nuestra lingüisticidad y se logra una unidad de comprensión mutua en relación con el tema que estamos reflexionando y en el que vivimos también. Si bien es cierto que la hermenéutica en sus comienzos estaba orientada solo a los textos, cabe aclarar que la hermenéutica gadameriana apunta al texto del mundo y su propia historicidad. Si vemos la realidad como un texto, será fundamental pensar a la hermenéutica para encontrar esos lazos de comunidad y comunión en el lenguaje.

Notamos aquí que no podemos evadirnos de la lingüisticidad porque habita en nosotros, pero sí podemos ampliarla, ensancharla desde el diálogo. Incluso este nos lleva a una autocomprensión, a pesar de los conflictos lingüísticos con el *otro*.

El aprendizaje del habla es en el fondo un constante ejercicio de expresiones y temas, también la formación en creencias y opiniones es un camino para moverse en una estructura preformada de articulaciones significativas. [Esto puede obstaculizar lo que queremos decir y no sabemos cómo o lo decimos mal.] [...] Lo que nos ocurre en el lenguaje, nos ocurre también en la orientación vital: estamos familiarizados con un mundo preformado y convencional (Gadamer, 2010, pp. 196-197).

No obstante, el mismo Gadamer dice que la experiencia lingüística preformada no nos priva en absoluto de la posibilidad crítica. Es posible entonces hacer un examen de nuestra lingüisticidad, es decir, hacer una interpretación, una comprensión de ella; así, se llega a un acuerdo de matices, y se sale del ámbito relativista porque nos hemos dejado guiar por el camino del diálogo. La lingüisticidad puede limitarnos, pero el diálogo prudente abre. En sintonía con Gadamer, el Néstor de la filosofía, la crítica nos abre a la posibilidad de *superar* nuestras propias convenciones y experiencias presquemmatizadas. Esto ocurre cuando se acepta un nuevo examen crítico. Por tanto, se asumen *nuevas* experiencias con los otros, con los disidentes. Ambos acordamos que no sabemos absolutamente y que juntos buscaremos aquello que deseamos saber. El escritor de *Verdad y método* nos dice:

En nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de nuestra experiencia (Gadamer, 2010, p. 196).

Notemos que desde la experiencia lingüística se posibilita el diálogo con los otros de manera anticipada, porque el otro también es parte de esa experiencia, incluso si su lingüisticidad es distinta. Este encuentro permite reconocernos y, a su vez, reconocer al otro; de esta manera, ambos somos reconocidos desde el diálogo. El filósofo de la Selva Negra nos dice:

El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones. La exteriorización del discurso es el lenguaje. Esa totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser mundano, puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano, ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están ahí. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al mundo (Heidegger, 2005, p. 184).

Como podemos darnos cuenta, el lenguaje se puede mostrar de una manera óptica, que sería la lingüisticidad; pero también el lenguaje se muestra de una manera ontológica, que sería el diálogo prudente. Aquí, el tema a reflexionar es si podemos evadirnos del círculo de nuestra educación lingüística, de nuestros hábitos lingüísticos y de nuestro modo de pensar lingüístico. A partir de esto, nos cuestionamos si sabemos exponernos al encuentro con el otro y ante una realidad que no responde a nuestros prejuicios, esquemas y expectativas. Surge la pregunta: ¿acaso es el lenguaje el principio unificador que sujeta la diversidad lingüística? En la hermenéutica filosófica gadameriana esto es posible dado que el lenguaje es ontológico. Gadamer (2010) expresa:

El lenguaje es la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convencionalidad ni un esquema previo que nos aplaste, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material (p. 201).

Nótese que el lenguaje, como diálogo, nos instala en el pensar y en la habitar mismo del lenguaje. El lenguaje es fuerza generativa y lo podemos entender por el verbo griego γεννάω, que significa ‘engendrar’, ‘dar a luz’, ‘producir’, ‘criar’,

‘hacer crecer’. Al detenernos a estudiar el lenguaje por medio del acontecer de la comprensión, podemos hacernos crecer lingüísticamente bajo la tutela del diálogo prudente. El comprender no es algo meramente individual que se aplique a las cosas, sino que la comprensión es un acto por el cual nos insertamos como seres dialogantes en un horizonte transubjetivo. Por consiguiente, es una exigencia seguir dialogando con la otredad, porque esta experiencia nos mostrará que lo que creíamos saber no lo sabemos del todo; por ende, nos sumergimos en la odisea de la búsqueda de las palabras para intentar ceñir lo que queremos decir; empero, estas siempre nos abandonan en aras de seguir dialogando.

La hermenéutica, a diferencia de las ciencias naturales y con una intención filosófica, no da certezas, no afirma poseer la verdad. Es una razón finita y limitada que se sabe herida en su ego moderno. Se necesita, entonces, de un diálogo prudente donde la escucha es de suma importancia. Lo más complejo y difícil de una conversación es saber escuchar, porque este acto en un ceder la palabra al otro, es un dejar aparecer al otro ante mi horizonte lingüístico. Sobre este punto dijo Martin Heidegger (2005):

Sólo donde se da la posibilidad existencial de discurrir y escuchar, se puede oír. El que “no puede escuchar” y “necesita sentir” puede, tal vez precisamente por eso, oír muy bien. El puro oír por oír (*Nur-herum-hören*) es una privación del comprender escuchante. El discurrir y el escuchar se fundan en el comprender. El comprender no se logra ni a fuerza de discurrir ni por el hecho de afanarse en andar a la escucha. Sólo quien ya comprende puede escuchar (p. 187).

Heidegger (2005) dice que la idea de entender el lenguaje como un instrumento de información es una cuestión por pensar de extremada urgencia. La relación del hombre con el lenguaje está experimentando una transformación cuyas consecuencias aún no estamos preparados para afrontar. El proceso de esta transformación no es perceptible inmediatamente porque está sucediendo en el mayor de los silencios. Ciertamente, debemos reconocer que el lenguaje cotidiano aparece como un medio de comunicación y es utilizado para las relaciones cotidianas de la vida. No obstante, hay otro tipo de relaciones del lenguaje, además de las cotidianas, que nos permiten ir más allá de un mero señalamiento instrumental. A este tipo, el poeta Johann Wolfgang von Goethe lo llamó *relaciones profundas*. En la vida cotidiana, nos conformamos con un uso precario del lenguaje porque solo nos referimos a relaciones superficiales, empero, en la medida en que se trate de relaciones profundas, interviene otro tipo de lenguaje: el poético.

Esta digresión acerca del lenguaje ha sido para darnos cuenta de que la relación que establezcamos con el lenguaje configura nuestro ser en el mundo. Es aquí cuando nuestra libertad aparece, pues a partir de ella decidimos esta-

blecer relaciones profundas o superficiales. Si optamos por la primera opción, hay condiciones para dialogar; pero si elegimos la segunda opción, el asunto por tratar queda cerrado. Es por ello que el diálogo prudente únicamente se teje en la libertad. A través del uso de esta y su vínculo con la comprensión podemos encaminarnos a la profundidad del lenguaje. De lo contrario, podemos caer en un sinsentido que nos lleve a exaltar solo la particularidad de nuestra lingüisticidad. La libertad en relación con el lenguaje, a través del diálogo, hace que el *yo* y el *tú* sean guiados por el diálogo. Debemos apelar al diálogo prudente como nuestra mayor fuerza espiritual para que a través de este se pueda desembocar en una hermenéutica del saber vivir libremente en la apertura. De lo contrario, el mismo Gadamer (2010) indica:

En relación existencial con el futuro de la humanidad [...] El mundo es como una inmensa fábrica [...] corremos el riesgo de la autodestrucción tanto en el plano biológico como en el plano de los ideales humanos. Por eso nos preguntamos si no hay algo erróneo en nuestra conducta dentro del mundo y si ya nuestra experiencia del mundo mediada por el lenguaje no alberga ciertos prejuicios por nuestra estructura lingüística de nuestra primera experiencia del mundo y corremos a un callejón sin salida [...] Debemos saber si es realmente el lenguaje el culpable de que nos encontremos en esta situación (p. 195).

Podemos decir, junto con Gadamer, que el diálogo prudente es un encuentro de horizontes, no para que se fundan y sean uno mismo, sino para que haya una dialéctica incesante a través de la pregunta y la respuesta. Una dialéctica que vaya mostrando el sentido de nuestro estar en el mundo.

El carácter ontológico del diálogo

La conversación dialógica convierte a cada interlocutor. Los transforma porque los hace salir de sí mismos, es decir, cuando hay una verdadera conversación hay una conversión de nuestras ideas. La conversión (*conversio*) es posible por la conversación (*collocutio*). Este conversar con la diferencia exige que los dialogantes vayan ahondando más en su lingüisticidad para que sea el diálogo lo que los vaya dirigiendo y no el deseo de imposición del propio horizonte.

El diálogo va haciendo una estrecha unión de dos personas, va tejiendo los hilos de la conversación. La incapacidad para el diálogo refiere a la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro [...] Las personas suelen aproximarse unas a otras, entran paso a paso en diálogo y se ven envueltas finalmente en él, hasta seguir una primera comunión irrompible entre los interlocutores (Gadamer, 2010, p. 204).

Los otros son el límite de nuestro amor propio. Ese límite es el referente para convivir con los otros. Para esta difícil tarea, es necesario poner en actividad el lenguaje: lograr una comprensión mutua. Comprender al otro es comprenderse a uno mismo. Por eso debemos estar abiertos a la alteridad. Cuando conversamos ya hay un escenario de fondo que es la lingüisticidad. Lo que sale de la conversación no lo ponemos nosotros, ni lo dominamos nosotros; de lo contrario, no sería una conversación auténtica. La conversación tiene su propio espíritu, ya que en el lenguaje está la posibilidad de que aparezca algo nuevo.

El diálogo prudente nos lleva a lo profundo de la comunión humana. El diálogo es y va siendo en nosotros en la medida que nos dejamos guiar por la cosa misma, en la medida que estamos abiertos al otro. A partir de la pluralidad lingüística de los hablantes se va tejiendo la unidad y de ahí emerge la posibilidad del acuerdo: desde la cosa y con la cosa, los dialogantes armonizan sus diferencias. Los interlocutores están en ese proceso estructural del lenguaje.

Recordemos que la palabra *interlocutor* se compone de la preposición latina *inter-*, que significa ‘entre’, ‘en’, ‘en medio de’, ‘en el transcurso de’; y del sustantivo latino *locutor*, que significa ‘hablante’. Al reunir la preposición y el sustantivo tenemos que *algo* está en el transcurso del que habla. Está acaciendo la escucha del otro y viceversa. Hay un coloquio entre ellos por la cosa misma, que es el *algo*. Ahora bien, la palabra *coloquio* se construye de la preposición latina *cum*, que significa ‘con’, ‘en compañía de’, ‘junto con’; y del verbo latino *loquor, loctus sum, loqui* que significa ‘hablar’ o ‘decir’. Tenemos entonces que los interlocutores durante el coloquio están en compañía del decir, del saber decir y, sobre todo, del dejarse decir.

Sabido es que Gadamer rehabilita a Platón, pues este menciona que la filosofía es el diálogo interno del alma consigo misma. Es decir, una reflexión sobre sí mismo. Si algo caracteriza el quehacer de la filosofía es, precisamente, este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo. No tenemos que el diálogo tiene que trascender, es decir, hacernos salir de nuestra inmediatez para abrir nuestra particularidad a la universalidad del lenguaje.

El diálogo exige trascendencia, lo cual implica escapar de nuestras fronteras lingüísticas y abrirlas, por eso el diálogo es incesante, ya que nunca llegamos a la univocidad definitiva de aquello que aparece a nuestra comprensión. Gadamer (2010) señaló lo siguiente:

La comprensión total y el decir adecuado son casos límite de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos. Como el diálo-

go es interminable entra en el proceso del entendimiento con los otros y con nosotros mismos; así se nos abre la infinitud de aquello que comprendemos, de aquello que podemos hacer espiritualmente nuestro. No hay ninguna frontera para el alma consigo misma (p. 197).

El término *diálogo* está formado por la preposición griega antigua *διά*, que significa ‘a través de’, ‘por’, ‘por entre’, ‘entre’, ‘a causa de’; y del término *λόγος*, que tiene múltiples significados, entre los cuales resaltan ‘palabra’, ‘razón’, ‘discurso’, ‘lenguaje’ y ‘verbo divino’. Siguiendo tal construcción etimológica, el diálogo se da a través del lenguaje. También podemos usar la preposición *διά* con el verbo *λέγω*, que significa ‘decir’ en todas sus acepciones. Tenemos entonces que diálogo es también un intentar decir de múltiples maneras sobre aquello a lo que nos remitimos. Esto es así porque no alcanzamos a enunciar todo. De ser así, no seríamos sujetos con una razón limitada, sino dioses que poseen la verdad. Por tal motivo, quedamos prendados por el lenguaje en el diálogo. Y si regresamos a lo que el Néstor de la filosofía enseña, nos damos cuenta del poder salvífico del lenguaje a través del esfuerzo y del reconocimiento del otro, para poder hacer de nuestro estar en el mundo algo más humano y habitable. Sucede así, ya que, después de un verdadero diálogo, no volveremos a ser los mismos. Gadamer (2010) apunta:

La conversación es un proceso que se da entre dos personas en unidad y armonía. La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra propia experiencia del mundo [...] La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma (p. 206).

Por eso, la conversación con el otro —desde sus objeciones o su aprobación, desde su modo de comprensión, desde sus malos entendidos— es un ensanchamiento de nuestra individualidad y una piedra fundamental para el posible acuerdo, al que se puede llegar cuando estamos dialogando de manera abierta desde las cosas mismas.

Ahora bien, lo que se pretende a continuación es ofrecer una postura ante la aplicabilidad de la hermenéutica en el campo de la política, y discurrir sobre hasta qué punto el diálogo prudente nos permite pensarnos de una manera distinta de lo ya pensando comúnmente en el ámbito político. Esta parte es considerada como la región práctica de la hermenéutica.

Fusión de horizontes, política y disenso

Se considera que la propuesta ontológica gadameriana tiene un pensamiento conservador, situación que, por ejemplo, para el filósofo de la escuela crítica de Fráncfort, Jürgen Habermas, sería difícil a partir de ella establecer un acercamiento entre hermenéutica y política. Considera que tal propuesta deja de lado toda crítica posible y, bajo la idea de tradición —*statu quo*— se legitimaría cualquier forma de dominación política y social, debido —desde su punto de vista— a que la tradición debe comprenderse, al mismo tiempo que deja de lado los elementos críticos que nos heredó el proyecto ilustrado (Habermas, 2007). Cabe aclarar que este planteamiento de la discusión entre Gadamer y Habermas no se desarrollará en este escrito, pero nos permite argumentar y sustentar en favor de la propuesta gadameriana para tomar distancia de que la hermenéutica de Gadamer es conservadora en la medida en que toma como fuente principal la herencia de la tradición para nuestra comprensión. Esto es lo que Habermas tilda de conservador. Para él, habría que romper con la herencia de la tradición. De esta manera, mostraremos que pensar la política desde Gadamer tiene un carácter crítico y transformador, y no conservador.

La tarea que ahora nos compete es que, a partir de lo señalado sobre el lenguaje, la lingüisticidad y el diálogo prudente, podamos detenernos a pensar la tradición y la fusión de horizontes. Esto permitirá ir más allá de dichas aseveraciones y mostrar una posible propuesta política de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.

Como se ha afirmado, el lenguaje es el lugar donde acontece el sentido del mundo, ontológicamente hablando. Es en él y a través de él que nuestro mundo toma forma y tiene sentido, así como también nuestra vida. De esa manera, el lenguaje no es un accidente de nuestra existencia en el mundo, ya que “la constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más extensas” (Gadamer, 2012, p. 538). Líneas arriba se dijo que el lenguaje tiene la plena potencia de ser creador y dar cohesión a una comunidad. En este caso, nos referimos concretamente al terreno de la política, la cuestión cultural y social, sean cuales sean estas.

La vida social está llena de significatividades en las que los sujetos se mueven y hacen su vida, significatividades que no pueden concebirse sin la dotación humana del lenguaje.¹ Es así que el conocimiento de la realidad y nuestra humanidad implica el lenguaje no como un instrumento *a priori*, ya que pa-

¹ Este planteamiento parte de la afirmación aristotélica, en *Política*, de que el hombre es un ser vivo dotado de *logos*. “Puede pensar y hablar. Puede hablar, es decir, hacer patente lo no actual mediante su lenguaje”, nos dice Gadamer (2010, p. 145).

ra Gadamer (2012) *hablar* siempre significa “la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro” (pp. 467-468). Tal vez esta idea nos ponga en una situación de pensar que la disposición —inherente al ser humano— a la “comunicación lingüística” tenga un cierto matiz político, es decir, nos permita la posibilidad de participar con las diversas *alteridades* en el espacio público: hablar, escuchar, disentir, enriquecer los horizontes y, en la medida de lo posible, *conmover* y *mover* en las decisiones de los problemas públicos que nos interesan, así como incidir de manera concreta. Ello lo consideramos así debido a que la apertura al diálogo prudente y su posibilidad de ejercerlo son elementos esenciales para un ejercicio político y social, es decir, para que comunidad sea posible.

Es así que la capacidad de abrirse a otras perspectivas, a otras alteridades u horizontes, implica de entrada una idea política; en otras palabras, hay que partir de la vida concreta de los seres humanos, que es reflejo de la vida práctica: política, social y cultural. En *Elogio de la teoría*, Gadamer (1993) afirma: “La entrada en la vida era una entrada en la praxis de la política” (p. 24). El hombre, como ser político, es parte de la filosofía práctica. La vida práctica —entendida como sabiduría— no solo es una cuestión de la razón —vida teórica— sino también del *ethos*; siempre actuamos en relación con los otros para determinar cuáles son los asuntos públicos y comunes de nuestro actuar, pues compartimos un mismo suelo lingüístico. Los hombres eligen libremente conforme a la razón cuando dialogan: “Se trata de la claridad de la razón que sabe encontrar lo factible en un sentido práctico-político. Así toda decisión práctica consiste en una ponderación de las posibilidades que llevan a las metas elegidas” (Gadamer, 2010, p. 160). En suma, hablar abarca siempre al *nosotros* porque siempre hablamos a alguien, al otro, siempre en favor de la *alteridad*, por lo menos así lo consideramos: “El habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros [...] un espíritu de comunicación y de intercambio fluido entre el yo y el tú” (Gadamer, 2010, p. 150).

Nuestras vidas humanas —comunitarias— acaecen y acontecen fundamentalmente en el comprender. Se mueven en dinámicas permanentes y múltiples de comprensión, dado que el *sentido* es un elemento fundamental que atraviesa y constituye las diversas formas de vida, instituciones, prácticas y creencias, etc. El mundo humano es un entorno lleno de redes de *significatividad* y tradiciones que nos anteceden, en las cuales acontecen y se despliegan la existencia y la vida. La vida social y política, entonces, supone acuerdos, y compartir un mundo significa que estamos inmersos en redes de significatividad. Para avanzar en nuestro objetivo, diremos que el sentido enfrentado a las diversas alteridades obliga constantemente a resignificarse y a encontrar

nuevas concreciones. Ello es así porque el lenguaje es diálogo, y una comunidad del lenguaje necesariamente tiene un sentido social y político.²

Lo anteriormente dicho implica que el entramado entre lenguaje y vida en comunidad es el lugar donde adquiere sentido la *tradición*, es decir, es en el diálogo desde donde formamos nuestra comprensión del mundo, de las alteridades y de nosotros mismos. Aunque para algunos esto pueda ser una postura conservadora, Gadamer considera que la tradición siempre está sometida a un proceso constante de formación, es decir, ella no es un sustrato inamovible al que estemos atados; por el contrario, siempre está operando (historicidad efectiva)³ en nuestra comprensión, ella es “*un desplazarse [...] hacia un acontecer de la tradición en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación*” (Gadamer, 2012, p. 360). De hecho, nuestro filósofo reconoce que la tensión entre la tradición y el presente histórico es el punto de partida de la hermenéutica, es decir, de la historicidad de la comprensión:

La interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados o también darnos cuenta de que estos conceptos sólo decían una parte del tema a discurrir. Y es todo este constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento del sentido del comprender e interpretar (Gadamer, 2012, p. 333).

No hay horizontes clausurados, más bien, hay alteridades que fisuran y ponen en crisis un contexto vivo, dinámico y actuante, lo cual implica un proceso constante de reinterpretación y comprensión, condiciones esenciales para la realización de la vida en comunidad, de una comunidad política.

Por lo anterior, la fusión de horizontes⁴ como experiencia humana es un espacio de diálogo, en este caso, diálogo político, que posibilitaría una discusión pública de los problemas en un determinado tiempo y espacio; es en esta fusión donde se crean los fenómenos o problemas que necesitan ser plantea-

² A través del lenguaje, los hombres tienen la posibilidad de tener una vida, una vida social con significado. Esta vida social es donde el hombre se desenvuelve, siempre en diálogo y *comprensión*, esto es algo indisoluble en el ser y hacer del hombre, lo cual implica la formalización de una comunidad dialógica.

³ La historia *efectual* se refiere tanto a la historia fáctica y concreta como a la historia acaecida: a sucesos históricos con significación, unidos a su significación. Pero también a la historia convertida en tradición, esa que continúa actuando sobre nosotros y que se encuentra en movimiento permanente.

⁴ La política es entendida como la fusión de horizontes, ya que esta es la estructura de un proceso complejo que relaciona de forma simultánea la tradición y la alteridad. La fusión de horizontes es la extensión y la perduración del diálogo, no su disolución por mor de un consenso abstracto o procedimental.

dos y resignificados para dar sentido a nuestra vida colectiva y eso consideramos puede darse solo en el diálogo político, cuestión que pondría en tela de juicio a la tradición como algo inamovible. Esto es así porque ello supone el desacuerdo, el conflicto y a las alteridades diversas —sujetos colectivos o comunitarios— en constantes reacomodos.

La tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser reafirmada, asumida y cultivada (Gadamer, 2012, p. 349).

Hermenéuticamente, se toma conciencia de la profundidad de la tradición a la que se pertenece. Esta toma de conciencia obliga a ser capaces de explicitarla, reflexionarla, problematizarla, resignificarla. “La tradición, a cuya esencia pertenece naturalmente el seguir transmitiendo lo transmitido, tiene que haberse vuelto cuestionable para que tome forma una conciencia expresa de la tarea hermenéutica que supone apropiarse de la tradición” (Gadamer, 2012, p. 16). La política es un *proceso dialógico* a través del cual se crean asuntos y problemas que nos competen y que, constantemente, se están replanteando.

En ese sentido, el diálogo —fusión de horizontes— no es un instrumento que busque el consenso, ya que ello implicaría clausurarlo y transformar su experiencia hermenéutica en un recurso meramente *procedimental* que define *a priori* las reglas a las que hay que atenerse, como una especie de racionalidad abstracta externa que se impone en el proceso de comprensión. Más bien, el diálogo es un espacio que debe ser creado y construido por las partes involucradas en la cosa misma, puesto que no se trata de asumir un punto de vista abstracto y procedimental, porque ello anularía cualquier alteridad, cualquier postura diferente respecto a algún problema, idea o situación. Esa alteridad a la que se ha hecho referencia no solo se refiere a textos o contextos, sino también a sujetos concretos —colectivos, comunidades, prácticas culturales y sociales, posturas políticas, culturas diversas— que requieren y exigen ser reconocidos como otros con rostro y voz —alteridad política— dentro de una tradición determinada, por eso, la política es un medio y un asunto de todos. Esto implica, en política, romper con el principio de autoridad, es decir, con el *statu quo*, que en las sociedades “democráticas” contemporáneas las más de las veces no puede ponerse en duda sin poner en riesgo incluso la vida misma. El cómo nos relacionamos las diferentes alteridades y cuáles serán las ideas o problemas por discutir en una determinada sociedad es precisamente lo que está en juego en la fusión de horizontes, es decir, en el diálogo político prudente.

El desacuerdo en el diálogo pone en tela de juicio el horizonte de sentido de donde emerge. De este modo, a partir de Gadamer en *Verdad y método I*, se debe estar dispuesto siempre a dejarse decir algo por esas diversas alteridades, sobre todo políticas, que se resisten a ser anuladas, invisibilizadas, a no ser reconocidas en su diferencia y dignidad —de raza, etnia, religión y sexual—. Porque de lo que se trata es de hacer visible y transparente el estado de cosas, situación que la mayoría de las veces incomoda, discrimina y violenta a las diferentes alteridades como hoy podemos todavía verlo.

En nuestras sociedades “democráticas” contemporáneas, la lucha por el reconocimiento a la dignidad, a los derechos sociales y humanos, así como la búsqueda de justicia y de condiciones de vida más humanas cuestionan el horizonte de sentido político y social sustentado por las instituciones, las creencias, las opiniones y las prácticas sociales y políticas —muchas veces difundidas por los medios de comunicación y por corporaciones transnacionales y grupos de poder—. Las diferentes alteridades defienden causas legítimas —derechos, justicia, vida digna, reconocimiento— y muestran razones por las cuales hay que protestar, disentir, resistir o luchar. Esto implica enriquecer y transformar siempre el horizonte de sentido social a través del diálogo político prudente, ya que permite interpelar a la tradición, algo así como un “estado de excepción declarado” (Agamben, 2016, p. 57). Curiosamente, al mismo tiempo, el diálogo político prudente enriquece el horizonte de sentido social, lo abre, se deja decir algo por las alteridades para percatarse de que el horizonte es mucho más amplio, que incluye más preocupaciones, más problemas, más asuntos que competen a todos en un momento u horizonte determinado. Esto es, pues, la posibilidad de un diálogo prudente donde cada una de las alteridades se afirma y tiene algo que decir, que aportar y que hacer, lo cual no implica alcanzar un consenso, más bien, un *acuerdo* sobre un tema o problemas que competen a los dialogantes dentro de un horizonte de sentido social.

Pensemos en los asuntos pendientes y perennes de nuestra sociedad: la verdad, la justicia, la libertad, la equidad, el reconocimiento, la vida digna, por mencionar algunos, son problemas comunes en que las alteridades, en la fusión horizontes, pueden coincidir políticamente. Son temas que se pueden discutir y que permiten abrir el horizonte de sentido, lo que implica que son problemas todavía abiertos, porque de otra manera el diálogo político estaría clausurado, es decir, los problemas serían legitimados para que las cosas permanezcan igual.

Por lo dicho hasta aquí, el disenso —y no el consenso desde las cosas mismas— es la idea regulativa de la política desde la mirada gadameriana, debido a que la vida en comunidad está sujeta a la problematización constante y, de algún modo, a las alteridades que provocan desajustes (movilidad histórica) en las tradiciones. Es en el diálogo donde dejamos de pertenecernos, ya que

pertenece a lo que nuestra palabra ha abierto, porque en una conversación lo que hemos dicho conmueve y mueve al interlocutor a acceder a lo que planteamos. Por eso, “hablar es hablar a alguien [...] La realidad del habla consiste en el diálogo” (Gadamer, 2010, p. 150).

En este movimiento pendular del diálogo prudente, vemos un planteamiento hermenéutico de la vida social y de la actividad política. Nos atenemos a que, si bien la primera —la vida social— se sustenta en un acuerdo que en cierta medida cohesiona y da forma a los individuos en todos sus aspectos, la segunda —la política— surge a partir de los desacuerdos, las situaciones y las alteridades que le dan movilidad permanente a dicha vida, puesto que quienes conversan comparten un lenguaje y tradiciones que les permiten dialogar, discutir y mostrar sus posturas, ya sea sobre un texto, una idea, problema o sobre una cultura en particular.

El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. [...] Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad [...] Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro (Gadamer, 2012, p. 375).

En la tensión de un horizonte con las alteridades, se develan de forma más clara y profunda las propias especificidades de las partes. De hecho, dialogamos no para ponernos de acuerdo, sino para acentuar nuestras diferencias y entenderlas de mejor forma. Esa es la condición del desarrollo del diálogo prudente, que las partes muestren sus posturas no con actitud dogmática, sino con la intención de enriquecerlas, siempre abiertas y en movilidad constante.

La incapacidad de comprender desde el propio marco a la alteridad funda un diálogo sobre nuestro horizonte de comprensión que rige nuestras formas de vida en comunidad. En este sentido, es la crisis, la ruptura, el lugar de la incapacidad reconocida del horizonte de sentido propio donde la política tiene su *morada* privilegiada; es ahí donde nuestros horizontes de sentido se amplían y abren la posibilidad de hablar del futuro, de lo que *podría ser*, es decir, el lenguaje hace patente lo que no está presente.

Gracias a esa capacidad de comunicarse, las personas pueden pensar lo común, tener conceptos comunes, sobre todo aquellos conceptos que posibilitan la convivencia de los hombres sin asesinatos ni homicidios, en forma de vida social, de una constitución política, de una vida económica articulada en la división del trabajo (Gadamer, 2010, p. 145).

Consideraciones finales

Lo que se ha planteado en este trabajo es que las ideas que construimos como seres humanos tienen un punto de arranque en la lingüística; a partir de esta, nos construimos concepciones acerca del mundo. Sin embargo, la lingüística no es algo que determine nuestros juicios; es a partir de diálogo político prudente que podemos ensanchar esa lingüística y adentrarnos a un lenguaje más profundo en la búsqueda de las notas esenciales de aquello que queremos tematizar.

El diálogo prudente nos permite un cruce de concepciones lingüísticas que van alterándose dialécticamente, alimentándose una de la otra y no imponiéndose una y dejando fuera a la otra. Por ello, es importante revisar nuestra tradición para darnos cuenta desde dónde están partiendo nuestras afirmaciones o negaciones acerca de algo, y saber que eso que decimos no es el cierre del asunto por tratar, sino que es una actitud de apertura para ver de otra manera la propia tradición; esto es posible cuando el horizonte se encuentra con otro horizonte diferente. La presencia del otro es una forma de tener conocimiento del propio horizonte, pues en la diferencia se certifican situaciones que no se tenían tan claras anteriormente. El otro es una vuelta a uno mismo y viceversa. Por eso el horizonte marca un modo de análisis para acceder al tema de la política.

Hemos defendido la tesis de que es posible llegar a una unidad en la política, y no que esta sea el escenario del derrumbamiento de horizontes y de la ley de la selva donde el más fuerte sobrevive. El diálogo tiene la potencia de mostrar que no hay naturalezas humanas, sino más bien, el uso de nuestra libertad para cerrarnos o abrirnos a nuevos planteamientos políticos. Es a partir de la posibilidad abierta por el lenguaje que podemos tener un futuro y preguntarnos por él; allí nace la politicidad humana. El diálogo político prudente es la forma hermenéutica de entender y definir la participación política y se refleja —diríamos nosotros— tanto en la participación efectiva en ella como en los diferentes mecanismos de discusión y deliberación. Los diferentes grupos sociales —sujetos colectivos o comunitarios— con ideas y prácticas políticas diversas abren un diálogo, en la medida de lo posible, con las instituciones y las formas sociales de vida, inclusive sin que estén efectivamente presentes —piénsese, por ejemplo, en las diversas víctimas permanentes del sistema que no están—, ya que, a partir de sus experiencias históricas, podemos preguntarnos por el propio presente y futuro. En ese diálogo, los que no están —las víctimas, los desaparecidos(as), los muertos(as)— son sujetos invisibles, pero su experiencia trágica nos permite pensar, problematizar y actuar sobre nuestros horizontes presente y posible, al mismo tiempo que continuamos proyectos frustrados y les damos dignidad a los que ya no están (víctimas).

Lo dicho implica preguntarse por el destino de nuestras vidas. Es, por sí misma, una tarea enriquecedora, puesto que a partir de ella se abren mecanismos de participación política concretos, que muestran un pluralismo participativo de diversas alteridades. El debate sobre la política es el cómo se participa y cómo se dialoga: si esa participación o ese diálogo prudente es fruto de una apertura genuina donde podamos cuestionar nuestros horizontes de sentido y nuestras prácticas socialmente vigentes, o si esta participación en realidad no cuestiona y no cambia nada del presente.

Entramos al reto hermenéutico de admitir que la alteridad puede tener la razón, y que su existencia es necesaria para la comunidad de diálogo. Por eso, la existencia de opiniones contrarias es fundamental para la conformación de una comunidad política basada en el diálogo; es una condición necesaria para el diálogo prudente. Porque la conciencia de la necesidad del disenso es el elemento primordial del diálogo, puesto que ella se construye en la apertura permanente y esencial a lo otro. El diálogo prudente nos permite hacer valer la opinión del otro, como condición para que exista no solamente la opinión propia, sino una comunidad de sentido. El desacuerdo es necesario porque es el potenciador de la apertura de la comunidad política hacia el horizonte futuro.

Esto implica que se debe contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón, ya sea en el ámbito individual o en el social [...] El esquema del diálogo resulta fecundo utilizándolo correctamente: en el intercambio de las fuerzas y en la confrontación de las opiniones se construye una comunidad que trasciende al individuo y al grupo al que éste pertenece (Gadamer, 2010, p. 265).

La profundidad del disenso como idea regulativa de la forma política de coexistencia hace valer la postura del otro. Esto no quiere decir buscar subsumirla en la propia, sino atender a su propia especificidad, incluso como condición para entender de forma más amplia la propia postura y poner sobre la mesa los temas o problemas en la agenda de discusión. Después de un diálogo político prudente, articulado al disenso como idea reguladora, ya no podemos ser los mismos ni creer lo mismo que antes. Se debe, entonces, reconocer que la opinión contraria y las alteridades son esencialmente potencia y no límites: “Se trata de saber lo que es justo para la totalidad” (Gadamer, 2010, p. 265).

Referencias

- Agamben, G. (2016). *El fuego y el relato*. Sexto Piso.
Gadamer, H.-G. (1993). *Elogio de la teoría. Discurso y artículos*. Península.
Gadamer, H.-G. (2010). *Verdad y método II*. Sígueme.

- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método I*. Sígueme.
- Guadarrama, L. (1998). *Un acercamiento a la hermenéutica analógica*. UIA.
- Habermas, J. (2007). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.

¿Es Theodor W. Adorno un pensador interdisciplinario? Diez tesis sobre teoría crítica y las disciplinas particulares

Is Theodor W. Adorno an interdisciplinary thinker? Ten theses on critical theory and individual sciences

Stephanie Graf
Universidad de Innsbruck, Austria
ORCID: 0000-0002-0827-7536

Resumen

Que el trabajo interdisciplinario es un quehacer en la vida académica contemporánea se ha vuelto un consenso ampliamente reconocido. Sin embargo, la noción hegemónica de interdisciplinariedad tiene el problema que acepta los marcos teóricos tanto como los contenidos de las diversas disciplinas como dadas, es decir, de manera a-crítica y a-histórica. Este ensayo consiste en diez tesis que muestran otra visión de la interdisciplinariedad, tal como se despliega en el pensamiento de Adorno. Es importante destacar cómo Adorno sigue siendo relevante en varias disciplinas, como la sociología, el psicoanálisis, la pedagogía y los estudios literarios, pero eso no significa que su pensamiento traspase las disciplinas a la manera que los discursos interdisciplinarios se lo proponen. Se argumenta que la concepción hegemónica de la interdisciplinariedad no logra trascender una concepción conformista de la ciencia y que Adorno propone una manera de pensar a través de las disciplinas, de tal manera que el pensamiento se ponga al servicio del objeto, detectando las necesidades particulares en él sin predeterminarlo. El presente artículo defiende que la visión de Adorno sobre la interdisciplinariedad es no conformista y que su filosofía es un discurso interdisciplinario.

Abstract

The insight that interdisciplinary work is a task in contemporary academic life has become a widely recognized consensus. However, the hegemonic notion of interdisciplinarity has the problem that it accepts the theoretical frameworks as well as the contents of the various disciplines as given, i.e., in an a-critical and a-historical manner. This essay consists of ten theses that show another view of interdisciplinarity as it unfolds in Adorno's thought. Adorno remains relevant in various disciplines, such as Sociology, Psychoanalysis, Pedagogy, and Literary Studies. It is important to argue that his discourse can be understood as interdisciplinary, only that the hegemo-

nic conception of interdisciplinarity fails to transcend a conformist conception of science. Adorno proposes a way of thinking across disciplines in such a way that thought is placed at the service of the object, detecting particular needs in it without predetermining it. The present article argues that Adorno's view of interdisciplinarity is non-conformist and that his philosophy is an interdisciplinary discourse.

Palabras clave

Theodor W. Adorno, interdisciplinarietà, teoría crítica, ciencias.

Keywords

Theodor W. Adorno, interdisciplinary, critic theory, science.

Fecha de recepción: diciembre 2022

Fecha de aceptación: abril 2023

Introducción

Actualmente, existe un consenso amplio en el ámbito académico, tanto en el campo de las ciencias exactas como en el de las humanidades, sobre la necesidad de pensar fuera de las cajas de las disciplinas particulares. Esta es la cumbre de un constante desarrollo hacia la integración de las disciplinas en la modernidad, aunque, en cierto modo, la noción de interdisciplinarietà no se originó recientemente, sino que ha estado ahí desde la Antigüedad: Aristóteles y Platón, por ejemplo, sin duda fueron filósofos que no pensaron dentro de los límites de una cierta disciplina. Desde esta perspectiva, la filosofía como ciencia unificadora de las ciencias podría comprenderse como un campo interdisciplinario. Pero lo que hoy se entiende por interdisciplinarietà se vincula con cierta idea de conocimiento que tiene que ver con las ciencias modernas y el modo en la que se ha desarrollado el ámbito académico. Uno tiene que acercarse a esta noción con una mirada hacia atrás, precisamente, a la noción de disciplinarietà (Klein, 2001, pp. 19-21). Aquella última es un producto del siglo XIX, y, más específicamente, de la formación de la universidad moderna vinculada con los procesos de la Revolución Industrial y las demandas (por “especialistas”), así como con la alineación de las humanidades a los paradigmas de conocimiento de las ciencias naturales (Klein, 2001, p. 21). Cambió el modelo ideal del sabio del Renacimiento —el erudito universal— hacia el experto especializado en un campo muy particular del conocimiento. Fue, entonces, recientemente que se establecieron las disciplinas que hoy consideramos como fundamentales: la historia, en 1884; la economía, en 1884;

las ciencias políticas, en 1903; y la sociología, en 1905 (Klein, 2001, p. 22). Así, la profesionalización de las disciplinas a finales del siglo XIX preparó el camino para la estructuración del saber en el siglo XX y el surgimiento de la interdisciplinariedad. En esta introducción, voy a tratar de perfilar lo que llamaré la *noción hegemónica de la interdisciplinariedad* como punto de partida de una noción crítica de esta, tal como se despliega en el materialismo dialéctico de Theodor W. Adorno.

Un factor distintivo de esta noción consiste en la motivación por la cual, supuestamente, se tiene que pasar de los estudios disciplinarios a los interdisciplinarios. La argumentación consiste en que hay objetos de estudio tan complejos —el cambio climático, por ejemplo, o la construcción de una casa— que no se pueden abarcar de manera holística desde la perspectiva de una sola disciplina. Uno podría preguntar, por supuesto, si hay una sola cosa en el mundo a la que los límites de una disciplina le hagan justicia. Pero sería una pregunta formulada de manera precipitada. Vayamos paso por paso: sin poder entrar a profundidad en los distintos movimientos sintetizadores que se han dado a lo largo del siglo XX, desde 1980¹ se ha establecido que romper con las fronteras disciplinarias es un quehacer compartido por toda la comunidad académica. Lo exigían, así se pensaba, los problemas complejos de la comunidad internacional. A pesar de los debates entre los “tradicionalistas” de la interdisciplina —quienes la entendían como una conversación entre expertos desde sus trincheras disciplinarias— y los “reformistas” (Klein, 2001, p. 39) —que la entendían como la necesidad de reestructurar los campos del conocimiento desde la base—, no cabía ninguna duda de que la era de la especialización disciplinaria se había terminado. En consecuencia, tras este nuevo consenso interdisciplinario, las universidades han introducido programas de estudio interdisciplinarios, algunos de los cuales conocemos desde hace tiempo y pueden ser tan distintos entre sí como los estudios de género, los estudios para la paz, los estudios para el desarrollo, la ingeniería energética y los estudios biomédicos, así como los estudios de área relacionados con un espacio geográfico. Los centros universitarios que exclusivamente ofrecen estudios interdisciplinarios se autoconciben típicamente como la *encarnación* de “la naturaleza interconectada de nuestro mundo” (Ohio Northern University, 2023). Algo parecido a lo que ocurre con los centros universitarios sucede con los proyectos interdisciplinarios de investigación, que esperan un financiamiento más sustentable (Sun et al., 2021). Sin duda, se dan procesos muy

¹ A partir de una conferencia de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE) en el tema, han surgido varias publicaciones y esfuerzos por definir *inter* y *transdisciplina*; incluso se ha acuñado el término *interdisciplinariedad exógena*.

valiosos de producción de conocimiento en el marco de estos proyectos y se forman académicos heterodoxos que no solamente se pueden mover dentro de un solo campo de conocimiento. Sin embargo, comparten una visión de interdisciplinariedad que está regida por el ideal de su aplicabilidad en función de los problemas —problemas que se conciben, en su constitución conceptual, como dados—. En lo siguiente, se desarrollará, en forma de diez tesis, otra visión de interdisciplinariedad, tal como se despliega en el pensamiento de Theodor W. Adorno, aunque este pensador nunca la haya llamado por este nombre. Solo con este telón de fondo queda claro por qué la concepción hegemónica de la interdisciplinariedad no logra trascender una concepción con formista de la ciencia. Las tesis I y II contraponen el discurso interdisciplinario con lo que Adorno ha llamado la “teoría objetiva de la sociedad” (Adorno, 2009b, p. 687),² y cuestionan la manera en la que el primero acepta los paradigmas dominantes dentro de las disciplinas particulares, además de marcar la diferencia entre un uso instrumental de aquellas con lo que nos podríamos imaginar como un uso sismográfico. La tesis III defiende el pensamiento de Adorno de la acusación de parte de aquellas disciplinas que se autocomprenden como fundadas en lo empírico —me refiero precisamente a la acusación de pensar demasiado metafísicamente—, con lo que se ponen en la mesa el concepto de lo empírico reconectado con el de la experiencia. Las tesis IV a VII conjugan la relación del pensamiento totalizante de Adorno con aquellas disciplinas con las que se ha identificado la teoría crítica muchas veces: aún se lee a Adorno en las carreras de sociología, y el pensamiento *sui generis* de Adorno a menudo es descrito como un freudomarxismo. La sociología y el psicoanálisis servirán, por tanto, como ilustraciones de la manera en la que varias disciplinas confluyen en el pensamiento adorniano aportando no solo conocimientos particulares sobre hechos sociales sino también la crítica a estos. Las siguientes dos tesis se atreven a leer el papel del arte como una disciplina particular, y aquí se perfila de manera más clara la diferencia entre la interdisciplinariedad, como la expuse más arriba, y la manera en la que Adorno piensa a través de las disciplinas particulares. En ese sentido, su pensamiento es totalizante: el arte es, de cierta manera, el medio dentro del cual piensa, y le permite ver tanto la realidad como los potenciales negados por esta realidad. En la tesis X confluyen las reflexiones hechas hasta aquí en la problematización del concepto de lo humano, un concepto que ninguna de las disciplinas particulares que ponen al ser humano en su centro ha logrado precisar de la misma manera. Leer la teoría crítica de Theodor W. Adorno de manera paralela con la teoría interdisciplinaria tradicional permite ver otra

² Las traducciones de las citas provenientes de ediciones en alemán son de la autora.

forma de recurrir a la producción especializada de conocimientos sin caer en el conformismo, y, lo que es más importante, sin que este sea un uso jerárquico ni instrumental.

Tesis I: a la altura de los ojos

Cómo el discurso interdisciplinario se entiende a sí mismo puede verse en las metáforas que utiliza para describir su propio pensamiento: donde se usa la metáfora del puente, se refiere a un diálogo entre especialistas de distintas disciplinas, y, en el mejor de los casos, el enfoque interdisciplinario se despliega entre intelectuales ampliamente formados que logran poner en relación las disciplinas fragmentadas bajo el paradigma de la diversidad de perspectivas. Donde se habla de reestructuración, se forman campos de estudio que desarrollan metodologías combinadas que no son propias de una sola disciplina. Ambos enfoques forman parte de lo que considero la noción hegemónica de la interdisciplinariedad. En esta noción de la interdisciplinariedad, se acepta —bajo la reserva de que se haya perdido la comunicación entre las disciplinas— la fragmentación de las humanidades y la división académica de trabajo que ha resultado en una hiperespecialización. Su remedio y el ideal de la interdisciplinariedad sería un diálogo de mutuo respeto entre las disciplinas, aceptando los discursos especializados y los paradigmas hegemónicos de cada uno de ellos. La teoría crítica de la sociedad que formula Theodor W. Adorno y que en su conjunto —como vamos a mostrar aquí— se puede comprender como un discurso interdisciplinario, maneja la interconexión entre las disciplinas de manera distinta. No adhiere a los paradigmas hegemónicos de las disciplinas individuales ni los relaciona de manera igualitaria. Hay, más bien, comprensiones parciales que se pueden lograr desde las disciplinas fragmentadas que pueden contribuir a la teoría crítica de la sociedad. La obra de Theodor W. Adorno deja entrever, de manera ejemplar, este procedimiento, al mismo tiempo que introduce una metarreflexión sobre la función de las disciplinas particulares en las humanidades para “una teoría objetiva de la sociedad” (Adorno, 2009b, p. 687).

Tesis II: sistema nervioso

Ante la pregunta por la función de las disciplinas particulares para la teoría crítica de la sociedad, se podría plantear la noción de que sirven como *herramientas*. Hay que oponer esta noción: una herramienta se aplica sobre un objeto cerrado y tajantemente separado del sujeto. Es aplicada por un sujeto soberano y tajantemente separado del objeto. La herramienta misma no suele tener vida propia. Aunque se pueden situar en el lugar de la mediación entre sujeto y objeto, en la obra de Theodor W. Adorno, las disciplinas particulares no cumplen

este papel. La relación entre sujeto y objeto, en la teoría crítica de la sociedad, es concebida como una relación dialéctica y materialista. Es decir, si bien el sujeto es objeto y el objeto es sujeto, el sujeto es objeto en el sentido más eminente: el objeto tiene primacía sobre el sujeto (Adorno, 2009b, pp. 659-674). Bajo la idea de la primacía del objeto y en el contexto de la búsqueda por una praxis transformadora no opresiva, Adorno ha planteado que el sujeto se tendría que volver el agente del objeto para realmente seguir el rastro de la *Bedürftigkeit*, la indigencia del mundo. Esa dialéctica no se puede comprender como un ir y venir entre sujeto y objeto; tampoco es apropiada la imagen de una transposición de sujeto y objeto; más bien, uno se tiene que imaginar como estando *en*, estando *dentro* del otro. En las *Notas marginales sobre teoría y praxis* (Adorno, 2009a) aparece un verbo sugerente para perfilar el tipo de esta compenetración en la cual la teoría crítica se funda: *inervar* la penuria o indigencia del objeto. Inervar, *enervieren*, es una palabra poco común, también en alemán. Hace referencia, en el contexto de la anatomía, a cómo los nervios compenetran un órgano del cuerpo. El nervio es el conductor de las sensaciones, pero ahí donde *inerva* el miembro no se puede distinguir muy bien dónde empieza el sujeto y dónde el objeto. Están el uno en el otro, y el sujeto se ha vuelto el agente del objeto. Siguiendo a esta imagen, podemos pensar a las disciplinas particulares, en la anatomía de la teoría crítica de la sociedad, como los nervios que llegan hasta las partes más remotas del cuerpo. Su papel consiste en conducir, como si fueran las sensaciones de los distintos miembros del cuerpo, las comprensiones particulares obtenidas desde perspectivas diversas de las humanidades hacia una teoría crítica de la sociedad.

Tesis III: a lo hecho, pecho

Un reproche con el que se enfrenta el pensamiento de Adorno con frecuencia (LK, 2019) es el de estar demasiado cargado de metafísica: no adherirse única y estrictamente a *lo empírico* no es considerado estrictamente científico. Los que defienden este punto de vista, se refieren con *empirismo* al registro de los hechos. Es verdad que Adorno, cuando habla del *así es* de los hechos, tiene en mente que no por eso necesariamente *tienen que ser* así. Esta distancia mínima de la realidad ha contribuido a su reputación como un pensador brutalmente utópico. Pero la palabra *empirismo*, que se empezó a usar al final del siglo XVIII, derivada de la palabra en latín *empiria*, remonta al griego *εμπειρία* (*empeiria*) y significa 'experiencia'. *Empirismo* refiere al conocimiento obtenido por la experiencia, y, en ese sentido, la teoría crítica de la sociedad no está alejada de lo empírico. El conocimiento de la realidad, tal como lo plantea Adorno, solo se puede obtener mediante la experiencia con ella. Las disciplinas particulares nutren a la teoría crítica en el sentido de que garantizan experiencias particulares con la socie-

dad. En ese sentido, el psicoanálisis, la sociología, la crítica del arte y las otras disciplinas que confluyen en el pensamiento adorniano aportan conocimientos particulares que le permiten ver los hechos tanto como los potenciales negados en ellos. Es justamente *lo empírico* en el sentido de experiencia —a diferencia de un registro *empirista*, es decir, meramente positivo de todo lo que es— lo que permite ver que las cosas tal cual son tienen defectos, y que ahí donde la realidad está endurecida, también muestra grietas. Si bien las experiencias obtenidas desde las ciencias particulares no ponen a disposición una imagen positiva de los potenciales del hombre, pueden contribuir a crear perspectivas bajo las cuales la realidad social no aparece como si fuera la única posible.

Tesis IV: mucho trecho...

La corriente sociológica que empezaba a ponerse en boga en los años en los que Adorno estuvo exiliado en Estados Unidos —durante y en los años subsiguientes a la Segunda Guerra Mundial— se autocomprendía como sociología empírica. Es esta sociología la que tiene en mente cuando escribe, en 1957, el ensayo *Sociología e investigación empírica* (Adorno, 1998). Esta disciplina se enfocaba en estudiar y describir positivamente a los más diversos fenómenos de la vida social. La metodología de esta disciplina consiste en cuestionarios, entrevistas, encuestas, estadísticas; a partir de los datos así obtenidos, se presentan los fenómenos singulares y las correlaciones entre diversos fenómenos. Los fenómenos estudiados son, al final de cuentas, fenómenos subjetivos, que se elevan a una esfera de inamovilidad. Así, la sociología empírica confunde las figuras de lo objetivo y lo subjetivo, con lo que constatan las expresiones subjetivas —las opiniones y comportamientos de los sujetos— como algo objetivo, pero no objetivamente producido por la totalidad social. Al prescindir de un marco que permite contextualizar más ampliamente estos fenómenos mediante la teoría, la sociología empírica se presta a ser valorizada prácticamente y ser usada para todo tipo de quehaceres administrativos. La diferencia entre esta teoría social y una teoría crítica (que también produjo estudios empíricos basados en una metodología parecida) se puede fijar, por tanto, en la cuestión de su aplicabilidad práctica: “[O]bras como los *Estudios sobre autoridad y familia*, *La personalidad autoritaria* e incluso la teoría del dominio de *Dialéctica de la Ilustración* [...] han sido escritas sin intención práctica y empero han ejercido una influencia práctica” (Adorno, 2009b, p. 694). El resultado tangible que tienen se puede denominar, en la mayoría de los casos, la disolución de las ideologías: de falsa conciencia. En cuanto a la relación entre teoría y praxis, no puede ser pensada de manera lineal para la teoría crítica de la sociedad. Los estudios sociológicos críticos pueden tener un efecto práctico, pero no pueden ser concebidos con miras a su aplicabilidad.

Tesis V: parto prematuro

Arnold Gehlen es conocido como representante de la así llamada antropología filosófica, y defiende la idea de enfocarnos en la relación entre la deficiencia en la naturaleza orgánica del hombre y la necesidad de instituciones sociales estables. La constitución infinitamente más indefensa del bebé humano en el momento del parto que da lugar a su nacimiento, se supone, es la motivación de la organización humana como la conocemos hoy. A mediados de la década de 1960, Horst Krüger dirigió una serie de conversaciones para la radio *Südwestfunk* entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen (LK, 2019); de particular interés es una conversación titulada “Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?” (¿Es la sociología una ciencia del hombre?), en la que Adorno aleja la sociología de la antropología. Si bien los dos pensadores están de acuerdo en que las instituciones se han independizado frente al hombre, que fue quien las creó, Adorno se opone a Gehlen, argumentando que no se trata, para la teoría crítica de la sociedad, de buscar una especie de esencia del hombre. Eso se debe a que hay que comprender la naturaleza del hombre como profundamente histórica, y, por tanto, no se puede partir de algunas premisas antropológicas inamovibles para explicar la sociedad humana de un momento histórico particular. En un sentido parecido, Adorno contesta a la tendencia de Gehlen de explicar fenómenos como la “aplanación” de la sociedad, es decir, la desaparición de las diferencias sociales cualitativas, por el progreso tecnológico en general. La teoría crítica de la sociedad exigiría, más bien, encontrar los principios que estructuran las relaciones de producción en un momento histórico en específico para acercarse a una explicación de tales fenómenos. En la sociedad capitalista, el principio del intercambio es responsable de haber nivelado o abolido las diferencias. Solo esa determinación permite ver, a partir de un experimento del pensamiento, los potenciales del hombre si no fuese el intercambio que rige la producción, sino que se produjera siguiendo las necesidades del hombre. Aunque no lo sabe positivamente, es pensable que muchos de los efectos lamentables de la organización capitalista de la sociedad se abolirían si se produjera más humanamente. Solo la claridad teórica más aguda, y no una difusa intuición ahistórica en contra del progreso, permitirá comprender el orden dominante como irracional, insostenible e innecesario.

Tesis VI: vista gorda

El terreno en el que aún pueden tenerse experiencias se ha vuelto más y más limitado en el mundo administrado. Adorno ha reconocido, en el concepto mismo de la *capacidad del disfrute* (*Genußfähigkeit*), que el psicoanálisis clínico quiere restituir en sus pacientes una de las intervenciones más que restringen

el terreno en el que las experiencias pueden tomar lugar: “Como si una felicidad que se debe a la especulación a la felicidad no fuese lo contrario de felicidad” (Adorno, 2001, p. 104), dice Adorno en *Minima Moralia*. De esta manera caracteriza la intervención clínica de la terapia psicoanalítica como una más de las intrusiones institucionalizadas en la vida del individuo. La capacidad recetada del disfrute se parece, en la imagen que Adorno trae a colación, a la que el padre rabioso le quiere ordenar a sus hijos cuando no estallan en alegría en el momento en el que regresa, malhumorado, a casa. Este modelo vacío de felicidad requiere también de manera permanente la pretensión de no ver la infelicidad alrededor. En una imagen aún más llamativa del mismo aforismo, Adorno sugiere que esta capacidad del disfrute depende del mismo mecanismo en el que los ciudadanos alemanes se hacen creer a sí mismos que no escuchan los gritos de sufrimiento provenientes de los campos de concentración que se han construido, justo para mantener esta posibilidad de ignorancia, en el lejano este del *Reich*. Siguiendo a este esquema, el psicoanálisis clínico se asemeja a la publicidad en propagar la misma *happiness* que los productos de consumo promete. Integración y éxito son sus medidas. La cura del paciente en el psicoanálisis, al contribuir a la adaptación del paciente al mundo de la circulación de mercancías y su propaganda, se hace cómplice de la industria del entretenimiento. Pero lo hace, “a pesar de su posibilidad mejor” (Adorno, 2001, p. 105): de esta manera, Adorno concede un potencial al método psicoanalítico. Hay, en otras palabras, un “estándar de referencia crítico” en el psicoanálisis, solo que ya Freud mismo lo había sacrificado en beneficio del análisis clínico. Acríticamente, adoptó el desprecio burgués por las pulsiones y la dicotomía entre lo social y lo egoísta, que culminaba en la racionalización de la condena de los deseos individuales (Adorno, 2001, p. 101). El estándar de referencia distinto, que se encuentra como potencial inherente en el método psicoanalítico, consistiría en darle expresión al “fastidio en el falso goce” (Adorno, 2001, p. 105) y el presentimiento de la insuficiencia de la felicidad en el mundo existente como lo es ahora.

Tesis VII: cámara de tortura

El psicoanálisis juega un papel en la teoría crítica, pero de manera distinta de lo que podría suponerse: la reserva frente a su uso incondicional se fundamenta en la comprensión de que el sistema económico capitalista sobre-determina la vida de sus integrantes de manera tal que sería absurdo querer explicarla desde la salud mental de sus víctimas (Adorno, 2001, pp. 96-97). Sin embargo, la terminología y los métodos psicoanalíticos han inmigrado en el análisis adorniano de la sociedad, es decir, se han instalado en él, pero no sin haberse transformado. Aunque comúnmente concebiríamos el psicoanálisis como una ciencia que estudia las anormalidades —las patologías de la vi-

da del alma de los individuos—, el papel de esta disciplina tendría que ser más bien el de radiografiar la normalidad, según un aforismo de *Minima Moralia*. Quienes se mueven como sanos dentro de este sistema —“el *regular guy*, la *popular girl*”, explica Adorno con la mira a la cultura popular estadounidense de la década de 1940, como se manifiesta también en las pantallas de *Hollywood*— deben tener un desempeño libidinal enorme: tienen que reprimir “no solo sus deseos y comprensiones, sino incluso los síntomas que en tiempos burgueses resultaron de la represión” (Adorno, 2001, p. 97). La salud aparente de la sociedad moderna consiste en haber cortado incluso las posibilidades de refugiarse en la enfermedad. El paradigma de la higiene ha penetrado también la vida del alma de los individuos. Las cualidades mediante las cuales uno se integra de manera lisa dentro de un sistema inhumano, dice Adorno, tienen que haber sido formados en un infierno. Eso cuenta también para cualidades como la apertura, la comunicatividad, la alegría, la calma o la falta de nerviosismo. Hay razones para suponer que este infierno es distinto a una situación de un conflicto pulsional, en la cual la pulsión sale como perdedora y tiene que ser reprimida. La higiene psíquica que actualmente se practica ni siquiera proviene de un conflicto: constituye una intervención que rompe las fuerzas antes de que siquiera algo pueda aparecer como un conflicto. Por tanto, Adorno llega a decir que en el fondo de esta salud está la muerte: los movimientos de los psíquicamente sanos “se asemejan a los movimientos de reflejo de seres a los que se les ha parado el corazón” (Adorno, 2001, p. 99). El comportamiento normalizado de las personas que forman parte de un sistema dañado solo puede ser el producto de una mutilación. La experiencia más intensa que la teoría crítica ha obtenido del psicoanálisis de la normalidad es la de la omnipresencia del daño.

Tesis VIII: índice de refracción

A través del arte, la teoría crítica de la sociedad adquiere una perspectiva invalorable a la sociedad. No es casualidad que la teoría estética esté en el centro de la obra de Theodor W. Adorno, pero no se coloca entre las disciplinas empíricas como una más de ellas. El arte, en palabras de Adorno, “[s]e determina en relación con lo que no es. Lo específicamente artístico en él es deducible desde su otro: en términos del contenido” (Adorno, 2019, p. 12). No puede haber otra posibilidad de interpretar esta frase en el sentido que lo que determina el arte son los hechos sociales. Estos hechos, cuya esencia está vedada por las ideologías, se vuelven experimentables a través de su refracción prismática por medio del arte. Los hechos artísticos pueden leerse como escritura cifrada de una realidad esencialmente social, pero cuya esencia está escondida. Así referidas a ella, las obras se sitúan en un contraste con lo disperso de

la existencia (Adorno, 2019, p. 15) y, por esto, también se hallan en un contraste con las demás disciplinas fragmentadas que componen las humanidades, como la sociología o la psicología. Las obras de arte, para Adorno, tienen vida como seres hablantes: “Hablan mediante la comunicación de todo lo singular dentro de ellas” (Adorno, 2019, p. 15); suspenden lo empírico, pero se nutren de ello. Se encuentran en el otro lado de lo empírico, en tanto que les conceden a las cosas lo que les es negado en la realidad empírica y, de esta manera, pueden liberar de la coerción que maltrata a los vivos en la experiencia cósmica-exterior. Sin embargo, a mediados del siglo xx, se especuló sobre una tendencia del traspaso al silencio de las obras de arte (LK, 2017). Adorno concedió, frente a esta posición, que muchas obras de arte verdaderamente vanguardistas se acercaban al silencio (*Schweigen*). No obstante, este silencio no es el mismo que el silencio debido a la renuncia de producir arte porque ya no tiene sentido en un mundo sacudido por catástrofes. Adorno entiende las piezas de Samuel Beckett y la música de Anton von Webern como “curvas de enmudecer”, como formas que, a través del silencio, expresan lo indecible de las lesiones que ha dejado el siglo xx. Lo particular del arte es que “puede incluso expresar el daño de su propia sustancia a través de su forma” (LK, 2017).

Tesis IX: más vale ciento volando

El arte tiene su origen en lo sagrado. Su relación con el mundo empírico recuerda, dice Adorno, a la idea teológica de que “en el estado de la redención todo sería como es y sin embargo todo sería totalmente distinto” (Adorno, 2019, p. 17). Reconoce, en esto, una direccionalidad análoga a la tendencia de la profanidad de “secularizar el ámbito sagrado, hasta que este se conserva solamente de manera secularizada” (Adorno, 2019, p. 17). Esto lleva a la teología como la última disciplina dentro de la interdisciplinarietà de la teoría crítica: en cercanía a sus reflexiones sobre el arte, Adorno invierte la teología para posibilitar la salvación de sus contenidos dentro de lo profano. De esta manera, las perspectivas que se producen no son ni sobrenaturales ni naturales, sino que emergen desde la negación determinada de lo que no debería existir. Según un aforismo famoso de *Minima Moralia*, es el olvido de las obligaciones el que, al niño que regresa de las vacaciones, le presenta toda la casa bajo una “paz sabática” (Adorno, 2001, p. 204). Comparable sería la apariencia de un mundo en el que el trabajo se haya abolido: sin haber cambiado, casi, pero bajo “la luz constante de su día feriado” (Adorno, 2001, p. 204). En el final de *Minima Moralia* resume la única posibilidad de la filosofía frente a la desesperación como la tarea de producir perspectivas al mundo que permiten ver sus grietas y fracturas. Estas perspectivas filosóficas tendrían que iluminar el mundo tal “como se presentaría desde el punto de vista de la redención”, y “se

extenderá un día como necesitado y desfigurado bajo la luz mesiánica” (Adorno, 2001, p. 481).

Tesis X: *handle with care*

La dificultad de crear experiencias que no surjan a la manera de un *shock* en el mundo del capitalismo tardío ha producido un cambio en la constitución de las subjetividades que resulta en seres humanos atomizados, desorientados y mutilados. Este fenómeno nuevo de subjetivación se ha tratado de captar como la formación de un nuevo tipo de ser humano, que “lleva a los individuos vivos a asimilarse a lo anorgánico para sobrevivir, a mimetizarse con lo muerto” (Maiso, 2022, p. 255) y en el que, por la adaptación a técnica, “la capacidad de afirmarse y operar en la realidad requiere cada vez menos atención y tacto hacia la realidad circundante” (Maiso, 2022, p. 260). En este contexto, el concepto mismo del ser humano, que al final es el objeto-sujeto de todas las disciplinas mencionadas, se ha vuelto problemático. De la interdisciplinariedad *sui generis* de la teoría crítica de la sociedad como se encuentra desplegada en el pensamiento de Theodor W. Adorno emerge una imagen del ser humano como solamente puede concebirse bajo la idea de responsabilidad. En el mundo interconectado que se empezó a perfilar en el final de su vida y se agudiza hoy en día, todavía se puede aprender mucho sobre el ser humano. Esta interdisciplinariedad responsable implica también una responsabilidad en el uso del concepto de ser humano que no puede reducirse ni a un ideal abstracto ni al ser humano tal cual es. El concepto de humano tiene que estar abierto hacia el futuro, es decir, debe incluir los potenciales del ser humano como podrían desarrollarse en un mundo en el que las fuerzas de los hombres estén dirigidas a producir para el beneficio de los hombres y no de la valorización del valor. Este concepto incluiría la idea de humanidad como utopía. Sin embargo, esta responsabilidad implica también, y tal vez en el lugar más importante, ver la apertura del concepto de lo humano hacia los potenciales más oscuros que tiene, es decir, la apertura hacia lo inhumano (LK, 2019).

Conclusión

Como se acaba de mostrar, Theodor W. Adorno no solamente se ha leído como un filósofo, sino también como un sociólogo o un crítico de arte. Aquellas disciplinas ocupan entonces, al lado del psicoanálisis, una posición importante en sus escritos. Además, hay otras disciplinas en las que Adorno sigue desempeñando un papel clave, como la pedagogía o los estudios literarios.

El propósito de las reflexiones presentes ha sido ubicar cuál es la posición de estas disciplinas dentro de la estructura de su pensamiento, entendiendo su filosofía como un discurso interdisciplinario no conformista. Deslindar este

discurso del discurso hegemónico nos ha ayudado a fijar esta posición: el discurso interdisciplinario no conformista se distingue de la noción tradicional de interdisciplina porque no cae en la trampa —conformista— de tomar los objetos de estudio como dados, sino que piensa a través de las disciplinas, de tal manera que el pensamiento —llamémoslo crítico, dialéctico, totalizante— se ponga al servicio del objeto. La imagen que mejor describe esta relación sujeto-objeto es la del cuerpo y el sistema nervioso, uno no sabe dónde termina uno y dónde comienza el otro. Así, mientras el discurso interdisciplinario tradicional rodea su objeto, que presupone como dado, Adorno trata de volverse su agente, intentando trazar las heridas dentro de la realidad para seguir la demanda de su indigencia.

Referencias

- Adorno, T. W. (1998). *Soziologie und empirische Forschung*. En *Gesammelte Schriften, Vol. 8, Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main.
- Adorno, T. W. (2001). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. (2009a). Notas marginales sobre teoría y praxis. En *Obra completa. 10/2. Crítica de la cultura y sociedad II* (J. Navarro, Trad., pp. 659-674), Akal.
- Adorno, T. W. (2009b). Tesis sobre sujeto y objeto. En *Obra completa. 10/2. Crítica de la cultura y sociedad II* (J. Navarro, Trad., pp. 675-695), Akal.
- Adorno, T. W. (2019). *Gesammelte Schriften: Vol. 7, Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main.
- Klein, J. T. (2001). *Interdisciplinarity history, theory, and practice*. Wayne State University Press.
- LK. (2017, 7 de diciembre). Adorno / Gehlen: Soziologische Erfahrungen an der modernen Kunst (video). YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=FcZ05jxCLGs>
- LK. (2019, 23 de marzo). Adorno / Gehlen: Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? (video). YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=pmL2eztve2Y&t=1428s>
- Maiso, J. (2002). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor Adorno*. Siglo XXI.
- Ohio Northern University. (2023). Interdisciplinary Studies. <https://www.onu.edu/center-interdisciplinary-studies>
- Sun, Y., Livan, G., Ma, A. y Latora, V. (2021). Interdisciplinary researchers attain better long-term funding performance. *Communications Physics*, 4(1), 263. <https://doi.org/10.1038/s42005-021-00769-z>

Narrar la filosofía: la esperanza liberal de Richard Rorty

Narrating philosophy: Richard Rorty's liberal hope

Juan Francisco Yedra Aviña
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
ORCID: 0000-0002-2798-0243

Resumen

Detrás del pensamiento político de Richard Rorty se encuentra una visión compleja de la filosofía que trata de hacer frente a los retos que produjo el llamado *giro lingüístico*. Al seguir —hasta sus últimas consecuencias— las aportaciones de la filosofía analítica, Rorty se permitió reformular el sentido y los alcances de la filosofía misma para hacer de ella una aliada del *espíritu liberal*. Rorty pareciera haber hecho frente, de la mano de las herramientas que heredara del giro lingüístico, a importantes críticas del espíritu liberal —que dominaba aparentemente las sociedades occidentales durante la segunda mitad del siglo xx— como las formuladas por Carl Schmitt. Para Rorty, narrar el devenir de la filosofía occidental es el punto de partida necesario para una defensa de los principios liberales en las sociedades contemporáneas.

Abstract

Behind Richard Rorty's political thinking, there is a complex understanding of Philosophy that tries to address the challenges brought by the so-called "linguistic turn." By taking the contributions of Analytic philosophy to its necessary and extreme conclusions, Rorty allows himself to reformulate the meaning and limits of Philosophy itself in order to make it an ally of *liberal spirit*. It seems that Rorty is facing, thanks to the tools he inherited from the linguistic turn, important critics to the liberal spirit —apparently dominating western societies during the second half of the twentieth century— for instance, Carl Schmitt's criticism of parliamentary democracy. For Rorty, telling the story of western philosophy is the point of departure for defending liberal principles in contemporary societies.

Palabras clave

Filosofía política, giro lingüístico, liberalismo, Richard Rorty, Carl Schmitt.

Keywords

Political philosophy, linguistic turn, liberalism, Richard Rorty, Carl Schmitt.

Fecha de recepción: noviembre 2022

Fecha de aceptación: marzo 2023

Introducción

El 21 de noviembre de 2016, doce días después de las elecciones presidenciales en Estados Unidos de América que dieran la victoria a Donald J. Trump, apareció en el *New York Times* un artículo bajo el encabezado “A Book From 1998 Envisioned 2016 Election” (Senior, 2016). El libro en cuestión no era otro que *Achieving Our Country*, del filósofo estadounidense Richard Rorty (1998). Bajo el clima político de aquel año electoral, no era la primera vez que, en medios impresos, electrónicos o redes sociales, se retomaban fragmentos de aquel libro en un esfuerzo por dar sentido a las distintas narrativas que asaltaban e intentaban apropiarse de la opinión pública.

Este hecho resultó sorprendente para muchas personas, ya que la idea de que el pensamiento de un filósofo, que llevaba casi una década muerto, pudiera contribuir a una articulación del sentido de los eventos políticos actuales, resultaba poco plausible. En efecto, la filosofía suele parecer distante de la realidad política. Filosofía y política parecieran incompatibles y, en este sentido, la muerte de la filosofía política, declarada por Peter Laslett (1972, p. vii) en la segunda mitad del siglo xx, pareciera mantenerse vigente hasta nuestros días. No obstante, la recuperación del pensamiento rortyano —por más superficial u oportunista que pudiera haber sido en el contexto de ese año electoral y que, dicho sea de paso, llevaría a una venta acelerada del libro y, finalmente, a su primera reimpresión desde el 2010— podría ayudar a mostrar como ingenua, en el mejor de los casos, aquella declaración de Laslett.

Ahora bien, para defender esta última postura, sería necesario afirmar que el pensamiento de Richard Rorty es una “filosofía política” o, en el mejor de los casos, solo “filosofía”. Esta afirmación resulta acertada si se entienden el significado y la función que Rorty encuentra para la propia actividad filosófica. En este sentido, la obra de Rorty podría ser caracterizada como un intento por reconstruir o *reescribir* la historia de la filosofía occidental a partir de la historia de la filosofía del giro lingüístico. Justificar y esclarecer esta caracterización de la obra de Richard Rorty es justamente lo que pretendo lograr en el presente artículo.

Rorty y la filosofía política

Richard Rorty (1931-2007) sigue siendo hasta la fecha uno de los filósofos estadounidenses más importantes del pasado y del presente siglo. Es fácil identificar aquello que distingue su propuesta filosófica de otras de su tiempo: una

extraña simbiosis entre los extremos opuestos de la popular distinción escolar entre filosofía *analítica* y *continental*. Su formación inicial se desarrolló en el interior de la segunda de estas tradiciones filosóficas, hasta que el encuentro con el *giro lingüístico* —término que él mismo popularizara para referirse a la forma de hacer filosofía iniciada por Ludwig Wittgenstein (Rorty, 1992)— lo llevara a desarrollar un pensamiento original y fructífero frente a la problemática situación en que se encontraba la filosofía en el ámbito académico norteamericano. En su dimensión política, aquella situación consistía en, por un lado, defender los ideales políticos, sociales y culturales de la Ilustración, de la mano del pensamiento liberal anglosajón; y, por el otro, atacar dichos ideales aprovechando los aciertos y fracasos del marxismo. No sobra decir que el desarrollo de los eventos históricos durante la segunda mitad del siglo xx habría hecho más sencilla, por no decir “popular”, la primera de estas estrategias. En efecto, filósofos como John Rawls habrían determinado para la academia norteamericana, y más allá de ella, las claras fronteras de la reflexión filosófico-política, así como sus reglas y principios metodológicos. Para la llamada *tradición continental*, esto supuso la formación de un contrincante que, a su vez, había establecido las reglas del juego: digno adversario y juez “imparcial” a la vez. Pero en este juego, la filosofía del giro lingüístico se mantenía al margen, como espectadora suspicaz que se negaba a intervenir en apoyo de su antigua tradición.

La peculiar formación filosófica de Rorty prometía para muchas personas abocadas a desestimar los ataques en contra de la filosofía analítica la tan esperada llegada, en su favor, de las armas de la filosofía del giro lingüístico al terreno de juego. Para su sorpresa, el pensamiento rortyano parecía haber dirigido dichas armas en contra de la propia filosofía analítica. Como bien apunta Richard Bernstein (2010), desde su cercanía intelectual y personal con Rorty, este último habría “cuestionado las bases de la filosofía analítica y, en general, la idea misma de una filosofía sistemática” (p. ix).¹ Esto no debería, sin embargo, llevarnos a pensar, de manera errónea, que Rorty es un adversario de la democracia liberal. Si bien es cierto que su pensamiento político parte de un ataque a los supuestos epistemológicos y metodológicos de la propia filosofía analítica, su objetivo último no es sino una defensa, ciertamente apasionada, de aquella democracia liberal que tiene sus raíces en esa misma tradición filosófica.

En efecto, determinar si el pensamiento de Richard Rorty puede ser calificado como “filosofía política” requiere una adecuada comprensión de su pro-

¹ “Questioned the basis of analytic philosophy and, more generally, the very idea of systematic philosophy”. Las traducciones del inglés y del alemán indicadas al pie son mías.

pia crítica a la tradición filosófica y a las alternativas que él mismo ofrece en su peculiar concepción de la filosofía.

La filosofía desde la crítica a la epistemología

La visión tradicional que la filosofía tiene de sí misma es caracterizada por Rorty, en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979/1980), como una disciplina que pretende cuestionar o refutar afirmaciones sobre el conocimiento hechas por la ciencia, la moral, el arte o la religión. De acuerdo con Rorty, la filosofía se ve a sí misma como el cuestionamiento de los fundamentos epistémicos que se presentan en distintas prácticas colectivas. De tal suerte, aquello que le permitiría a la filosofía llevar a cabo su labor es una comprensión especial de la naturaleza del conocimiento y de la mente; descubrir los fundamentos del conocimiento conlleva el descubrimiento de algo acerca de la mente y viceversa. En la medida en que los fundamentos epistémicos de una práctica colectiva le permiten a esta establecer normativas, configuraciones institucionales o procedimentales, entre otras más, al cuestionar dichos fundamentos y ofrecer alternativas, la filosofía pretende ser fundacional con respecto al resto de la cultura. En efecto, dicho carácter fundacional no sería otra cosa que la articulación de afirmaciones con pretensiones de ser *conocimiento*. En este contexto, *conocer* significaría representar con precisión aquello que se encuentra fuera de la mente; con lo cual el estudio de la mente debería enfocarse en la comprensión del modo en que esta es capaz de construir aquellas representaciones. Bajo esta forma tradicional de entender la función de la filosofía, la teoría del conocimiento se ve reducida a una teoría de la representación.

Para Rorty, las dos nociones en juego aquí, teoría del conocimiento y mente, tienen su origen en Locke y Descartes, respectivamente; mientras que la noción de la *filosofía como el tribunal de la razón pura* lo tiene en Kant. Con esta forma de narrar el desarrollo del pensamiento filosófico, es posible comprender cómo la filosofía se volvió para los intelectuales un sustituto para la religión. Dicha sustitución daría lugar a la perspectiva que inicia al comienzo del siglo xx con Russell y Husserl, quienes, para Rorty, intentan mantener a la filosofía enmarcada por un carácter riguroso y científico. En efecto, el proceso de secularización había triunfado sobre los reclamos de la religión y, en este sentido, la “ciencia” que intentaba ocupar el lugar de la religión se volvía igual de innecesaria que aquella. Para Rorty, esto muestra cierta desesperación en los intentos de Husserl y Russell por investir a la actividad filosófica con el carácter de “ciencia”. Aunado a esto se encuentra la expansión de la literatura hacia el ámbito de la cultura; poetas y novelistas comenzaban a ocupar el lugar que, en la cultura, anteriormente le correspondiera a predicadores y filósofos. Frente a esta situación deben verse las contribuciones de Wittgenstein,

Heidegger y Dewey. Para Rorty, cada uno de estos intentó ofrecer una nueva forma de entender el carácter “fundacional” de la filosofía. Wittgenstein, con una nueva teoría de la representación; Heidegger con un nuevo conjunto de categorías filosóficas; y Dewey, con una nueva visión naturalizada de la visión hegeliana de la historia. A pesar de sus variadas diferencias, existe para Rorty algo común a estos intentos: el esfuerzo por liberarse de la concepción kantiana fundacionista de la filosofía. “En efecto, su trabajo tardío”,² refiriéndose aquí a Wittgenstein, Heidegger y Dewey, “es terapéutico en vez de constructivo, edificante en vez de sistemático, diseñado para hacer que la lectora cuestione sus propias motivaciones para filosofar en vez de ofrecerle un nuevo programa filosófico” (Rorty, 1979/1980, p. 5).³

Estos pensadores alcanzan a vislumbrar la posibilidad de una forma de vida intelectual en la cual el vocabulario filosófico del siglo xvii resultaría inútil. En este sentido, puede decirse que estos pensadores han iniciado un periodo de filosofía “revolucionaria”. Gracias a esto, le es posible a Rorty pensar en la posibilidad de criticar la noción misma de una “filosofía analítica” y, sobre todo, la de “filosofía”, tal como ha sido entendida desde Kant. Sería fácil suponer que el nuevo punto de partida —el nuevo relato o narrativa de la historia de la filosofía— lo ofrecería la filosofía del giro lingüístico, sin embargo, para Rorty, el giro lingüístico:

No reta esencialmente la problemática cartesiana-kantiana y, por ello, no le ofrece realmente una imagen de sí misma a la filosofía. Ya que la filosofía analítica sigue comprometida con la construcción de un marco permanente y neutral para el cuestionamiento y, por ello, para toda la cultura (Rorty, 1979/1980, p. 8).⁴

El giro lingüístico no habría logrado desprenderse de las antiguas pretensiones fundacionistas de la filosofía. Su valor, no obstante, radica en haber ofrecido las herramientas filosóficas para entender aquello que se esconde detrás de la actividad intelectual de los llamados filósofos “revolucionarios”. Dewey, Wittgenstein y Heidegger logran superar la concepción fundacionista de la filosofía a través de tres ideas claves: (1) la justificación del conocimiento como “fenómeno social” (*social practice*), (2) la concepción del lenguaje como

² “Thus, their later work”.

³ “Is therapeutic rather than constructive, edifying rather than systematic, designed to make the reader question his own motives for philosophizing rather than to supply him with a new philosophical program”.

⁴ “Does not essentially challenge the Cartesian-Kantian problematic, and thus not really give philosophy a new self-image. For analytic philosophy is still committed to the construction of a permanent, neutral framework for inquiry, and thus for all culture”.

herramienta y no como espejo (*language-game*), y (3) el pensar como apertura a una imagen de sí mismo y no como cuestionamiento técnico (*self-image*). En efecto, Rorty argumenta que “cuando se amplían de una determinada manera, nos permiten ver la verdad no como ‘la representación exacta de la realidad’ sino como ‘lo que nos es más conveniente creer’, utilizando la expresión de James” (Rorty, 2000, p. 7). La filosofía del giro lingüístico, en su peculiar acercamiento a la relación entre conocimiento y mente, le habría proporcionado a Rorty las herramientas necesarias para una nueva articulación de la historia (*story*) de la filosofía en la cual Wittgenstein, Heidegger y Dewey pueden comprenderse como el más reciente capítulo de esta.

Pero no es solo el conocimiento lo que está en juego en esta nueva visión de la filosofía; también la noción de lo humano adquiere un papel central en el proyecto rortyano y, con ello, la necesidad de recurrir a la hermenéutica se vuelve para Rorty algo evidente y necesario: “Esta imagen clásica del ser humano debe hacerse a un lado antes de que sea posible hacer a un lado a la filosofía centrada en la epistemología. ‘Hermenéutica’, como un término polémico en la filosofía contemporánea, es el nombre para dicho intento” (Rorty, 1979/1980, p. 357).⁵ Así es como Gadamer se une a Dewey, Wittgenstein y Heidegger en la obra de Rorty para dar lugar a un nuevo intento por articular una concepción *edificante* de la filosofía que sustituya la concepción fundacionista:

Usaré “edificación” como el término que se refiere al proyecto de encontrar nuevas, mejores, más interesantes y más fructíferas formas de hablar. El intento por edificar (a nosotros mismos y a otros) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura exótica o período histórico, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca que aparentemente busque objetivos inconmensurables en un vocabulario igualmente inconmensurable. Pero también podría, en cambio, consistir en la actividad “poética” de pensar tales objetivos nuevos, palabras nuevas o disciplinas nuevas, seguidas, por decirlo de algún modo, por lo inverso a la hermenéutica: el intento por reinterpretar nuestros entornos familiares en los términos extraños de nuestras nuevas invenciones. En cualquier caso, la actividad es [...] edificante sin ser constructiva (Rorty, 1979/1980, p. 360).⁶

⁵ “This classical picture of human beings must be set aside before epistemologically centered philosophy can be set aside. ‘Hermeneutics’, as a polemical term in contemporary philosophy, is a name for the attempt to do so”.

⁶ “I shall use ‘edification’ to stand for this project of finding new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking. The attempt to edify (ourselves or others) may consist in the hermeneutic activity of making connections between our own culture and some exotic culture or

La filosofía edificante surge para Rorty como una reacción a la filosofía sistemática. La diferencia entre ambas es que la última se centra en la epistemología, mientras que la primera adopta como punto de partida la sospecha acerca de las pretensiones de la propia epistemología. Sin embargo, esta diferencia no equivale a otra distinción hecha por Rorty, la distinción entre filósofos *normales* y filósofos *revolucionarios*. Para Rorty, lo importante es la distinción entre dos tipos de filósofos revolucionarios. Por un lado, se encuentran los filósofos revolucionarios, que perciben tanto sus propias articulaciones conceptuales —lo que Rorty llamará *vocabularios*— como aquellas ofrecidas por pensadores o épocas anteriores como inconmensurables. Este tipo de filósofo revolucionario entiende esta situación de inconmensurabilidad como un inconveniente temporal que puede ser superado por la institucionalización de sus nuevas propuestas; entiende también el propio vocabulario como la superación de las limitaciones y las contradicciones propias de vocabularios anteriores y es por ello que aquel puede ocupar legítimamente el lugar que anteriormente le correspondiera a estos. Por el otro lado, aparecen los filósofos revolucionarios que rechazan la posibilidad, y sienten pavor ante la idea, de que sus vocabularios sean alguna vez institucionalizados o que sus obras y la tradición previa puedan llegar a ser conmensurables.

Frente a esta diferenciación, resulta claro que la expresión “filósofo revolucionario” no presenta mayores complicaciones; en otras palabras, es posible hablar de filósofos revolucionarios sin riesgo de contradicción. No obstante, esto mismo no es posible en el caso de la noción misma de un “filósofo edificante”. Como afirma Rorty (1979/1980):

La noción de un filósofo edificante es, no obstante, una paradoja. Pues Platón definió al filósofo en oposición al poeta. El filósofo podría dar razones, argumentar a favor de su perspectiva, justificarse a sí mismo. Así, filósofos argumentativamente sistemáticos dicen de Nietzsche y Heidegger que, sean lo que sean, no son filósofos (p. 370).⁷

historical period, or between our own discipline and another discipline which seems to pursue incommensurable aims in an incommensurable vocabulary. But it may instead consist in the ‘poetic’ activity of thinking up such new aims, new words, or new disciplines, followed by, so to speak, the inverse of hermeneutics: the attempt to reinterpret our familiar surroundings in the unfamiliar terms of our new inventions. In either case, the activity is [...] edifying without being constructive”.

⁷ “The notion of an edifying philosopher is, however, a paradox. For Plato defined the philosopher in opposition to the poet. The philosopher could give reasons, argue for his views, justify himself. So argumentative systematic philosophers say of Nietzsche and Heidegger that, whatever else they may be, they are not philosophers”.

En este sentido, los grandes “filósofos” edificantes se encuentran más cercanos a los poetas por el hecho de recurrir a sátiras, parodias o aforismos en vez de argumentación o demostraciones sistemáticas. En efecto: “Los filósofos edificantes nunca pueden dar fin a la filosofía [transformar la conversación en indagación, en un programa de investigación], pero pueden ayudar a prevenir que ella se incorpore al camino seguro de una ciencia” (Rorty, 1979/1980, p. 372).⁸ La filosofía edificante debe entenderse, por ello, como teniendo por objetivo la continuación de una conversación y no el descubrimiento de la verdad. Intentar llegar a una versión definitiva de la verdad bajo la idea de la filosofía como un *espejo de la naturaleza* llevaría a la petrificación del vocabulario que ha hecho esto posible y, en este sentido, para Rorty, “como resultado, la petrificación de la cultura sería, para los filósofos edificantes, la deshumanización de los seres humanos” (Rorty, 1979/1980, p. 377).⁹ El extremo al que le es permitido llegar a la filosofía es el de los filósofos revolucionarios, pero los “filósofos” edificantes parecen situarse más allá de los límites de la filosofía tal como ha sido entendida tradicionalmente por filósofos como Platón o Kant.

Sin embargo, resulta significativo que Rorty mantenga las palabras “filosofía” y “filósofo” para referirse a las prácticas edificantes y a los individuos que en ellas participan, y que van más allá del ámbito que, al menos formalmente, les corresponde. “Filosofía”, como término de primer orden, excluiría las prácticas edificantes de Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Dewey y el propio Rorty. Pero este último, al emplear expresiones como “filósofo edificante”, estaría no solo distinguiendo la concepción tradicional de la filosofía de la suya propia —y con ello haciendo de *filosofía* un término de segundo orden—, además, estaría afirmándose a sí mismo como filósofo y a su práctica edificante como filosofía. Rorty se entendería a sí mismo como filósofo, no desde la comprensión que de estos ofrece la lectura usual de la tradición filosófica, sino bajo una nueva concepción de la filosofía que él mismo intenta articular a partir de los resultados que la filosofía del giro lingüístico le ha ofrecido. No obstante, como se ha visto, Rorty ha intentado reconstruir la historia de la filosofía haciendo singular énfasis en la relación entre conocimiento y mente. Ante su nueva concepción de la filosofía —concepción que podría calificarse como “estetizante”—, los significados que tienen para Rorty el conocimiento y, con este, el de la “verdad”, aparecen como cuestiones que requieren mayor atención y detenimiento para una adecuada comprensión de las implicaciones de la práctica filosófica en la que el propio Rorty se encuentra inmerso.

⁸ “Edifying philosophers can never end philosophy [turning conversation into inquiry, into a research program], but they can help prevent it from attaining the secure path of a science”.

⁹ “The result in freezing-over of culture would be, in the eyes of edifying philosophers, the dehumanization of human beings”.

Verdad y conductismo epistemológico

La postura epistemológica defendida por Rorty hace de la justificación epistémica una cuestión que, en última instancia, remite a la posibilidad de dar “buenas razones” para aceptar algo como conocimiento. En efecto, al intentar caracterizar aquello que cuenta como “buenas razones” Rorty recurre al acuerdo que se da en una comunidad epistémica. En otras palabras, la justificación de una creencia depende de la capacidad para emplear las estrategias argumentales que dominan las prácticas específicas de una particular comunidad epistémica. Dichas estrategias no pueden justificarse en términos correspondentistas, ya que ellas mismas son el resultado de prácticas de consenso que se han desarrollado en el interior de dicha comunidad y no el resultado de un *descubrimiento* de la verdad en el mundo. Esta forma de entender la “verdad” es caracterizada por Rorty como *conductismo epistemológico* (*epistemological behaviourism*) y tiene su fundamento en la noción de *juegos del lenguaje* de Wittgenstein. En última instancia, la supuesta correspondencia entre realidad y mente, que tradicionalmente ha sido llamada “verdad”, no es sino una determinación contingente dentro de los juegos del lenguaje que posibilitan las prácticas de una comunidad. En este sentido, es posible entender que, como afirma Gary Gutting (2003), “el conductismo epistemológico parece borrar la frontera entre el conocimiento objetivo y la opinión subjetiva” (p. 47).¹⁰ La crítica a la práctica que resulta de la noción tradicional de *filosofía* lleva a Rorty a un planteamiento del problema de la verdad, con respecto al cual las críticas no han dejado de presentarse. De estas, una de las más fructíferas para el propio pensamiento de Rorty ha sido aquella formulada —en distintas formas, momentos y contextos— por el filósofo canadiense Charles Taylor. No es mi intención en este punto explicar los pormenores de este *viejo debate* —uno con tal cantidad de encuentros que el mismo Taylor afirma haber perdido ya la cuenta (Taylor, 2003)—. Lo importante, al traer a colación el debate Rorty-Taylor con respecto a la relación entre verdad y filosofía, es resaltar el hecho de que tanto Rorty como Taylor afirman la necesidad de escapar a la epistemología representacionista cartesiana, en otras palabras, al uso de dicotomías filosóficas que han demostrado ser obsoletas. La crítica de Taylor intenta mostrar cómo, a pesar de su rechazo de la imagen representacionista, Rorty mantiene residualmente categorías epistemológicas dualistas en su propio pensamiento. Como afirma Taylor (2003), “debido a que [...] el intento de Rorty por alejarse de las representaciones deja la distinción colapsada, a

¹⁰ “Epistemological behaviourism seems to erase the boundary between objective knowledge and subjective opinion”.

que él mismo sigue pensando en términos de oraciones, que se mantiene atrapado, en mi opinión, debajo del lienzo” (p. 159).¹¹

Esto significa que Rorty establece su propia concepción de la filosofía como crítica a la epistemología representacionista, pero empleando las categorías propias de esta. Cuando Rorty (2010a) afirma, por ejemplo, que “la verdad no es el tipo de cosa que tiene una esencia” (p. 112),¹² lo hace aceptando que el único significado que puede tener la noción de *verdad* es el que ha sido establecido desde la perspectiva representacionista y, por ello, no es susceptible de tener una esencia; en otras palabras, el único significado que puede tener la “verdad” para Rorty es el de una relación entre creencias y mundo mediados por la idea de justificación. Para Taylor, esto limita los alcances de la propuesta de Rorty, por llevarlo a un relativismo o, en el mejor de los casos, a un escepticismo.

Efectivamente, si nos detuviéramos en este punto aceptando la crítica de Taylor al conductismo epistemológico e intentáramos pasar a sus implicaciones en el terreno de la filosofía política, nos veríamos frente a la posibilidad de justificar un conservadurismo recalcitrante que no necesitaría otra estrategia de justificación más que la apelación a la tradición o al sentido común, es decir, a las prácticas colectivas que se han mostrado útiles al momento de llegar a acuerdos en términos tanto epistemológicos como políticos. Sin embargo, es necesario notar que aquella distinción entre *filosofía*, como término de primer y segundo orden, se presenta también con respecto a “la verdad” y, por ello, el pensamiento de Rorty no ha dicho su última palabra con respecto al relativismo epistémico o al conservadurismo político. Desde la perspectiva de Rorty, en la *filosofía fundacionista* la verdad es el apego a la tradición y al sentido común, aunque los filósofos no estén dispuestos a aceptarlo, mientras que, en la *filosofía edificante*, la verdad es aquello que resulta más útil para una comunidad a partir de una constante redescipción de sus vocabularios, aunque los filósofos, aún dispuestos a aceptarlo, no se permitan afirmarlo en estos términos. En este sentido, como afirma Gutting (2003):

Rorty puede, en efecto, escapar del escepticismo mediante la aceptación de las verdades monótonas del sentido común (de la cordura, podríamos incluso decir) que expresan la realidad de nuestro mundo y nuestro conocimiento cotidiano sobre él. Tal realismo es esencial para evitar la incoherencia, pero es insuficiente para apoyar cualquier teoría filosófica más profunda sobre la verdad y la realidad (p. 58).¹³

¹¹ “It is because [...] Rorty’s attempt just to walk away from representations leaves the distinction collapsed, because [he] still think[s] in terms of sentences, that [he] remain[s] trapped, in my view, under the canvas”.

¹² “Truth is not the sort of thing which *has* an essence”.

¹³ “Rorty can, therefore, escape skepticism by accepting the humdrum truths of common sense

Así pues, para tener una perspectiva más clara con respecto a esto y a las posibles implicaciones para la filosofía política, resulta necesario entender lo que Rorty tiene en mente al hablar de un *giro de la epistemología a la política* (*shift from epistemology to politics*); con ello sería posible vislumbrar las implicaciones de la filosofía del giro lingüístico en la filosofía política.

De la contingencia de la verdad a la práctica de la ironía

Lo que sucede en la filosofía del giro lingüístico, conforme a la interpretación que de ella ofrece Rorty, es el paso de la idea de que el lenguaje es una herramienta para la adecuada representación de las estructuras fundamentales de la realidad a la idea de que el lenguaje es una herramienta que permite las interacciones epistémicas, sociales, culturales y políticas, entre otras. En términos de la noción de “verdad”, la filosofía del giro lingüístico es el modelo del paso de la comprensión de la verdad como correspondencia entre lenguaje y realidad hacia la comprensión de la verdad como el resultado de los acuerdos de una comunidad lingüística, es decir, la aceptación de aquellas nociones que se han identificado como las más útiles para los fines de las prácticas fundamentales de aquella comunidad.

En este sentido, puede decirse que aquello que se desprende de la filosofía del giro lingüístico es un modelo para *redescribir* la situación misma de la filosofía en general. Como ya se ha dicho, la filosofía tradicional se ha visto a sí misma como el cuestionamiento de los fundamentos de las visiones del mundo aceptadas en una determinada época que, en última instancia, serviría como el punto de partida de una fundamentación apropiada para la correcta visión del mundo. No obstante, en su propio desarrollo, la actividad filosófica misma ha tenido que reconocer el absurdo que supone hablar de una “correcta visión del mundo”. El cuestionamiento o la crítica de los fundamentos no ha hecho sino mostrar que estos construyen las visiones del mundo, es decir, articulan nuevos vocabularios en vez de descubrir al mundo mismo o su verdad. La actividad filosófica no descubre la verdad sobre el mundo, tan solo *narra la forma en que se ha creado una relación contingente entre lenguaje y mundo*. Al develar la contingencia de los intentos descriptivos de las distintas tradiciones míticas y religiosas, la filosofía habría asumido esa misma función de manera igualmente contingente.

Pero la descripción que hace Rorty de la filosofía y su desarrollo es el resultado de la filosofía del giro lingüístico y, en este sentido, resultaría una des-

(we might even say, of sanity) that express the reality of our world and our everyday knowledge of it. Such realism is essential to avoid incoherence, but it is insufficient to support any deeper philosophical theories about truth or reality”.

cripción contingente del sentido y la función de la filosofía misma. En efecto, si la consecuencia que Rorty quisiera derivar de su descripción de la filosofía fuera la necesidad de abandono de la actividad filosófica, el filósofo estadounidense se habría colocado a sí mismo en una situación paradójica similar a la que adoptara Wittgenstein hacia el final del *Tractatus*.¹⁴ No obstante, al no ser esta su intención, su situación debería ser descrita como *irónica* antes que paradójica. Entender esta situación requiere que se entienda una distinción fundamental para el propio Rorty, la distinción entre lo privado y lo público, es decir, entre *ironía privada* y *esperanza pública*. Esta distinción resulta importante en la medida en que ella misma es la que posibilita, y a la vez pone en marcha, la defensa de la actividad filosófica propuesta por Rorty.

Como hemos visto, la filosofía ha sido caracterizada por Rorty, en el contexto de sus reflexiones sobre el giro lingüístico, como una actividad o un proceso de *edificación*, pero este proceso no solo se refiere a la formación de una perspectiva filosófica; antes bien, se refiere, de igual manera, al proceso de formación de los seres humanos en su dimensión individual, personal o privada. El resultado de semejante proceso es aquello que Rorty (1993) denomina *vocabulario final*, es decir:

Un conjunto de palabras que ellos [los seres humanos] emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Es “final” en el sentido de que, si uno despierta dudas sobre el valor de estas palabras, su usuario no tendría un recurso argumental no circular. Esas palabras están tan lejos como se puede llegar con el lenguaje; más allá de ellas solo hay una pasividad indefensa o el recurso a la fuerza (p. 73).¹⁵

En todo proceso de edificación, los seres humanos entramos en contacto con distintas herramientas lingüísticas —podría decirse incluso conceptuales o narrativas— y hacemos uso de ellas, las empleamos y las evaluamos en términos de su efectividad o practicidad para participar en las distintas prácticas privadas y públicas que conforman nuestra existencia. El valor de la filosofía en el ámbito privado consiste en, justamente, ofrecer una revisión de las herramientas lingüísticas tradicionales, revisión que logra acuñar nuevas palabras —y sentidos para dichas palabras— que más tarde formarán parte de un vocabulario y serán puestas a prueba en los ámbitos público y privado

¹⁴ “Debe, por decirlo de algún modo, tirar la escalera después de haber subido por ella” (Wittgenstein, 1963, p. 83). («Er muß zosusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist»).

¹⁵ “A set of words which they [human beings] employ to justify their actions, their beliefs, and their lives. It is ‘final’ in the sense that if doubt cast on the worth of these words, their user has no noncircular argumentative recourse. Those words are as far as he can go with language; beyond them there is only helpless passivity or a resort to force”.

de la vida de los seres humanos. En efecto, las prácticas lingüísticas edifican los vocabularios finales que sirven, a su vez, para legitimar dichas prácticas. Cuando Nietzsche equipara la verdad a un *ejército de metáforas*,¹⁶ afirma algo similar a lo que Rorty tiene en mente con respecto a los *vocabularios*;¹⁷ sin embargo, mientras Nietzsche encuentra en esto la posibilidad de una liberación absoluta del actuar humano, Rorty encuentra en ello las insuperables limitaciones de ese mismo actuar. Para Rorty no existe posibilidad alguna de afirmar que el propio vocabulario, o cualquiera de estos, se encuentre por encima de otros con respecto a una clara comprensión del mundo, de la naturaleza humana o del sentido de la existencia. Semejante afirmación solo es posible desde la autoconcepción de la filosofía fundacionista, no así desde la filosofía edificante. Desde la autoconcepción de esta última, identificar las limitaciones del actuar humano y movilizar nuevas posibilidades a partir de la redescipción de vocabularios es la función primordial de la filosofía. Pero si esta función ha de tener algún papel en una defensa de las democracias liberales, esto solo será posible a partir de una clara distinción entre lo *privado* y lo *público*. Para esto, Rorty nos ofrece una descripción del tipo de persona que ha de ser el resultado de la redescipción que él mismo nos ofrece del desarrollo y el progreso de la filosofía: la persona *ironista*.¹⁸

Definiré a una persona “ironista” como alguien que satisface tres condiciones: (1) Tiene dudas radicales y constantes acerca del vocabulario final que actualmente utiliza porque ha quedado impresionada por otros vocabularios, vocabularios tomados como finales por personas o libros con los que se ha encontrado; (2) se da cuenta de que un argumento expresado en su vocabulario presente no puede confirmar o disolver estas dudas; (3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su vocabulario esté más cerca de la realidad que otros, que se encuentra en contacto con un poder que no es el suyo propio (Rorty, 1993, p. 73).¹⁹

¹⁶ “Por ‘verdadero’ solo se entiende, en primer lugar, aquello que usualmente es la metáfora habitual, es decir, tan solo una ilusión que se ha vuelto ya familiar por medio de su uso frecuente y que, por ello, ya no se percibe como una ilusión: metáfora olvidada, es decir, una metáfora ante la que se ha olvidado que lo es” (Nietzsche, 1988, p. 429). («Unter »wahr« wird zuerst nur verstanden, was usuell die gewohnte Metapher ist –also nur eine Illusion, die durch häufigen Gebrauch gewohnt geworden ist und nicht mehr als Illusion empfunden wird: vergessene Metapher, d.h. eine Metapher, bei der vergessen ist, daß es eine ist.»).

¹⁷ Y, dicho sea de paso, aquello a lo que Taylor (2008) llama *master narratives*.

¹⁸ Empleo la expresión “persona ironista” (*ironist*) en contraste con lo que usualmente se traduciría al español simplemente como “ironista” para no perder en español el uso en femenino que el propio Rorty hace constantemente de “el ironista”.

¹⁹ “I shall define an ‘ironist’ as someone who fulfills three conditions: (1) She has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses, because she has been impressed

No obstante, esta actitud se presenta, en primera instancia, como un impedimento para la participación política: con la renuncia a la posibilidad de formular criterios que permitan la valoración de distintos vocabularios, se renuncia también a la posibilidad de tomar en serio el propio vocabulario y emplearlo como punto de partida para la decisión o la defensa de las propias convicciones políticas —que, en este sentido, no son más que opiniones o meras perspectivas— en una esfera pública.

Para Rorty (1993), el sentido común es lo opuesto a la ironía (p. 74); sin embargo, esta oposición tiene sentido únicamente en la dimensión privada de la existencia de la persona ironista, su opuesto en términos públicos sería el comportamiento epistémico del individuo “metafísico”. Con esta expresión, Rorty (1993) se refiere a aquella persona que “asume que la presencia de un término en su propio vocabulario final le asegura una referencia a algo que tiene una esencia real” (p. 74).²⁰ La convicción del metafísico de que su vocabulario se legitima a partir de su relación con algo externo al vocabulario mismo —convicción que, dicho sea de paso, Rorty encuentra en las propuestas filosóficas de Habermas y Taylor— le permite un compromiso público con determinados *discursos* políticos.²¹ Por su parte, la persona ironista carece de dicho fundamento para pasar de las opiniones a las convicciones y se mantiene en una posición que, para el metafísico, es *relativista* y que se manifiesta en la forma de expresarse de la persona ironista: “Mientras más se ve llevada a articular su situación en términos filosóficos, más se recuerda a sí misma de su desarraigo mediante el uso constante de términos como ‘Weltanschauung’, ‘perspectiva’, ‘marco conceptual’, ‘época histórica’, ‘juego del lenguaje’, ‘redescripción’, ‘vocabulario’ e ‘ironía’” (Rorty, 1993, p. 75).²²

En este sentido, la filosofía es para el metafísico la actividad que permite alcanzar un conocimiento sobre cuestiones fundamentales, mientras que, para la persona ironista, esta actividad se limita a ser “el intento de aplicar y desarrollar un particular vocabulario final seleccionado de antemano —uno que

by other vocabularies, vocabularies taken as final by people or books she has encountered; (2) she realizes that argument phrased in her present vocabulary can neither underwrite nor dissolve these doubts; (3) insofar as she philosophizes about her situation, she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not herself”.

²⁰ “Assumes that the presence of a term in his own final vocabulary ensures that it refers to something which has a real essence”.

²¹ Discursos que se adaptan para mostrarse como compatibles con la mayor cantidad posible de los vocabularios pertenecientes a las personas que conforman el público espectador.

²² “The more she is driven to articulate her situation in philosophical terms, the more she reminds herself of her rootlessness by constantly using terms like ‘Weltanschauung,’ ‘perspective,’ ‘dialectic,’ ‘conceptual framework,’ ‘historical epoch,’ ‘language game,’ ‘redescription,’ ‘vocabulary,’ and ‘irony’”.

gire en torno a la distinción apariencia-realidad” (Rorty, 1993, p. 76).²³ Ambas personas, la metafísica y la ironista, desarrollan sus vocabularios por medio de la actividad filosófica; la diferencia radica en que la primera entiende este desarrollo como una cuestión epistémica, mientras que la segunda lo hace como una actividad poética —literaria o narrativa—. Estas dos perspectivas corresponden a la distinción entre filosofía fundacionista y edificante. De tal suerte, conseguir un mejor vocabulario significa para el metafísico acercarse a la verdad sobre el mundo, y para la persona ironista ampliar el vocabulario y hacerlo más flexible, mejor adaptado a la incorporación de otros vocabularios.

Podría pensarse que, ante esta situación, la persona ironista rechazaría las herramientas tradicionales de la filosofía, por ejemplo, la argumentación lógica, pero esto no es precisamente lo que sucede. La persona ironista ve la argumentación lógica, y otras estrategias filosóficas, como formas que permiten a las personas modificar sus vocabularios —y las prácticas que estos posibilitan— *sin que esto sea algo evidente*. Por ello, es que sus expectativas deben limitarse a su vida privada, la constante mejora de su propia persona; mientras que, para la persona metafísica, las expectativas se extienden hasta la esfera pública, en la que sería posible mejorar a la comunidad o incluso a la humanidad con apego a la verdad.

Cuando Rorty afirma que “personas y culturas son, *para nosotros*, vocabularios encarnados” (Rorty, 1993, p. 80),²⁴ confirma que él mismo ha de ser considerado como una persona ironista. Por ello, la mayor preocupación de la persona ironista es mantenerse atrapada en el vocabulario de sus años de formación sin la posibilidad de permitir la incorporación de elementos pertenecientes a otros vocabularios. Para hacer frente a esta preocupación, Rorty propone la *discusión libre* con otras personas, otras culturas, otros vocabularios que, a primera vista, *deben* parecer extraños. Sin decirlo de esta forma, para Rorty, la persona metafísica intenta darle un carácter final a su vocabulario mientras que la persona liberal intenta alejarse de esa posibilidad. Sin embargo, las condiciones que permiten el tipo de discusión, aquella que garantiza la posibilidad de la existencia privada de la persona ironista, son condiciones públicas y no privadas. Entre estas condiciones, resalta la *libre discusión*, que no es otra cosa que aquella que sucede cuando:

La prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, la alfabetización es universal, la educación superior es común y la paz y la riqueza han hecho posible el ocio necesario para

²³ “The attempt to apply and develop a particular antecedently chosen final vocabulary – one which revolves around the appearance-reality distinction”.

²⁴ “Persons and cultures are, *for us*, incarnated vocabularies”. El énfasis es mío.

escuchar a muchas diferentes personas y pensar acerca de lo que ellas dicen (Rorty, 1993, p. 84).²⁵

Solidaridad pública o romanticismo político

La vida de la persona ironista tiene valor y es posible solo como el resultado de las condiciones del ejercicio de la libertad que surgen de la defensa histórica de la democracia liberal, una defensa que no se ha realizado desde el ironismo, sino desde la metafísica; desde la filosofía fundacionista y no desde la filosofía edificante. En otras palabras, la defensa de las democracias liberales por parte de la persona ironista se ve motivada por la posibilidad de mantener la práctica privada del desarrollo del propio vocabulario, pero esta defensa requiere la participación de otros, es decir, de una sociedad liberal en la que se tome como punto de partida un consenso sobre el valor de la oportunidad, o incluso el *derecho*, de autocreación:

Aquello que mantiene unidas a las sociedades son vocabularios comunes y esperanzas comunes [...]. Para mantener la esperanza social, los miembros de tal sociedad necesitan ser capaces de contarse a sí mismos una historia acerca de cómo podrían mejorar las cosas y no encontrar obstáculos insuperables en la realización de dicha historia. Si la esperanza social se ha convertido en algo más difícil recientemente, esto es [...] porque [...] el curso de los eventos ha hecho más difícil contar semejante historia de manera convincente (Rorty, 1993, p. 86).²⁶

La persona metafísica podría llegar a ver la tarea de la filosofía como la de crear esa *historia* convincente, pero la persona ironista no puede permitirse aceptar esta tarea como algo realizable y, no obstante, le debe la posibilidad de su propia existencia irónica a la actitud metafísica que logrará hacer de los principios liberales elementos centrales en la historia o narrativa pública predominante.

La persona ironista teme estancarse en el consenso y, no obstante, reconoce que el consenso es la única posibilidad o punto de partida para una defensa de las condiciones públicas que harían posible su ironismo privado. En su dimensión privada, su tarea es destruir el consenso y en su dimensión pública es conseguirlo y defenderlo. No obstante, para Rorty, esta situación no es

²⁵ "The press, the judiciary, the elections, and the universities are free, social mobility is frequent and rapid, literacy is universal, higher education is common, and peace and wealth have made possible the leisure necessary to listen to lots of different people and think about what they say".

²⁶ "What binds societies together are common vocabularies and common hopes. [...] To retain social hope, members of such a society need to be able to tell themselves a story about how things might get better, and to see no insuperable obstacles to this story's coming true. If social hope has become harder lately, this is [...] because [...] the course of events has made it harder to tell a convincing story of this sort".

ni paradójica ni contradictoria. La distinción entre lo privado y lo público le permite afirmar la compatibilidad del ironismo privado con un compromiso público con la solidaridad. Sin embargo, el mismo Rorty afirma que esta sigue siendo una cuestión privada. La dimensión pública de dicha posibilidad se encuentra planteada en la pregunta: “¿Es políticamente peligrosa la ausencia de metafísica?” (Rorty, 1993, p. 87).²⁷ En efecto, Rorty concibe el compromiso público con la *solidaridad*, propio de la esperanza liberal, como el resultado del ironismo privado —que se nutre del encuentro con vocabularios presentes en obras literarias, *v. gr.*, novelas— y, por ello, reconoce en este la ausencia de metafísica. A la vez, es por ello que la importancia de la distinción entre lo privado y lo público no se centra en la posibilidad de la ausencia de metafísica en la política o lo público, sino en la cuestión de si dicha ausencia es o no peligrosa. La importancia detrás de esta cuestión puede resultar más evidente de cara a las onerosas críticas al liberalismo, dentro de las cuales, sin duda, una que se dirige específicamente al punto en cuestión ha sido presentada por Carl Schmitt, no solo en su *Verfassungslehre* sino, de manera más significativa para la propuesta rortyana, en su *Politische Romantik*. Como pretendo mostrar a continuación, la crítica de Schmitt nos permitirá entender los problemas y el valor de la defensa de Rorty de la democracia liberal.

La descripción que Carl Schmitt ofrece del romanticismo político intenta recuperar los elementos centrales del liberalismo en tanto fundamentación teórica de la democracia parlamentaria (*parlamentarische Demokratie*). Se trata, pues, de una caracterización que presenta importantes similitudes con el neopragmatismo rortyano. De estas similitudes, es posible resaltar las siguientes: (1) la afirmación de elementos estéticos —especialmente literarios— como punto de partida para la movilización de acciones políticas, (2) una actitud irónica —escéptica o relativista— en los actores políticos y (3) la pretendida ausencia de metafísica en el ámbito político. Para Schmitt (2011), todo gira en torno a la primera de estas características, que no es otra cosa que el núcleo de todo romanticismo político:

El Estado es una obra de arte. El Estado de la realidad histórico-política es la oportunidad para la obra de arte producida por el logro creativo del sujeto romántico. Es la oportunidad para la poesía y la novela, o incluso para un mero estado de ánimo romántico (p. 125).²⁸

²⁷ “Is absence of metaphysics politically dangerous?”.

²⁸ “The state is a work of art. The state of historical-political reality is the occasion for the work of art produced by the creative achievement of the romantic subject. It is the occasion for poetry and the novel, or even for a mere romantic mood”.

El recurso a las narrativas literarias lleva, según Schmitt, al ironismo romántico. No obstante, equiparar sin más la ironía romántica con aquella que tiene en mente Rorty sería una equivocación. De hecho, la forma en que Rorty presenta las características de la persona ironista resalta de manera inmediata una diferencia fundamental con la ironía romántica. En la caracterización que ofrece Schmitt, la ironía romántica toma por objeto la realidad sin que esto llegue a dar pie a una *postura autoirónica (self-irony)*:

El romántico, mientras siga siendo un romántico, evita la (autoironía) de manera instintiva. El blanco de su ironía claramente no es el sujeto, sino la realidad objetiva que ignora al sujeto. La ironía no debería, no obstante, destruir la realidad. Por el contrario, reteniendo la cualidad real de un ente, debe hacer a la realidad disponible para el sujeto como un recurso y hacer posible que él evite cualquier postura definitiva. De tal suerte, el recurso a aquella realidad más elevada y verdadera no se ha abandonado (Schmitt, 2011, p. 73).²⁹

La ironía defendida por Rorty claramente escapa a esta crítica ya que su objeto no es sólo la realidad o el mundo mismo, sino el vocabulario de la propia persona ironista. No obstante, la crítica de Schmitt resulta sumamente significativa al permitirnos ver que aquello que se mantiene fuera de la mirada irónica tiene la posibilidad de retener un fundamento metafísico. En la medida en que la persona romántica dirige su ironía sólo a la realidad, no logra deshacerse del “ansia de realidad” y, por ello, termina remplazando esta noción con la de “totalidad”.

El resultado de la discreción subjetivista fue que el romántico no pudo encontrar la realidad que buscaba en sí mismo, la comunidad, el desarrollo de la historia universal o —en tanto siguiera siendo un romántico— en el Dios de la metafísica tradicional [...] En consecuencia, algo más fue sustituido por [la realidad], algo aparentemente más extenso: la totalidad. El sujeto pudo hacerse a sí mismo el amo de todo el universo, de la totalidad de la ciencia y de la totalidad del arte, de todo al mismo tiempo y de manera absoluta (Schmitt, 2011, p. 73).³⁰

²⁹ “The romantic, as long as he remains a romantic, avoids [self-irony] instinctively. The target of his irony is clearly not the subject, but rather objective reality, which takes no notice of the subject. Irony is not, however, supposed to destroy reality. On the contrary, retaining the quality of real being, it is supposed to make reality available to the subject as an expedient and make it possible for him to avoid any definitive position. In this way, the claim to the higher and the true reality is not abandoned”.

³⁰ “The result of subjectivistic reserve was that the romantic could not find the reality he sought in himself, the community, the development of world history, or —as long as he remained a ro-

El ironista romántico resulta así el fundamento de una totalidad orgánica cuyo sentido solo le es accesible al propio ironista por medio de su actitud estética. Ver la realidad como obra de arte la transforma en totalidad, mientras que esta visión solo es posible si ella misma no es objeto de la ironía romántica. El peligro que encuentra Schmitt en el romanticismo político no es la presencia de un fundamento metafísico. Él mismo reconoce que, a pesar de los intentos románticos, se mantiene un fundamento metafísico en la noción de *totalidad*. El verdadero peligro se encuentra en la debilitada presencia de dicho fundamento metafísico:

Esto sigue siendo el núcleo del romanticismo político. Como ocasionalismo subjetivizado no tuvo el poder —incluso en relación consigo mismo y a pesar de numerosos refinamientos psicológicos y sutilezas confesionales— para objetivar su naturaleza intelectual en una conexión sustantiva, teórica o práctica. Su subjetivismo lo dirigió, no a conceptos o sistemas filosóficos, sino a un tipo de parafraseo lírico de la experiencia. Esto último podría combinarse con aquella pasividad orgánica. O, en caso de una ausencia de talento artístico, está vinculado al acompañamiento, en parte lírico, en parte intelectualista, de la actividad de otra persona descrita anteriormente, siguiendo los eventos políticos con comentarios de carácter marginal, frases prefabricadas, opiniones, énfasis y antítesis, alusiones y comparaciones permutables, a menudo agitadas y excitadas, pero siempre sin tomar su propia decisión y asumiendo su propia responsabilidad y riesgo. *La actividad política no es posible de esta forma [...]*. Aquí también su método fue el de la partida fortuita desde el ámbito al que la oposición disputada pertenece, desde el ámbito de lo político hacia un ámbito más elevado (Schmitt, 2011, p. 159).³¹

mantic—in the God of traditional metaphysics. [...] In consequence, something else was substituted for [reality], something apparently even more vast: totality. The subject could make itself master of the entire universe, the totality of science, and the totality of art, all at once and completely”.

³¹ “This remains the core of political romanticism. As subjectified occasionalism, it did not have the power —even in relation to itself and in spite of numerous psychological refinements and confessional subtleties— to objectify its intellectual nature in a theoretical or practical-substantive connection. Its subjectivism directed it, not to concepts and philosophical systems, but rather to a kind of lyrical paraphrase of experience. The latter could be combined with that organic passivity. Or, where artistic talent is lacking, it is linked with the half lyrical, half intellectualistic accompaniment of the activity of another person described above, following political events with marginal character glosses, catch phrases, viewpoints, emphases and antitheses, allusions and permutational comparisons, often agitated and excited, but always without making its own decision and assuming its own responsibility and risk. *Political activity is not possible in this way [...]*. Here as well, its method was the occasionalist departure from the domain to which the disputed opposition belongs, from the domain of the political into the higher domain”. El énfasis es mío.

Así, todo intento por expulsar a la metafísica del ámbito político resultaría infructuoso y llevaría a la imposibilidad de actuar de manera resuelta en dicho ámbito. Los intentos por rechazar la presencia de metafísica en las narrativas que configuran el espacio público y que movilizan las acciones de individuos en dicha esfera tienen una consecuencia negativa para las prácticas políticas. Sin la confianza que genera la metafísica en las propias acciones políticas, el espacio público queda vulnerable frente a la aparición de narrativas opuestas que se conciben a sí mismas desde la actitud metafísica. Dicho en términos rortyanos, los vocabularios de los ironistas no tienen la fuerza que se exige en el espacio público porque dicha fuerza proviene del carácter *final* que ostentan los propios vocabularios. Este sería el peligro político de la ausencia de metafísica al que se refiere el propio Rorty al abordar la relación entre el ironismo y la solidaridad en su dimensión propiamente pública. Frente a esto, este filósofo no podría permitirse recurrir a la actitud metafísica al momento de defender la solidaridad como principio y finalidad de la dimensión pública de las sociedades conformadas por personas ironistas. Él mismo estaría actuando como filósofo fundacionista si recurriera a una estrategia semejante. Pero esto no deja necesariamente sin “potencia movilizadora” a su defensa de la democracia liberal.

Recordemos que el propio Rorty está articulando una narrativa, está formando un nuevo vocabulario a partir del relato de los cambios que, en la historia de la filosofía, han dado lugar al ironismo como única posibilidad —si ha de ser posible la democracia liberal— para la existencia privada de las personas. La metafísica que opera en el pensamiento de Rorty no es una apelación a la verdad en sentido tradicional, sino una apelación a la verdad que se desprende de su propia redescrición, esto es, como aquellos elementos presentes en los vocabularios que muestran ser los más útiles para movilizar las prácticas de una comunidad. Para Rorty, verdadero es aquello que defiende la posibilidad de la existencia de la persona ironista, aunque le resulte imposible afirmarlo en estos términos.

Un sentido de la filosofía política

En cierto sentido, la filosofía es para Rorty una actitud privada que solo puede llegar a ser pública en la medida en que se entienda a sí misma como la defensa de la posibilidad de esa actitud privada. Pero la motivación para esa defensa debe tener su lugar en las *emociones*³² que surgen en lo público. Schmitt vio en esto la imposibilidad para tomar decisiones, la apertura a decisiones aco-

³² Es importante mencionar la importancia de las emociones para el ámbito político. A este respecto, me permito remitir a la explicación que de dicha importancia ofrece Martha Nussbaum en su libro *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life* (Nussbaum, 1995).

modaticias o que responden directamente a la particularidad del contexto sin poder alcanzar el compromiso con una visión a largo plazo. Pero si la emoción surge, no del contexto particular de las situaciones, sino de una visión que se extiende más allá de este, entonces la crítica de Schmitt no se sostiene con respecto a la propuesta de Rorty. Esa visión global puede surgir para este último de la literatura, del ir más allá del contexto público particular, a partir de un vocabulario que sobrepase los límites impuestos por las narrativas locales, particulares o temporales. El recurso a la literatura no es igual para los románticos de Schmitt que para las personas ironistas de Rorty. Para los románticos, la actividad literaria se enfoca en la totalidad como una creación artística que tiene su fundamento, en última instancia, en la actividad estética del individuo. El fundamento del espacio público es la mera subjetividad. Pero en el caso de la persona ironista, la actividad literaria no debe llevar a una totalidad, sino a la pluralidad de vocabularios concretos que se entrelazan para formar un fundamento intersubjetivo. Para Schmitt, la determinación de las convicciones políticas debería provenir de una clasificación de los actores políticos concretos en un contexto determinado (la infame distinción *amigo-enemigo*); para Rorty, la determinación de las convicciones políticas debería estar dada por una articulación de las narrativas que habrán de aparecer en el espacio público. Hacer posibles esas *narrativas* es el fundamento de la convicción política; pero el plural es aquí indispensable. Como bien apunta Rorty (2010b) en *Pragmatism as Romantic Polytheism*:

“La democracia”, afirma Dewey, “no es una forma de gobierno ni una conveniencia social, sino una metafísica de la relación del ser humano y su experiencia en la naturaleza”. La razón de llamarla una metafísica no es, por supuesto, que se trate de un recuento preciso de la relación fundamental de la realidad, sino que, si uno comparte el significado de Whitman del glorioso paisaje democrático que se extiende indefinidamente hacia el futuro, uno tiene todo lo que los platónicos esperarían obtener de semejante recuento. Pues Whitman ofrece aquello que Tillich llamó “un símbolo de preocupación última” de algo que puede ser amado con todo el corazón y alma y mente (p. 453).³³

³³ “‘Democracy,’ Dewey says, ‘is neither a form of government nor a social expediency, but a metaphysic of the relation of man and his experience in nature.’ The point of calling it a metaphysic is not, of course, that it is an accurate account of the fundamental relation of reality, but that if one shares Whitman’s sense of glorious democratic vistas stretching on indefinitely into the future one has everything which Platonists hoped to get out of such an account. For Whitman offers what Tillich called ‘a symbol of ultimate concern,’ of something that can be loved with all one’s heart and soul and mind”.

Más adelante, en aquel artículo de 1998, Rorty (2010b) continuará con su redescritción de la postura de Dewey frente a la democracia al decir:

El símbolo principal de Dewey de lo que él llamó “la unión de lo ideal y lo real” era los Estados Unidos de América tratados como lo hiciera Whitman: como un símbolo de la apertura a la posibilidad de formas aún no soñadas y aún más diversas de la felicidad humana (p. 455).³⁴

La diversidad que idealmente conformaría en el futuro los marcos del vocabulario de la persona ironista es el elemento metafísico presente en el pensamiento político de Rorty. Pero como él mismo aclara para el caso de la perspectiva democrática de Dewey, que sea un elemento o dimensión metafísica no significa afirmar una perspectiva fundacionista, sino solo lograr presentar una narrativa convincente de la forma en que se podría alcanzar una situación futura con respecto a los vocabularios que actuarían en el espacio público.

De tal suerte, desde la crítica a la epistemología representacionista y la defensa del ironismo como actitud privada —dos de los puntos centrales de la propuesta rortyana— no es posible inferir de manera inmediata una defensa o un rechazo de la democracia liberal, pero esto no significa a su vez que no exista un vínculo significativo entre el ironismo privado y el compromiso público con la democracia. En palabras de Rorty (2010b):

Yo creo que existe una inferencia plausible desde las convicciones democráticas hacia tal perspectiva (la perspectiva antirepresentacionista de la verdad y el conocimiento). Es poco probable que tu devoción a la democracia sea sincera si crees, como los monoteístas típicamente creen, que podemos tener conocimiento de una escala “objetiva” de las necesidades humanas que pueden invalidar los resultados del consenso democrático. Pero, si tu devoción es sincera, entonces aceptarás la afirmación utilitaria y pragmatista de que no tenemos una voluntad de verdad distinta de la voluntad de felicidad (p. 449).³⁵

³⁴ “Dewey’s principal symbol of what he called ‘the union of the ideal and the actual’ was the United States of America treated as Whitman treated it: as a symbol of openness to the possibility of as yet undreamt of, ever more diverse, forms of human happiness”.

³⁵ “I do think there is a plausible inference from democratic convictions to such a view [the anti-representationalist view of truth and knowledge]. Your devotion to Democracy is unlikely to be wholehearted if you believe, as monotheists typically do, that we can have knowledge of an “objective” ranking of human needs that can overrule the result of democratic consensus. But if your devotion is wholehearted, then you will welcome the utilitarian and pragmatist claim that we have no will to truth distinct from the will to happiness”.

Lo que Rorty aquí llama *devoción sincera por la Democracia*, es la motivación resuelta que, como Schmitt afirma, es imposible en el romanticismo político. La resolución política se ve motivada en la propuesta de Schmitt por la defensa del grupo que comparte una narrativa producida en un momento histórico; su objetivo es la aniquilación de la pluralidad, la aniquilación de la narrativa opuesta. Pero estas narrativas son opuestas solo desde las limitaciones del momento histórico y no pueden garantizar su objetivo: la conservación de la propia narrativa. Esto resulta imposible debido a que el carácter narrativo de toda identidad, privada o pública, permite una constante redescripción. La labor narrativa es indispensable para el ámbito político, esto lo entienden tanto Rorty como Schmitt. En efecto, la diferencia entre ambos filósofos se encuentra en el intento, por un lado, de marchar en contra del desarrollo narrativo o, por el otro, no solo defenderlo sino fomentarlo.

Hay dos caminos principales en los que los seres humanos reflexivos tratan, al colocar sus vidas en un contexto más amplio, de darle sentido a estas. El primero consiste en contar la historia de su contribución a una comunidad. Esta comunidad debe ser aquella realmente histórica en la que viven, o alguna otra real distante en el tiempo o el espacio, o alguna imaginaria que consista tal vez de una docena de héroes y heroínas seleccionadas de entre la historia o la ficción o ambas. El segundo camino es describirse a sí mismos en una relación inmediata con una entidad no-humana [...] Debo decir que historias del primer tipo ejemplifican el deseo de solidaridad, mientras que historias del último tipo ejemplifican el deseo de objetividad (Rorty, 2010c, p. 227).³⁶

Así, Carl Schmitt claramente se inclina hacia la búsqueda de objetividad, mientras que Rorty defiende explícitamente la opción por la solidaridad.

Frente a estas narrativas o vocabularios —o metafísicas, según el sentido positivo que le adjudica Rorty a este calificativo—, la actividad filosófica se caracteriza por centrarse en el reconocimiento o articulación explícita de estas, mientras que la actividad político-literaria sería el esfuerzo por superar las limitaciones de las antiguas narrativas y dar lugar a otras nuevas que

³⁶ “There are two principal ways in which reflective human beings try, by placing their lives in a larger context, to give sense to those lives. The first is by telling the story of their contribution to a community. This community may be the actual historical one in which they live, or another actual one, distant in time or place, or a quite imaginary one, consisting perhaps of a dozen heroes and heroines selected from history or fiction or both. The second way is to describe themselves as standing in immediate relation to a non-human reality. [...] I shall say that stories of the former kind exemplify the desire for solidarity, and that stories of the latter kind exemplify the desire for objectivity”.

puedan mostrarse más útiles para hacer frente a las necesidades futuras. La filosofía es adecuada para la articulación explícita de narrativas, pero lo que Rorty no puede permitirse decir es que la posibilidad de nuevas narrativas públicas depende de las herramientas filosóficas con las que cuenta una comunidad. Baste a este respecto recordar que los más recientes intentos explícitos e intencionales de articular filosóficamente narrativas políticas se han dado en el marco del surgimiento de regímenes totalitarios —*v. gr.*, Carl Schmitt y el nacionalsocialismo—.

La reacción contra el cientificismo ha llevado a ataques contra la ciencia natural como una especie de falso dios. Pero no hay nada de malo con la ciencia, solo hay algo malo con el intento por divinizarla, el intento característico de la filosofía realista. Esta reacción ha llevado también a ataques al pensamiento social liberal del tipo que es común entre Mill, Dewey y Rawls, como mera superestructura ideológica, una que oscurece las realidades de nuestra situación y reprime los intentos por cambiarla. Pero no hay nada de malo con la democracia liberal, ni tampoco con los filósofos que han tratado de ampliar sus alcances. Solo hay algo malo con el intento por ver sus esfuerzos como fracasos al momento de lograr algo que no están tratando de lograr —una demostración de la superioridad “objetiva” de nuestro modo de vida por encima de cualquiera otra alternativa—. No hay, en suma, nada de malo con las esperanzas de la Ilustración, las esperanzas de nosotros los pragmatistas, tan solo con el valor de algunas de las instituciones y prácticas que estos han creado. Aquí he intentado distinguir estas instituciones y prácticas de las justificaciones filosóficas que los partidarios de la objetividad han ofrecido de ellas, y sugerir una justificación alternativa (Rorty, 2010c, p. 238).³⁷

La literatura puede permitir vislumbrar nuevas posibilidades para la persona ironista, sin necesidad de tener un compromiso explícito con la objeti-

³⁷ “Reaction against scientism led to attacks on natural science as a sort of false god. But there is nothing wrong with science, there is only something wrong with the attempt to divinize it, the attempt characteristic of realistic philosophy. This reaction has also led to attacks on liberal social thought of the type common to Mill and Dewey and Rawls as a mere ideological superstructure, one which obscures the realities of our situation and represses attempts to change that situation. But there is nothing wrong with liberal democracy, nor with the philosophers who have tried to enlarge its scope. There is only something wrong with the attempt to see their efforts as failures to achieve something which they were not trying to achieve —a demonstration of the ‘objective’ superiority of our way of life over all other alternatives. There is, in short, nothing wrong with the hopes of the Enlightenment, the hopes which created the Western democracies. The value of the ideals of the Enlightenment is, for us pragmatists, just the value of some of the institutions and practices which they have created. In this lecture I have been trying to distinguish these institutions and practices from the philosophical justifications for them provided by partisans of objectivity, and to suggest an alternative justification”.

vidad; pero en la medida en que esa persona trata de articular una narrativa convincente para una comunidad política, se ve en la necesidad de abandonar su ironía privada y de asumir la tarea de realizar una articulación filosófica de una narrativa pública.

Las concepciones ontológicas dominantes a lo largo de la historia del pensamiento filosófico —aquello que Heidegger llamó *Seinsgeschichte*, aquello que Taylor ha llamado *master narratives*, aquello que se encuentra ya presente en el pensamiento de Nietzsche, Arendt, Habermas, Benjamin, Blumenberg, etc.— poseen un carácter narrativo, es decir, son el resultado de una práctica colectiva. Dicha práctica implica la articulación de un relato convincente, frente a una mayoría de vocabularios privados, acerca de la forma en que los eventos e ideas de épocas anteriores han dado lugar a la concepción ontológica dominante de la propia época y, en este sentido, permiten vislumbrar claramente las posibilidades futuras para el actuar humano. De la misma manera en que la identidad personal se construye de manera narrativa, se construye también la identidad ontológica de una época. Pero la filosofía, bajo el disfraz de “filosofía,” debe siempre llegar tarde a esta construcción. La filosofía, en su sentido tradicional, surge cuando el relato ya ha agotado su potencial para movilizar prácticas privadas y públicas. La filosofía es la reconstrucción de un relato en tanto que relato, no como verdad o como comprensión de la realidad. Desenmascarar al relato que se oculta tras la máscara de la verdad o de lo real es la labor de la filosofía, pero esta no puede ir más allá de la denuncia si al mismo tiempo pretende ser “filosofía”; no puede configurar ella misma un relato o ponerlo en marcha mientras pretenda mantenerse como filosofía, es decir, mientras entienda al relato como vocabulario o como narrativa.

Richard Rorty, a partir de su redescrición de la historia de la filosofía occidental guiada por el devenir del giro lingüístico, nos ofrece una comprensión de la filosofía en dos dimensiones. En una dimensión privada, la filosofía es la articulación de una historia convincente de cómo hemos llegado a la comprensión actual de la existencia o realidad humana, mientras que en una dimensión pública la filosofía es, junto con la literatura, la articulación de una narrativa convincente sobre el modo en que una comunidad habrá de superar los problemas que le son propios y llegar a una nueva situación a partir de la cual será posible contar una nueva historia. La posibilidad de esa nueva historia requiere un compromiso con la solidaridad que se fundamente en una esperanza en la posibilidad de defender la democracia liberal. De tal suerte, la filosofía política no ha desaparecido del ámbito público para Rorty, aunque la forma de hacer filosofía, por parte de los filósofos políticos ante los cuales tomó distancia Rorty, deba ser desechada por carecer del potencial narrativo que resulta indispensable para la filosofía política.

Referencias

- Bernstein, R. J. (2010). Preface. En C. J. Voparil y R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty Reader* (pp. ix-x). Wiley-Blackwell.
- Gutting, G. (2003). Rorty's critique of epistemology. En C. Guignon y D. Hiley (Eds.), *Richard Rorty* (pp. 41-60). Cambridge University Press.
- Laslett, P. (1972). Prólogo. En P. Laslett, W. Runciman y Q. Skinner, *Philosophy, politics and society* (pp. vii-x). Barnes & Noble.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. Deutscher Taschenbuch.
- Nussbaum, M. (1995). *Poetic justice: the literary imagination and public life*. Beacon Press.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press. (Obra original publicada en 1979).
- Rorty, R. (1992). *The linguistic turn. Essays in philosophical method*. The University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1993). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998). *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*. Harvard University Press.
- Rorty, R. (2000). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (J. Fernández Zulaica, Trad.). Cátedra.
- Rorty, R. (2010a). Pragmatism, relativism and irrationalism. En C. J. Voparil y R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty reader* (pp. 111-121). Wiley-Blackwell.
- Rorty, R. (2010b). Pragmatism as romantic polytheism. En C. J. Voparil y R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty reader* (pp. 444-455). Wiley-Blackwell.
- Rorty, R. (2010c). Solidarity or objectivity? En C. J. Voparil y R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty Reader* (pp. 227-238). Wiley-Blackwell.
- Schmitt, C. (2011). *Political romanticism*. Routledge.
- Senior, J. (2016, 21 de noviembre). A book from 1998 envisioned 2016 election. *The New York Times*, Sección C, p. 1.
- Taylor, C. (2003). Rorty and philosophy. En C. Guignon y D. Hiley (Eds.), *Richard Rorty* (pp. 158-180). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2008, 21 de octubre). *Master narratives of modernity, disenchantment and secularity, and a more adequate narrative of Western secularity*. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/events/master-narratives-of-modernity-disenchantment-and-secularity-and-a-more-adequate-narrative-of-western-secularity>
- Wittgenstein, L. (1963). *Schriften I. Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp.

Pensar el presente de manera crítica: apuntes desde la reflexión filosófico-feminista para la filosofía política contemporánea

Thinking critically about the present: notes from philosophical and feminist reflection to contemporary political philosophy

Fernanda Liceth Zavala Mundo
Universidad La Salle México
ORCID: 0000-0002-1495-4177

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar parte de la producción teórica de Nancy Fraser: particularmente, la idea de teoría crítica acuñada por ella en la década de 1980, el enfoque que deriva de esta, así como su potencial para entender y transformar el presente. A su vez, y como resultado de esto, la intención es mostrar la relevancia e importancia del pensamiento filosófico-feminista en la escena intelectual del momento presente.

Abstract

The aim of this work is to analyze part of Nancy Fraser's theoretical production: particularly, the idea of critical theory made by her in the 80's, the approach derived from it and its potentiality to understand and to transform the present. At the same time, and as a result of it, my intention here is to show the relevance and importance of philosophical and feminist thought within the current intellectual scene.

Palabras clave

Teoría crítica, filosofía política, feminismo, género, transformación social.

Keywords

Critical theory, political philosophy, feminism, gender, social transformation.

Fecha de recepción: diciembre 2022

Fecha de aceptación: abril 2023

Introducción

En la segunda mitad del siglo xx, la emergencia del movimiento feminista en el contexto norteamericano trajo consigo cambios significativos en distintos ámbitos de las vidas privada y pública. En particular, su apropiación de la ca-

tegoría de género derivó con los años en el surgimiento de campos interdisciplinarios dedicados a los estudios feministas —o estudios de la mujer— y, posteriormente, en los denominados *estudios de género*.¹

Estos campos —que encuentran su origen en disciplinas como la sociología y la antropología— han producido, desde ese momento a la fecha, innumerables investigaciones que —robusteciendo la reflexión feminista— proponen, plantean y emplean al género como una herramienta conceptual o, como sugiere Joan W. Scott (2015), como una categoría útil para el análisis.

Ahora bien, tomando en cuenta esta trayectoria, este trasfondo de más de cincuenta años de lucha y de al menos ese mismo tiempo de trabajo arduo por parte de la reflexión feminista, ¿es posible decir que sus planteamientos han permeado o impactado de alguna manera al pensamiento filosófico-político? Dicho en otras palabras, ¿qué planteamientos le ha dirigido el pensamiento feminista a la filosofía política contemporánea?

Este escrito toma como punto de partida el pensamiento de la filósofa política y teórica feminista Nancy Fraser. La intención es abordar algunas de sus reflexiones para evocar parte de los planteamientos que desde el pensamiento feminista se han presentado y se presentan a la filosofía política contemporánea: desde la necesidad de reconocer las complejidades derivadas del género hasta la inserción de ciertos objetos de análisis, discusión y conflicto en y para el pensamiento filosófico-político.

Para ello, en el primer apartado de este escrito reflexionaré sobre la idea de teoría crítica elaborada por Fraser en “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”. A continuación, en el segundo apartado, analizaré la crítica que esta dirige a Jürgen Habermas en ese mismo texto y en “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”. Finalmente, y en conexión con esto, en el tercer apartado realizaré algunos apuntes sobre las implicaciones de esa crítica más allá del pensamiento de Habermas: es decir, considerando al pensamiento filosófico-político en un sentido más general.

Sobre la definición de teoría crítica

En los albores de su producción teórica, Nancy Fraser dirigió una importante crítica a Habermas. Esta crítica, formulada en un momento cumbre para el filósofo alemán —el momento posterior a la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*—, toma como punto de partida una idea central, que parte, a su vez, de una pregunta central: ¿qué es la teoría crítica?²

¹ Para un tratamiento más amplio sobre este punto, véase Zavala (2021, p. 20).

² Esta pregunta puede ser interpretada de dos maneras: por una parte, en el sentido de cuál es la

Al principio de “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”, y en un gesto que integra ambos momentos, Nancy Fraser (2015) escribe: “En mi opinión, nadie ha mejorado aún la definición de teoría crítica ofrecida por Marx en 1843: ‘la autoconciencia por parte del presente de sus luchas y deseos’” (p. 39). En los términos del planteamiento desarrollado líneas abajo, esta idea prepara el camino para evidenciar la falta de interés, por parte de Habermas, ante el emergente movimiento feminista. O, más exactamente, su indiferencia ante los señalamientos realizados por esta movilización, las ideas formuladas por la reflexión feminista.

Ahora bien, hay que considerar que, con cierta antelación e independencia a la crítica que introduce, esta definición posee en sí misma importantes implicaciones teórico-políticas. En efecto, y como expresa líneas adelante, la importancia de esta estriba en el criterio que, desde Marx a la fecha, se ofrecería para distinguir entre una teoría social *crítica* y otra *acrítica*. En “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Fraser (2015) escribe:

Lo que hace tan atractiva esta definición es su *carácter directamente político*. No reivindica ningún rango epistemológico especial sino que supone por el contrario que, con respecto a la justificación, no hay diferencia filosóficamente interesante entre una teoría de la sociedad crítica y otra acrítica. Pero hay, de acuerdo con esta definición, una *diferencia política* importante. *Una teoría social crítica enmarca su programa de investigación y su marco conceptual con miras a los objetivos y las actividades de aquellos movimientos sociales de oposición con los que tiene una identificación partidista, aunque no carente de sentido crítico* (p. 39).³

Esto es, por una parte, que aquello que diferencia a una teoría social crítica de otra acrítica es la forma en que esta se relaciona y vincula con lo so-

característica principal o el rasgo esencial de esta forma de teorizar; por otra, en el sentido de qué es la teoría crítica —o, mejor dicho, la teoría crítica—, en los términos en los que se ha entendido a partir de la escuela de Fráncfort. La primera pregunta apunta a una aproximación teórica o definición específica de esta forma de teorizar; la segunda apela a una narrativa —propia de la filosofía política contemporánea— que plantea, casi de manera automática, una relación entre la teoría crítica y la Escuela de Fráncfort. En este texto, Nancy Fraser parte de ambas interpretaciones y pretende responder a ambos cuestionamientos: tanto definir qué es, desde su perspectiva, la teoría crítica como preguntarse por la relación entre esta forma de teorizar y la denominada Escuela de Fráncfort. Como resultará evidente a continuación, al retomar la definición de Karl Marx, la autora de *Fortunas del feminismo* pretende desligar a la teoría crítica de los nombres y los lugares a los que ha sido asociada para proponerla, sin más, como una forma de teorizar sobre lo social que parte de lo social mismo, es decir, una manera de conceptualizar el presente tomando en cuenta los conflictos desarrollados en él. Entendido, entonces, en esos términos, este ejercicio elaborado por Fraser puede ser considerado cercano, aunque no totalmente equiparable, al desarrollo de Michel Foucault en *¿Qué es la crítica?*

³ El énfasis es mío.

cial: en particular, la manera en que *se enmarca* —o *toma como marco*— en las luchas y los deseos que conforman el presente, las reivindicaciones políticas y los movimientos sociales articulados en él; en suma, aquello que constituye el presente en tanto momento histórico.

De lo anterior deriva que el carácter crítico de una teoría social reside o estriba en el compromiso que esta genera con las luchas en curso. Este compromiso, de acuerdo con Fraser, no carece de sentido crítico. En este sentido, la teoría crítica puede ser definida como aquello que *asume*⁴ el presente: en el sentido de *aceptar*, pero también de *hacerse cargo* y, junto a ello, de hacerse cargo de los conflictos y las complejidades que configuran el presente.

Por otra parte, y en esta línea, la teoría crítica puede ser pensada como algo que *conceptualiza* el presente: entendiendo por esto tanto la capacidad para *dar cuenta del presente*, para elucidar el presente, como la capacidad e interés de *traducir y posicionar en el discurso* las inquietudes y los conflictos que tienen lugar en él.⁵

En estos términos, y tomando como caso al movimiento feminista,⁶ en el texto la autora escribe: “Por lo tanto, uno de los criterios para evaluar la teo-

⁴ De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (RAE, s. f.) el verbo *asumir* posee tres acepciones: 1) “atraer a sí, tomar para sí”, 2) “hacerse cargo, responsabilizarse de algo, aceptarlo” y, finalmente, 3) “adquirir, tomar una forma mayor”.

⁵ En la entrevista que Kate Nash y Vikki Bell —ambas profesoras de Sociología en el Goldsmiths College de la Universidad de Londres— realizaron a Nancy Fraser en marzo de 2016, la filósofa estadounidense reafirma esta idea de teoría crítica y del papel del teórico crítico frente a la realidad. Ante las preguntas: “¿Dirías que lo que estás intentando hacer, en tu obra actual, es describir algo que ya está sucediendo? ¿O intentas dar apoyo a algo que está emergiendo y te ves más como alguien que quiere provocar un cambio a través de su obra?”, la filósofa responde: “La respuesta breve sería: todo lo que has dicho. Y estoy de acuerdo en que lo que subyace en tu pregunta es la concepción que uno tiene del papel del teórico crítico. Así que todo depende de cómo consigues que mantengan una justa relación unas con otras las diversas tareas que destacas” (Fraser, 2008, p. 251).

⁶ A propósito de este planteamiento, y anticipando algunos de los cuestionamientos que pueden surgir a continuación, cabe preguntarse: ¿el pensamiento de Nancy Fraser y, en particular, su noción de teoría crítica es separable de su posicionamiento como feminista? ¿O estos elementos están fundidos sólidamente y, por tanto, no es posible distinguir entre ellos? En mi opinión, ambos planteamientos deben ser considerados detenidamente y puestos en relación en una justa medida. Es innegable, por ejemplo, que su compromiso con el movimiento feminista promueve en ella una forma de teorizar abierta y sensible ante la movilización social. Esto no implica, sin embargo, que su intención sea reducir la teoría crítica al feminismo o a los planteamientos de la reflexión feminista. A mi parecer, en el cuerpo teórico que desarrolla, y desde el cual propone pensar la realidad, Nancy Fraser toma por momentos la movilización feminista como caso. Esto, tanto por la cercanía que tiene con el movimiento como por las problemáticas que, a partir de este, puede concebir y tematizar. Claramente, lo anterior no impide que, en su producción teórica, la filósofa tome en consideración otras formas de reivindicación política. De esto da cuenta la teoría de la justicia que desarrolla, desde *Iustitia Interrupta* (Fraser, 1997) hasta *Escalas de justicia* (Fraser, 2008), donde la autora se propone reflexionar sobre otras formas de inquietud política y social —entre ellas, particularmente, la clase—. En este sentido, y si bien ha dedicado una parte importante de su obra a la teorización feminista, desde mi punto de vista no es justo decir que su reflexión se cierra al feminismo o que sus planteamientos no puedan pensarse más allá de este. Dejo esto, a consideración de sus lectoras y lectores.

ría crítica, una vez sometida a todas las pruebas usuales de validez empírica, sería: ¿en qué medida teoriza la situación y las perspectivas de las mujeres? ¿En qué medida ofrece una dilucidación de las luchas y los deseos de las mujeres contemporáneas?” (Fraser, 2015, p. 39).

Esta definición de teoría crítica apunta, por tanto, a una forma de teorizar que, en sí misma, integra cierto modo de vinculación e implicación con el acontecer político-social. Así, y en detrimento de los planteamientos de corte formal que parecen prescindir o referir solo de manera externa o colateral a las luchas en curso, Nancy Fraser propone una *forma de teorizar sobre lo social que parta de lo social mismo*: esto es, una forma de teorizar que parta del modo en que se construye y reconstruye lo social, de la manera en que estas dinámicas repercuten en la configuración del presente y sus demandas, y de cómo esto toma relevancia para dar cuenta del momento actual.

En estos términos, y derivado de este planteamiento, se entiende que —acto seguido— la filósofa no solo se pregunte *¿qué hay de crítico en la teoría crítica?* —en referencia a la asimilación conceptual dada entre el pensamiento crítico y los aportes de la Escuela de Fráncfort— sino, específicamente, *¿qué hay de crítico en el pensamiento de Jürgen Habermas?* y, con ello, que en el curso de su reflexión integre esta definición de teoría crítica como referente del análisis.

Filosofía política y pensamiento feminista: Habermas frente a Fraser

A finales de los 80 y principios de los 90, Nancy Fraser se convirtió en una importante lectora e interlocutora de Habermas. De esto dan cuenta algunos de los escritos que componen *Unruly practices*,⁷ su primera obra, pero también “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”. De hecho, es en este texto y en “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, donde la autora de *Fortunas del feminismo* asume con claridad esta postura de interlocución y, como mencioné antes, de crítica.

⁷ La tercera parte de *Unruly practices* (Fraser, 1989) está compuesta por tres escritos que abordan, de diferentes maneras, el pensamiento de Jürgen Habermas. Tales escritos son *What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender*; *Woman, Welfare, and the Politics of Need Interpretation*; y *Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture*. Como explico a continuación, en “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Nancy Fraser analiza y critica algunas de las categorías presentes en la teoría social de Habermas, categorías que, desde su perspectiva, “resultan problemáticas o inútiles” (Fraser, 2015, p. 74) para tematizar la modernidad tardía. Por su parte, en *Struggle over Needs* y *Woman, Welfare and the Politics of Need Interpretation*, la filósofa retoma algunas categorías de este mismo marco para pensar el posicionamiento de ciertas reivindicaciones en la esfera pública, en particular, las reivindicaciones del movimiento feminista. A mi parecer, es justamente este paso de la crítica a la reformulación aquello que trasluce o refleja con claridad esta postura de diálogo e interlocución de Fraser frente a Habermas.

Como el título indica, en “Repensar el ámbito público...”, Fraser (1993) desarrolla un análisis crítico de dicha categoría partiendo del hecho de que “la forma específica en que Habermas ha elaborado esta idea no es completamente satisfactoria” (p. 25). Así, y de la mano de la historiografía revisionista, la filósofa plantea que la idea de ámbito público elaborada por este en *The Structural Transformation of the Public Sphere* no solo idealiza una forma de ámbito público específica —el ámbito público masculino burgués—, sino que pierde de vista cuatro supuestos inherentes a esa concepción: supuestos que, como evidencia, acarrearán y ocultarán formas distintas de jerarquización y subordinación, principalmente en términos de género y clase.

Por su parte, en “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Fraser desarrolla un análisis exhaustivo de la teoría social presente en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y en *Teoría de la acción comunicativa*: específicamente, sobre las interpretaciones de las dinámicas del capitalismo que estas obras incluyen. De esta manera, y tomando como punto de partida el marco socioteórico de Habermas, la filósofa analiza las diferentes instituciones, roles y relaciones sociales que, desde el punto de vista de ese autor, suponen las estructuras del capitalismo clásico y del capitalismo tardío.

A primera vista, “Repensar el ámbito público...” y “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...” son sustancialmente distintos. Con todo, al analizar su contenido, es posible evidenciar que hay ideas que atraviesan ambos textos y que, en conjunto, estas obras generan una propuesta de análisis que va más allá de las palabras propiamente dirigidas a Habermas, si bien parte de ellas.

A mi parecer, en un principio, esta propuesta puede ser articulada como el señalamiento de una carencia: o, mejor dicho, y como explico a continuación, de una omisión. En la introducción a “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”, Nancy Fraser (2015) trasluce esta idea al plantear que su intención es interpretar el pensamiento de ese autor “desde el punto de vista de una *carencia*: extrapolar lo que Habermas *dice* y *no dice*” (p. 40).⁸

En los términos del análisis desarrollado por esta autora, esto significa, por una parte, poner a consideración la connotación de género que subyace a ciertos roles e instituciones sociales tematizados por Habermas. Dicha connotación no es nombrada por el filósofo y, no obstante, juega un papel central en su lectura del capitalismo y sus dinámicas, así como en su interpretación de la esfera pública y de las ideas de participación y deliberación a las que hace referencia.

Al mismo tiempo, esto significa analizar las presuposiciones de ciertas formas de pensar o concebir la realidad, y considerar las implicaciones de algu-

⁸ El énfasis es mío.

nas nociones y categorías en términos políticos y sociales. En estos términos, y al hablar sobre la subordinación de las mujeres, Nancy Fraser (2015) plantea esta dimensión del análisis al advertir que su intención es estudiar el pensamiento de Jürgen Habermas

desde el punto de vista de las siguientes cuestiones: en qué proporciones y en qué aspectos la teoría de Habermas *aclara y/o mistifica* las bases de la dominación masculina y la subordinación femenina [...] En qué proporciones y en qué aspectos *cuestiona y/o reproduce* las racionalizaciones ideológicas imperantes de la dominación y la subordinación mencionadas (p. 40).⁹

Así, por ejemplo, al analizar la distinción habermasiana entre reproducción material y reproducción simbólica,¹⁰ Fraser critica a Habermas el hecho

⁹ El énfasis es mío.

¹⁰ En *Teoría de la acción comunicativa*, Jürgen Habermas (1987) propone una concepción dual de la sociedad. En el sexto capítulo, el filósofo escribe: “La concepción de la sociedad como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, sólo tiene un alcance limitado para la teoría de la sociedad. Por eso voy a proponer que entendamos las sociedades simultáneamente como sistema y mundo de la vida” (p. 168). Esta concepción, derivada del marco socioteórico desarrollado en *Teoría de la acción comunicativa*, hace referencia a sistema y mundo de la vida como dos perspectivas conceptuales distintas para entender la sociedad, pero también en el sentido de dos rubros u horizontes que conforman a esta: por una parte, el *mundo de la vida*, es decir, el horizonte que deriva de la interacción social y que, por tanto, aparece como lo generado y compartido comúnmente, la cultura; por otra, el *sistema*, esto es, la estructura funcional que posibilita materialmente a la sociedad. En el desarrollo de *Teoría de la acción comunicativa*, esta concepción de sistema y mundo de la vida toma sentido y forma a partir de dos distinciones conceptuales, sumamente importantes para Habermas: por una parte, la distinción entre contextos de acción integrados *socialmente* y contextos de acción integrados *sistémicamente*; y por otra, la distinción entre reproducción *simbólica* y reproducción *material*. En su propuesta, la primera distinción permite que el filósofo ahonde en el binomio sistema-mundo de la vida —de hecho, en los entornos que promueven el intercambio simbólico y/o el intercambio funcional y práctico, determinado por el poder y el dinero—, así como en la consideración de las implicaciones que posee el fortalecimiento de los contextos de acción integrados sistémicamente para la modernidad. Por su parte, la segunda distinción permite que este profundice en los procesos que posibilitan la reproducción social —entendida esta en sentido material y cultural—, así como en su respectiva relación con la distinción sistema y mundo de la vida. De esta manera, al hablar sobre reproducción *material*, el filósofo hace referencia a “los procesos de intercambio del mundo de la vida con su medioambiente, procesos de los que, según nuestras definiciones, depende la pervivencia de ese sustrato material” (Habermas, 1987, pp. 331-332). Por otra parte, al hablar sobre reproducción *simbólica*, Habermas hace referencia tanto a la reproducción de las tradiciones y los patrones culturales disponibles como a la reproducción del lenguaje, y entiende este proceso como algo que recae fundamentalmente en la socialización: desde el nacimiento de los infantes en el entorno familiar, pasando por su formación académica, hasta su plena participación en el debate y la interacción social. Para este autor, la separación de estas formas de reproducción, unidas anteriormente, marcó el paso de las sociedades feudales a las sociedades modernas: “La

de plantear esta separación como un rasgo distintivo de las sociedades modernas, de hecho, como uno de los aspectos que determinan su emergencia.

Para la filósofa, este planteamiento resulta problemático, ya que, al pensar esa separación, Habermas propone y asume —sin cuestionar— la distinción entre trabajo social y socialización: es decir, pierde de vista que la socialización es ya una forma de trabajo, si bien, y como ella remarca, una forma de trabajo “no remunerado y a menudo no reconocido” (Fraser, 2015, p. 49).

A esto es preciso añadir el que esta forma de trabajo —no reconocida como tal y no considerada como parte fundamental dentro de la producción social— suele ser llevada a cabo por mujeres e interpretada como una labor *propia* de estas: una labor o una tarea —mas no una forma de trabajo— *propiamente femenina*.

Por ello, la distinción entre reproducción material y reproducción simbólica, entre trabajo social y socialización, no solo refuerza la idea —propia del marxismo ortodoxo— de que solo existe una forma de trabajo digna de ser considerada en términos económicos, políticos, sociales e históricos,¹¹ sino que, tras esta idea, se omite el papel específico de las labores de socialización —es decir, de reproducción, crianza y cuidado— en la producción social, así como las consecuencias que esta interpretación del trabajo tiene sobre las mujeres. Dichas consecuencias, como Nancy Fraser subraya, no se restringen

progresiva desconexión de sistema y mundo de la vida es condición necesaria para el tránsito desde las sociedades de clases estratificadas del feudalismo europeo a las sociedades de clases económicas de la modernidad temprana” (Habermas, 1987, p. 402). Asimismo, esta separación determinó la emergencia de una estructura institucional que, articulada ya bajo los rubros de sistema y mundo de la vida, condensa las tensiones de la modernidad. Sobre esto, volveré más adelante.

¹¹ Para Nancy Fraser, Habermas no escapa del androcentrismo que caracteriza al marxismo ortodoxo. Desde su perspectiva, aun cuando genera un panorama conceptual que permite nombrar ciertas formas de injusticia y opresión —en este caso, la invisibilización de la socialización como forma de trabajo y la expropiación del cuerpo y el trabajo de las mujeres— este es incapaz de verlo. En “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Fraser (2015) escribe: “Podría argumentarse que la distinción categorial de Habermas entre ‘trabajo social’ y ‘socialización’ ayuda a superar el androcentrismo del marxismo ortodoxo. El marxismo ortodoxo solo admitía un tipo de actividad históricamente significativa: ‘producción’ o ‘trabajo social’. Asimismo, entendía esa categoría androcéntricamente y por lo tanto excluía de la historia la crianza no remunerada de los hijos por parte de las mujeres. Por el contrario, Habermas admite dos tipos de actividad históricamente significativa: el ‘trabajo social’ y las actividades ‘simbólicas’ que incluyen, entre otras, la crianza de los niños. Así, consigue incluir en la historia la actividad no remunerada de las mujeres. Aunque esto constituye una mejora, no basta para solucionar las cosas” (p. 43). Así, y en un sentido similar a las palabras que Gayle Rubin (2015) dirige a Freud y Levi-Strauss en “Tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” —“Freud y Levi-Strauss son en cierto sentido análogos a Ricardo y Smith: no ven las implicaciones de lo que están diciendo, ni la crítica que su obra es capaz de generar bajo un ojo feminista” (p. 55)—, Nancy Fraser señala la incapacidad de este autor para superar algunos de los sesgos del marxismo ortodoxo.

a la invisibilización de su trabajo. En “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?...”, Fraser (2015) escribe:

Entre otras cosas, desvía la atención del hecho de que el hogar, como el lugar de trabajo remunerado, es un lugar de trabajo, si bien no remunerado y a menudo no reconocido. De igual modo, oculta el hecho de que, en el lugar de trabajo remunerado, como en el hogar, las mujeres están asignadas a ocupaciones normalmente sexualizadas, de servicios, *distintivamente femeninos*, que constituyen de hecho guetos (p. 49).¹²

En un sentido similar, Fraser critica el planteamiento que, de la mano de esta distinción, Habermas propone sobre la estructura institucional de las sociedades modernas. De acuerdo con este autor,¹³ las sociedades modernas respaldan esa separación en una estructura institucional que asume dos órdenes: por una parte, las instituciones que están destinadas a la reproducción material y por las cuales entiende a la economía y al Estado administrativo; y, por otra, las instituciones que están destinadas a la reproducción simbólica: las cuales, a su parecer, son la familia o “esfera privada”, y el espacio de participación y deliberación política o “esfera pública”.

Para la filósofa, más allá de las dificultades que puede presentar la idea de que estos rubros están claramente definidos y de que son incompatibles entre sí —o, mejor dicho, que las funciones y los rasgos de uno no son atribuibles al otro—, el aspecto propiamente problemático de este planteamiento yace en las implicaciones que tiene considerar a la familia como momento necesario, primario o fundamental de la estructura institucional de las sociedades modernas, así como en elaborar una definición de esfera pública con tácitas connotaciones en términos de género.

En el primer caso, y aun cuando entiende esa institución como una estructura históricamente determinada, en su discurso, Jürgen Habermas asume y

¹² El énfasis es mío.

¹³ En *Teoría de la acción comunicativa*, Jürgen Habermas (1987) escribe: “En la sociedad burguesa los ámbitos de acción integrados socialmente adquieren frente a los ámbitos de acción integrados sistémicamente que son la Economía y el Estado, la forma de esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública (*Öffentlichkeit*), las cuales guardan entre sí una relación de complementariedad. El núcleo institucional de la *esfera de la vida privada* lo constituye la familia pequeña, exonerada de funciones económicas y especializada en las tareas de socialización, la cual desde la perspectiva del sistema económico queda definida como economía doméstica, es decir, como un entorno del sistema económico. El núcleo institucional de la esfera de la opinión pública lo constituyen aquellas redes de comunicación reforzadas inicialmente por las formas sociales en que se materializa el cultivo del arte, por la prensa, y más tarde por los medios de comunicación de masas, que posibilitan la participación del público de ciudadanos en la integración social medida por la opinión pública” (p. 452).

naturaliza a la familia —nuclear, heterosexual, destinada a la reproducción, la crianza y el cuidado de las infancias— como una forma básica de organización social: de hecho, como la base y el fundamento de la estructura económica, política, social y cultural de las sociedades modernas.

Esto, sin embargo, tiene importantes consecuencias teórico-políticas, ya que, en palabras de Kate Millet (2017): “El patriarcado gravita sobre la institución de la familia” (p. 83). En los términos de la reflexión desarrollada por esta autora y por otras (Scott, 2005; Rubin, 2015), esto quiere decir que —como institución social— la familia nuclear, heterosexual, destinada a la reproducción, la crianza y el cuidado constituye una de las matrices de la subordinación de las mujeres. Es así, puesto que la familia y su ámbito —el “hogar”, la “esfera privada” y el “ámbito doméstico”— constituyen el espacio donde se da la apropiación innombrada del trabajo y el cuerpo de las mujeres; son también el espacio donde se producen y reproducen las principales directrices del género como forma de poder y dominación: la división sexual del trabajo y los modos de subjetividad sexo-genéricamente diferenciados, es decir, masculino/femenino, hombre/mujer.¹⁴

En estos términos, al proponer una estructura institucional cuyo sostén es la familia, Habermas está defendiendo, normalizando y perpetuando “una solución institucional considerada una, si no *la*, pieza clave de la moderna subordinación de las mujeres” (Fraser, 2015, p. 52). Al mismo tiempo, cabe añadir, claramente está pasando por alto los distintos señalamientos que, desde la reflexión feminista, se han realizado acerca del papel de la familia y el parentesco en la subordinación de las mujeres.

En el segundo caso, y en una relación directa con este planteamiento, Nancy Fraser critica a Habermas el hecho de elaborar una definición de esfera pública que tácitamente excluye la participación política de las mujeres. Esto, tanto porque en la reconstrucción de ámbito público elaborada en *The Structural Transformation of the Public Sphere* omite el papel de las mujeres en su configuración,¹⁵ como por las características que, en *Teoría de la acción comuni-*

¹⁴ Para un tratamiento más amplio sobre este asunto, véase Zavala (2021, pp. 71-74).

¹⁵ De la mano de la historia revisionista, en “Repensar el ámbito público...”, Nancy Fraser (1993) critica a Habermas el hecho de pasar por alto el papel de las mujeres, como público, en la configuración de la esfera pública, así como el omitir su participación propiamente política en el contexto de la modernidad. En el texto, la autora escribe: “El problema no es solamente que Habermas idealice el ámbito público liberal, sino también que no pueda examinar otros ámbitos públicos no liberales, no burgueses, que compiten con el liberal y burgués. [...] Mary Ryan documenta las diferentes maneras en que las mujeres norteamericanas del siglo XIX, que pertenecían a diversas clases sociales y etnias, construyeron vías de acceso hacia la vida política pública, a pesar de su exclusión del ámbito público oficial. En el caso de las mujeres burguesas de élite esto supuso crear una sociedad contra-civil de asociaciones voluntarias alternativas sólo

cativa, atribuye a la esfera pública y al ciudadano —características que, tácitamente, generan un espectro o marco de inteligibilidad sobre quiénes pueden participar o no en el debate y la deliberación política—. En el texto, Fraser (2015) escribe:

Tal y como Habermas lo entiende, el ciudadano es principalmente un participante en el debate político y en la formación de opinión pública, lo cual significa que este, desde el punto de vista de Habermas, depende crucialmente de las capacidades de consentimiento y discurso, de la capacidad para participar a la par que otros en el diálogo. Pero éstas son capacidades relacionadas con la masculinidad en el capitalismo clásico dominado por el varón. Capacidades en multitud de modos negadas a las mujeres y consideradas como algo contrario a la feminidad (p. 57).

Lo anterior es entendido en una relación de diferencia o alteridad con la definición de esfera privada,¹⁶ y pone de manifiesto la connotación de género

para mujeres, que incluían sociedades filantrópicas y de reformas morales. [...] Mientras tanto, para algunas mujeres menos privilegiadas, el acceso a la vida pública se dio a través de la participación en papeles de apoyo en las actividades de protesta de la clase trabajadora que estaban dominadas por los hombres. [...] *Así que la visión de que la mujer estaba excluida del ámbito público resulta ser ideológica*; se basa en una noción de lo público con prejuicios de clase y de género” (Fraser, 1993, pp. 30-31). (El énfasis es mío).

¹⁶ En este punto, resulta preciso reparar en una de las ideas planteadas por Judith Butler en *Fundamentos Contingentes: el feminismo y la cuestión del “posmodernismo”*, un escrito publicado en 1992. En una nota a pie de página, la filósofa estadounidense escribe: “Aquí vale la pena anotar que en alguna teoría política reciente [...] hay una insistencia en que el campo político es por necesidad construido mediante la producción de un exterior determinante. En otras palabras, el propio dominio de la política se constituye a sí mismo mediante la producción y naturalización de lo ‘pre-’ y lo ‘no-’ político. En términos de Derrida, ésta es la producción de un ‘exterior constitutivo’. [...] Esto es especialmente importante para las preocupaciones feministas hasta el punto en el que las bases de la política (‘universalidad’, ‘igualdad’, ‘el sujeto de derechos’) han sido construidas mediante exclusiones raciales y de género no marcadas, y por una mezcla de la política con la vida pública que convierte lo privado (la reproducción, los dominios de la ‘feminidad’) en prepolítico” (Butler, 2001, pp. 9-10). Como es posible ver desde este punto, la importancia de este fragmento estriba principalmente en dos cuestiones: primero, entender que —tal y como sucede con la definición de “lo político”— la definición de “lo público” y de la “esfera pública” puede ser elaborada y establecida a partir de una relación de diferencia, antagonismo o alteridad con la definición de “lo privado”; segundo, entender que la definición de “lo público” suele estar íntimamente ligada a la definición de “lo político”. En el sentido de lo establecido por Judith Butler y Nancy Fraser, ambas cuestiones tienen importantes implicaciones, ya que, como señalo a continuación, en el primer caso la definición de *esfera pública* y su connotación en términos de género pueden corresponderse *tácitamente* con una definición de esfera privada entendida como opuesta, contraria o complementaria: es decir, que si la esfera pública es definida como el espacio *legítimo* de los hombres, la esfera privada es designada implícitamente como el espacio *propio* de las mujeres. En el segundo caso, y agudizando el planteamiento anterior, la intercambiabilidad que, por momentos, se genera entre “lo político” y “lo público” puede derivar en el reconocimiento y el desconocimiento de ciertos fenómenos y

que subyace a ambas nociones, así como las consecuencias prácticas en juego a partir de esta distinción: en función de su planteamiento, Jürgen Habermas no solo *naturaliza* el que seamos las mujeres quienes ocupemos y nos ocupemos del “ámbito privado”, sino que, asimismo, *normaliza* —en el sentido de tomar como “normal”, pero también de reproducir como norma— el que sean los hombres quienes asuman en su mayoría o totalmente los asuntos que corresponden al orden público.

En este sentido, la crítica que Fraser dirige a Habermas puede ser articulada como el señalamiento de una omisión: lo que a través de este análisis señala al filósofo alemán es que, en sus planteamientos, este pierde de vista que el género atraviesa la configuración entera de la realidad —incluida la forma en que esta se concibe y los términos a partir de los cuales se piensa—: “Vivida en todos los ámbitos de la vida, la identidad de género es un ‘medio de intercambio’ (si no el ‘medio de intercambio’) [...] constituyendo un elemento básico del pegamento social” (Fraser, 2015, p. 59).

Género y filosofía

El género como categoría de análisis

Nancy Fraser dirige, así, un importante señalamiento a uno de los referentes filosóficos de la segunda mitad del siglo xx. Ahora bien, ¿es posible ir más allá? Es decir, ¿es posible articular estas reflexiones como una propuesta de análisis dirigida a la filosofía política contemporánea? Para dar paso a esto último, en este apartado repararé en algunas de las reflexiones que conforman “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, de la historiadora estadounidense Joan W. Scott.

Junto a “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, de Gayle Rubin, “El género: una categoría útil para el análisis histórico” constituye uno de los escritos fundadores y fundamentales de los estudios feministas o estudios de la mujer. Para Marta Lamas (2018), el protagonismo de estos textos en el horizonte teórico-feminista se desprende del hecho de que, a partir de “El tráfico de mujeres...” y “El género...”, Gayle Rubin y Joan W. Scott proponen reflexionar teóricamente sobre la construcción cultural del género.

A mi parecer, sin embargo, la razón de esto descansa en el hecho de que, a partir de estos escritos, el género empieza a figurar como una categoría propiamente teórica —ya no exclusivamente política— y, junto a ello, no solo

realidades como problemáticas sociales. Este es uno de los señalamientos que, por ejemplo, la reflexión feminista planteaba en décadas pasadas: cómo la definición de las relaciones dentro del hogar como “domésticas” o “privadas” impedía tematizar y atender fenómenos como la violencia y el abuso sexual intrafamiliar como problemáticas cuya solución reside, no tanto en lo privado, sino en la intervención del orden público.

como un objeto digno de análisis, discusión, indagación y conflicto, sino, al mismo tiempo, como una herramienta conceptual, un instrumento o medio para el análisis.

“El género: una categoría útil para el análisis histórico” parte de una reflexión sobre la incorporación de esta categoría en los estudios históricos. En un principio, Scott (2015) alude, por ejemplo, a la manera en que la influencia del movimiento feminista ha derivado en la incorporación de la categoría de género en los estudios históricos y, en consecuencia, en la emergencia de un interés para dar cuenta del papel de las mujeres en la historia, así como para hablar, propiamente, de una historia de las mujeres.

Ahora bien, al analizar los distintos caminos que ha tomado esta incorporación, más que proponerse revisar las diferentes acepciones que en función de esta ha asumido la categoría de género, la intención de esta autora es generar una pauta para plantear su propia formulación de esta categoría y, como es posible comprobar hacia el final de este texto, su interpretación sobre la incorporación de esta en los estudios históricos. En “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, Scott (2015) escribe:

Mi definición de *género* tiene dos partes y varias subpartes. Están interrelacionadas, pero deben ser analíticamente distintas. El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de significar relaciones de poder (p. 290).

Para Scott, como elemento constitutivo de las relaciones sociales, el género consta de cuatro elementos interrelacionados, ninguno de los cuales opera sin los demás: 1) los símbolos y los mitos culturalmente disponibles; 2) los conceptos normativos y los discursos a través de los cuales se expresan; 3) las instituciones y las organizaciones sociales; y, finalmente, 4) la identidad (Scott, 2015; Lamas, 2018).

Como De Barbieri (1996) señala en “Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género”, la relevancia de esta primera parte de la definición de género yace en el énfasis que la historiadora pone sobre el carácter complejo y la dimensión sociocultural que el género entraña: en vez de limitar el planteamiento a la cuestión de las identidades y de los cuerpos, mediante esta concepción Scott devela y revela al género como “una construcción social compleja, con diversidad de elementos constitutivos” (p. 61).

Lo anterior, de inmediato, tiene importantes implicaciones teórico-políticas, ya que este planteamiento permite pensar al género como una cuestión modificable: en detrimento de una interpretación reducida a la relación

sexo-género. Esta definición propone al género como un elemento históricamente dado, condicionado por los distintos elementos que lo conforman, pero también, y en consecuencia, como una producción enteramente contingente, abierta a la reformulación y a la modificación históricas.

El aporte propiamente significativo de este planteamiento reside, no obstante, en la segunda parte de esta definición, ya que es a partir de ella que Scott plantea explícitamente la vinculación del género con el poder. De acuerdo con Scott (2015), el género es una forma primaria de significar relaciones de poder: o, más exactamente, “es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (p. 292).

Esta segunda parte de la definición enfatiza, entonces, en la capacidad del género no tanto para nombrar o señalar diferencias sino para *generarlas*. Es decir, para producir relaciones como ejes diferenciales en términos políticos y sociales: o, lo que es lo mismo, como formas de dominación y subordinación.

Así, a partir de este planteamiento, Joan W. Scott reformula al género como algo que atraviesa los cuerpos, las identidades, las instituciones, los discursos y las narrativas disponibles culturalmente. Al mismo tiempo, y de la mano de esto, define al género como aquello que funciona y opera *efectivamente*, un medio o aparato en función del cual se forman, establecen, producen y reproducen relaciones sociales como relaciones de poder.

En estos términos, hacia el final de “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, Joan W. Scott da paso a su interpretación sobre la incorporación del género, en tanto que categoría de análisis, a los estudios históricos. Desde su punto de vista, si bien puede conllevar la visibilización de las mujeres en la historia —lo que considera relevante para los estudios históricos—, esta incorporación debe ser entendida en los términos de una refracción: el uso del género como categoría de análisis dentro de los estudios históricos puede dar paso tanto a una revisión de los aspectos que conforman la cultura, en tanto que elementos generizados, atravesados por el género, como a una reformulación de los procesos históricos, en tanto que dinámicas sociales marcadas y condicionadas por el género.

Por tanto, la incorporación de la categoría de género a los estudios históricos se entiende más como una evaluación del funcionamiento mismo del género en la historia —y, con ello, como una reconsideración de los procesos históricos a la luz de esta categoría— que como un reconocimiento del papel de las mujeres en la historia. Ahora bien, ¿qué sucede con la filosofía?

Género y filosofía

Al vincular estas reflexiones sobre el género como categoría de análisis y el planteamiento desarrollado por Nancy Fraser, es posible proyectar algunas ideas y señalamientos sobre el pensamiento filosófico, ideas y señalamientos

cuya enunciación y apreciación pueden traer importantes cambios en el terreno de la filosofía política.

De inmediato, es necesario subrayar el hecho de que el género no puede figurar más como un rasgo accidental o secundario de la identidad: es decir —y pensado a la luz de la formulación clásica sustancia-accidentes— como una característica irrelevante para la consideración filosófica.

Esto no solo porque el género atraviesa la cultura —incluida la manera en que concebimos y conformamos la realidad—, sino porque es necesario evidenciar las consecuencias de este como categoría política, social y cultural: fundamentalmente, y siguiendo a Joan W. Scott, como un campo dentro del cual o por medio del que se articula el poder.

Así, es posible dar paso a cuestionamientos como ¿qué formas de poder, qué formas de dominación y subordinación no han sido nombradas o visibilizadas por la filosofía como consecuencia de su omisión en términos de género? En otras palabras, ¿qué relaciones de poder han permanecido ocultas y cómo se relaciona esto con una perspectiva androcéntrica y masculinista reproducida por la filosofía? Por otra parte, ¿qué cambios puede traer la incorporación de la categoría de género a la reflexión filosófica?

Adicionalmente, y en conexión con esto, hay que tomar en cuenta que a las categorías subyacen ciertas presuposiciones —principal, aunque no exclusivamente— en términos de género y, por tanto, que se requiere una revisión filosófico-feminista sobre algunos de los conceptos en función de los cuales opera la reflexión filosófica —en términos generales— y la reflexión filosófico-política— en particular.

A la luz del planteamiento que precede, esto último toma sentido al advertir la connotación de género que supone, por ejemplo, la distinción esfera privada/esfera pública: distinción que, por lo demás, es definida por Carole Pateman (1996) como “aquello sobre lo que trata, fundamentalmente, el movimiento feminista” (p. 31).

Sin embargo, y como ha señalado Judith Butler (2019), esto también puede ser entendido como el análisis de los marcos de inteligibilidad de género que subyacen a categorías como “cuerpo”, “identidad”, “ser humano” o “persona”, así como el planteamiento de los efectos políticos, sociales, culturales y económicos que acarrearán dichos marcos para ciertos individuos.

Finalmente, hay que considerar la importancia que tiene la incorporación del género a la reflexión filosófica. O, más exactamente, la relevancia de asumir —en el sentido de aceptar, pero también de hacerse cargo— al género como un problema filosófico y, en ello, de iniciar un diálogo —necesario desde hace tiempo— con las distintas narrativas que se desdoblaron en el momento presente: con los movimientos sociales —específicamente, con el movimien-

to feminista—, pero también con las ciencias sociales y los estudios feministas y de género.

En suma, la integración del género como categoría de análisis, el resarcimiento de su omisión dentro de la filosofía, puede derivar en una reformulación de la filosofía política contemporánea: o, mejor dicho, en la reformulación de aquello que considera un problema, un objeto de análisis, pero también, y derivado de esto, en una reconsideración de la posición o el sitio desde donde se propone la reflexión filosófica —las desigualdades y formas de dominación que, de hecho, se juegan en y a partir de ella—.

Conclusión

Partí de la definición de *teoría crítica* propuesta por Nancy Fraser por dos razones. Primero, porque considero que en ella se vierten, de manera clara, algunas de las inquietudes del pensamiento filosófico-político de la segunda mitad del siglo xx, pensamiento que, sobra decir, no solo se enfrentó a las marcas generadas por la Segunda Guerra Mundial y el periodo de tensión posterior a esta, sino, asimismo, a las sublevaciones que vieron la luz a partir de los años 60. Segundo, y en conexión con esto, porque en esta definición se revelan algunas de las potencialidades del pensamiento filosófico en la actualidad.

En el curso de este escrito, y al tomar como objeto de análisis las críticas que Nancy Fraser dirige a Jürgen Habermas, así como los señalamientos que, a partir de estas, pueden desprenderse para la filosofía política contemporánea, he procurado centrarme en la relación que, a partir de este punto, puede establecerse entre el pensamiento feminista y la filosofía política: la relevancia que tiene el hecho de que los planteamientos realizados por la reflexión feminista sean articulados en y desde la filosofía política, pero también el que esa articulación pueda desatar una serie de cambios dentro del pensamiento filosófico-político.

Así, al volver sobre esta definición y considerar las razones que me motivaron a asumirla como punto de partida, considero fundamental concluir este escrito remarcando las posibilidades y potencialidades que tiene y puede desarrollar la reflexión filosófica ante la realidad y, específicamente, frente a la movilización social emergente: tanto su alcance para nombrar y visibilizar cuestiones innombradas —e, incluso, innombrables— anteriormente, como su capacidad para generar gramáticas y lenguajes distintos para otros mundos posibles.

Referencias

Butler, J. (2001). Fundamentos contingentes. El feminismo y la cuestión del “posmodernismo”. *La ventana. Revista de Estudios de Género*, 2(13), 7-41. <https://doi.org/10.32870/lv.v2i13>

- Butler, J. (2019). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- De Barbieri, T. (1996). Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género. *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, 4, 47-84.
- Fraser, N. (1989). *Unruly practices*. University of Minnesota Press.
- Fraser, N. (1993). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 7, 23-58. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1993.7>
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Siglo del hombre.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Herder.
- Fraser, N. (2015). ¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género. En *Fortunas del feminismo* (pp. 39-74). Traficantes de sueños.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus.
- Lamas, M. (2018). Género. En H. Moreno H. y E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave de los estudios de género* (Vol. 1) (pp. 155-170). Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Millet, K. (2017). *Política sexual*. Cátedra.
- Pateman, C. (1996). Críticas feministas a la dicotomía público/privado. En C. Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 31-52). Paidós.
- Real Academia Española. (s. f). Asumir. En *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado en 11 de noviembre de 2021, de <https://dle.rae.es/asumir?m=form>
- Rubin, G. (2015). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 53-110). Centro de Investigaciones y Estudios de Género; Universidad Nacional Autónoma de México; Bonilla Artigas Editores.
- Scott, J. (2005). La política familiar feminista. *Debate Feminista*, 32(37-51), 37-51. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2005.32>
- Scott, J. (2015). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 269-308). Centro de Investigaciones y Estudios de Género; Universidad Nacional Autónoma de México; Bonilla Artigas Editores.
- Zavala, F. (2021). *Abordar el género desde la filosofía: el aporte de Judith Butler* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Tesiunam. https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/8GBE1A5QHNU66NL1R3CGI7VACS-J2FJVKUC68LR632D3GD3319X-16626?func=full-set-set&set_number=358938&set_entry=000007&format=999

¿Libertad o seguridad?: el dilema de las democracias frente al terrorismo contemporáneo

Freedom or security?: The dilemma of democracies in the face of contemporary terrorism

Luis Adolfo Gaspar Barrios
Centro Universitario Anglo Mexicano Ciudad de México
ORCID: 0000-0002-3356-0309

Resumen

El artículo se enfoca en el dilema al que se enfrentan los gobiernos democráticos para hacer frente a la amenaza del terrorismo. Desde el marco de la filosofía política, el autor busca aportar un enfoque que contribuya a la discusión del tema. Como contexto, toma en cuenta las medidas implementadas después del 11 de septiembre de 2001, por parte de los gobiernos de Estados Unidos de América y de países de Europa para combatir al terrorismo. La mayoría de los gobiernos coincide en que, para garantizar la seguridad de sus ciudadanos frente al peligro del terrorismo, es necesario un recorte de libertades en favor de buscar el fortalecimiento del gobierno.

Abstract

This text focuses on the dilemma faced by democratic governments in dealing with the threat of terrorism. From the framework of political philosophy, the author seeks to provide an approach that contributes to the discussion of the subject. As a context, the article makes a revision of measures taken in the wake of September 11th, 2001 by governments in the United States of America and in some countries in Europe to combat terrorism. Most governments agree that in order to guarantee the security of their citizens in the face of the danger of terrorism, a restriction of freedom is necessary to enhance the strength of the government.

Palabras clave

Democracia, seguridad, libertad, terrorismo, gobierno.

Keywords

Democracy, security, freedom, terrorism, government.

Fecha de recepción: diciembre 2022

Fecha de aceptación: marzo 2023

Introducción

Históricamente, el terrorismo se ha presentado como un reto para cualquier forma de gobierno legítimo (Estado). Desde los anarquistas rusos del xix, que buscaban terminar con el modelo zarista, hasta los terroristas —genéricamente denominados *fundamentalistas islámicos*—,¹ que buscan terminar con el modelo democrático-capitalista. De manera general, y como uno de sus principios fundamentales, el terrorismo busca demostrar la fragilidad de cualquier forma de gobierno (Estado). Dicha fragilidad se demuestra, por lo menos, en dos frentes: 1) ante (el derecho) la obligación² con la que se erige cualquier Estado, a saber, la de proveer seguridad a sus ciudadanos; y 2) como posibilidad latente de causar un daño, por lo cual los Estados se ven en la “necesidad” de hacer un recorte de las libertades individuales. No obstante, aunque el terrorismo ha aparecido a lo largo de la historia, enfrentándose a diversos modelos gubernamentales, no es sino a partir de los años 70 del siglo pasado que se convierte en un reto particularmente para cualquier Estado occidental que se considere de verdad democrático:³ “El terrorismo es una situación tan grave socialmente que el análisis de sus supuestos y características conduce, de manera necesaria, a tocar temas fundamentales de teoría del derecho y del Estado” (Schmill Ordoñez, 2003, p. 32).

¹ Žižek (2009) se pregunta si son los fundamentalistas —sean cristianos o musulmanes— realmente fundamentalistas en el sentido auténtico del término y si creen realmente. Su respuesta es que, a diferencia de los verdaderos fundamentalistas, los terroristas pseudofundamentalistas se ven profundamente perturbados, intrigados, fascinados, por la vida pecaminosa de los no creyentes. En este sentido, el terror fundamentalista islámico no está basado en la convicción por los terroristas de su propia superioridad y en su deseo de salvaguardar su identidad cultural y religiosa de la embestida de la civilización global del consumo. El problema de los fundamentalistas, termina Žižek, no es que los consideremos inferiores a nosotros, sino, más bien, que secretamente ellos mismos se consideran inferiores.

² Así, por ejemplo, para Hobbes (2010), la causa final o el fin que persigue cualquier Estado es, de manera particular, proveer de seguridad a los ciudadanos, es decir, el cuidado de su propia conservación, el logro de una vida más armónica, a saber “el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra” (p. 137).

³ Para Bobbio, hablar de democracia occidental implica referirse a regímenes surgidos en los últimos 200 años, después de las revoluciones estadounidense y francesa. Dice Bobbio (1999): “Cuando se dice que en el siglo pasado en algunos países se dio un proceso continuo de democratización se quiere decir que el número de quienes tienen derecho al voto aumentó progresivamente” (p. 25).

En un principio, el concepto de terrorismo aludía primordialmente a los anarquistas rusos, franceses y españoles que lanzaban bombas. El uso contemporáneo del concepto designa, por lo menos, tres fenómenos diferentes: 1) la insurrección contra una autoridad legítima; 2) el ejercicio de la violencia política por un gobierno, dirigido a vulnerar los derechos humanos; y 3) la práctica de la guerra cuando se transgreden las leyes de combate, incluidos los actos de violencia contra población civil. En este sentido, podríamos definir de manera general el terrorismo como toda acción de violencia indiscriminada generada por grupos o individuos civiles o estatales con un fin político, sin importar los motivos ideológicos que los promuevan, sean estos de raza, de religión, etc., dirigida contra la población civil (inocente), en la que se busca generar el estado psicológico de *terror*. No obstante, los alcances y los desafíos que plantea la amenaza terrorista van más allá de su clarificación conceptual y de los hechos concretos de sus acciones. Su verdadera amenaza y los retos los constituyen, al menos para las sociedades democráticas, las medidas que se generan para la contención de su violencia. Medidas que han llevado a discutir sobre cuáles pueden ser los límites que pueden sufrir los derechos y libertades. Los Estados democráticos se ven confrontados ahora ante el dilema de cuán lejos pueden llegar en la lucha contra el terrorismo. Si amplía su autoridad tanto como sea necesario, ¿tiene un Estado el derecho de suprimir los derechos fundamentales solo para proteger el ordenamiento básico constitucional a largo plazo? ¿Puede el Estado, en nombre de los derechos humanos, actuar en contra de los derechos humanos? La ola expansiva de la violencia terrorista no solo devasta vidas, también alcanza a los fundamentos mismos de las democracias.

De no ser por la oscura y perversa destrucción nihilista con la que siempre se le relaciona, el terrorismo no sería siquiera un tema filosófico [...] tratar de entender significa encaminarse a la resbaladiza pendiente de la justificación, con el riesgo de caer al abismo [...] demente, psicopático, satánico, monstruo, inhumano, criminal, el terrorista se ve expulsado no sólo de los confines de la ley, sino de los de la humanidad también. Su práctica es legal, su intención ilegítima, su combate irregular: no tiene, ni puede tener un proyecto político reconocible, porque la política debe desarrollarse dentro del ámbito estatal [...] El terrorista atenta contra el Bien común representado por el Estado. El terrorista es lo irrazonable frente a la razón del Estado (Di Cesare, 2017, pos. 882).

El debate que provoca la amenaza del terrorismo a las democracias plantea cuestiones de sumo interés para sus sociedades. Estas cuestiones impactan de manera directa en su identidad política y cultural. De tal manera, podrá de-

ducirse que lo verdaderamente determinante acerca del estudio, desde una perspectiva filosófica, del fenómeno del terrorismo, no solo es lo que respecta a su naturaleza, sus objetivos y las acciones de sus protagonistas —reales o potenciales—, sino lo que nos puede enseñar a quienes vivimos en regímenes democráticos sobre nuestros propios valores y prioridades, lo cual, a su vez, puede mejorar la calidad de nuestro propio sistema de convivencia político y social. Cuando los anarquistas del siglo XIX legitimaban el recurso a la acción directa —llevar a cabo actos terroristas individuales para destruir al Estado—, tenían muy claro que un acto individual no bastaba para erradicar al Estado, por el contrario, lo que buscaban con cada atentado era una respuesta cada vez más represiva del Estado que mostrara su incapacidad como garante de la libertad y la seguridad de los ciudadanos. De igual manera, desde la perspectiva del terrorismo islámico, aceptar el dilema es una muestra de la decadencia y del fracaso de los gobiernos occidentales. Para quienes vivimos en este tipo de gobierno, aceptar la elección de la libertad o de la seguridad significaría aceptar, por un lado, una medida regresiva en materia de libertades, y por el otro, la incapacidad del Estado de generar las condiciones básicas para el ejercicio de la libertad. Sin embargo, para quienes estamos interesados en este tipo de reflexiones, resulta un ejercicio teórico ineludible.

La línea principal del siguiente texto es desarrollar el supuesto dilema al que los gobiernos democráticos se enfrentan al plantear las estrategias de combate al terrorismo, a saber: la elección entre la libertad o la seguridad. Para ello, procederé de la siguiente manera, en la primera parte, presento una reconstrucción de las características de un gobierno democrático, encontrando como pilares fundamentales de su estructura la libertad y la seguridad. No obstante, para las políticas de la seguridad, la seguridad es el tema central de su agenda. Como antecedente teórico al dilema, parto de la propuesta contractualista de Hobbes, la cual hace un énfasis particular en que la función principal del Estado es la de garantizar la seguridad, “todos los deberes de los gobernantes se contienen en esta sentencia: la seguridad del pueblo es la ley suprema [...] los poderes fueron constituidos para lograr la paz, y la paz se buscó para procurar la seguridad del pueblo” (Hobbes, 2000, p. 213). Para tal efecto, Hobbes asigna cuatro funciones fundamentales al gobernante: 1) que los súbditos sean defendidos contra enemigos extranjeros; 2) que la paz sea preservada en el interior del país; 3) que se enriquezcan en la medida en que ello sea compatible con la seguridad pública; y 4) que disfruten de una libertad no dañina. Al asignar la función de asegurar la protección de los ciudadanos, Hobbes (2000) recupera el ideal romano-imperial de *securitas*, que vincula bicondicionalmente la protección con la obediencia. Es cierto que el

tema central de la filosofía política de Hobbes no es la ponderación entre libertad y seguridad, sino el establecimiento de un orden civil (*securitas*) que, a partir de las cuatro funciones que asigna al gobierno —que bien pueden ser entendidas como el resguardo de la seguridad nacional— frene al estado natural de guerra (caos). No obstante, plantear su argumento de cara a las respuestas que han presentado al terrorismo como una amenaza a la seguridad nacional nos permite tener claro que, ya sea considerándolo como un problema de orden militar o un problema de carácter pre, extra o metajurídico, las estrategias para su combate siempre están al margen de todo poder judicial y de toda ponderación con otros principios constitucionales, elementos fundamentales dentro del marco de los gobiernos democrático-liberales.

Los acontecimientos del 11 de septiembre suponen un punto de inflexión en la medida en que han detenido algunos progresos políticos y jurídicos, al menos de manera temporal. La embrionaria evolución de la jurisprudencia internacional se ha ralentizado, si no se ha detenido. Una evolución que constituía una promesa para los pueblos más débiles, víctimas mayoritarias de las injusticias. La batalla por los derechos humanos ha vuelto a convertirse en una lucha contra viejas políticas, adoptadas por los Estados sin el más mínimo respeto por la dignidad humana. A lo sumo se discute si los Estados Unidos, en su batalla contra el terrorismo mundial y el respeto de los derechos humanos, no estarán llevando adelante una campaña, militar y no militar, que en realidad disminuye la seguridad de los ciudadanos estadounidenses (Falk, 2003, p. 73).

En la segunda parte presento las maneras de responder a la violencia terrorista del gobierno estadounidense y de los gobiernos europeos a las que denomino *modelo estadounidense* y *modelo europeo*.⁴ Si bien, ambos modelos

⁴ Si bien retomo la idea de dos modelos interpretativos del terrorismo planteada por Paul Gilbert (1998), en *Terrorismo, nacionalismo, pacificación*, hago la siguiente aclaración. Gilbert se sirve de ambos modelos tan solo para diferenciar dos maneras de interpretar la conducta terrorista: por un lado, el que la interpreta como una *conducta bélica* y, por otro, el que la identifica como una *conducta criminal*. Con ellos pretende señalar un problema mayor, a saber, que la comprensión de la ambigüedad de su conducta explica la frecuencia con la que el terrorismo es el recurso al que apelan los nacionalistas y todos aquellos que discrepan del Estado. Además, continua Gilbert, el terrorismo ejemplifica una incertidumbre mayor: ¿se trata de una táctica legítima que se emplea en defensa de una comunidad política, o de una modalidad de comportamiento que cualquier comunidad debería eliminar en tanto que no solo amenaza con destruir una comunidad en particular, sino las relaciones sociales esenciales de cualquier comunidad política? En nuestro caso, retomar los modelos nos sirve para saber cómo identifican la amenaza terrorista los Estados que han padecido su violencia y para analizar las respuestas estatales por medio de las cuales se hace frente al riesgo latente del terrorismo. En este sentido, a la interpretación de la conducta del terrorismo como un acto bélico, la identifico con el modelo que llamo *estadou-*

coinciden en favorecer a la seguridad en vez de la libertad, cada uno de ellos ofrece una construcción ontológica distinta del terrorismo. Para el modelo estadounidense, el terrorismo es una amenaza exterior con la finalidad expresa de exterminar el estilo de vida occidental e imponer el estilo de vida musulmán. Y, del mismo modo que con cualquier otra amenaza exterior, la forma de hacerle frente es llevar a cabo una campaña bélica. Para el modelo europeo, el terrorismo es una amenaza que ha brotado desde el interior de su sociedad, ya sea como manifestación de grupos de corte nacionalista (como Euskadi Ta Askatasuna, ETA; o Irish Republican Army, IRA), grupos de revolucionarios marxistas (como la Rote Armee Fraktion, RAF; y las Brigadas Rojas), grupos nacionalistas de extrema derecha (Revolución Chemnitz) o como acciones de grupos o individuos inmigrantes que posteriormente han reivindicado organizaciones de corte fundamentalista islámico (Al Qaeda o Estado Islámico). En estos casos, el modelo europeo ha resuelto hacerles frente suprimiendo sus derechos como ciudadanos por medio de la legislación especial del derecho penal del enemigo. El análisis de ambos modelos tratará de mostrar que, al aceptar el dilema como verdadero, han optado por el fortalecimiento de la seguridad en detrimento de la libertad, ya sea con la promulgación de legislaciones especiales o con campañas bélicas, lo que ha complicado más el panorama para nosotros como ciudadanos. Ahora no solo tenemos que padecer la incertidumbre de saber si seremos víctimas de un atentado, también tenemos que padecer el recorte de libertades fundamentales para el desarrollo de nuestras vidas.⁵

nidense; y a la interpretación de la conducta del terrorismo como un acto criminal, la identifico con el modelo que denomino *europeo*.

⁵ Entre estas reformas legislativas surgidas tras el 11 de septiembre, la que ha servido como referencia de la evolución de los Estados Unidos hacia el recorte de libertades ha sido la conocida como *Patriot Act* (Ley patriótica) del 26 de octubre de 2001. Esta norma proporciona al ejecutivo una capacidad de vigilancia y control sobre las personas que supera los supuestos fines antiterroristas con los que justifica su existencia; justifica, por tanto, junto a otras manifestaciones como Guantánamo, la tortura y las vejaciones de la cárcel de Abu Ghraib. Por ejemplo, una de las reformas, es el límite al derecho del *habeas corpus*, esto es: proporcionar amparo legal para realizar detenciones que lleven a encarcelamientos sustentados en meras sospechas; ampliar la capacidad de investigación y de control al ejecutivo, de la policía, del Federal Bureau of Investigation (FBI) y de la Central Intelligence Agency (CIA), incluyendo la intervención telefónica y cibernética sin autorización judicial; reducir, por tanto, el control judicial frente a las acusaciones del ejecutivo; autorizar al ejecutivo a limitar, arbitrariamente, derechos a los no estadounidenses, incluyendo la deportación y la denegación de entrada al país sin requerir justificación expresa.

En una nota informativa de Tejeda (2012), se informa que el gobierno español, presidido por el conservador Mariano Rajoy, hará una reforma al Código Penal, que prohibirá y tipificará como delito de atentado a la autoridad todo acto de resistencia pasiva o activa, además de prever una serie de cambios para aplicar la legislación antiterrorista a los movimientos sociales surgidos a raíz de la crisis económica, como el de los *indignados*. La nueva legislación pretende equi-

Parte I: un dilema clásico

Para Bernstein (2015), el estudio de la violencia presenta una paradoja. Si bien hoy estamos saturados de palabras, imágenes y variedad de análisis teóricos que nos llevan a pensar si la especie humana se ha vuelto más violenta, padecemos de una carencia de criterios o esquemas que nos permitan entender y relacionar, de manera consensuada, las diversas manifestaciones de violencia entre sí. “Lo paradójico es que a pesar de (o quizás debido a) que haya tanta discusión sobre la violencia, existe una gran confusión respecto a qué entendemos por violencia” (Bernstein, 2015, p. 313) Si particularizamos la tesis de Bernstein, podríamos aplicarla de igual manera al estudio del terrorismo. Es decir, cuando tratamos de encontrar los criterios y esquemas que nos permitan entender al terrorismo como un fenómeno dinámico y diverso, llegamos a la misma conclusión paradójica: cuanto más expuestos hemos estado a su violencia, mayor es la confusión sobre lo que entendemos de él. “La tarea más ardua tal vez sea tratar de entender las razones de los organizadores y perpetradores del 11-S, quienes siguen siendo figuras enigmáticas a pesar de que ahora se conoce mucho de ellos” (Gambetta, 2009, p. 12). No obstante, si queremos trazar un camino que nos ayude a salir de tal paradoja, podemos plantear el tema del terrorismo frente al dilema que genera su combate, a saber, el equilibrio entre libertad y seguridad.

Desde la formulación clásica de Hobbes,⁶ se ha mantenido un dilema que se ha radicalizado, por lo menos, a partir de los atentados del 11 de septiem-

parar este tipo de prácticas con actividades de violencia callejera —conocidas como *kale borroka*, en alusión a los ataques urbanos que se dieron en el País Vasco en los peores años del histórico conflicto—. Además de considerar un delito de atentado a la autoridad la resistencia pasiva o activa, la reforma también penará con cárcel el difundir y convocar a través de internet a actos violentos que alteren gravemente el orden público, además de introducir las modalidades de acometimiento que significa ataque violento a un policía e incluye amenazas, comportamientos intimidatorios o el lanzamiento de objetos. También será delito obstruir el acceso a cualquier edificio público, para lo que se plantean penas mínimas de tres años de cárcel.

⁶ En el *Leviatán*, Hobbes (2010) describe a los humanos como seres egoístas; los conflictos de interés y las luchas por el poder definen su condición humana: la guerra de todos contra todos. En el estado de naturaleza hobbesiano, los individuos se enfrentan a una vida caracterizada por la soledad, la pobreza, la brutalidad y todo tipo de adversidades; por tanto, serán necesarias ciertas reglas que eviten el daño y el riesgo de una muerte temprana, así como para garantizar las condiciones de bienestar. Estas reglas o leyes naturales son algo a lo que el individuo tiene que adherirse para tratar con los otros y son el fundamento como para creer que los otros harán lo mismo. Dichas leyes pueden resumirse en *no hagas al otro lo que no te harías a ti*. El problema clave que nos señala Hobbes está en las siguientes cuestiones: ¿en qué condiciones confiarían los individuos entre ellos para cumplir sus intereses a largo plazo manteniendo un espacio de seguridad y de paz?, ¿cómo se pueden garantizar pactos entre los individuos cuando, bajo ciertas circunstancias, alguno puede tener el interés de romperlos? Su respuesta es que los individuos deben renunciar por voluntad propia a sus derechos de autogobierno en beneficio de una autoridad singular que actúe en su nombre y así se crearían las condiciones para un régimen político que garantice, de manera eficaz, la seguridad y la paz a largo plazo.

bre; un dilema al que se enfrentan todas las sociedades, a saber, el balance entre seguridad y libertad. En su teoría contractualista, Hobbes (2010) establece que, en un momento determinado, los ciudadanos ceden su libertad individual en aras de la constitución del Estado. No obstante, la entrega de la libertad no es gratuita, ya que, como pago a su sacrificio, el Estado tendrá como función primordial el mantenimiento de su seguridad: del cuidado de su propia conservación. La instauración del Estado tiene como tarea fundamental proveer de seguridad a los ciudadanos. En resumen, las sociedades, cuando crean los pilares del Estado, esperan que la libertad que han cedido, y que se traduce en el control que el Estado ejerce sobre sus vidas, sea compensada con el valor de la seguridad. El intercambio, en definitiva, es libertad por seguridad.

En el marco de las democracias liberales,⁷ el debate se ha centrado en el papel del Estado para regular ciertos ámbitos de la vida social. Desde esta perspectiva, se ha abogado por una reducción de la intervención estatal, salvo en lo referente a las cuestiones de seguridad. Es decir, incluso desde la perspectiva más reduccionista de la intervención estatal, se mantiene su obligación irrenunciable e intransferible de velar por la seguridad y desarrollar las capacidades suficientes para garantizarla. La democracia,⁸ como forma de gobier-

⁷ El que el día de hoy hablemos de la existencia de *democracias liberales* nos induce a pensar en la interdependencia entre el liberalismo y la democracia. De manera general, por liberalismo entendemos una concepción en la que el Estado tiene poderes y funciones limitados y, por tanto, se contraponen a lo que entendemos por Estado absoluto. Por democracia entendemos la forma de gobierno, entre otras, en la cual el poder no recae en una sola persona, sino en la mayor parte. El Estado liberal encuentra en la teoría de los derechos del hombre su presupuesto filosófico, parte de la idea de que los hombres tienen por naturaleza derechos fundamentales: el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, y que el Estado, caracterizado como el poder legítimo en ejercicio de la fuerza para obtener la obediencia de sus ciudadanos, debe respetar no interviniendo y garantizarlos frente a cualquier amenaza.

⁸ La atracción que ejerce la democracia reside en su negativa a aceptar, en principio, otra concepción del bien político que no sea generada por el propio pueblo. Desde la búsqueda en las primeras repúblicas autogobernadas de elementos de soberanía popular hasta las diversas luchas en los siglos XIX y XX de un sufragio realmente universal, los defensores de una mayor responsabilidad en la vida pública han intentado instaurar medios satisfactorios para autorizar y controlar las decisiones políticas. De manera general, se trata de rechazar el papel de los monarcas, príncipes o "expertos" para determinar la acción política, y de defender los controles en la determinación de las preocupaciones e intereses públicos. En este sentido, la democracia se ha planteado como un mecanismo que confiere legitimidad a las decisiones políticas siempre y cuando se adhieran a principios, reglas y mecanismos adecuados de participación, representación y responsabilidad. La democracia, en cualquiera de sus representaciones, es una forma de contener los poderes estatales, mediar entre proyectos individuales y colectivos enfrentados y de exigir responsabilidades ante las decisiones políticas en circunstancias caracterizadas por la pluralidad de identidades, formas culturales e intereses; por tanto, siempre debe ofrecer una base para tolerar, debatir y negociar la diferencia. En resumen, normativamente, la democracia no representa un valor entre otros como la libertad, la igualdad o la justicia, sino que es

no, se basa en el principio de garantizar un régimen de libertades y, al mismo tiempo, debe velar por el establecimiento de reglas específicas que den certidumbre y seguridad a los individuos en las relaciones entre particulares y en la relación entre la sociedad y el Estado. Por tanto, diremos que una democracia es legítima en la medida en que el conjunto de reglas establecidas que vinculan a gobernantes y gobernados sea respetado por ambos.

Aunque podemos decir que la libertad y la seguridad históricamente han mantenido una relación de tensiones, no fue sino a partir de los atentados del 11 de septiembre que dicha relación entró en su etapa más ríspida. Mientras que el dilema entre libertad y seguridad había sido planteado mediante la pregunta de los gobernantes en torno a cuánta libertad se puede restringir a los gobernados para garantizar su propia seguridad, la del Estado y la de la nación —y que se ha resuelto casuísticamente en cada una de las sociedades—, hoy vivimos una espiral restrictiva de las libertades cuyas consecuencias aún estamos lejos de poder determinar. Los Estados frente a los retos que plantea la amenaza terrorista argumentan que las propias reglas y leyes que garantizan el régimen de libertad son un impedimento para resguardar la seguridad en sus diferentes frentes: personal, público, nacional y global. Después de los atentados del 11 de septiembre, la discusión se ha desplazado al ámbito global. Los Estados, al plantear si las agencias y corporaciones de seguridad tienen las capacidades o facultades suficientes y necesarias para garantizar la seguridad tanto en el ámbito nacional como en el global, han optado por el recorte de libertades fundamentales propias de una democracia; al parecer, dichas libertades obstaculizan la garantía de la seguridad.

En general, se han adoptado una serie de medidas severas difícilmente reconducibles a los valores expresados por las libertades constitucionales. La famosa *Patriot Act* de 2001, aprobada por el Congreso sin conceder audiencias públicas o admitir enmiendas, reforzó el poder de policía del Estado, exponiendo los derechos de los ciudadanos hasta el punto de consentir su vigilancia y la vulneración de su privacidad de múltiples maneras. El aparato de seguridad se vio dotado de poderes de actuación y de prohibición casi ilimitados y sustraído en buena parte al control de las instituciones judiciales norteamericanas [...] Esta nueva estructura de control social se vuelve peligrosa, incluso porque la propia jurisprudencia se ha expresado de un modo vago y elástico a la hora de definir al terrorismo interno, de mane-

el valor que puede mediar entre intereses formales enfrentados. Es un punto de referencia que puede ayudar a generar una base para relaciones específicas entre diferentes preocupaciones normativas. La democracia no presupone el acuerdo sobre distintos valores, sugiere una forma de relacionar unos valores con otros y abrir la resolución de los conflictos de valor a distintos participantes que protegen la configuración del propio proceso.

ra que éste se convierte en una caja de Pandora que autoriza todo tipo de abusos estatales. Es difícil evaluar si las disposiciones aprobadas en este período constituyen una reacción adecuada al tipo de amenaza que existe en el mundo tras el 11 de septiembre (Falk, 2003, p. 82).

Los efectos alcanzados por los atentados terroristas han llevado a las sociedades democráticas a plantearse si una sociedad basada en libertades es compatible con los altos niveles de seguridad que se demandan actualmente. Estos nuevos retos plantean un problema central para las democracias modernas, por ello deben ser trazados en un terreno más amplio y lejano a las secuelas de histeria que provocan. Es necesario diseñar con gran seriedad, midiendo las consecuencias prácticas que pueda conllevar, si una democracia moderna basada en libertades puede hacer frente a la amenaza que plantea el terrorismo sin recurrir a legislaciones especiales —leyes antiterroristas de seguridad nacional— que reduzcan de facto los espacios de libertad ciudadana. La experiencia histórica nos ha mostrado que es prácticamente imposible determinar, de manera precisa, cuál es el equilibrio ideal entre el Estado de derecho, el conjunto de libertades que el Estado generalmente debe ofrecer a los ciudadanos, y la razón de Estado, es decir, la máxima política que dicta al gobernante cómo debe garantizar la seguridad de sus gobernados y del propio Estado.

Tratar de ponderar cuál de los dos elementos de la díada Estado de derecho-razón de Estado tiene preeminencia frente al otro resulta ser una tarea aporética. Sin embargo, el equilibrio que debe haber entre ellos hoy está en juego cuando se enfrentan amenazas que ponen en riesgo la seguridad. Tales amenazas exigen un recorte cada vez más alto de las libertades con la invocación o exigencia de legislaciones especiales que permitan realizar determinadas actividades fuera de la legislación general; o la garantía que el propio Estado ofrece a los ciudadanos en términos de libertad.

Así, el Estado de derecho, en estos momentos, puede considerarse un problema para que el gobierno garantice su propia seguridad y la de la sociedad. Si aceptamos este argumento, ¿qué nos garantiza que no van a cometerse abusos en nombre de la seguridad? En teoría, las cosas parecen ser relativamente sencillas, pero en la práctica y ante disyuntivas delicadas que ponen en peligro la convivencia y la seguridad dentro de los Estados, se pueden generar consensos momentáneos para restringir libertades y autorizar facultades especiales a los aparatos de seguridad para realizar operativos. Pero ¿hasta dónde se debe permitir?, ¿bajo qué condiciones o con qué supuestos se debe dejar que las agencias de seguridad se apropien de facultades que pongan en peligro los elementos fundamentales de la convivencia? Lo complicado no es optar por la solución inmediatista de abrir el camino a las agencias

de seguridad para que procedan sin límites o consideraciones de tipo ético para instrumentar su estrategia; lo complicado es, una vez que han desaparecido las condiciones que obligaron a optar por dichas medidas, reestablecer los derechos y el régimen de libertades. En otras palabras, el verdadero riesgo es convertir la seguridad en un problema grave para la democracia, al que se llegaría con la restricción de ciertas libertades y la ampliación de capacidades de las agencias de seguridad del Estado.

“Seguridad” indica la seguridad que llamamos *pública* (“seguridad pública”), frente a agresiones de la criminalidad o del terrorismo interior, y/o nacional (pero también internacional), frente a agresiones bélicas o terroristas provenientes del exterior. Se trata del bien público (en oposición a privado) o colectivo (en oposición a individual) por antonomasia: el bien que con mayor facilidad entra en conflicto con la libertad individual, conflicto que constituye el caso paradigmático de las ponderaciones libertad/seguridad (Barberis, 2020, p. 123).

Parte II: modelos

Modelo estadounidense

La decisión del plan por seguir tras los atentados de septiembre del 2001 se tomó tras un profundo sentimiento de turbación. El primer movimiento que implementó el gobierno estadounidense como parte de su estrategia consistía en una ruptura de su política exterior, seguido por enmarcar la amenaza como un fenómeno de terrorismo de alcance global en contra del cual tenía que declararse una guerra.⁹

La estrategia de lucha contra el terrorismo y contra los “Estados canallas” (*rouge States*) inaugurada por George W. Bush tras el 11 de septiembre con el documento “The National Security of the U. S. of America”, representa todo un desafío a la prohibición del uso de la fuerza, principio universalmente considerado esencial para la convivencia pacífica de los Estados. Según la “doctrina Bush”, el apoyo al terrorismo internacional y la posesión de armas nucleares y químicas de destrucción masiva configurarían amenazas tan graves a la seguridad internacional, que legitimarían una acción militar contra un Estado, incluso antes de que tuviera lugar un ataque contra el pueblo o el territorio estadounidense. Esta opción, definida como

⁹ Para Danilo Zolo (2003), no era difícil mostrar que el objetivo estratégico perseguido a través de esa guerra por los Estados Unidos iba mucho más allá de la represión del “terrorismo global”. La guerra tomó el pretexto de la necesidad de reprimir al terrorismo global para perseguir objetivos que Estados Unidos trazó desde 1990 y 1992.

preemptive, se distinguiría de una legítima defensa preventiva, comúnmente entendida como la respuesta a la inminencia de un ataque armado ya lanzado (Di Blase, 2003, p. 125).

A partir de esa fecha, el terrorismo devino en una amenaza que rompía las fronteras nacionales; ahora era una amenaza para la seguridad internacional. Dos fueron las implicaciones directas de la decisión de enfrentar al terrorismo desde el modelo de la guerra: la primera, que el enemigo debía ser derrotado o destruido mediante el uso de la fuerza militar; la segunda —y la que más ha resentido el gobierno— era que Estados Unidos no podía perder. Fijar la estrategia de respuesta desde el marco de la guerra era a la vez un diagnóstico y una prescripción; tenía que definir el problema y ofrecer una solución. La metáfora genérica de la guerra se nutría de comparaciones con hechos históricos: la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría, los ataques a Pearl Harbor;¹⁰ y también con expresiones que definían al enemigo como eje del mal, describían su ideología como fascismo islámico o como una ideología radical con el objetivo de esclavizar al mundo.

¿Qué significaría una victoria contra el terrorismo? ¿Cómo saber si se ha ganado la guerra contra el terrorismo? De acuerdo con la estrategia de Estados Unidos, significaría, en primer lugar, eliminar el terrorismo como amenaza al estilo de vida estadounidense, es decir, la consecución de un mundo en el que el terrorismo no determine la vida cotidiana de los estadounidenses o la de sus aliados. El objetivo general que se propuso tal estrategia no fue solo una cuestión de autodefensa y supervivencia nacional, sino también como una necesidad moral de combatir al mal. La victoria contra el terrorismo significaría erradicar una amenaza para una forma de vida caracterizada por una sociedad abierta y por la capacidad de las personas de a pie de vivir la vida que cada una de ellas elija. No obstante, estos objetivos son totalmente subjetivos y de difícil mediación: ¿el terrorismo como amenaza a la seguridad global determina la vida cotidiana de los ciudadanos estadounidenses o la de sus aliados? Es verdad que el riesgo de morir en un atentado terrorista ha crecido, independientemente de nuestra nacionalidad. Si bien a partir de los atentados posteriores al 11 de septiembre se ha modificado el estilo de vida¹¹

¹⁰ Para Chomsky (2001), aunque es común que se presente el caso de Pearl Harbor como un evento similar al 11 de septiembre, tal analogía es incorrecta, ya que, en el caso del bombardeo a Pearl Harbor, los ataques se realizaron a bases militares que estaban situadas en colonias de Estados Unidos. Por su parte, los atentados del 11 de septiembre fueron ataques directos a suelo estadounidense.

¹¹ Escribe Susan Faludi (2009): “Desde 2001 asistimos a un desfile circense de políticas impracticables y medidas ‘protectoras’ inverosímiles, basadas tan solo en el deseo de reinstaurar una

democrático, el terrorismo no ha hecho peligrar la supervivencia o los intereses económicos de Estados Unidos.

La victoria de la estrategia estadounidense contra el terrorismo supone la difusión del modelo democrático occidental por todo el mundo basándose en la presunción de que con ello se pondrá fin al riesgo terrorista. El gobierno estadounidense ha mostrado el interés abierto de acabar con cualquier tipo de extremismo violento, no solo el islamista o yihadista.

A partir del 11 de septiembre, EE. UU. considera una prioridad para su seguridad nacional la frontera con México, lo que ha incrementado las tensiones tradicionales entre ambos países [...] En las últimas décadas, EE. UU. ha patrocinado o inducido el cambio democrático en América Latina. El resultado ha sido escaso en logros de mejora social y, en cambio, han proliferado la pobreza, la marginación y el crimen organizado, sobre todo el tráfico de drogas y su potencia contra las instituciones [...] El narcotráfico y el resto de sus industrias criminales son el pretexto para la geopolítica estadounidense de carácter integral para el siglo XXI [...] El gobierno estadounidense ha sostenido la hipótesis de que hay una posible alianza entre

ficción social como en la necesidad de responder a los peligros reales. El enemigo que nos golpeó el 11 de septiembre era real. Pero a los ciudadanos no se les pedía sólo que se enfrentaran a un enemigo real. La detención y el enjuiciamiento de nuestros adversarios parecían ser solo una parte de nuestras preocupaciones. Estábamos además enrolados en una guerra simbólica en el interior, una guerra por la reparación y restauración de un mito nacional: el abanico de chapuceras estratagemas militares y de política exterior, los encendidos himnos morales de los medios a la virtud americana, los estacazos del gobierno a las libertades civiles, las campañas neoconservadoras para enganchar el 11-S al burro 'liberal' y de la 'élite cultural', y las maniobras de los intereses empresariales y del petróleo. Ver su forma y entender su fuerza es necesario para comprender por qué respondimos al 11-S, por qué seguimos moviéndonos como sonámbulos [...] nuestra reacción a los atentados disparó reflejos apenas ocultos por nuestro decoro habitual. Ocultos pero no en calma. Tomados individualmente, los impulsos que afloraron a raíz del 11-S —menosprecio de las mujeres competentes, exaltación de los hombres viriles, fomento de la vida doméstica, búsqueda y glorificación de las chicas indefensas— podrían parecer expresiones causales de algún trastorno cultural profundo. Pero colectivamente forman un conjunto coherente y sólido, son elementos acumulados de una fantasía nacional en que estamos sumergidos, de un mito laboriosamente construido, el mito de nuestra invencibilidad.

"Ese mito y los reflejos que comporta influyen en nuestra concepción de los sexos, la familia y nuestra sociedad en general, en todos los momentos de paz y tranquilidad. Si estos reflejos sirven de modelo cuando tenemos que reaccionar a una crisis, nosotros solos nos ponemos en peligro. La adhesión al mito, tras el 11-S, trajo consecuencias, y todo el país en general las pagó. Cristalizaron ficciones adolescentes sobre la 'protección de la patria' en vez de acciones que habrían podido reforzar nuestra seguridad. Nuestro empeño en encerrarnos en nuestro estado onírico nos empujó a una mal concebida guerra contra personas que no nos habían agredido y nos impidió luchar contra quienes sí nos habían agredido y habían destruido tantas vidas, militares y civiles, norteamericanas y árabes. Recuperarse de las heridas y castigar al enemigo exigía sagacidad y realismo crudo; por el contrario, nos imaginamos una intriga barata que tenía poco que ver con el mundo real en que había que vivir" (pp. 25-27).

Al Qaeda y ciertos cárteles de la droga mexicanos [...] esto haría necesaria una respuesta militar por parte de EE. UU., ya que la fuerza militar y policial de México es escasa e inadecuada (González, 2014, pp. 96, 99, 100).

El objetivo es crear un medio internacional que resulte inhóspito para cualquier forma de extremismo. Para ello, es fundamental el desarrollo de Estados democráticos que sean capaces de llevar la paz y la esperanza para todas las personas en el mundo. En la Estrategia de Seguridad Nacional (ESN) de 2006 (The White House, 2006), el fomento de la democracia se considera tanto un fin como un medio. La carta del presidente Bush que acompañó el documento señaló que, si bien la estrategia es idealista en cuanto a sus objetivos, es realista en sus medios. Por tanto, el fin último de la estrategia estadounidense es acabar con la tiranía del mundo. Es cierto que el presidente Bush reconoció el idealismo de los objetivos de la ESN, pero, más allá de su idealismo intrínseco, el problema de fondo es lo ambicioso de su plan. Para alcanzar sus objetivos, sería necesaria una transformación imposible en el ámbito internacional. Este objetivo presupone que en los nacientes Estados democráticos no iniciarían guerras y sus situaciones nacionales serían igualmente pacíficas y estables. La estrategia no toma en cuenta que la mayoría de los proyectos democratizadores han sido resultado de procesos violentos. Un proyecto de instauración democrático no garantiza un resultado democrático y, por tanto, no siempre resultan en gobiernos que apuesten por la paz.¹²

La propuesta para crear el Departamento de Seguridad Nacional (U. S. DHS, 2002) y las Estrategias de Seguridad Nacional de 2006 (The White House, 2006) y de 2007 (Homeland Security Council, 2007), por lo menos, coinciden de manera sistemática en que la lucha contra el terrorismo es una guerra. Esta

¹² Dice Kant (2009): “El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz, y si un vecino no da seguridad a otro (lo que sólo puede suceder en un estado legal), cada uno puede considerar como enemigo a quien haya exigido esa seguridad” (p. 51).

En este sentido, La Valle (2003) comenta que la última década del siglo xx debería haber sido la década de la distribución de los dividendos de la paz y la de la construcción de un orden mundial unitario tras la caída del muro de Berlín y el fin de los bloques; por el contrario, ha sido la de la esperanza frustrada, la de los grandes desórdenes, y nuevas y más graves divisiones. Debería haber sido, tal y como lo proclamó la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), “la década del derecho internacional” y, en lugar de eso, ha sido el decenio de la restauración de la guerra como medio ordinario de gobierno del mundo. Tan es así, concluye La Valle (2003), que entre 1991 y 2001 tuvieron lugar tres guerras que, incluso vistas en la continuidad de los sujetos que las han emprendido y la lógica que las aúna, son en realidad una única guerra, acaso destinada a prolongarse en la guerra contra Iraq.

se describe como una lucha generacional que solo podrá ganarse a largo plazo. El enemigo terrorista se identifica con los precedentes históricos del fascismo y el totalitarismo. Aunque la guerra se declara en contra del terrorismo, el enemigo se representa ideológicamente y se define como un movimiento criminal unido por una ideología de opresión, odio y violencia con el deseo de imponer un gobierno totalitario de expansión global. Los objetivos de este enemigo son la paz mundial; la prosperidad y la seguridad internacionales; la creciente ola democratizadora, y el derecho de todas las personas a vivir sin temor a una violencia indiscriminada. De manera general, esta caracterización del enemigo tiene los siguientes rasgos:

1. No es un enemigo monolítico. Se trata de un movimiento transnacional sumamente adaptable, integrado por organizaciones, redes, individuos y apoyos estatales.
2. Este tipo de terrorismo se lleva a cabo dentro de entornos democráticos y no siempre está vinculado, en términos operativos, a cúpulas de Al Qaeda. No obstante, se inspiran en su ejemplo.
3. Esta forma de terrorismo se atribuye a algunos grupos étnicos o religiosos que no pueden o no quieren aprovechar los beneficios de la libertad. En este sentido, estos grupos representan una amenaza para la seguridad pública nacional o transnacional, incluso para el mundo de las democracias efectivas.

La concepción estadounidense de la amenaza, por tanto, radica en que esta no procede exclusivamente de actores no estatales que pretenden establecer un imperio totalitario ni de la ideología que propugnan, sino que la amenaza real procede de Estados que fomentan el terrorismo.

Los documentos consultados sobre la estrategia de seguridad nacional proponen basarse en el poder militar a corto plazo y en la diplomacia a largo plazo. En la propuesta de creación del Departamento de Seguridad Nacional (U. S. DHS, 2002) y en la Estrategia de Seguridad Nacional del 2003 (Bush, 2003), las acciones se reducían a cuatro puntos: 1) derrotar a los terroristas cortando sus medios financieros, 2) denegarles apoyo estatal, 3) disminuir su fuerza atacando sus causas fundamentales, y 4) defender el territorio nacional y los intereses en el exterior. En 2006, el fomento de la democracia recibió prioridad, seguido por la prevención de los atentados. En la ESN (The White House, 2006) se sostiene que la democracia puede servir como contrapeso a las causas del terrorismo: alienación política, sufrimientos que pueden atribuirse a otros, subculturas de conspiración, información errónea y una ideología que justifique el asesinato. Sin embargo, habrá que destacar que esas causas son percepciones subjetivas y no condiciones materiales. Incluso fenó-

menos como la pobreza, la hostilidad hacia la política estadounidense en Iraq, el conflicto palestino-israelí y las iniciativas estadounidenses de prevención al terrorismo no son tomados en cuenta.

Desde la visión oficial estadounidense, los terroristas se ven más alentados por la percepción de debilidades que por las muestras de determinación. Por ello, el gobierno estadounidense debe demostrar que no es fácilmente intimidable. De esta manera, la reputación y la credibilidad constituyen factores de suma importancia dentro de la estrategia. La estrategia de Estados Unidos al presentar al enemigo desde la ideología se enfoca no solo en la defensa de su territorio, también pretende buscar apoyo dentro de la comunidad de musulmanes moderados. El Sistema Nacional de Gestión de Incidentes (U. S. DHS, 2008) llama a utilizar recursos más allá de la fuerza militar en puntos muy específicos: contrarrestar ideologías, fomentar alternativas moderadas y reforzar el combate al terrorismo de otros países; además, se resalta a la ideología como el centro de gravedad estratégico del terrorismo. Para el sistema, la importancia de evitar que los terroristas consigan armas de destrucción masiva no recae en las consecuencias devastadoras de su uso en futuro, sino en el éxito que el enemigo obtendrá al mantenerse como una amenaza latente tanto para sus aliados como para sus contrarios.

Estados Unidos se presenta como el líder de una coalición internacional destinada al combate del terrorismo por medio de acciones preventivas, en promoción de la democracia y la libertad dentro del marco del rechazo al extremismo violento. La estrategia estadounidense tiene claro que la amenaza se ha descentralizado y dispersado, que siguen produciéndose atentados y que el territorio estadounidense no es inmune a ellos a pesar de los logros obtenidos. La guerra global contra el terrorismo ha demostrado la severidad de la hegemonía del gobierno estadounidense. Los medios empleados por la estrategia han aumentado la violencia, ha crecido el número de células terroristas y los países del Medio Oriente no se han convertido en democracias, ni siquiera se encuentran en etapa transicional. Por tanto, el verdadero enfoque de análisis filosófico deberá centrarse en los principios y presupuestos en los que se basa la estrategia de combate al terrorismo, que son producto de su propia conceptualización política. La estrategia no toma en cuenta que el uso de la fuerza militar pueda ser el primer impedimento para “ganar la batalla” en el campo de las ideas, lo cual implica persuasión más que coerción y destrucción. Si lo que se busca es crear un espacio que resulte inhóspito para el desarrollo de una violencia extremista, ello no puede ser el resultado de acciones militares preventivas o del uso de la fuerza militar para la instauración de democracias, ni mucho menos de doctrinas unilateralistas que provo-

can el distanciamiento de aliados que deberían colaborar en un frente común contra el terrorismo.

La lógica en la estrategia prolongada —que en principio se emprendió con miras a evitar un ataque con armas de destrucción masiva—, al ver que fallaba, se replanteó como un esfuerzo por difundir la democracia y transformar la política del Medio Oriente. Sin embargo, dentro de su lógica, se continuaba pasando por alto que la mayoría de los medios empleados por Estados Unidos, tanto en el interior como en el exterior de su territorio, distaban de ser intrínsecamente democráticos. Aunque esas medidas son consideradas parte esencial de la defensa del territorio nacional, tanto aliados como enemigos han culpado al gobierno de Estados Unidos de incumplir las Convenciones de Ginebra respecto al uso de la tortura, el trato vejatorio y la detención indefinida de prisioneros. Las medidas defensivas, más allá de fomentar la solidaridad con la estrategia estadounidense, han jugado en contra del fortalecimiento de las alianzas para hacer frente al terrorismo. Asimismo, se suscitan dudas sobre la viabilidad lógica de la estrategia, por ejemplo, ¿cómo derrotar un método de violencia o una ideología, en vez de un enemigo concreto? O, aún más preocupante, ¿cómo promover la democracia sin afectar intereses de otras potencias? Al evaluar los progresos de la guerra contra el terrorismo es inevitable ver la ambigüedad de la estrategia en general. En gran medida, la construcción de la lógica de la estrategia da por hecho que el terrorismo, al ser la principal prioridad para el gobierno estadounidense, no tiene presente la relación que guarda con otros intereses como la competencia entre superpotencias. Es muy probable que los medios empleados para combatir al terrorismo, como la guerra preventiva, hayan intensificado las rivalidades internacionales. Incluso, las decisiones estadounidenses sobre el uso de la fuerza y resistencia para alcanzar acuerdos con otras potencias se interpretan como una señal de que la lógica de la estrategia no toma en cuenta los intereses de otros países en las diversas áreas de su política. Para hacer frente al terrorismo como amenaza global, es necesaria una cooperación internacional y no una actuación unilateral.

Está produciéndose una crisis del paradigma del Estado de derecho y de la democracia en el plano internacional: crisis del Estado de derecho, o sea, de la sumisión del poder al derecho, porque el nuevo orden prefigurado por el documento estratégico estadounidense del 17 de septiembre reintroduce el poder soberano de hacer la guerra como poder absoluto, sin límites ni controles, confiando al gobierno norteamericano y por éste a su presidente, investido así del poder sobre la vida y la muerte; y crisis de la democracia, porque cuando se afirma este nuevo orden toda la

población del planeta resultaría sometida a este nuevo soberano absoluto elegido sólo por el pueblo de su país, y además, como sabemos, por una minoría del mismo. En suma, tendríamos un orden mundial fundado sobre la fuerza y sobre el progresivo descrédito y vaciamiento de nuestros principios de legalidad y democracia. El terrorismo habría vencido entonces, ya que la guerra, promovida contra el terrorismo con el fin de defender los valores occidentales de la libertad y la democracia contra el “mal”, habría tenido el efecto de hundirlos (Ferrajoli, 2003, pp. 219-220).

Modelo europeo

Como he pretendido mostrar, la contraposición entre libertad y seguridad es, sin temor a exagerar, un tema fundamental en las reflexiones de la filosofía política y la filosofía del derecho. Si bien abordé en la primera parte la importancia de dicha contraposición en el campo de la filosofía política, será tarea de las siguientes líneas tratar la importancia y las consecuencias del antagonismo (libertad/seguridad) en el campo de la filosofía del derecho. Para el derecho penal, la relación ambivalente libertad/seguridad se hace presente en la discusión acerca de los fines de la pena, de manera concreta, en lo que respecta a su proporcionalidad, necesidad e idoneidad. No obstante, tras los actuales modelos político-criminales de seguridad se instalan funciones simbólicas vinculadas a determinadas exigencias sociales que no se corresponden con la finalidad básica del derecho penal, a saber: la protección de bienes jurídicos.

El concepto de Bien jurídico designa el objeto protegido por el sistema penal. Son bienes jurídicos, por ejemplo, la libertad, la vida, la salud individual, el patrimonio y el medio ambiente. La protección de los bienes jurídicos es fuente de justificación racional de la función de la pena, lo que quiere decir, en último término, que ellos también justifican racionalmente la norma penal y el derecho penal en su conjunto (Bustos y Hormazábal, 2006, p. 71).

No es de extrañar que las reformas en los códigos penales, básicamente europeos, en materia de terrorismo, hayan sido objeto de preocupación y crítica dado que en ellas es patente que subyace un modelo político-criminal¹³ que

¹³ De acuerdo con Bustos y Hormazábal (2006), en *Las lecciones de derecho penal, por política criminal* se entiende el aspecto del control penal en relación con el poder que tiene el Estado de definir un conflicto social como criminal. El carácter social del Estado no solo lo legitima para intervenir, sino que lo obliga a intervenir en los procesos sociales en general y en la solución de los conflictos en particular. Frente a un conflicto social, el Estado social y democrático de derecho debe, antes que nada, desarrollar una política social que conduzca a su prevención o solución o, en último término, definirlo como criminal.

antepone la seguridad frente a las garantías individuales.¹⁴ Por tanto, la pregunta acerca de su legitimidad y de su compatibilidad con el derecho penal propio de un Estado de derecho democrático es necesaria, a saber: ¿el derecho a la seguridad es un derecho en sí mismo, o la seguridad es solo un aspecto dependiente de la garantía de los derechos de las personas frente al Estado y frente a terceros? El planteamiento de esta pregunta no solo se bosqueja como especulación teórica, también se formula como una pregunta que, en un nivel práctico, examina el daño a los derechos fundamentales. Si se concede autonomía a la seguridad, será más fácil argumentar en favor de la intensificación del derecho penal, legitimado en que ello será necesario para proteger el derecho a la seguridad de los que no delinquen. Por el contrario, si entendemos que el objetivo es proteger bienes jurídicos, la idea de la seguridad no puede ponerse al servicio de una merma en las garantías porque las pondría en peligro. Este riesgo se manifiesta en los siguientes puntos: i) inseguridad jurídica como consecuencia de una indeterminación en la tipificación de las conductas, ii) falta de claridad de los bienes jurídicos por proteger, iii) anticipamiento del castigo ante el peligro los delitos y iv) atenuación de las garantías en busca de la presunta eficacia.

Por lo que se refiere al Derecho penal, éste de continuo vive en una contradicción íntima, que es inmanente a su propia naturaleza. Por un lado, buscar la máxima eficacia en la prevención y castigo de los delitos; por otro, llevar a cabo dicha tarea respetando, al mismo tiempo, los derechos fundamentales y las garantías del imputado. Está claro que esta doble función produce una tensión que amenaza con romperse en cualquier momento, casi siempre en beneficio de criterios de eficacia y seguridad. Pero corresponde a la doctrina y a la jurisprudencia, sobre todo al más alto nivel, es decir, a la jurisprudencia constitucional, marcar una línea firme que permita seguir confiando en la vigencia de las garantías y derechos fundamentales, a pesar de retrocesos puntuales que deben ser inmediatamente corregidos (Muñoz Conde, 2003, p. 18).

¹⁴ Así, para Carmen Lamarca (1985), el terrorismo, como hemos indicado varias veces, ha provocado en las democracias occidentales la aparición de una normativa cada vez más rigurosa, que constituye una continua degradación de las garantías propias de un Estado de derecho: jurisdicciones o tribunales especiales, deterioro de las facultades judiciales en favor de las exigencias de las investigaciones gubernativas, suspensión de determinados derechos. Si bien nuestro estudio quiere ser esencialmente penal, no podemos omitir el tratamiento de una parcela jurídica que representa el núcleo central de la llamada “legislación antiterrorista”, aunque solo sea porque España ha sido la primera nación europea que ha otorgado carta de naturaleza constitucional a un derecho de “emergencia” que propiamente ha dejado de serlo. La ideología del orden antiterrorista se halla presente en nuestro texto constitucional porque, como dijo un senador con motivo del debate de una ley de medidas en relación con bandas armadas, si la suspensión de ciertos derechos fundamentales puede pugnar con normas elementales de un Estado de derecho, también es necesaria para el sostenimiento de ese Estado de derecho.

Libertad¹⁵ y seguridad son dos bienes jurídicos igual de importantes y necesarios, pero se presentan como contradictorios, inconciliables. Esta aparente irreconciliabilidad se da como una consecuencia de la convivencia humana que no es idílica sino conflictiva. La convivencia es el resultado de un proceso de interacción, en el que el individuo renuncia a sus impulsos egoístas a cambio de que la comunidad con otros individuos le posibilite un mejor desarrollo de la personalidad y los medios necesarios para la supervivencia. No hay una libertad absoluta, de haberla, esta sería incompatible con la libertad de los demás, con la necesidad de convivencia. No obstante, la libertad no se puede restringir hasta el punto de limitar al ser humano en el desarrollo de su propia personalidad. El problema no es reconocer el derecho a la libertad. El problema para toda sociedad o Estado es trazar los límites dentro de los cuales se permita el libre desarrollo de la personalidad, un espacio que posibilite que nuestras expectativas de realizarnos como personas no estén expuestas a peligros o ataques en nuestros bienes jurídicos; este espacio se llama *seguridad*. La seguridad establece las condiciones suficientes y necesarias para el ejercicio de la libertad. Igual que con la libertad, la seguridad no es un valor absoluto. Nadie, incluso el derecho, puede garantizar una seguridad absoluta, es decir, una ausencia total de peligro. Por eso, la tarea fundamental del Estado de derecho ha sido navegar entre ambos polos, delimitándolos lo mejor posible y procurando que estén en equilibrio y armonía, creando para ello unas normas y principios que se han convertido en los derechos fundamentales de cualquier Constitución de un Estado social y democrático de derecho. Para ello, se establece un catálogo de libertades fundamentales —que solo pueden ser limitadas en casos excepcionales marcados por la ley— como son la igualdad de todos ante la ley, las libertades ideológica, de religión, de movimiento, de residencia, de expresión, de reunión y de asociación, el principio de legalidad y de presunción de inocencia, por nombrar algunas.

¹⁵ De acuerdo con el texto *Las garantías de la libertad* (SCJN, 2005), jurídicamente, la libertad no puede ser solo subjetiva. La vida social impide al hombre desplegar su voluntad como si estuviera aislado. A este respecto, siempre debe tenerse presente que la correcta marcha de todo conjunto humano debe regirse por un principio de orden, sustento de la armonía y, por ende, de la sana convivencia social. Entonces, la libertad social es el objeto relevante para el derecho, que no desconoce la trascendencia de los actos humanos producto del ejercicio de la libertad subjetiva. Es decir, si el acto de un individuo aislado interfiere en la evolución pacífica de la sociedad, el orden jurídico debe señalar las prevenciones necesarias para que la libertad individual no altere la social.

Los Estados modernos deben asegurar que sus ciudadanos no cedan al libertinaje, de ahí que elaboren leyes destinadas no solo a configurar las instituciones que regirán a la sociedad, sino también a establecer las restricciones necesarias al ejercicio de la libertad. En síntesis, jurídicamente, la libertad es la facultad adecuada a los intereses de la sociedad, con que el individuo realiza los fines que se ha propuesto, dentro de los límites impuestos por el orden jurídico y en favor de la persistencia de las relaciones armónicas entre los individuos que la integran.

Los Estados democráticos modernos de Europa, sobre todo después de la desaparición de los sistemas autoritarios, habían conseguido en materia de terrorismo un sistema de difícil equilibrio, que, si bien no era ideal, por lo menos era suficientemente satisfactorio, ya que procuraba medidas de libertad bastante altas sin mermas graves en los niveles de seguridad ciudadana o jurídica. Es verdad que desde mediados del siglo xx, en Europa, existieron casos¹⁶ que sacudieron la seguridad del Estado y de sus instituciones. No habrá duda de que esos sucesos generaron grietas al edificio jurídico constitucional. El Estado de derecho, con sus mecanismos, sus instituciones y los tribunales de justicia, ha reafirmado contrafacticamente las garantías y derechos fundamentales que se han vulnerado desde el propio Estado o por instituciones paraestatales. Pero ninguno de ellos había sido tan dañino para el Estado de derecho democrático como los atentados terroristas que han sucedido a partir del 11 de septiembre.

Cuatro son las características que marcaron la huella que dejó el atentado a las torres gemelas. En primer lugar, su espectacularidad. El suceso fue transmitido en tiempo real a todo el mundo, en horarios de máxima audiencia en todos los hemisferios: 8 a 10 horas en el continente americano; 14 a 16 horas en el horario de Europa, África y Medio Oriente; 20 a 22 horas en el horario del Lejano Oriente. Y ha sido repetido hasta la saturación en todos los noticieros. En segundo lugar, por su capacidad destructiva y por haber sido dirigido en contra del país más poderoso del mundo. En tercer lugar, porque sus actores directos fueron un puñado de jóvenes extremistas islámicos que mostraron gran habilidad técnica como cualquier comando especializado del ejército más capacitado. En cuarto lugar, y la característica más relevante, están las consecuencias que un hecho así, sin precedente, desató. Más allá de las consecuencias bélicas, me interesa subrayar aquellas que transgredieron, de forma directa y clara, el equilibrio entre libertad/seguridad, en la violación de derechos humanos y en la propia vigencia del derecho como única vía para resolver los conflictos tanto nacionales como internacionales.

El miedo generalizado a atentados similares, la sed de venganza y el afán punitivo han hecho mella inmediatamente en los derechos y las libertades

¹⁶ En Francia, la represión del movimiento independentista argelino en los años 50 del siglo xx se hizo de forma ilegal, con torturas y graves violaciones a los derechos humanos. En Inglaterra, excesos similares se cometieron durante los años 70 y 80 para reprimir el terrorismo independentista del IRA. Alemania no quedó exenta cuando se "suicidaron" dos dirigentes de las RAF. En Italia, la lucha contra las Brigadas Rojas, en los años 70, motivó una legislación excepcional de emergencia, que no fue de mucha ayuda para evitar el secuestro y posterior asesinato del dirigente en 1978. Pero el caso más evidente fue la guerra sucia llevada a cabo en España, en plena etapa democrática, contra el grupo separatista ETA, que, a diferencia de lo sucedido en otros países, condujo al procesamiento, el enjuiciamiento y la condena a largas penas de prisión de algunos responsables de la lucha antiterrorista.

fundamentales que tan difícil ha sido conseguir. Pronto, en la mayoría de los países que han sido cuna de dichos derechos y libertades, se derogaron garantías, se comenzó a controlar la información y a limitar las libertades de expresión en los medios de comunicación, así como las de circulación y de residencia. Empezó a hablarse de tribunales militares excepcionales y de detención policial sin intervención judicial. Este afán punitivo y vindicativo lejos ha estado de terminar con los actos terroristas de sello islámico, que se suceden con mayor frecuencia y se han extendido a otros territorios. Sin embargo, quizá la peor consecuencia de los anteriores y subsiguientes atentados terroristas ha sido el impacto negativo que han sufrido —y que seguirán sufriendo— el derecho internacional, los derechos humanos y las reglas de convivencia básica que regulan la coexistencia pacífica en una sociedad democrática. Si mantenemos la idea de que para combatir al terrorismo lo que importa es tener la fuerza para imponer intereses al margen de cualquier formalidad o razón jurídica, al final los derechos humanos no serán más que una bella expresión, estarán carentes de contenido y en cualquier momento podrán ser pisoteados y menospreciados. Hemos sido testigos de la manera en que países “avanzados”¹⁷ han aprovechado esta coyuntura para reforzar los sistemas de control policial, reducir o recortar, con el pretexto de la seguridad y de la lucha contra el terrorismo, muchas de las libertades y derechos fundamentales esenciales para una democracia. En definitiva, el miedo ha provocado una reducción sensible de los espacios de libertad y del respeto a los derechos humanos, y ha desequilibrado el binomio libertad-seguridad, en favor de esta última.

Conclusión

Actualmente el derecho y la política se inclinan ante un pragmatismo, olvidando su finalidad: lograr una convivencia justa. Es importante generar una reflexión que vuelva a poner en el centro su sentido humanístico, que debe dar contenido a los temas que ocupan a dichas disciplinas. A lo largo de la historia, diversos pensadores han intentado explicar los motivos que impulsan al ser humano para unirse en sociedad. Desde las primeras organizaciones gubernamentales, la defensa ante el peligro ha sido elemento determinante en la organización de las agrupaciones sociales: fue tomada en cuenta para elaborar leyes, construir sistemas de gobierno y celebrar alianzas internacio-

¹⁷ No es casual que los Estados que han apoyado a Estados Unidos en su campaña contra el terrorismo sean los que, en el mundo occidental europeo, durante los últimos años, más problemas han tenido con el terrorismo. Con su represión paralegal están aprobando leyes de extranjería más duras y reformas penales que tienden a reforzar las sanciones del instrumento punitivo.

nales. Pero también ha servido como pretexto para imponer condiciones de convivencia que muchas veces atentan contra las libertades individuales de los ciudadanos. El aparato gubernamental impulsado por el miedo —o con él como pretexto— ha puesto la defensa y la seguridad como prioridad. Pero lejos de erradicar el miedo, lo ha incrementado y lo proyecta dentro del territorio, de tal manera que ya no es ajena la implementación de medidas de protección que disminuyen o suspenden derechos humanos. Actualmente, la xenofobia se exagera al considerar que “los otros” significan una amenaza y se trata de contrarrestar la violencia con aún más violencia. El miedo ha servido como pretexto para el ejercicio de una serie de atropellos dentro de los territorios nacionales y el ámbito internacional; con ello, se ha provocado un círculo de violencia que se ha salido de control.

Ante este panorama, la respuesta no puede ser la eliminación de libertades fundamentales en aras del establecimiento de un imperio de la seguridad. Libertad y seguridad no deben seguir puestos a competir de manera paralela; es urgente que se encuentre un punto de encuentro entre ellos que permita el rescate del valor del humanismo. Para lograr el bien común, esos mismos principios deben ser reconocidos por el Estado, que ha de buscar una adecuación entre el derecho interno y el derecho internacional. Lo único que impediría que esto suceda sería la prevalencia de intereses políticos y económicos que desvían al Estado de sus verdaderos fines. Escribe Serrano (2001):

La respuesta principal que se debe dar al terrorismo es salir del estado de naturaleza que se vive en el ámbito de las relaciones internacionales. Un orden civil cosmopolita no sólo daría una legitimidad a las acciones punitivas que se emprendan contra el terrorismo, sino también crearía un espacio político para que se expresen las demandas insatisfechas que predisponen las acciones terroristas, demandas que responden, a su vez, a una de las peores formas de violencia: la exclusión radical. Evidentemente, la construcción de este tipo de orden civil debe verse como el resultado de un proceso histórico de larga duración, pero los sucesos recientes indican la necesidad de apurarnos en la construcción de sus cimientos (p. 297).

Es momento de romper con el dilema que enfrenta a la libertad y a la seguridad. Debemos dar un contenido de justicia y equidad a las relaciones locales e internacionales con el fin de promover un desarrollo en el que la persona humana sea el centro de toda actividad estatal y donde las leyes sean verdadero reflejo de los valores imperantes que mantengan la idea de que la organización estatal es útil para vivir mejor. Si bien el enfrentamiento entre libertad y seguridad ha debilitado al Estado, a pesar de ello, no podemos apostar por su muerte. Por el contrario, la reflexión sobre la amenaza terrorista debe

ofrecernos una oportunidad para buscar la conservación y el fortalecimiento de la actuación del Estado, a saber, que tenga la fuerza y la capacidad de dar cumplimiento a sus fines y procurar el bien común, haciendo prevalecer sus principios éticos. No se trata de establecer un estatismo absolutista, sino de rescatar un Estado que cumpla con los fines para los que fue creado, que justifique su existencia dirigiendo a la sociedad y permitiendo el orden que asegure la convivencia en sociedad. Ante la falta de un Estado que aplique eficazmente el derecho se pierde la confianza en las instituciones y la sociedad busca obtener justicia por su propia cuenta. Cada vez que el terror supere la esperanza, la sociedad, cansada de vivir atemorizada, volverá la mirada hacia medios violentos en búsqueda de la seguridad anhelada. Por ello, es importante que el Estado cumpla con sus funciones.

La reflexión del papel del Estado democrático en relación con el supuesto dilema al que se enfrentan los Estados en su combate al terrorismo resulta valiosa, dado que permite advertir que el debilitamiento de la estructura estatal podría reinsertarnos en un nuevo estado de guerra¹⁸ tan temido por Hobbes de todos contra todos. La comunidad internacional deberá decidir si la nueva era de las relaciones internacionales en la época del imperio de la seguridad podrá alcanzar la anhelada cooperación internacional o si solamente abrirá paso a un mundo lleno de desigualdades donde impere el dominio del más fuerte. Es importante saber si seremos capaces de convivir eliminando los prejuicios a los otros, o —desgraciadamente, al parecer— se continuará con la narrativa de las murallas, de las disposiciones represivas y de la explotación que no ponen fin a las causas del miedo.

Referencias

- Barberis, M. (2020). *No hay seguridad sin libertad: la quiebra de las políticas anti-terroristas*. Trotta.
- Bernstein, R. (2015). *Violencia, pensar sin barandillas*. Gedisa.
- Bobbio, N. (1999). *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Bush, G. W. (2003). La estrategia de seguridad nacional de los Estados Unidos de América (F. Seguí, Trad.). *Revista Internacional de Filosofía Política*, (21), 201-235. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-2003-21-0011&dsID=Pdf>

¹⁸ Escribe Di Cesare (2017): “La guerra civil global es la extensión de la *stási* al globo por medio de a incesante violencia que la recorre. Como si se hubiera dado inicio a la época de la hostilidad absoluta. Hasta el punto de que se podría pensar en una reaparición del estado de naturaleza descrito por Hobbes en su *Leviatán*. Solo que aquella era una violencia prepolítica natural, que debía superarse gracias a la razón, mientras que la actual violencia global es posterior, ulterior al pacto, es posmoderna: porque saca a la luz el abismo sobre el que la modernidad ha construido, de manera artificial, el orden político de la Tierra” (pos. 287).

- Bustos, J. J. y Hormazábal, M. (2006). *Lecciones de derecho penal, parte general*. Trotta.
- Chomsky, N. (2001). *La nueva guerra contra el terror*. Paradigmas y utopías.
- Di Blase, A. (2003). Guerra al terrorismo y guerra preventiva en el derecho internacional. En L. Bimbi (Ed.), *No en mi nombre* (pp. 125-146). Trotta.
- Di Cesare, D. (2017). *Terrorismo. Una guerra civil*. Gedisa.
- Falk, R. (2003). El eclipse de los derechos humanos. En L. Bimbi (Ed.), *No en mi nombre* (pp. 73-87). Trotta.
- Faludi, S. (2009). *La pesadilla terrorista. Miedo y fantasía en Estados Unidos después del II-S*. Anagrama.
- Ferrajoli, L. (2003). La guerra y el futuro del derecho internacional. En L. Bimbi (Ed.), *No en mi nombre* (pp. 213-224). Trotta.
- Gilbert, P. (1998). *Terrorismo, nacionalismo, pacificación*. Cátedra.
- Gambetta, D. (Comp.) (2009). *El sentido de las misiones suicidas*. Fondo de Cultura Económica.
- González, S. (2014). *Campo de guerra*. Anagrama.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive*. Alianza.
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Homeland Security Council (2007). *National Strategy for Homeland Security*. https://www.dhs.gov/xlibrary/assets/nat_strat_homelandsecurity_2007.pdf
- Kant, I. (2009). *Sobre la paz perpetua*. Alianza.
- Lamarca, C. (1985). *Tratamiento jurídico del terrorismo*. Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia.
- La Valle, R. (2003). Los años noventa: una restauración de fin de siglo. En L. Bimbi (Ed.), *No en mi nombre* (pp. 173-186). Trotta.
- Muñoz Conde, F. (2003). *Derecho penal del enemigo. Conferencias magistrales*. Instituto Nacional de Ciencias Penales.
- Serrano, E. (2001). *Filosofía del conflicto político: necesidad y contingencia del orden social*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Schmill Ordoñez, U. (2003). Terrorismo y democracia. En J. J. de Olloqui (Coord.) *Problemas jurídicos y políticos del terrorismo* (pp. 31-67). Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2005). *Las Garantías de la libertad*. Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Tejeda, A. (2012, abril 12). Rajoy anuncia reformas para aplicar leyes antiterroristas a los movimientos sociales. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2012/04/12/mundo/029n2mun>

- The White House. (2006). The National Security Strategy. <https://history.defense.gov/LinkClick.aspx?fileticket=J3OozsNcjLI%3d&tabid=9115&portalid=70&mid=20231>
- U. S. Department of Homeland Security. (2002). *The Department of Homeland Security*. https://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/book_0.pdf
- U. S. Department of Homeland Security. (2008). *National Incident Management System*. https://www.fema.gov/pdf/emergency/nims/NIMS_core.pdf
- Žižek, S. (2009). *Seis reflexiones marginales*. Paidós.
- Zolo, D. (2003). De la guerra moderna a la guerra global. En L. Bimbi (Ed.), *No en mi nombre* (pp. 187-198). Trotta.

La imposibilidad del cristianismo. Los límites de la contemporaneidad en “El evangelio de los sufrimientos”, de Kierkegaard

The impossibility of christianity. The limits of contemporaneity in “The Gospel of Sufferings,” by Kierkegaard

Lucero González Suárez
Universidad La Salle México
ORCID: 0000-0002-3967-389X

Resumen

El presente artículo es fruto de una interpretación filosófica de “El evangelio de los sufrimientos”, cuyo hilo conductor es la identificación de los rasgos esenciales del cristianismo. Las páginas que ahora se ofrecen a la consideración del lector constituyen un análisis fenomenológico-hermenéutico de la manera en que el cristiano se relaciona con las cosas, con la naturaleza, con el prójimo y consigo mismo, con base en la fe. La tesis que se busca demostrar es que el cristianismo es un modo de existencia cuya realización plena es imposible porque nadie puede sufrir como lo hizo Cristo en la cruz.

Abstract

This article is the result of a philosophical interpretation of “The Gospel of Sufferings,” the axis of which is the identification of the essential features of Christianity. The pages that are now offered for the reader’s consideration constitute a phenomenological-hermeneutic analysis of the way in which the Christian relates to things, to nature, to his significant other and to himself. The thesis to be demonstrated is that Christianity is a way of existence the full realization of which is impossible because no one can suffer as Christ did on the cross.

Palabras clave

Cristianismo, Kierkegaard, fe, reduplicación, sufrimiento.

Keywords

Christianity, Kierkegaard, faith, reduplication, suffering.

Fecha de recepción: diciembre 2022

Fecha de aceptación: abril 2023

Cuando se le ofreciere algún sinsabor y disgusto,
acuérdesse de Cristo crucificado, y calle.

San Juan de la Cruz

Cuando Cristo decide hacerse el Salvador del mundo, un lamento atraviesa toda la humanidad como un suspiro: “¿Por qué haces esto?, ¿quieres hacernos infelices?”. Sencillamente porque llegar a ser cristiano de verdad es el mayor sufrimiento humano: porque Cristo, como el absoluto, hace estallar toda la relatividad en que vivimos los humanos para hacernos espíritu.

Kierkegaard

Introducción

El seguimiento del Crucificado funda la existencia cristiana. La característica distintiva del cristiano auténtico es dejarse conducir por aquel que lo guía “durante la vida hacia la vida” (Kierkegaard, 2018, p. 228). Esto es, que le indica la manera en que ha de relacionarse con las cosas, con la naturaleza, con el prójimo y consigo mismo, con base en la fe.

La vida en Cristo presupone la autorrevelación de lo divino. Si el amor que Dios es no se manifestara al mundo-sociedad, nadie podría acceder a su experiencia. La metafísica conduce a la postulación de una causa eficiente del mundo, a través de la consideración de la existencia y atributos de la entidad. Pero solo la fe, por ser una verdad subjetiva, conoce esencialmente al Dios que, por amor al hombre y en obediencia al Padre, se deja crucificar.

Permanecer en la fe resulta imposible sin la renuncia a construir el sentido de la existencia a partir de la autoafirmación. Por la fe, el individuo solo quiere una cosa: imitar a aquel que dijo de sí mismo: “He descendido del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 6, 38). No se puede, a la vez, querer “ser alguien” según el juicio de los mundanos y existir delante de Dios.

El hombre de fe solo anhela llegar a ser contemporáneo de Cristo: “Tan pronto como existe un creyente, éste debe ser en cuanto tal [...] contemporáneo suyo y permanecer siéndolo [...] esta contemporaneidad [...] es la fe misma” (Kierkegaard, 2009, p. 31). No se llega a ser contemporáneo de Cristo intentando reproducir las acciones de Jesús de Nazaret en lo tocante a la dimensión visible de los signos que realiza. Tal pretensión pondría al descubierto la no distinción entre los aspectos esencial y accidental de las acciones a través de las cuales se hace patente que, en Jesús de Nazaret, se expresa divinidad del que lo envía para la salvación del mundo. El único camino para

la contemporaneidad es la obediencia a la voluntad del Padre, que transforma los pensamientos, palabras y acciones del hombre en manifestaciones del amor divino.

El presente artículo constituye una interpretación de “El evangelio de los sufrimientos”, meditación incluida en los *Discursos edificantes para diferentes estados de ánimo* de Kierkegaard (2018), destinada a la exhibición de los rasgos esenciales del cristianismo. El camino del pensar elegido para llevar a término dicha tarea es el análisis fenomenológico de la manera en que, a causa de su relación con lo absoluto, el cristiano se vincula con lo relativo: las cosas que pueblan el mundo, los otros y él mismo.

En la primera sección de este escrito se muestra que el encuentro con el Siervo Sufriente marca el comienzo de la existencia creyente. En la segunda, se hacen ver las exigencias del seguimiento. En la tercera, se ponen al descubierto los límites de la contemporaneidad.

A lo largo de todo el texto, la interpretación del mesianismo de Jesús, a la luz de los cánticos del Siervo Sufriente (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Is 42, 1-9; 19, 1-7; 50, 4-11; 53), toma como punto de partida las enseñanzas del Evangelio según san Juan. Anticipándome a una posible objeción por parte del conocedor de la obra del filósofo danés, admito que, al meditar sobre la relación entre el sufrimiento redentor del Crucificado y el sufrimiento al que está expuesto el discípulo, Kierkegaard toma como referencia los evangelios sinópticos. ¿Por qué entonces es legítimo el camino para la reflexión antes descrito? Sin intención de demeritar la importancia de los evangelios sinópticos, para quien haya profundizado en el estudio de la literatura joánica, será evidente que, a partir de la cristología elevada que ofrece, cabe comprender de un mejor modo tanto la semejanza como la diferencia entre el Siervo Sufriente (que en la cruz padece como inocente) y el individuo (que siempre sufre como culpable).

La tesis por demostrar es que el cristianismo es un modo de existencia cuya realización plena es imposible porque nadie puede sufrir como lo hizo Cristo en la cruz, lo cual convierte a la contemporaneidad con el Siervo Sufriente en un anhelo inalcanzable, mas no por ello vano.

La importancia de la meditación filosófica que aquí se ofrece se sitúa en la misma línea del esfuerzo kierkegaardiano por hacer patente qué significa ser cristiano para evidenciar las dificultades inherentes a la salvación. Sin este reconocimiento, y con la mayor facilidad, el cristianismo se degrada en cristiandad; la Iglesia peregrina se confunde con la Iglesia triunfante; la sal de la tierra se envanece.

El encuentro con el Siervo Sufriente: comienzo de la existencia creyente

La identificación del logos preexistente con el logos encarnado había sido anticipada por los sabios de Israel. El autor de *Sabiduría* declara: 1) que la creación tuvo lugar por la palabra; 2) que la sabiduría, que conoce las obras de Dios, estaba a su lado en la creación del mundo (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Sab 9, 1-9). La lectura tipológica de este pasaje remite directamente al misterio de la encarnación.

En la encarnación del logos preexistente, la carne posee un carácter dual. Porque el logos se hizo carne, puso su morada entre nosotros (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 1, 14). No obstante, la manifestación de lo divino en la carne, por cuanto es paradójica, opaca su presencia. Ya que para la razón es inadmisibles que un individuo sea Dios.

El desconcierto corre el riesgo de convertirse en escándalo cuando se cae en la cuenta de que la promesa de salvación hecha al pueblo elegido alcanza su cumplimiento con el envío del Siervo Sufriente. Lo más difícil de entender para quienes esperaban la llegada del Mesías fue comprender, gracias a la fe, que, en su paso por el mundo, el que era verdadero Dios y verdadero hombre caminó “bajo la humilde forma de un sirviente, indigente, abandonado” (Kierkegaard, 2018, p. 233).

El mesianismo de Jesús solo se comprende, hasta donde el misterio de la revelación lo permite, a la luz de los cánticos del Siervo de Yahvé, cuatro poemas donde se anuncia que la redención del pueblo elegido se realizará por la intervención del Siervo Sufriente, quien ofrecerá su vida para liberarlo de la esclavitud del pecado.

En el contexto veterotestamentario, todo aquel que ha sido elegido para una misión ligada a la salvación es denominado “siervo”. Es por ello que las posturas de los exégetas oscilan entre la identificación del Siervo Sufriente a) con un individuo, que ha existido en el pasado o que existe en la época en que aparece el texto profético; b) con una colectividad: Israel; y c) con una personalidad corporativa: un individuo que asume plenamente su pertenencia y compromiso con el pueblo al que pertenece y por el que está dispuesto a dar la vida.

Con frecuencia, la primera acepción se considera apropiada para la interpretación del cuarto cántico; la segunda, generalmente, se aplica a los tres primeros. ¿Hay motivos suficientes que avalen este segundo modelo interpretativo? Coincido con José Antonio Sayés (2005) en que la hipótesis no se sostiene por las siguientes razones:

El Siervo Israel aparece en los capítulos 40-48 de Isaías como pecador y culpable (Is 40, 2; 43, 24-28; 44, 12; 47, 8; 48, 1-14), mientras que el Siervo de Yahvé es inocente (Is 41, 1-4; 50, 4-6; 53, 9). El Siervo Israel aparece como rebelde (Is 42, 4; 49, 6). Añadamos también que el Siervo Israel está ciego y mudo (Is 42, 19), mientras que el Siervo de Yahvé es luz de las naciones y abre los ojos a los ciegos (Is 42, 6-7; 49, 6). El Siervo Israel está cautivo (Is 42, 24), mientras que el Siervo de Yahvé es liberador de los cautivos (Is 42, 7; 49, 6) (p. 147).

Tras el encuentro con el Resucitado, bajo la guía del Espíritu, cuando los autores del Nuevo Testamento aplican los cánticos del Siervo de Yahvé “interpretados mesiánicamente, a Jesús, no estarían inventando una nueva lectura del texto, sino viendo cumplido algo de que estaban convencidos —lo mismo que otros judíos de Palestina— que había sido profetizado en ese pasaje del libro de Isaías” (Varo, 1990, p. 529).

Los relatos de la pasión narran el sufrimiento de Jesucristo tomando como horizonte de comprensión los cánticos del Siervo de Yahvé (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 19, 1-3, 17-18, 23-24). En tal sentido, muestran que, en su condición de Siervo Sufriente, Jesucristo

¡[...]cargó con nuestros males y soportó todas nuestras dolencias! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Mas fue herido por nuestras faltas, molido por nuestras culpas. Soportó el castigo que nos regenera y fuimos curados con sus heridas (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Is 53, 4-5).

Que Jesucristo haya cargado con el pecado de la humanidad significa que lo asumió para transformar la culpabilidad en conciencia redimida. No fue el pecado personal lo que provocó el sufrimiento de Jesucristo durante su pasión y muerte de cruz. Siendo inocente, para liberarlos de su esclavitud moral y espiritual, Jesucristo tomó sobre sí mismo el pecado de los moradores del mundo. Esto mismo da a entender san Pablo cuando afirma, refiriéndose a Cristo: “A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, 2 Co 5, 21).

Para el judío que solo es tal en el sentido sociológico del término, es decir, que en términos reales carece de fe y no conoce esencialmente al Padre, Jesús de Nazaret no es más que un rebelde que, acusado de blasfemia, murió en la cruz, luego de ser humillado y herido. Respecto de tal tipo de muerte, la enseñanza de las sagradas escrituras es muy clara:

Si alguno hubiere cometido algún crimen digno de muerte, y lo hicieris morir, y lo colgareis de un madero, no dejaréis que su cuerpo pase la noche sobre el made-

ro; sin falta lo enterrarás el mismo día, porque maldito por Dios es el colgado, y no contaminarás tu tierra que Jehová tu Dios te da por heredad (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Dt 21, 22-23).

Al pie de la cruz, quien no reconoce en Jesús al Mesías solo distingue un individuo que, según el testimonio de las autoridades del templo, incurre en blasfemia porque, siendo hombre, se hace Dios (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 10, 33).

La ceguera espiritual acerca de la divinidad del Hijo no está provocada por la ortodoxia, ni por la ortopraxis judía. La existencia del Hijo es manifestación plena del Padre (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 14, 10). Ver al Hijo es ver al Padre (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 14, 9). Aquello que explica el no reconocimiento de la condición mesiánica de Jesús es la no escucha de la voz y la falta de visión del rostro del Padre (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 5, 36-42).

Jesucristo fue traspasado por nuestras culpas en dos sentidos. En primer lugar, es el pecado no purificado de los mundanos lo que desata la violencia en su contra. Jesús padeció en la carne la violencia de quienes, para no ver la injusticia de sus obras, fraguaron del plan de exterminar “la luz del mundo” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 8, 12). En segundo término, es en la cruz donde realiza la mayor obra de la historia de salvación. El hombre ha sido curado, es decir, regenerado, por las cicatrices del Siervo de Yahvé. En vez de permitir que el castigo por el no cumplimiento de la voluntad del Padre recaiga sobre la humanidad desobediente, en un acto de amor infinito, el Siervo de Yahvé es hecho pecado para vencer definitivamente el dominio de este último sobre el mundo-sociedad.

La entrega voluntaria de Jesucristo en la cruz, que solo adquiere sentido a partir de la revelación de que “Dios es amor” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, 1 Jn 4, 8), se da a causa del pecado y en favor de toda la humanidad. Jesús es el buen pastor que “expone su vida por sus ovejas” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 10, 11). Él se ha desprendido de la vida para hacer a todos los hombres partícipes de la vida eterna, aludida en Jn 3, 16.

Podría pensarse que, en el contexto, la amenaza que pesa sobre las ovejas hace desplazar la muerte sobre el Pastor, pero eso sería confundir los planos en la presentación joánica, la amenaza que se cierne sobre las ovejas es de orden simbólico, es su pérdida (cf 9) en sentido opuesto a la vida eterna, mientras que la muerte para Jesús es el desprendimiento de su *psykhé*, de su vida en sentido concreto (León-Dufour, 1992, p. 293).

El amor que Jesús expresa es absoluto. “Nadie tiene un amor más grande que el amor del que entrega su propia vida por los que ama” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 15, 3). La entrega voluntaria que hace de sí mismo constituye la manifestación más radical de que, esencialmente, el amor es autodonación.

La entrega voluntaria de sí mismo que Jesucristo lleva a cabo en la cruz posee un carácter sacrificial. Él es “el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 1, 29). Por Jesucristo, con él y en él, se cumple el mensaje profético de Isaías a Israel, acerca de que “su pecado se había perdonado” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Is 40, 2). Con expectación, el pueblo elegido aguardaba la llegada del enviado del Padre, al que se atribuía una doble función: no solamente la de “suprimir los pecados individuales, sino la de poner fin al dominio del pecado” (León-Dufour, 1989, p. 135). Quitar los pecados del mundo, en el sentido de perdonarlos, es una acción exclusiva de Dios.

De acuerdo con la interpretación generalizada de los textos de la pasión, el cordero de Dios es el Siervo Sufriente. Empero, hay que recordar que el cordero del que hablo en profeta no quita el pecado, sino que lo lleva (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Is 53, 7). Jesús, a diferencia de este, es “aquel por el que Dios interviene ofreciendo a los hombres la reconciliación perfecta con él” (León-Dufour, 1989, p. 138).

El sacrificio amoroso del Crucificado es la revelación máxima del amor del Padre hacia los hombres: “Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga la vida eterna” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 3, 16). El motivo del envío del Hijo, por parte del Padre es el amor al mundo-sociedad. El fin último del envío es la participación en la vida eterna, que se ofrece al hombre por la entrega amorosa del Hijo (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 10, 10).

Lejos de lo que habitualmente se piensa, la vida eterna no radica en el asentimiento ante una fórmula dogmática, sino en disponerse favorablemente para acoger la verdad subjetiva de la fe.¹ El fin último de la existencia es conocer, por fe, el amor que Dios es. Lo anterior, puesto que Dios es amor y la expresión máxima del amor es la cruz, significa amar a Dios y al prójimo como Cristo lo hizo desde la dureza de la cruz.

¹ En palabras de Guerrero (2004), Kierkegaard acuña la expresión “verdad subjetiva” para referirse a “aquellas realidades que cada individuo debe apropiarse. ¿Qué significa esto? Una verdad subjetiva implica que lo conocido no me puede dejar indiferente” (p. 30). Reconocer que la fe es una verdad subjetiva impide caer en el error de concebirla como un mero asentimiento ante juicios cuyo sentido no se ha llegado a comprender.

En la cruz, en total obediencia a la voluntad salvífica del Padre, Jesucristo se entregó a sí mismo. La donación que allí se hace patente no es un suceso aislado; es la forma de *ser-en-el-mundo* del Hijo. La existencia entera de Jesucristo, que “incluye toda su trayectoria en este mundo: su bajada, su ministerio en obras y palabras, su ‘elevación’, su presencia continuada por el Paráclito” (León-Dufour, 1989, p. 243), es la expresión total y definitiva de la automanifestación de Dios en el mundo.

Ahora bien, sin que ello implique una negación de lo antes dicho, porque la donación es un proceso, el acontecimiento en el que alcanza su clímax es la cruz. Es allí donde, por amor al hombre y en obediencia al Padre, Jesucristo entrega voluntariamente la totalidad de su existencia, con el fin de liberar al hombre del pecado.

En el cuarto cántico del Siervo Sufriente, se afirma: “Veréis a mi Siervo prosperar; será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Is 52, 13). La comunidad joánica no comprendió el levantamiento al que aludió al profeta como sinónimo de gloria mundana. Antes bien en aquellas palabras descubrió una expresión simbólica de la elevación de Jesucristo en la cruz, que él mismo anticipó diciendo: “Como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga vida eterna” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 3, 13).

El encuentro con Dios en Cristo solo puede darse al pie de la cruz. Quien invita a la salvación, desde la cruz, es el Siervo Sufriente, no el señor resucitado, sentado a la diestra del Padre. Puesto que, como Kierkegaard (2009) recuerda al cristiano, “desde la majestad Él no ha dicho ninguna palabra” (p. 49).

El Crucificado habla a todas las generaciones diciendo: “Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Mt 11, 28-30). La necesidad de redención solo se descubre desde la culpabilidad, entendida como conciencia subjetiva del pecado. Quien aún no conoce el sufrimiento religioso, provocado por la separación del Padre que el pecado trae consigo, tampoco tiene la necesidad de ser salvado, aun cuando haya incurrido en alguna transgresión.

Por parte de Dios, la redención ha tenido lugar ya, de forma definitiva, con la entrega amorosa del Crucificado. En la cruz, Jesús declaró: “Consumado es. Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 19, 30). No obstante, para llegar a la reconciliación con Dios, el individuo tiene que hacer suya la redención, creyendo en el nombre del Hijo. Es decir, vinculándose con el Crucificado desde la fe.

La relación entre el creyente y Cristo, que funda la fe, posee un carácter absoluto. La fe no se da entre el primero y el género humano, a no ser de modo

incidental; sino entre aquél y el particular. La “ley de la existencia que Cristo ha instituido para ser hombre es: ponerse como singular en relación con Dios” (Kierkegaard, 1982, p. 48).

Como Kierkegaard (2011) advierte, “una persona puede hacer mucho por otra, pero no puede darle la fe, aunque se hable de manera muy diversa en el mundo” (p. 45). Lo cual deja entrever san Juan en su evangelio cuando, al hablar del impacto que el mensaje de Jesús tuvo entre los samaritanos, advierte que muchos creyeron el testimonio de aquella mujer sin nombre que habló a sus conciudadanos diciendo: “Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 4, 29). Pero que, al estar en la proximidad del Mesías, “decían a la mujer: ‘Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que este es el Salvador del mundo’” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 4, 42). La fe no puede ser suscitada por el testimonio de alguien más; nace del encuentro con el amor divino, en la cotidianidad.

La fe es conocimiento sobrenatural, y por tanto infuso, del Crucificado. Kierkegaard denomina reduplicación a la manera en que el creyente se relaciona con el contenido de lo creído: siendo lo que se dice, haciendo de la existencia una confirmación del discurso sobre el sentido de la salvación (Valverde, 2005). En la experiencia religiosa, conocer el amor que es Dios significa amar como Cristo amó a la humanidad desde la cruz. De acuerdo con las enseñanzas de la comunidad joánica, “el que no ama no ha conocido a Dios; porque Dios es amor [...] En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, 1 Jn 4, 8. 10).

Las exigencias del seguimiento del Siervo Sufriente

Más que una experiencia aislada (ordinaria o extraordinaria), la religión es un proceso de transformación vital, originado, sostenido y consumado por la manifestación elusiva de lo divino (González, 2020). En el cristianismo, lo divino se revela bajo la figura paradójica del Siervo Sufriente. Puesto que el difícil camino para llegar a la unión con lo divino es el seguimiento del Siervo Sufriente, con el fin de comprender el sentido de la existencia cristiana, es forzoso preguntarse cómo se ha de entender tal seguimiento.

Como primer paso para acceder a la comprensión del cristianismo como modalidad de la vida fáctica, conviene distinguir entre el admirador y el imitador de Cristo. El primero se mantiene distante de aquel a quien admira, sin reparar en que la valoración positiva que hace de dicha forma de existencia entraña una exigencia. A saber, la de llegar a ser aquello que admira. La admiración de Cristo surge al reparar en la grandeza de su entrega amorosa en la

cruz. Aquello que se admira no es el sufrimiento del Crucificado, sino el amor que no encuentra en el sufrimiento un límite, puesto que “todo lo soporta” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, 1 Co, 13, 7).

Desde su condición temporal y finita, el individuo no tiene la posibilidad de imitar a Jesucristo en su grandeza, pero sí en su obediencia al Padre.² Lo propio del imitador es esforzarse por hacerse semejante a Cristo en lo que toca a su obediencia (hasta la muerte de cruz) y a su “voluntad de convertirse en nada” (Cockayne, 2017, p. 1). Seguir los pasos del Crucificado significa no tener, a semejanza de este, más voluntad que hacer la voluntad del Padre. Esto exige trabajar de forma ininterrumpida en la negación activa de la vana pretensión de “ser alguien”, la cual constituye el origen de la preocupación mundana. Para que la esencia de lo divino se manifieste en sus obras, el individuo tiene que estar dispuesto a anonadarse.

Jesucristo declara: “Esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en él, tenga vida eterna” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 6, 40). Puesto en expresiones kierkegaardianas, ver al Hijo es conocer, por la verdad subjetiva de la fe, a aquel que, siendo la Verdad, con su sola presencia en el mundo consuma la revelación del Padre. La vida eterna a la que se llega creyendo en el nombre del Hijo, es participación existencial en el amor.

En Jesucristo, Dios se manifiesta a sí mismo como amor gratuito, universal e ilimitado. El sentido del seguimiento no ha de confundirse con el sufrimiento que no se funda en el amor. La vida cristiana no es una invitación a sufrir. La imitación de Cristo se concreta en el llamado permanente a realizar las obras del amor, a pesar del sufrimiento.

El cuarto cántico del Siervo Sufriente señala: “Muchos quedaron asombrados al verlo —pues tan desfigurado estaba que no parecía un hombre, ni su apariencia era humana—” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Is 52, 14). Quien no conoce por experiencia el amor cristiano, ante la presencia del que por amor se dejó maltratar y humillar no siente más que repulsión.

La mirada mundana es engañosa. Ante el Crucificado, el judío carente de fe solo ve pecado y maldición. Desde la cosmovisión que le es propia, en la cual

² No se debe confundir la obediencia con la conformidad de voluntades. Las Sagradas Escrituras afirman respecto a Jesucristo que, “aunque era Hijo, de lo que sufrió aprendió la obediencia” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Hch 5, 8). A causa de su identidad esencial con el Padre, la voluntad de Jesús no difiere del designio salvífico de aquel que lo envía. Ahora bien, en su condición de Mesías-Siervo Sufriente, Jesucristo es modelo de obediencia por cuanto, para cumplir la misión que le fue encomendada por el Padre, no dudó en entregar la propia vida. Jesús aprendió la obediencia de lo que sufrió en su “condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Flp 2, 6-8).

juega un papel importante, la teología del mérito, en la cruz, no puede más que distinguir a un hombre castigado y herido por Dios a causa de sus pecados. De ahí se sigue que, con todo derecho, solo merece desprecio. Sin fe, es imposible entender que, bajo la apariencia terrible del sufrimiento, se esconde la expresión total del amor divino.

Quien recibe el don de la fe, a pie de la cruz, transita de la repulsión al encuentro con la Verdad. Por la verdad subjetiva de la fe, “la desfiguración se ha convertido en transfiguración” (Aleixandre, 1999, p. 281). Tal cambio de visión pone al descubierto que la elección divina no es garantía de felicidad, sino llamado al seguimiento del que por amor se dejó crucificar.

Porque el amor cristiano no conoce límites, el seguimiento de Cristo conduce a la alegría mundana. Porque los afanes mundanos le eran del todo ajenos, Jesús sufrió “cuando vino a los suyos y ellos no lo reconocieron, cuando anduvo bajo la humilde condición de siervo y llevó a cabo el plan eterno de Dios sus palabras parecieron fútiles; cuando Él, el único en quién hay salvación, pareció superfluo en el mundo” (Kierkegaard, 2018, p. 266). Debido a que su presencia en medio de los hombres fue un ejercicio ininterrumpido del amor perfecto, Cristo padeció continuamente la incompreensión de aquellos por quienes dio la vida. De ahí se sigue que la única garantía que trae consigo la determinación de amar como el Crucificado amó a los pecadores es el sufrimiento.

El sufrimiento cristiano “conlleva ‘padecer la maldad’, conscientes y persuadidos de que la verdad ha de sufrir en este mundo” (Larrañeta, 1995, p. 71). Vivir en Cristo, quien de suyo es la Verdad hecha carne, supone inevitablemente sufrir. Más aún, todo aquel que haya sufrido por amor, entiende que, a través de dicha experiencia, el hombre debe ser “destetado del mundo y de las cosas de este mundo” (Kierkegaard, 2018, p. 270), ya que de otro modo jamás llegaría a amar de forma auténtica.

La interpretación de la cruz de Cristo a partir de los cánticos del Siervo de Yahvé revela una verdad sin paralelo: únicamente el sufrimiento amoroso es redentor. El misterio de la cruz no gira en torno al vínculo entre divinidad y sufrimiento, sino entre amor y sufrimiento. Desligada del amor preeminente, universal, inmerecido e ilimitado que constituye la esencia de lo divino, la cruz pierde sentido. El amor transforma el sufrimiento “afincándolo en lo que es más propio del ser personal: la capacidad de disponer de sí mismo para hacerse” (Ruiz de la Peña, 1997, p. 317).

Coincido totalmente con Larrañeta (1995) en que, en la vida cristiana, el sufrimiento ha de ser comprendido vitalmente como una “auténtica teofanía, es decir, como un lugar donde con notable seguridad y total transparencia se manifiesta Dios” (p. 72). Descubrir a Dios desde el sufrimiento no significa que, para ver a Dios, haya que sufrir. La cruz, en tanto que acontecimiento

fundante del cristianismo, no es la sacralización del sufrimiento: es la manifestación radical del amor, al que ni siquiera el sufrimiento puede imponer obstáculos.

Por cuanto la cruz es la revelación máxima del amor divino, la existencia cristiana inicia con la aceptación de una enseñanza terrible, motivo de escándalo para el pagano: “El que no carga su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Lc 14, 27). Solo es auténticamente cristiano el sufrimiento por amor al Crucificado, que se deriva de seguimiento.

¿De qué modo se ha de cargar la cruz? La mansedumbre de Cristo se mostró en que él no intentó que sus derechos fueran respetados. A pesar de que en él no había pecado, no intentó convencer a quienes lo humillaron, maltrataron y finalmente crucificaron, de su inocencia. En la pasión, tampoco señaló el pecado de quienes, no conociendo al Padre, no vieron en él más que a un blasfemo.

Como el Siervo Sufriente del cuarto cántico de Isaías, porque ama, Jesucristo sufre en silencio por causa del pecado, en favor de los pecadores. Cuando llega la hora en que su misión será consumada, “no habla, ni proclama, ni consuela, ni anuncia, ni anima: el encargo que se le había confiado lo realiza ‘soportando’, ‘aguantando’, ‘cargando con’ [...] A la palabra del que no quebraba la caña cascada ni apagaba el pabilo vacilante, ha sucedido el silencio total” (Aleixandre, 1999, pp. 277-278). No hay palabra adecuada para expresar el sufrimiento del hombre-Dios, cuando padece la distancia del Padre. El acontecer de lo divino, que de suyo es misterio, instaura un silencio que no se ha de comprender desde la mera suspensión del habla, sino a partir de una donación que, al alcanzar su punto máximo, sobrepasa toda instancia de la finitud.

Aquello que pesaba sobre las espaldas del Siervo Sufriente era el pecado del mundo. Mas, en vez dejarse oprimir bajo el peso infinito de la conciencia de pecado, de camino al Calvario, la llevó con ligereza. De acuerdo con Kierkegaard (2018), en esencia, la mansedumbre no es otra cosa que llevar con ligereza una pesada carga.

Quien quiera seguir al crucificado debe imitar su mansedumbre. ¡Terrible tarea para una generación como la nuestra! Por lo general, sin reflexionar sobre el sentido de sus palabras, aun los que se dicen cristianos llaman sufrimiento —o incluso “cruces”— a lo que es apenas una incomodidad; o bien confunden el sufrimiento motivado por el amor con el sufrimiento no elegido que brota de la finitud.

La imposible contemporaneidad con el Siervo Sufriente

En la experiencia religiosa, “conocer es ser”. El sentido último del conocimiento (por fe) del amor divino es llegar a ser uno con lo conocido. A eso se refie-

re la expresión kierkegaardiana “contemporaneidad con Cristo”. Llegar a ser contemporáneo de Cristo es un proyecto que se concreta en habitar el mundo teniendo como principio de la acción el mandamiento nuevo que Jesús da a los discípulos: “Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 13, 34).

La revelación máxima del amor divino tuvo lugar en la cruz, donde Cristo padeció como pecador, a causa del hombre y para salvación de este. Por haber cargado con el pecado del mundo, Jesucristo fue perseguido, despreciado y Crucificado. De ese modo, reveló que el amor es la esencia del Padre.

La violencia cometida en nombre de lo sagrado ha sido una constante histórica. La singularidad de Jesucristo no radica en la muerte de cruz, por motivos religiosos y políticos. Con el propósito de salvaguardar la distancia infinita entre el sufrimiento del Crucificado y el del individuo, es necesario recordar lo siguiente: en la cruz, Cristo sufrió como inocente. Dicha cuestión es subrayada en el Evangelio según san Juan, donde Pilato pronuncia estas palabras, dirigidas a las autoridades del templo: “¡He aquí el hombre! [...] Tomadle vosotros, y crucificadle; porque yo no hallo delito en él” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998, Jn 19, 5-6). Por el contrario, en todos los casos, el hombre sufre siempre como culpable. No hay individuo que, al examinar sus acciones, se descubra libre de pecado. Tal es el primer límite de la contemporaneidad.

En segundo lugar, y en relación directa con lo antes mencionado, es preciso considerar lo siguiente: por cuanto la cruz de Cristo simboliza los pecados del mundo, nadie que no sea el hombre-Dios puede cargarla, ni pretender que, padeciendo por amor al Siervo Sufriente, puede aligerar su peso. El sufrimiento religioso al que está siempre expuesta la existencia cristiana se ubica a una distancia infinita del sufrimiento del Crucificado. En la cruz, el que no cometió pecado sufre como consecuencia de los pecadores, con el fin de liberarlos de la esclavitud en la que el pecado los deja inmersos. El individuo, que sin excepción es pecador, cuando sufre, lo hace a causa de sus propias injusticias. El peso que lo oprime no es consecuencia de las transgresiones del mundo, sino de sus elecciones personales; de su mundanidad.

El tercer límite de la contemporaneidad con el Siervo Sufriente al que apuntan las reflexiones kierkegaardianas se refiere a que nadie puede padecer el abandono de la cruz. En dicho señalamiento radica, desde mi punto de vista, la mayor aportación del filósofo danés a la teología de la cruz y, en términos generales, a la cristología. Siguiendo a Lutero, Kierkegaard anticipa una verdad que más tarde será dilucidada magistralmente por Jürgen Moltmann en *El Dios crucificado*, a saber, que el sufrimiento del Crucificado es único, puesto que solo quien estaba esencialmente unido al Padre podría haber padecido “atravesado del dolor más intenso: el de sentir el abandono de Dios”

(Kierkegaard, 2009, p. 142). En la cruz, el sufrimiento de Cristo fue sobrehumano, lo cual fue consecuencia directa de haber cargado con el pecado del mundo para redimir a la humanidad. Por su parte, el sufrimiento religioso es siempre consecuencia del rechazo voluntario de la presencia divina, que engendra el pecado. Mas el pecado es siempre un mal culpable.

En cuarto lugar, es imposible ser contemporáneo de Cristo porque, en su relación con Dios, ningún ser humano podría soportar que Dios no sea amor. Solo Cristo lo soportó en la cruz cuando, a causa de la conciencia de pecado, no pudo experimentar la presencia amorosa del Padre.

En todo momento, en su condición de logos encarnado, Jesucristo mantiene su identidad esencial con Dios, testimoniada en la Nueva Biblia de Jerusalén (1998, Jn 1, 1). No obstante, porque en la cruz llevaba sobre sí el peso infinito del pecado del mundo, no podía gozar de la intimidad con Dios. Ese fue su mayor sufrimiento: la imposibilidad de sentir la cercanía de aquel al que estaba esencialmente unido. Por este motivo, cuando el cumplimiento de su misión está por consumarse, no se dirige al Padre en oración.

No hay quien pueda comprender el sufrimiento del Crucificado provocado por la distancia del Padre. Al respecto, la revelación calla. No obstante, no puede ponerse en duda que el sufrimiento del Dios-hombre, provocado por el desamparo del Padre, no tiene equivalente en la experiencia del individuo ordinario. Solo el que era Dios podía padecer infinitamente, por amor al hombre, la ausencia de Dios.

El quinto límite de la contemporaneidad se relaciona estrechamente con el anterior. En todos los casos, cuando el pecador sufre puede consolarse pensando que siempre hay una tarea pendiente cuya realización podrá hacerlo progresar en la unión con Dios. Reparar sobre la incompletud e imperfección de sus obras es para el pecador motivo de esperanza. Como sostiene Kierkegaard (2018), aun si no cabe identificar nada más por hacer, la tarea que el individuo puede llevar a término es el arrepentimiento sincero.

En la cruz, Jesucristo está solo, sin consuelo alguno porque no hay tarea que realizar. Para él, que por amor al hombre y en obediencia al Padre se ha entregado hasta el límite, no hay ya nada que hacer. Todo está cumplido. Pero “cuando no hay nada que hacer, cuando ni siquiera el sufrimiento mismo es la tarea, entonces hay desesperanza” (Kierkegaard, 2018, p. 293).

Los límites de la contemporaneidad antes señalados exhiben la imposibilidad de ser cristiano. El objetivo del seguimiento no es, por tanto, ser cristiano; simplemente es llegar a ser cristiano. El cristianismo no es un estado de vida que, una vez conquistado, conduzca al individuo al goce permanente de la unión con lo divino, sino un devenir siempre amenazado por la imperfección e impotencia del hombre, que jamás se realiza del todo.

El cristianismo es un modo de existencia que persigue una sola meta, a saber, la contemporaneidad con el Crucificado. La dificultad del cristianismo estriba en que, el fin absoluto que lo define, “en función de lo cual se dirimen los instantes existenciales decisivos, nunca es alcanzado por la existencia” (Garrido-Maturano, 2020, p. 99).

La cuestión es: si solo se llega a ser sí mismo en la relación con Dios, ¿qué cabe hacer? El individuo que ha elegido existir frente a Dios ha de conformarse por hacer de su vida un arduo camino de perfección, aun sabiendo que jamás llegará a la cima. Esto implica entender que el sentido de la existencia consiste en el esfuerzo por habitar el mundo permaneciendo en Cristo, gracias a la fe.

Para no desistir del seguimiento del Crucificado, el cristiano necesita darse cuenta de que, en la temporalidad, la verdad subjetiva de la fe se despliega como un proceso. En cada una de las fases de dicho proceso, el individuo atraviesa por una transformación, que involucra la totalidad de su ser. La relación con el Crucificado determina el modo en que el caballero de la fe conoce e interactúa con el mundo, con el prójimo y consigo mismo. Cristo se convierte en principio, guía y razón de ser de la existencia, cuando el individuo “se apropia decisivamente (cuando deciden su existir) de las relaciones de ser que mantiene con todo aquello en relación con lo cual es” (Garrido-Maturano, 2019, p. 93). Huelga decir que “aquello” no es otra cosa que la infinitud del amor divino.

Conclusiones

El cristianismo no se reduce a la recepción del bautismo, la adhesión a la Iglesia, la aceptación del símbolo de la fe ni la participación en celebraciones rituales de diversa índole. El cristianismo es mucho más que un modo de inclusión en la vida pública: es un *ethos*, cuyo rasgo distintivo es el seguimiento del Crucificado.

No basta haber nacido en el seno de la cristiandad para ser cristiano; es necesario asumir como propio el proyecto del seguimiento, cuya meta es la contemporaneidad con Cristo, esto es, la reduplicación, en la propia vida, del modo de *ser-en-el-mundo* que caracterizó al Dios-hombre. Se trata del ejercicio del amor perfecto que conduce a la entrega de la propia existencia para la salvación tanto de los que viven en el mundo como de los que son del mundo, por elección propia.

Puede parecer que el ejercicio del amor perfecto es una exigencia demasiado radical. Pero, si no es en la participación del amor perfecto de Dios, ¿en qué radica la identidad del cristiano? No en amar a Cristo, sino en amar como Cristo amó al hombre, en la cruz: hasta dar la vida para otorgarle la oportunidad de gozar de la vida eterna.

Para mantener su identidad, la Iglesia peregrina debe recordar que la salvación es don y, a la vez, exigencia. Con frecuencia, se olvida que “en el comienzo es la donación perfecta que viene de lo alto” (De Gramont, 2014, p. 95). El nombre bíblico de la donación es amor. Porque, en esencia, Dios es amor, acontece como entrega permanente de sí mismo al hombre. El problema es que, cegado por el egoísmo, en el mejor de los casos, el individuo solo repara en el don y pierde de vista la donación.

Acoger el don de la salvación y la presencia de Cristo como donación significa responder al llamado a amar en perfección. Dicha tarea implica una exigencia infinita. El cristianismo, como modo de existencia, constituye una expresión permanente del amor sacrificial, cuyo paradigma es el Siervo Sufriente, que “tiene su fuerza motriz en una llamada acaecida en el interior de su espíritu, en una llamada que entiende que no puede rehusar y, a la cual, debe corresponder con fidelidad, entrega total y espíritu de abnegación” (Torralba, 2019, p. 70).

Tras considerar los límites de la contemporaneidad con el Crucificado, Kierkegaard concluye la imposibilidad del cristianismo. Al señalar lo anterior, el propósito de quien se concibió a sí mismo como autor de discursos edificantes no era facilitar sino dificultar la fe. ¿Con qué propósito? Para recordarle al cristiano que solo lo era de nombre en qué consiste seguir al Crucificado; para hacerle ver que el cristianismo ha de entenderse desde la perspectiva del devenir y no como un estado de vida que ya se ha conquistado y que se tiene asegurado.

Adoptar como proyecto de vida llegar a ser cristiano exige rechazar la equivocada idea de que lo importante no es el camino sino la meta de la existencia. La enseñanza central de “El evangelio de los sufrimientos” es que ser cristiano es estar, en todo momento, de camino al encuentro con el Salvador del mundo, puesto que es en el instante donde se alcanza la relación absoluta con lo absoluto.

Sin importar cuánto se avance en el camino de salvación, no por ello el recorrido se facilita. Cada trecho del camino trae consigo sufrimientos que derivan de la relación con el mundo —y los mundanos—. De lo único que puede estar seguro el cristiano es de que, al desarrollarse la fe, incrementa el sufrimiento, “porque ésta supone el quebranto de la inmediatez, es decir la muerte de nuestras aspiraciones mundanas” (Arenas, 2010, pp. 48-49). Vivir en el mundo, intentando vencer continuamente la tentación de ser mundano, no es tarea fácil ni grata.

En el mundo, el Siervo Sufriente anduvo indefenso. Su divinidad no se mostró en el poder, sino en la infinitud del amor. Por ello, dice Kierkegaard (2018) que él, “quien tuvo todo en su poder, entregó todo el poder y no pudo hacer nada por sus amados discípulos, sino tan solo pudo ofrecerles las mis-

mas condiciones de humildad y desprecio” (p. 235). En tal sentido, el cristiano haría bien en tener presente que la gloria de Dios nada tiene que ver con la gloria de los hombres.

Más aun, dejando de lado los inconvenientes derivados de vivir en el mundo sin ser mundano, es necesario enfatizar que el sufrimiento auténticamente religioso se origina en la “dificultad de realizar lo eterno en el seno de la temporalidad” (Larrañeta, 1995, p. 71). Es decir, de estar llegando siempre a ser cristiano sin poder serlo jamás del todo.

Con todo, como Kierkegaard (2018) sostiene, “la dificultad debe conducir a algo; debe ser transitable y practicable, no puede ser sobrehumana” (p. 316). Confiado en sus propias fuerzas, el individuo se siente sobrepasado por la exigencia infinita que involucra el seguimiento de Cristo. No obstante, por la fe, está en condiciones de saber que no está solo en su recorrido.

Sea o no capaz de darse cuenta de ello, la presencia invisible del Resucitado acompaña al cristiano durante el trayecto. El discípulo recibe, en todo momento, una ayuda invisible. Pero el auxilio no dispensa al que pretende llegar a ser cristiano de ejercer su libertad para autodeterminarse, por lo cual Kierkegaard (2018) advierte que la ayuda solo llega cuando “te entregas por completo, cuando renuncias a tu propia voluntad” (p. 231).

Para cuando el individuo es capaz de descubrir el auxilio divino, ya ha avanzado un tramo del camino. En tal circunstancia, comprende que las dificultades del seguimiento tienen que ser superadas como consecuencia del desarrollo del amor, no como un camino para la autoafirmación.

Referencias

- Aleixandre, D. (1999). El cuarto canto del Siervo. Un nuevo escenario de lectura. *Revista latinoamericana de teología*, 48, 277-291. <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5224>
- Arenas, J. M. (2010). Lo eterno en el tiempo. Una reflexión sobre la fe a la luz del pensamiento de Kierkegaard. *Cuadernos del Tomás*, 2, 25-59. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3761251>
- Cockayne, J. (2017). Imitation and contemporaneity: Kierkegaard and the imitation of Christ. *The Heythrop Journal*, 63(4), 1-14. https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/18651/Kierkegaard_on_imitation_AAM.pdf?sequence=1
- De Gramont, J. (2014). Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación. *Revista de Filosofía Open Insight*, 8(V), 79-102. <https://www.redalyc.org/pdf/4216/421639458006.pdf>
- Garrido-Maturano, Á. (2019). Una lección de humildad o cómo dejar de ser cristiano para intentar serlo. Reflexiones kierkegaardianas. *Estudios*

- Kierkegaardianos* 5, 43-64. https://siek.mx/pdf-documentos/revista/revista-de-filosofia/articulos5/5-Una_leccion_de_humildad_o_como_dejar_de_ser_cristiano_para_intentar_serlo._Reflexiones_kierkegaardianas.pdf
- Garrido-Maturano, Á. (2020). La existencia y el cielo. Observaciones acerca de la relación entre existencia y obediencia a partir del pensamiento de S. Kierkegaard. *Tópicos*, (58), 83-107.
- González, L. (2020). *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los Nuevos Movimientos Religiosos*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Guerrero, L. (2004). *La verdad subjetiva. Soren Kierkegaard como escritor*. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (1982). *Diario (1854-1855) vol. XI*. Morcelliana.
- Kierkegaard, S. (2009). *Ejercitación del cristianismo*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2011). *En la espera de la fe*. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2018). *Discursos edificantes para diferentes estados de ánimo*. Universidad Iberoamericana.
- Larrañeta, R. (1995). Kierkegaard: tragedia o teofanía. Del sufrimiento inocente al dolor de Dios. *Thémata*, (15), 67-77. <https://institucional.us.es/revistas/themata/15/06%20Larraneta.pdf>
- León-Dufour, X. (1989). *Lectura del Evangelio de Juan Jn 1-4, vol. I*. Sígueme.
- León-Dufour, X. (1992). *Lectura del Evangelio de Juan Jn 5-12, vol. II*. Sígueme.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. (1998). Escuela Bíblica Jerusalén. Desclée de Brouwer.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1997). *Una fe que crea cultura*. Caparrós Editores.
- Sayés, J. A. (2005). *Señor y Cristo. Curso de cristología*. Palabra.
- Torralba, F. (2019). Deconstruir la cristiandad. A vueltas con Kierkegaard. *Estudios Kierkegaardianos*, 5, 65-71. https://www.siek.mx/pdf-documentos/revista/revista-de-filosofia/articulos5/6-Deconstruir_la_cristiandad._A_vueltas_con_Kierkegaard.pdf
- Valverde, J. M. (2005). Kierkegaard: la dificultad del cristianismo. En M. Fraijó (Coord.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 268-290). Trotta.
- Varo, F. (1990). El cuarto canto del Siervo (Is 52, 13-53, 12). Balance de diez años de investigación (1980-1990). *Scripta Theologica*, 22, 517-538. <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/download/16305/13923/>

Naturaleza y genio como símbolos en Kant: la interpretación simbólica de Gilles Deleuze de la *Crítica del juicio*

Nature and genius as symbols in Kant: Gilles Deleuze's symbolic interpretation of *Critique of judgement*

Felipe A. Matti

Pontificia Universidad Católica Argentina

ORCID: 0000-0001-9676-7705

Resumen

En este trabajo se analizará la interpretación que hace Gilles Deleuze de la naturaleza y el genio como símbolos de la unidad suprasensible de las facultades en la *Crítica del juicio*. Deleuze propone que el juicio estético puro sería el proceso por el cual se alcanzaría la unidad de las facultades del sujeto trascendental: lo bello expresaría una “unidad suprasensible indeterminada” del sujeto del juicio de gusto. De este modo, aquí se indagará la factibilidad de la tesis deleuziana y se la utilizará como puntapié inicial para realizar una investigación sobre la noción de símbolo y su relación con el juicio de gusto a partir de una lectura de la *Crítica del juicio*.

Abstract

This paper analyzes the interpretation provided by Gilles Deleuze of nature and genius as symbols of the supersensible unity of the faculties in his *Critique of judgement*. Deleuze states that the pure aesthetic judgement would be the procedure by which the unity of the faculties of the transcendental subject is reached: the beautiful would express a “indeterminate supersensible unity” of the judgment of taste’s subject. Thus, we inquire into the feasibility of the deleuzian thesis and it will be used to prompt further research on the notion of symbol and its relationship with the judgement of taste, based on the *Critique of judgement*.

Palabras clave

Deleuze, Kant, símbolo, genio, crítica del juicio.

Keywords

Deleuze, Kant, genius, symbol, critique of judgement.

Fecha de recepción: diciembre 2022

Fecha de aceptación: abril 2023

Introducción

Como señala Ginsborg (2022), aunque en la *Crítica de la razón pura* Kant incluye ciertas consideraciones sobre la facultad de juzgar, no es hasta la *Crítica del juicio* que Kant hace un tratamiento del juicio “como una facultad plenamente desarrollada en sí misma, con su propio principio *a-priori* y, en consecuencia, que requiere una ‘crítica’ para determinar su alcance y límites” (Ginsborg, 2022, sección “The Faculty of Judgment”, párr. 1).¹ Aquí, Kant describe el juicio como compuesto por dos roles: determinar y reflexionar. Bajo el primer aspecto, el juicio subsume lo particular en conceptos o universales que ya están dados, lo cual es coincidente con el rol que Kant ya le otorga al juicio en la *Crítica de la razón pura*. Aquí el juicio no opera como una facultad independiente, sino que es “gobernada por principios del entendimiento” (Ginsborg, 2022, sección “The Faculty of Judgment”, párr. 2). No obstante, bajo el otro aspecto, el juicio toma la tarea de encontrar el universal para lo particular dado. El juicio, en tanto que reflexionante, tendrá el rol fundamental de hacer toda cognición posible, ya que le permite al sujeto observar la naturaleza como empíricamente legislada, a la vez que es responsable de la formación de todos los conceptos empíricos.

Ahora bien, dentro de la teoría epistemológica kantiana, un juicio es universalmente válido en la medida en la que un concepto se aplica a ella; al mismo tiempo, el juicio es “la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal” (KU, AA 05:179). Es decir que un juicio de conocimiento es o no correcto con relación al concepto que sirve como la regla contra la cual el contenido puede ser juzgado. Si el concepto está dado, entonces, el juicio que subsume lo particular bajo él es determinante. No obstante, si el juicio es solamente particular, aquello universal determinante debe encontrarse, puesto que no está dado; en este caso, se trata de un juicio reflexionante. Este tipo de juicio tiene la obligación de ascender de lo particular en la naturaleza a lo universal. Tiene necesidad de un principio que no está dado ni puede tomar de la naturaleza, porque debe fundamentar incluso la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos. Se sigue entonces que el juicio reflexionante solo puede darse como ley a sí mismo un principio trascendental semejante a su constitución, y no puede tomarlo de otra parte (pues, de lo contrario, sería juicio determinante); tampoco puede prescribirlo a la naturaleza, ya que la naturaleza guía la reflexión sobre las leyes de la naturaleza, y esta no se guía por las condiciones según las cuales nos empeñamos en adquirir un concepto de ella que es totalmente accidental en relación con ella.

¹ Las traducciones son del autor.

En efecto, en el juicio de gusto, Kant encuentra que no hay concepto de lo bello para determinar si algo es o no bello, como tampoco hay una clave o definición como predicado posible (como sí ocurriría con el objeto, que permite preguntar “¿qué es un objeto?”). Como juicio reflexionante, el juicio de gusto parte del hecho de que su concepto universal no está dado; lo bello no es una cualidad determinable apriorísticamente porque no hay juicio determinante para el concepto de belleza. En otras palabras, la justificación de la validez universal del juicio del gusto, si la tiene, no podría depender en la determinación conceptual, “como si no hubiese regla alguna contra la cual la acción pudiera ser juzgada” (Küplen, 2015, p. 31). En efecto, la predicación de lo bello no determina algo sobre el objeto que cae bajo su consideración, sino que el juicio “esto es bello” señala que el objeto afecta al sujeto de una determinada manera. Esto permite a Kant señalar que el juicio de gusto no proporciona conocimiento sobre el objeto juzgado, sino que es la reflexión del sujeto sobre la interacción de sus propias facultades, donde la imaginación sintetiza la intuición libremente —dado que no hay concepto que determine el juicio o cómo debe este conformarse—. Un objeto es bello en tanto que la combinación de sus elementos se encuentra en armonía con el entendimiento —o sus facultades— sin que esta sea determinada por ningún concepto particular del entendimiento. Dentro de esta problemática surgen varias interpretaciones de las cuales aquí se hará hincapié en una sola, a saber, aquella que hace Gilles Deleuze en su texto *La filosofía crítica de Kant*, donde el objeto bello adquiere un cariz simbólico. En efecto, lo bello sería símbolo de la conjugación libre y armónica de las facultades del entendimiento en el juicio de gusto, así como también sería símbolo de todo aquello que estaría por fuera de toda experiencia posible, es decir, donde no habría un concepto determinante.

En otros términos, lo bello es un algo individual que descansa sobre sí mismo y lleva en sí mismo su propia finalidad; más que también en él se nos representa un nuevo “todo”: “Una nueva imagen de conjunto de la realidad y del cosmos espiritual” (Cassirer, 1993, p. 359). Este libre juego entre las facultades del entendimiento hace que entren en acuerdo las unas con las otras, lo cual es, como se verá, la condición necesaria de toda cognición en general. Y aunque la reflexión sobre lo bello involucra la búsqueda de conceptos por la imaginación, dado que no están dados ni determinan el juicio, la búsqueda queda totalmente liberada en la medida que la imaginación “hace los esfuerzos de buscar los conceptos sin la intención de aplicarlos aun cuando los encuentre” (Kneller, 1986, p. 319). Por ende, en el juicio de gusto uno es consciente de la armonía de las facultades cognitivas como aquello que causa placer en la contemplación de un objeto determinado, al cual se lo juzga entonces como bello.

La lectura deleuziana

En este trabajo se analizará la interpretación que hace Gilles Deleuze de la noción de *simbolismo* en la *Crítica del juicio*, de Kant. Precisamente, en su escrito temprano *La filosofía crítica de Kant*, Deleuze (2008) propone la interpretación de que el juicio estético puro sería el proceso por el cual se alcanzaría la unidad de las facultades del sujeto trascendental y el fundamento de las facultades cognitivas en sí mismas. De este modo, lo bello expresaría una “unidad suprasensible indeterminada” del sujeto del juicio de gusto, así como también aquello que estaría por fuera de la experiencia posible, tal como las ideas de razón. Por ende, para Deleuze, lo bello sería símbolo de aquello que estaría por fuera de la experiencia posible. Por tanto, aquí se indagará la factibilidad de la tesis deleuziana y se la utilizará como puntapié inicial para realizar una investigación sobre la noción de símbolo y su relación con el juicio de gusto a partir de una lectura de la *Crítica del juicio*.

El marco teórico en el que se injerta Deleuze propone que todo acuerdo determinado de las facultades de conocimiento “encuentra su fundamento en la posibilidad del libre acuerdo de las facultades presente en los juicios reflexionantes” (Smith, 2006, p. 49). Es decir que, en aquellos juicios donde no hay concepto determinante, el sujeto llegaría al fundamento de toda posibilidad de conocimiento, lo cual implica una unidad concordante entre la facultad de entendimiento y la imaginación, cuyo concepto excedería toda experiencia posible. Dicho fundamento se remite a ideas de razón, en la medida que los juicios reflexionantes tienen siempre una relación operativa con las ideas. En efecto, la noción kantiana de *simbolización* adquiere un cariz preponderante en esta interpretación, puesto que, en el juicio reflexionante, lo bello simbolizaría la ligazón que establece el sujeto entre conceptos no necesariamente relacionados, como por ejemplo color y flor en el juicio “la violeta es bella”. Debido al libre juego en el que se encuentran las facultades en el juicio estético, lo bello puede hacer referencia a algo distinto de la representación misma, a saber, otro concepto, o, mejor dicho, una idea, como por ejemplo la idea de sabiduría.² Aquellos conceptos que determinarían al objeto, por ejemplo violeta, “han sido agrandados más allá de su uso cotidiano, y han sido hechos símbolos de una Idea” (Smith, 2006, p. 50), que no es dada directamente en la experiencia sensible.

Para llegar a este planteo, Deleuze comienza por preguntarse si hay representaciones que determinen *a priori* un estado del sujeto como placer o dolor, o si la satisfacción presente en el juicio del gusto es un “análogo” intelectual

² Como sucedería en el poema de R. W. Emerson intitulado “The Rhodora”.

del sentimiento. En este caso, el estado de placer no sería el de una sensación, dado que esta puede conocerse solo empíricamente, sino que se trataría de una suerte de “placer superior” que no estaría ligado a una atracción sensible, ni a una inclinación intelectual. Se trataría de una facultad de sentir superior donde el placer es desinteresado, en principio, sin importar la existencia del objeto representado ni el efecto de una representación en el sujeto, sino que el placer superior sería la expresión sensible de un juicio puro, tal como el juicio estético del tipo “esto es bello”. En el juicio reflexionante, la facultad de juzgar encuentra una determinación en el sujeto mismo, esto es, la naturaleza misma del sujeto cognoscente con ocasión de cierta representación, que es la del objeto, lo que amerita preguntarse qué representación puede tener como efecto en el sujeto este placer superior o desinteresado:

Puesto que la existencia material del objeto es indiferente, se trata de la representación de una forma pura. Pero esta vez es una forma de objeto. Y esta forma no puede ser simplemente la de la intuición, que nos relaciona con objetos exteriores que existen materialmente (Deleuze, 2008, p. 84).

La forma, según Deleuze (2008), es lo que la imaginación refleja de un objeto en oposición al elemento material de las sensaciones que ese objeto provoca en tanto que existe y actúa sobre nosotros. En el juicio estético, la representación de la forma causa el placer superior de lo bello, lo que no define un interés de la razón, sino que el placer estético es independiente del interés especulativo, así como también del interés práctico; por definición, se trata entonces de un placer enteramente desinteresado. Al juzgar la belleza de algo, lo que se hace es abstraer de la cosa ciertas características que, de otro modo, se tomarían en cuenta para juzgarla:

En un juicio sobre la belleza de una rosa en particular, por ejemplo, no tengo en cuenta su posible utilidad (por ejemplo, como un regalo conciliatorio), como tampoco considero sus rasgos botánicos, fisiológicos, etc., que la ciencia nos señala como constituyentes de su apariencia física. Kant, por lo tanto, caracteriza el desinterés en contraste con los tipos de interés que otros tipos de juicio traen consigo (Kneller, 1986, p. 317).

No obstante, el juicio estético es siempre particular —“esta rosa es bella”— y, al mismo tiempo, no legisla sobre su objeto singular, sino que permanece totalmente indiferente a su existencia. Por tanto, el juicio de gusto no cuenta con un concepto determinante, sino que cada vez que interviene un concepto determinado “el juicio estético deja de ser puro al mismo tiempo que

la belleza deja de ser libre” (Deleuze, 2008, p. 87). Ahora bien, para Deleuze (2008), este desinterés encuentra fundamento en la característica libertad de la imaginación, puesto que ella consiste en “reflejar un objeto singular desde el punto de vista de la forma” (p. 87). La imaginación no se relaciona con un concepto determinado del entendimiento, sino que se vincula con el entendimiento mismo como facultad de conceptos en general; así, se vincula con un concepto indeterminado del entendimiento. Esto quiere decir que la imaginación, en su pura libertad, concuerda con el entendimiento en su legalidad no específica. De este modo, la imaginación manifiesta su libertad más profunda al reflejar la forma del objeto y se convierte en imaginación productiva y espontánea como causa de formas arbitrarias de intuiciones posibles. En esta libertad productora, Deleuze encuentra la concordancia entre la imaginación en tanto que libre y el entendimiento en tanto que indeterminado, fundamento de la pretensión de universalidad del juicio estético:

La facultad de sentir no legisla sobre los objetos; por tanto, no hay en ella una facultad (en el segundo sentido de la palabra) que sea legisladora. El sentido común estético no representa un acuerdo objetivo de las facultades (es decir, una sumisión de objetos a una facultad dominante que determinaría al mismo tiempo el papel de las otras facultades en relación con esos objetos), sino una pura armonía subjetiva en que la imaginación y el entendimiento se ejercen espontáneamente, cada uno por su cuenta (Deleuze, 2008, p. 89).

En definitiva, el juicio de gusto no dejaría de ser desinteresado, pero estaría unido a un interés que sirve como fundamento para el sentido de lo bello como sentido común. Este interés no recaería entonces en la forma bella en cuanto tal, sino en “la materia que la naturaleza ha empleado para producir objetos capaces de reflejarse formalmente” (Deleuze, 2008, p. 95). Cuando Deleuze considera la aptitud material de la naturaleza para producir formas bellas, señala que no se puede concluir de ello la sumisión de esta naturaleza a una de las facultades, sino únicamente su concordancia inteligente con el conjunto entero de las facultades. La aptitud de la naturaleza se presenta, entonces, como un poder sin finalidad adecuado por azar al ejercicio armonioso de las facultades. Precisamente, para juzgar a una belleza natural como tal, no es necesario tener antes un concepto de qué cosa deba ser el objeto, sino que la simple forma place por sí misma, sin conocimiento del fin.

Cuando se juzga lo bello artístico...

Tiene primeramente que ponerse por fundamento un concepto de qué deba ser la cosa, porque el arte supone siempre un fin en la causa (y su causalidad); y como la

concordancia de lo múltiple en una cosa con la interna determinación de ésta como fin es la perfección de la cosa, en el enjuiciamiento de la belleza artística habrá que tener en cuenta la perfección de la cosa a la vez, acerca de lo cual no se hace cuestión en absoluto en el enjuiciamiento de una belleza natural (como tal) (KU AA 05:188 – trad. p. 220).

El placer que surge de este ejercicio es por sí mismo desinteresado, dado que se experimenta un interés racional por la concordancia contingente de las producciones de la naturaleza con el placer desinteresado. Justamente, aquellas materias libres de la naturaleza, como los colores o los sonidos, no se relacionan simplemente con conceptos determinados del entendimiento, sino que pueden desbordarlo y dar qué pensar mucho más que lo que el concepto contiene:

Por ejemplo, no sólo relacionamos el color con un concepto del entendimiento que se aplicaría directamente a él, sino que además lo relacionamos con un concepto completamente distinto, que no tiene un objeto de intuición, sino que se asemeja al concepto del entendimiento porque plantea su objeto por analogía con el objeto de la intuición. Este concepto distinto es una Idea de la razón, que no se asemeja al primero sino desde el punto de vista de la reflexión. Así, el *lis* no sólo se relaciona con los conceptos de color o de flor, sino que además despierta la Idea de inocencia pura, cuyo objeto no es un análogo (reflexivo) del blanco de dicha flor. Es que las Ideas son el objeto de una presentación indirecta en las materias libres de la naturaleza. Esta presentación indirecta se llama *simbolismo* y tiene como regla el interés por lo bello (Deleuze, 2008, p. 97).

Así, en tanto el entendimiento ve ensanchados sus conceptos y la imaginación, es capaz de reflejar libremente la forma, la concordancia de ambas facultades no es simplemente supuesta, sino que es, en cierto modo, algo animado por el interés de lo bello. De este modo, las materias libres de la naturaleza —en tanto concordantes con el libre juego de las facultades— simbolizan las ideas de la razón, ya que el interés por lo bello da testimonio “de una unidad suprasensible de todas nuestras facultades” (Deleuze, 2008, p. 98) como punto de concentración de lo suprasensible, de donde deriva la armonía subjetiva causa del placer estético. El juicio de gusto se funda en un concepto a partir del cual nada puede ser ni conocido ni demostrado en vista del objeto, “porque ese concepto es indeterminable y no apto para el conocimiento” (KU AA 05: 237-234, trad. p. 247), es decir, que se encuentra fuera de los límites de la experiencia posible. Sin ir más lejos, el juicio recibe de este concepto una validez universal porque el fundamento de determinación de este juicio reside

en el concepto de “aquello que puede ser considerado como el substrato suprasensible de la humanidad” (KU AA 05: 234, trad. p. 247). Se trata de una conformidad afín subjetiva, puesto que descansa en el libre juego de la imaginación, donde prima aquello que uno toma de la naturaleza en su reflexión:

La propiedad de la naturaleza de proporcionamos ocasión de percibir la interna conformidad afín en la relación de nuestras fuerzas del ánimo en el enjuiciamiento de ciertos productos de aquélla, y ciertamente como una tal que debe ser elucidada a partir de un fundamento suprasensible como necesaria y universalmente válida, no puede ser un fin de la naturaleza o, más bien, no puede ser juzgada por nosotros como tal; porque de otro modo el juicio que por ese medio fuere determinado tendría por principio la heteronomía, mas no sería, como conviene a un juicio de gusto, libre, ni tendría la autonomía como principio (KU AA 05: 249-250, trad. p. 256).

Cuando la concordancia de las facultades está determinada por una de ellas —por ejemplo, el entendimiento determina el interés especulativo; la razón, el interés práctico—, se supone que las facultades son capaces, ante todo, de una armonía libre sin la cual ninguna de sus determinaciones sería posible. Así, la unidad indeterminada y la libre concordancia de las facultades no constituyen solamente lo más profundo del alma, sino que además “preparan el advenimiento de lo más elevado, es decir, la supremacía de la facultad de desear, y hacen posible el paso de la facultad de conocer a esta facultad de desear” (Deleuze, 2008, p. 99). En este sentido, lo bello natural como símbolo se remite a que la naturaleza habría producido algo bello que concuerda con el libre juego de las facultades del conocimiento. Al mismo tiempo, lo bello artístico para Deleuze es también simbólico en la medida que es “la creación imaginativa de otra naturaleza” (Deleuze, 2008, p. 101). El genio es, precisamente, la disposición innata por la cual la naturaleza da al arte una regla sintética y una materia rica.

Ahora bien, yo sostengo que este principio no es otra cosa que la facultad de la presentación de ideas estéticas; y bajo idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da ocasión: a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible. Fácilmente se ve que es ella la pareja (*pendant*) de una idea de la razón, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna intuición (representación de la imaginación) (KU AA 05: 190, trad. p. 222).

La imaginación, en tanto que liberada, es capaz de crear “una otra naturaleza a partir del material que la naturaleza real le da” (KU AA 05: 191, trad. p.

223). Ella permite transformar la experiencia cotidiana a partir de series analógicas y principios que residen más alto en la razón, y que “nos son también naturales, de igual modo que aquellos según los cuales aprehende el entendimiento la naturaleza empírica” (KU AA 05: 191, trad. p. 223). De este modo, uno siente en esta capacidad de la imaginación cierta libertad respecto de la ley de asociación, según la cual el sujeto recibe el material de la naturaleza en la experiencia. Este material, amén de la imaginación, “puede ser reelaborado por nosotros con vistas a algo totalmente distinto, a saber, aquello que supera la naturaleza” (KU AA 05: 191, trad. p. 223). A estas representaciones de la imaginación Kant las llama *ideas* porque tienden hacia algo que yace “fuera del límite de la experiencia” (KU AA 05: 192, trad. p. 223) y porque buscan, así, aproximarse a una presentación de los conceptos de razón —por consiguiente, se trataría de ideas racionales—. Esto les da la apariencia de una realidad objetiva al mismo tiempo que, en cuanto intuiciones internas, ningún concepto puede serles enteramente adecuado. De este modo, cuando un poeta propone hacer sensibles ideas racionales de seres invisibles, cuya experiencia es imposible, lo hace a partir de la potencia de la imaginación. De hecho, cuando una representación de la imaginación de un concepto, como por ejemplo un ser invisible, “da por sí sola ocasión de pensar tanto como nunca podría ser comprendido en un concepto determinado” (KU AA 05: 195, trad. p. 223), entonces la imaginación pone en movimiento a la facultad de las ideas de la razón para pensar “más de lo que en ella puede ser aprehendido y puesto en claro” (KU AA 05: 195, trad. p. 223). Lo bello, en la medida que es pensado a partir de un juicio reflexionante que alcanza el fundamento de la facultad del conocimiento —el juego libre de las facultades—, es símbolo de las ideas de razón, puesto que la imaginación libre dispone de la potencia necesaria para remitirse a aquello que excede la experiencia posible y constituye las ideas de razón.

A las formas que no constituyen la presentación misma de un concepto dado, sino que sólo expresan, como representaciones laterales de la imaginación, las consecuencias enlazadas a él y el parentesco suyo con otros conceptos, se las denomina atributos (estéticos) de un objeto, cuyo concepto, como idea de la razón, no puede ser presentado adecuadamente. Así, el águila de Júpiter con el rayo entre las garras es un atributo del poderoso rey del cielo, y el pavo real, de la espléndida reina celestial. No representan, como los atributos lógicos, lo que hay en nuestros conceptos de la sublimidad y majestad de la creación, sino otra cosa, que da a la imaginación motivo para extenderse sobre una multitud de representaciones emparentadas, las cuales hacen pensar más de lo que se puede expresar en un concepto determinado mediante palabra; y dan una Idea estética, que le sirve a aquella

Idea de la razón en lugar de una presentación lógica, aunque propiamente para vivificar el ánimo abriéndole la perspectiva de un campo inabarcable de representaciones afines (KU AA 05: 193-196, trad. p. 224).

De este modo Kant define a la Idea estética como una representación de la imaginación que está asociada a un concepto dado “ligada a una multiplicidad tal de representaciones parciales” (KU AA 05: 195, trad. p. 225) para las cuales no hay ninguna expresión que designe un concepto determinado. Esto permite entonces plantear la primera dificultad en la interpretación deleuziana, puesto que el francés no distingue rigurosamente las ideas de razón y las ideas estéticas. Basándose en esto último, es factible proponer que lo bello es símbolo de las ideas estéticas, puesto que el rasgo simbólico de la representación se desprendería de la potencia de la imaginación y no de la concordancia o unidad armónica de las facultades del conocimiento. Pero también Kant señala que la unificación de las fuerzas del ánimo —la imaginación y el entendimiento— constituyen al genio, y es sobre esto que recae el peso de la argumentación de Deleuze, puesto que el uso de la imaginación libre, en sentido estético, proporciona “más allá de ese acuerdo con el concepto, aunque de manera no buscada, un rico material sin desarrollar para el entendimiento, que éste no ha tomado en consideración en su concepto” (KU AA 05: 196, trad. p. 225). El genio consiste en descubrir ideas para un concepto dado y, por otra parte, “encontrar la expresión para ellas a través de la cual puede ser comunicado a otros el temple subjetivo del ánimo por ese medio efectuado, como acompañamiento de un concepto” (KU AA 05: 196, trad. p. 225). La idea de razón excede a la experiencia, sea porque carece de objeto que le corresponda en la naturaleza —por ejemplo, el concepto de un ser invisible—, sea porque modifica un simple fenómeno de la naturaleza en un acontecimiento del espíritu, por ejemplo, las imágenes nictemerales como reflejo de los ciclos de la vida: en definitiva, hay algo inexpresable en la idea de razón. No es así con la idea estética, la cual excede a todo concepto y crea la intuición “de otra naturaleza que la que nos es dada” (Deleuze, 2008, p. 100), forzando al pensamiento al expresar aquello que hay de inexpresable en ella. El arte bello en sí mismo “no debe ser considerado como un producto del entendimiento y de la ciencia, sino del genio y, por tanto, recibe su regla a través de ideas estéticas, que son esencialmente diferentes de las ideas racionales de fines determinados” (KU AA 05: 250-254, trad. p. 257). El gusto en las artes es vivificado por el genio, este es un llamamiento lanzado a otro genio, donde el gusto es el intermediario entre ambos que permite “esperar cuando el otro genio aún no ha nacido” (Deleuze, 2008, p. 101). El genio expresa así la unidad suprasensible de todas las facultades a través de la obra de arte:

La obra de arte es un algo individual y desligado, que descansa sobre sí mismo y lleva en sí mismo su propia finalidad. Y, sin embargo, también en ella se nos representa un nuevo “todo”, una nueva imagen de conjunto de la realidad y del cosmos espiritual. Aquí, lo individual no apunta hacia un algo abstracto-universal, situado detrás de ello, sino que es de por sí este algo universal, porque lo lleva simbólicamente dentro de su contenido (Cassirer, 1993, p. 359).

En suma, el genio suministra la regla según la cual se pueden extender las conclusiones de lo bello en la naturaleza a lo bello en el arte, no solo siendo lo bello en la naturaleza símbolo sino también en el arte, amén del genio que la primera deposita en los artistas. El genio es la facultad por medio de la cual el artista produce una representación bella de una cosa, la cual es símbolo de un concepto del cual no habría intuición posible; mientras que la belleza natural es una cosa bella lisa y llanamente (KU AA 05: 188, trad. p. 220). Como las facultades activas se ejercen libremente en el juicio reflexionante, este expresa el acuerdo libre e indeterminado entre las facultades del conocimiento, lo que lleva a Deleuze a señalar que lo bello, sea en el arte como en la naturaleza, manifiesta aquello que en el juicio determinante permanece oculto y subordinado, es decir, aquellos conceptos para los cuales no parece haber intuiciones adecuadas, y que además expresan la unidad suprasensible de las facultades de conocimiento:

Podemos descubrir por “reflexión” un concepto ya existente; pero el juicio reflexionante será mucho más puro si no contiene concepto alguno de la cosa que libremente refleja, o si el concepto, de alguna manera, se ensancha, se hace ilimitado, indeterminado (Deleuze, 2008, p. 106).

El símbolo y la armonización de las facultades

Para Deleuze, toda concordancia determinada de facultades bajo una facultad determinante y legisladora supone la existencia y la posibilidad de una concordancia libre indeterminada. De modo que, cuando se aprehende la facultad de conocer en su forma superior, lo que legisla en ella es el entendimiento, y, cuando se aprehende la facultad de desear en su forma superior, lo que legisla en ella es la razón; pero, cuando se aprehende la facultad de sentir en su forma superior, lo que legisla en ella es el juicio. Sin ir más lejos, esto último se distingue de las otras dos aprehensiones en tanto que el juicio estético es reflexionante y no legisla sobre objetos, sino únicamente sobre sí mismo. El juicio de gusto no expresa una determinación de objeto bajo una facultad determinante, sino una libre concordancia de todas las facultades a propósito de

un objeto reflejo. Luego, el juicio de gusto no se relaciona con un objeto particular sujeto a un tiempo particular, más bien se trata de un objeto “relacionado al estado del sujeto que es, en principio, compatible por todos” (Kneller, 1986, p. 316). En los juicios estéticos reflexionantes, las facultades de conocimiento juegan con la representación del objeto libremente, lo cual las lleva a un acuerdo proporcional las unas con las otras, condición necesaria de conocimiento en general. Por tanto, tanto la belleza natural como la artística proporcionan el camino para alcanzar el fundamento del conocimiento:

Aunque la reflexión sobre lo bello involucra la búsqueda de conceptos de imaginación, no es desde el punto de vista de la cognición —sea exitosa o no—, porque en el juicio de gusto capturamos el objeto (su representación) en nuestra imaginación y simplemente realizamos los movimientos necesarios para buscar conceptos sin ninguna intención de aplicarlos en caso de que los encontremos. Percatarse de la armonía en los juicios de gusto no es una consciencia de la exitosa aplicación de un concepto, sino más bien la consciencia de nuestra capacidad de aplicar conceptos (Kneller, 1986, p. 319).

En el juicio de gusto, el sujeto cobra consciencia de la armonía de las facultades cognitivas a partir del placer que le genera la propia reflexión del juicio. Esto se debe a que las facultades superiores solo pueden ser reconocidas cuando se siente placer del principio reflexivo de la finalidad de la naturaleza con respecto a las operaciones de las facultades propias. De este modo, puesto que el juicio estético es un juicio reflexionante, lo bello natural es símbolo de la unidad suprasensible del sujeto que reflexiona, porque lo bello remite hacia algo más que el objeto o la representación misma, que se encuentra por fuera de toda experiencia posible. Algo en el objeto es percibido como “especialmente hecho para la cognición” (Kneller, 1986, p. 321) únicamente en términos de finalidad; empero, en los juicios de gusto, el sujeto juzga el objeto como si fuera diseñado para la su cognición porque la representación conduce particularmente a la armonía de las facultades del conocimiento en su contemplación de ella. Se trata de una finalidad formal “con respecto a la capacidad de juicio de parte del sujeto” (Kneller, 1986, p. 321) que no es otra cosa que el concepto de armonía entre la naturaleza —u objetos empíricos— y las facultades cognitivas del sujeto cognoscente. En definitiva, ora esta armonía, ora la armonía entre las facultades cognitivas en juego libre, son dos maneras de describir el mismo fenómeno estético.

La interpretación simbólica entonces propone que lo bello es símbolo de la aplicación de un concepto a una intuición que le corresponde, es decir, que el símbolo transfiere a un concepto “no la intuición subsumida precedentemen-

te, sino solamente la ‘regla de reflexión sobre esta intuición’” (Marty, 1966, p. 153). El símbolo deriva al sujeto a algo más que la representación con la que se manifiesta. Lo lleva por un camino de reflexión que le permite encontrar el fundamento de las facultades de conocimiento. Lo bello es el símbolo de esta concordancia de las facultades del conocimiento y la finalidad sin fin de la naturaleza que causa placer y, además, la armonía de las facultades de conocimiento que entran en libre juego al sentir placer desinteresado por él. El símbolo es así un signo de signo, “un signo a la segunda potencia” (Marty, 1966, p. 154), donde es la función significante en sí misma aquella que es significada. En los juicios de gusto, la justificación de su validez universal no depende de conceptos, tal como si no hubiera regla para la apreciación estética de una representación, porque la imaginación sintetiza la intuición libremente —dado que ningún concepto determina cómo debe ser este juicio—. Por consiguiente, la libre armonía de las facultades tiene una legalidad sin regla, es decir, “un objeto es bello si la combinación de sus elementos está en armonía con el entendimiento (es legal), pero sin que esta armonía sea determinada por algún concepto particular del entendimiento (es sin regla)” (Küplen, 2015, p. 32). En la síntesis de la imaginación, los conceptos no son aplicados solamente a la imagen perceptual, sino que son aplicados a la intuición en sí misma, determinando así cómo llegaremos a percibir el objeto.

Lo primero por considerar en esta interpretación es que Kant emplea el símbolo no para explicar su naturaleza sino para “definir la relación entre lo bello y el bien moral” (Glenn, 1972, p. 13). Algún tipo de intuición es necesaria para establecer tanto la realidad objetiva de los conceptos como de su significado, y si el concepto carece de referencia a algún objeto posible de experiencia, este no tiene significado y es completamente carente de contenido. Por ende, no solo la experiencia nunca podría establecer la realidad objetiva de una idea de razón, sino que las ideas no significan. Así, puede haber intuiciones que se correspondan a ideas de razón y que sean capaces de presentarse simbólicamente en la intuición sensible. En la aprehensión simbólica, el juicio realiza una doble función, primero comprende un objeto de la intuición sensible y luego aplica la regla de reflexión de esa intuición sobre otro objeto totalmente distinto, del cual la intuición primera es solamente un símbolo: el símbolo es, de algún modo, “análogo a aquello que simboliza” (Glenn, 1972, p. 16) y la simbolización implica la relación de la intuición con un concepto. Como el juicio reflexionante es sobre un objeto de la intuición que no puede ser adecuadamente caracterizado por algún concepto determinante, el simbolismo sugiere que el símbolo es un objeto concreto de la intuición sensible que posee una sobrecarga de significado que no puede reducirse al concepto. La belleza sería así expresión de ideas estéticas, que son “representaciones

de la imaginación para las cuales ningún concepto determinado es adecuado” (Glenn, 1972, p. 17) y que tienden a algo por fuera de los límites de la experiencia:

La tendencia general de la discusión de Kant sobre el simbolismo es, creo yo, sugerir que las facultades superiores del hombre, entendimiento y razón están mucho más entrelazadas con la imaginación y la sensación de lo que antes se pensaba, que los conceptos básicos (las categorías y las Ideas de razón) que la mente humana emplea, pueden solamente ser concebidas porque ellas son capaces de ser primeramente presentadas en una forma simbólica concreta (Glenn, 1972, p. 19).

Siguiendo la iteración que realiza Mojca Küplen (2015) de interpretaciones sobre cómo se relacionan el libre juego de las facultades cognitivas y el juicio de gusto, Deleuze se insertaría tanto en la interpretación metacognitiva como en la simbólica. En el primer sentido, esto es así porque, para Deleuze, la libre concordancia armónica de las facultades y la finalidad sin fin de la naturaleza es “constituida por una síntesis conceptual ejercida en un grado superior” (Küplen, 2015, p. 53), la cual es responsable de la experiencia perceptiva ordinaria de un objeto. Esta armonía cognitiva se refiere a la operación de la imaginación y el entendimiento, la cual se reconoce cuando un objeto o representación se acomoda o concuerda con una regla conceptual —proporcionada o adquirida cuando se alcanza el fondo de las facultades cognitivas a partir del juicio reflexivo—: “La libre armonía es una armonía cognitiva ejercida en un grado superior, es decir, que exhibe orden y unidad que se extiende más allá de la unidad necesaria para la cognición de un objeto” (Küplen, 2015, p. 53).

Desde este punto de vista, para que haya placer estético, las condiciones necesarias de cognición deben ser satisfechas primero, y la libre armonía es producida solamente si esta armonía cognitiva exhibe una cantidad extra de unidad, que excede la unidad básica requerida para la cognición ordinaria. Esto se identificaría con lo que, para Deleuze, es la expresión de lo bello, a saber, la unidad suprasensible de las facultades cognitivas que se muestran en armonía con la finalidad sin fin de la naturaleza, en tanto que el sujeto hace un juicio reflexivo —tal como el juicio estético puro— desinteresado e indeterminado conceptualmente. Sin embargo, Deleuze también hace hincapié en que esto demuestra que lo bello es simbólico en la medida que expresa ideas de las cuales no se podría tener intuición alguna. Lo suprasensible no es solamente la unidad adquirida con la que se llega al fundamento del conocimiento, es también la consecuencia del ensanchamiento del entendimiento —que, sin concepto, va por fuera de la experiencia— y la libertad de la imaginación, que

reflexiona libremente sobre la forma. Así, lo bello simboliza la idea de la razón, puesto que las facultades cognitivas se dirigen fuera de la experiencia posible.

Según la interpretación simbólica, entonces, la libre armonía es obtenida por una presentación sensible de las ideas de razón, lo cual implica que las ideas racionales gobiernan la síntesis que produce la imaginación de lo múltiple sensible. La imaginación es libre, en este caso, porque las ideas racionales, “en comparación con los conceptos determinados, son indeterminadas (es decir, no pueden ser encontradas en la intuición empírica)” (Küplen, 2015, p. 56), mientras que mantienen una armonía con el entendimiento, que está de acuerdo con la regla de las facultades cognitivas. La interpretación simbólica permite explicar la posibilidad de la libre armonía o libre juego de las facultades del conocimiento, así como también la particular armonía experimentada en el juicio de gusto y el placer estéticos:

Apreciamos la libre armonía entre la imaginación y el entendimiento constituida por ideas porque es la única manera en la que podemos aprehender (simbólicamente) aquellas cosas que nunca pueden encontrarse empíricamente. Más aún, una interpretación de esta índole puede evitar la problemática de “todo es bello”. No todos los objetos serían bellos, sino solamente aquellos que expresasen una idea estética (Küplen, 2015, p. 57).

Sin embargo, sea en la primera o segunda interpretación, la lectura de Deleuze tiene sus falencias. En efecto, el hecho de que lo bello sea símbolo de la idea de razón resta espacio a las ideas estéticas, que son productos de la mera imaginación y no de la libre concordancia entre imaginación y entendimiento; si las ideas estéticas son realmente un producto imaginativo de esta índole, entonces no se justifica la aseveración de que cada expresión de las ideas estéticas es necesariamente bella. Es decir, las ideas estéticas no serían requisito alguno para la belleza del objeto o de la representación, la interpretación simbólica se sostiene en la premisa de que son las ideas racionales las que gobiernan la organización del múltiple sensible. Es porque las ideas racionales son universalmente comunicables que la expresión sensible de ellas debe ser experimentada amén de las mismas facultades por todos. Pero “Kant señala que no es meramente la presentación de las Ideas racionales las que las Ideas estéticas aproximan” (Küplen, 2015, p. 58); las ideas estéticas pueden ser también una representación sensible y no necesariamente representan ideas de la razón, sino también “ideas que pueden ser empíricamente encontrables y no necesariamente las mismas para todos” (Küplen, 2015, p. 58); por tanto, la interpretación simbólica sería insuficiente para explicar la noción de *libre armonía*.

Resta, sin embargo, señalar que, en la interpretación de Deleuze, lo bello no es solamente símbolo de la armonía de las facultades cognitivas y las ideas de razón. Lo bello es también símbolo de la unidad suprasensible indeterminada de todas las facultades, de lo cual deriva “lo más profundo del alma” (Deleuze, 2008, p. 98). En efecto, la libre concordancia de las facultades debe hacer aparecer a la razón como llamada a desempeñar el papel determinante en el interés práctico, en el dominio moral:

Éste es el sentido en el que el destino suprasensible de todas nuestras facultades es la predestinación de un ser moral; o en que la idea de lo suprasensible como unidad indeterminada de las facultades prepara la idea de lo suprasensible tal como la razón lo determina prácticamente (como principio de los fines de la libertad); o en que el interés de lo bello implica una disposición al ser moral (Deleuze, 2008, p. 98).

Conclusión

En suma, Deleuze basa su lectura en el párrafo 59 de la *Crítica del juicio*, donde Kant señala que “lo bello es el símbolo del bien ético” (KU AA 05: 255, trad. p. 259) y que solamente place al sujeto bajo esta consideración: es decir, lo bello es la presentación indirecta de un concepto, tal como el bien ético. Asimismo, la presunta comunicabilidad del juicio de gusto —la pretensión de universalidad— se fundamenta en la concordancia armónica de las facultades del conocimiento propias del sujeto reflexionante. Esto es así porque, en el juicio reflexionante, el sujeto es consciente: “De un cierto ennoblecimiento y elevación por sobre la mera receptividad de un placer por impresiones de los sentidos y estimando el valor de los otros también según una máxima semejante de su facultad de juzgar” (KU AA 05: 255-259, trad. p. 259).

Como lo bello es aquello con lo cual las facultades de conocimiento superiores concuerdan, y sin lo cual “surgirían muchas contradicciones entre la naturaleza de éstas y las pretensiones que tiene el gusto” (KU AA 05: 259, trad. p. 259), la facultad de juzgar no se ve sometida a una heteronomía de las leyes de la experiencia. De hecho, y he aquí el mayor rigor de la interpretación deleuziana, la facultad de juzgar se da a ella misma la ley de la experiencia, igual a como hace la razón con respecto a la facultad de desear. Es a causa de esta interna posibilidad en el sujeto, y la unidad concordante de sus facultades, que la facultad de juzgar se ve referida a algo en el sujeto mismo y fuera de él que no es “naturaleza ni tampoco libertad” (KU AA 05: 259, trad. p. 259), aunque esté vinculada con el fundamento de esta última: lo suprasensible. Es aquí donde se enlazan la facultad teórica y práctica, “de un modo que es a todos común y desconocido” (KU AA 05: 259, trad. p. 259). Lo bello place

inmediatamente en la intuición reflexionante sin interés alguno, cosa que lo distingue del bien moral, que está necesariamente unido a algún interés dado. Asimismo, en el juicio de gusto, la libertad de la imaginación es representada “como acordada con la legalidad del entendimiento” (KU AA 05: 256, trad. p. 260). Así, lo bello, como símbolo análogo del bien moral, muestra que el juicio reflexionante alcanza el fundamento de las facultades cognitivas y su unidad concordante con lo suprasensible análogamente a como se llega al principio objetivo universal de la moralidad; es decir, igual para todo sujeto y, a su vez, para todas las acciones del mismo sujeto y cognoscible a través de un concepto universal. Lo bello simboliza el bien moral, puesto que el juicio de gusto hace posible lo siguiente:

El paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento, al representar a la imaginación, aun en su libertad, como determinable en conformidad a fin para el entendimiento, y al enseñar, incluso en objetos de los sentidos carentes de atractivo sensorial, a encontrar una complacencia libre (KU AA 05: 256-257, trad. p. 260).

En conclusión, Deleuze, si bien realiza una lectura minuciosa de la filosofía kantiana, a partir de la cual propone el rasgo simbólico de lo bello y su relación con la unidad suprasensible de las facultades del entendimiento, su hipótesis principal no encuentra suelo suficiente para sostenerse por su cuenta y brindarse como una sucinta y completa interpretación del simbolismo en Kant.

Esta interpretación no es, tras exhaustivo examen, suficiente para proponer al símbolo como aquello que terminaría por unir la sistemática kantiana en lo que respecta a la armonía de las facultades en libre juego en el juicio de gusto como fundamento de las facultades del conocimiento y la pretensión de universalidad escindida en el juicio estético. Ciertamente es que, a partir de la analogía simbólica, se obtiene la expresión de conceptos por medio de intuiciones análogas, es decir, “según la traslación de la reflexión desde un objeto de la intuición hacia un concepto enteramente distinto” (KU AA 05: 257-258, trad. p. 259), el cual puede incluso nunca corresponderse con una intuición — excediendo así los límites de la experiencia y remitiéndose a las ideas de la razón—. El juicio de gusto tiene que referirse a algún concepto, puesto que de otro modo no podría pretender validez universal, pero este no puede ser demostrable a partir de un concepto “precisamente porque un concepto puede ser o bien determinable, o bien indeterminado en sí mismo y a la vez determinable” (KU AA 05: 235-232, trad. p. 242). En el primer caso, se trataría del concepto del *entendimiento* —determinable por predicados de la intuición sen-

sible que le correspondan—, que es el segundo el concepto de razón de lo suprasensible, “que está en el fundamento de toda aquella intuición y que no puede ser, pues, determinado ulteriormente de modo teórico” (KU AA 05: 235-232, trad. p. 242). Deleuze se sirve de esto para señalar que el simbolismo de lo bello remite a ambas cuestiones, a lo suprasensible como fundamento determinante del concepto referido en el juicio de gusto y a la facultad de deseo como el corazón del ánimo del sujeto, puesto que, tanto esta facultad como la facultad de juzgar, se encuentran relacionadas análogamente a partir de lo bello como símbolo del bien moral. Por esto, se considera que Deleuze no termina por dar más que una interpretación, efectivamente sirviéndose del texto kantiano y con miras a fundamentarse en este, para explicar la convergencia del fundamento de las facultades cognitivas y la armonía de las facultades del juicio de gusto, en tanto que se considere a lo bello como símbolo.

Referencias

- Cassirer, E. (1993). *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (2008). *La filosofía crítica de Kant*. Cátedra.
- Ginsborg, H. (2022). “Kant’s Aesthetics and Teleology”. En E. N. Zalta y U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-aesthetics/>
- Glenn, J. (1972). Kant’s theory of symbolism. En A. J. Reck (Ed.), *Knowledge and Value* (pp. 13-21). Tulane University New Orleans; Martinus Nijhoff The Hague.
- Kant, I. (1900ss). *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila.
- Kneller, J. (1986). “Kant’s concept of beauty”, *History of philosophy Quarterly*, 3(3), 311-324.
- Küplen, M. (2015). *Beauty, ugliness and free play of imagination: an approach to Kant’s aesthetics*. Springer.
- Marty, F. (1966). “La notion de symbole chez Kant: la position du problème”, *Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française I, Section II (Histoire des théories du langage)*, Société Romande de Philosophie, pp. 153-156.
- Smith, D. (2006). Deleuze, Kant and the theory of immanent ideas. En C. Boundas (Ed.), *Deleuze and philosophy* (pp. 43-61). Edinburgh University Press.

“Eutifrón” y “Eutidemo” de Platón son filosofía teatral

Plato’s “Euthyphon” and “Euthydemus” are theatrical philosophy

Antonio Usero Vílchez

Doctorando en la Universidad Nacional de Educación a Distancia

ORCID: 0000-0002-2943-326X

Resumen

En este artículo se pretende plantear la posibilidad de una filosofía que use el género teatral como forma consciente de expresión, no solo para ilustrar o hacer atractiva las ideas, sino para hacer propiamente filosofía. El diálogo permite establecer el desarrollo de ideas en forma de conflicto o de entrelazamiento de acciones como una filosofía teatral. El debate filosófico que muestra las circunstancias del encuentro de los personajes y cómo estas se desarrollan, aunque solo sea implícitamente, construyen una filosofía donde los hechos particulares se integran y, de ese modo, hacen posible un modo particular de hacer filosofía.

Abstract

This article aims to raise the possibility of a philosophy that uses the theatrical genre as a conscious form of expression, not only to illustrate or make ideas attractive, but to do philosophy itself. Dialogue makes it possible to establish the development of ideas in the form of conflict or the interweaving of actions as a theatrical philosophy. The philosophical debate that shows the circumstances of the characters’ encounter and how these develop, even if only implicitly, constructs a philosophy where particular facts are integrated and thus make possible a particular way of doing philosophy.

Palabras clave

Filosofía teatral, diálogo, filosofía y teatro, género literario.

Keywords

Theatrical philosophy, dialogue, philosophy and theatre, literary genre.

Fecha de recepción: noviembre 2022

Fecha de aceptación: febrero 2023

Introducción

El diálogo de contenido filosófico habrá surgido e incluso se habrá formalizado hasta cierto punto innumerables veces en la historia de la humanidad antes del surgimiento de la escritura. En un estudio sobre qué elementos del diálogo hacen fecunda a la filosofía en esos diálogos de las culturas ágrafas nos tendríamos en los grados de especialización del vocabulario y en la dinámica del desarrollo y conexión de las ideas. El mismo procedimiento parece, pues, el adecuado al tratar de los inicios del diálogo filosófico escrito, donde se conservan la frescura y la variedad del intercambio verbal y donde se percibe la influencia de las obras teatrales maduras de la cultura griega. Platón y Aristóteles escriben teatro como medio de expresión y de divulgación de la filosofía. El género literario que puede o que debe usar la filosofía, un asunto ocasional y secundario de la filosofía misma, apunta —sin embargo y particularmente cuando se trata del teatro— hacia un conjunto de constricciones y de posibilidades que, desde el género literario, dan forma a la filosofía misma.

En este artículo, analizaremos cómo es posible hacer filosofía con el teatro, más en concreto, cómo recuperar el método filosófico del diálogo que usó Platón, y analizar por qué es útil y cómo funciona. En el artículo que Julián Marías publicó en 1969, el autor trata sobre las dudas de la filosofía de la época para encontrar un género adecuado para lo que ella hacía. Marías habla de tres tentaciones que la filosofía sufre desde principios del XIX en cuanto al género literario que debe usar. La primera es la tentación de la enseñanza: “la filosofía se va a transformar en *profesor universitario*” (Marías, 1969, p. 503); la segunda, tentación de la ciencia: “la filosofía quiere aparecer como una *disciplina científica*” (Marías, 1969, p. 503); la tercera, la tentación artística: “[la filosofía] prueba géneros nuevos: [...] diversos modos de exhibición de la intimidad” (Marías, 1969, p. 504). En este artículo nos dejaremos arrastrar por las tres. Nos dejamos arrastrar por la tentación de la enseñanza, porque aquí se buscan alternativas al estilo de artículo o de tratado académico habitual en la filosofía occidental desde hace decenios. El teatro se usa como vía de creación, de formulación y de exposición del pensamiento, por lo cual cumple con las funciones intelectuales de los géneros habituales usados en filosofía, pero añade una percepción más viva del proceso, con las ventajas que esto supone para la enseñanza. La tentación de la ciencia se trasluce en la intención de descubrir conocimientos empíricos que se puedan formalizar de alguna manera a partir de los conceptos filosóficos, tal y como son tratados en el teatro. La tentación artística se hace evidente, porque la cara teatral de la filosofía teatral requiere un tratamiento artístico, que a su vez muestra cómo la filosofía nace también de la imaginación artística.

Los diálogos de Platón también son teatro

La filosofía occidental ha hecho uso de muchos géneros literarios a lo largo de su historia. No se trata de hacer un repaso exhaustivo, sino de mostrar la variedad de géneros usados y la función que el teatro ha ejercido en la filosofía al ser usado por esta como medio de transmisión de sus contenidos. Los presocráticos escribieron libros en prosa, tratados sobre la naturaleza en general, de los que conservamos literalmente solo los nombres y frases sueltas, además de los resúmenes de otros autores que leyeron los originales. Parménides y Empédocles escribieron sendos poemas en hexámetros homéricos. Pitágoras no escribía, sino que comunicaba sus doctrinas desde detrás de una cortina. Los sofistas usaron el *lógos* o discurso, cuya intención era persuadir y que incluían argumentos lógicos, pero también historias, imágenes, lenguaje poético e incluso hechizos. Estaban escritos para ser dichos en voz alta, fueran escritos previamente o no. Sócrates, como Pitágoras, no escribía, pero a diferencia de este, su método de conocimiento era conversar en público. Dialogaba, como también podían hacer los sofistas en sus clases, pero no para enseñar retórica, ni conocimientos y estrategias útiles para convencer ante la asamblea o en los juicios. El objetivo de Sócrates, al menos en la versión de Platón, era el conocimiento por sí mismo.

Platón fue seguidor de Sócrates y estaba habituado al teatro, que era un espectáculo maduro y desarrollado en la Grecia de su época, con certámenes y gran aceptación social. Platón, sin embargo, no imitó en sus escritos ningún género teatral al uso, ni tragedia, ni comedia, ni sátira, más bien procuró mostrar lo que hacían los sofistas y Sócrates al dialogar como maestros de conocimiento y usó el teatro para dejar clara la diferencia de procedimientos entre los unos y el otro. Del teatro filosófico de Platón hablaremos después.

La obra de Aristóteles, por su parte, se divide en *exoterikoi lógoi*, discursos o escritos para el público exterior a las clases del liceo, y *enkýklikioi lógoi*, discursos o escritos como instrumentos de clase, bien como conferencias o lecciones que pronunciaba Aristóteles y los alumnos anotaban, o como guion de clase de la mano del propio maestro. Las obras conservadas pertenecen casi en su totalidad al segundo tipo, a los escritos de clase. En el caso de la Ética a Nicómaco, la adscripción a este tipo es dudosa, pues podría tratarse de un libro de divulgación y no de una *pragmatéia*, es decir, de un conjunto de *lógoi* o discursos (o bloques temáticos de clase) enlazados por el tema común que comparten. El cuidado con el que describe al destinatario ideal de la obra que presenta remite a unos lectores o auditores que no son los alumnos.¹ En-

¹ “Y es que las muy precisas referencias del Estagirita al ἀκροατής, por ejemplo, en el umbral de la Ética a Nicómaco [en cursiva], presuponen un auditorio y, en consecuencia, una exposición

tre las obras para el gran público, el estagirita escribió poemas. Entre estos se encuentra la elegía de altar dedicada a Eudemo, en la que el autor muestra su admiración, según Jaeger (1946, pp. 126-127), por Platón. Otro poema es el himno a Hermias, dedicado también a la amistad con Platón, y en el que expresa a su vez su apoyo a Hermias, dirigente de Atarneo, pequeño y transitorio principado griego, que siguió las enseñanzas de Aristóteles durante su estancia en Asos, en Asia Menor (Jaeger, 1946). La parte más reconocida de la obra de Aristóteles hasta la edición de las obras que conservamos y que en su mayoría eran apuntes de clase fueron diálogos al estilo de Platón.² Jaeger (1946) sostuvo la tesis, que es la comúnmente aceptada, de que esos diálogos aristotélicos, incluso los más tempranos, eran más bien “diálogos de exposición científica” (p. 39) que dramáticos. Las posiciones filosóficas, como era de esperar, no se diferencian de las sostenidas en los tratados (Jaeger, 1946). Estos diálogos fueron la obra conocida de Aristóteles hasta la recuperación y edición de los tratados por Andrónico de Rodas en el siglo I a. e. c. Los estudiosos peripatéticos de la época, ante el contraste entre los tratados y los diálogos, optaron por considerar los primeros como el auténtico pensamiento aristotélico y relegaron a los diálogos al papel de un medio de comunicar la filosofía a las masas que irremediablemente conducía a la disolución del verdadero contenido (Jaeger, 1946).

Entrando en cuestiones de detalle que tienen que ver con la naturaleza más o menos dramática de los textos de Platón y de Aristóteles, los términos para referirse a los modos de transmisión de la filosofía de ambos filósofos inducen a suponer que no hay una transición brusca desde los métodos de viva voz y a través del diálogo usuales antes de la consolidación de las escuelas atenienses —la Academia, el Liceo, la Estoa o el Cinosarges— hasta llegar a los

oral [...] Se trata, en principio al menos, de una ‘conferencia’ por parte de colaboradores conocedores, encargados de poner a prueba (κρίνειν) el pensamiento de uno de los suyos (*primus inter pares*, por así decirlo)... Cuando, en cambio, se trata de los textos que componen la mayoría de las obras del Corpus, el ἀκρόασις parece, en algunos aspectos, un fin. Por otra parte, el fenómeno de ἀκρόασις determina y estructura la exposición filosófica de Aristóteles como un auténtico ‘discurso’ (de tipo demostrativo). (“C’est que les références très précises du Stagirite à l’ἀκροατής, par exemple, au seuil de l’EN, supposent un auditoire et, par conséquent un exposé oral [...] Il s’agit, en principe à tout le moins, d’une « audition » par des collaborateurs avertis, chargés d’éprouver (κρίνειν) la pensée d’un des leurs (*primus inter pares*, en quelque sorte) [...] Quand il s’agit en revanche des textes composant la plupart des œuvres du Corpus, l’ἀκρόασις apparaît, à certains égards, comme une fin. D’un autre côté, le phénomène de l’ἀκρόασις détermine et structure l’exposé philosophique d’Aristote comme un véritable « discours » [de type démonstratif]”) (Bodéüs, 1983, p. 164). Todas las traducciones en el artículo fueron hechas por el autor.

² Diógenes Laercio ofrece una lista de esos diálogos (Diógenes Laertius, V. 22). Plutarco llama a las primeras obras de Aristóteles “obras platónicas” (*Adversus Colotem*, 20).

contenidos preparados para ser objetos de una clase y fácilmente susceptibles de constituirse en escritos listos para ser publicados como tratados. El término *akroásis*, que Marías usa como sinónimo de *pragmateia*, en el sentido de ‘discurso’, se refería en la época de actividad de Platón y de Aristóteles a una exposición oral. Tejera (2014) lo traduce en inglés como *recital*, lo que supone un componente de espectáculo. El sentido del término *akroásis*, cuarenta o cincuenta años después, ya entrados en el helenismo, cambia hacia el de una exposición seria o académica, que Tejera traduce como *lecture*. Ese cambio de sentido de la palabra se trasluce en un texto de Aristoxeno (*Armonias*, 30.7, como se cita en Tejera, 2014, p. 386), en el que describe una exposición de Platón y señala la sorpresa negativa de un público que se encuentra abrumado ante temas abstractos de geometría, de astronomía y de música, aunque finalmente la exposición concluye tratando sobre el bien y su unidad.

Al analizar qué nos dice la reacción del público sobre cómo era la exposición de Platón, Tejera lanza la siguiente hipótesis: “Pero dado que Platón era un compositor de diálogos, ¿podrían haber esperado los auditores un diálogo en el que se debatiera la naturaleza del bien? Las palabras del informe sobre cómo les sorprendió por su *ausencia* hacen creer que eso fue lo más probable” (Tejera, 2014, p. 225).³

Los diálogos de Platón hacen muchas cosas. Son un monumento en movimiento dedicado a su maestro Sócrates, tienen el fin doctrinal de transmitir una teoría sobre el conocimiento seguro más digno del ser humano, se enredan en problemas ontológicos y epistemológicos. Los diálogos tampoco desprecian las historias en forma de mitos y de leyendas, aunque, al mismo tiempo, se rechaza en ellos la creación poética como medio legítimo de conocimiento. La forma dramática, conforme avanza la edad de Platón, va reduciéndose a poco más que un marco para exponer sus doctrinas. Pero la mayoría de los diálogos son obras de teatro.

Para resaltar la importancia de lo teatral en los diálogos de Platón mostraremos cómo el teatro era el género literario oportuno para pensar los problemas que se estaba planteando. El uso del diálogo, por parte de Aristóteles, con un fin más expositivo y la consiguiente modulación de la forma dramática confirman la ductilidad del teatro como medio de hacer filosofía. Nos centraremos en la imbricación del contenido filosófico y la presentación dramática en “Eutifrón” y en “Eutidemo”.

Max Aub decía de Galdós que, si se hubiera perdido todo testimonio de la historia, su obra sola bastaría para ofrecernos un panorama vivo y fiel de la

³ “But since Plato was a composer of dialogues, could the auditors have been expecting a dialogue in which the nature of the good was debated? The report’s words about what surprised them by its *absence* make this a strong possibility”.

España del siglo XIX. Lo mismo podría decirse de los diálogos de Platón respecto a la Atenas y a la Grecia del paso del siglo V al IV a. e. c. “Eutifrón” nos presenta al personaje homónimo, un adivino que viene de interponer una demanda de impiedad contra su padre, que mandó encerrar en un pozo a uno de sus jornaleros, el cual, en estado de ebriedad, había asesinado a uno de sus criados. Allí abajo quedó el jornalero, mientras el amo esperaba la respuesta del exegeta respecto a las medidas que había de tomar, y allí murió ante la despreocupación del padre de Eutifrón. Este se había ofrecido para interpretar y resolver el asunto, pero su padre lo rechazó burlándose de él. Esa es la razón por la que acude al tribunal del arconte-rey, segundo magistrado del arcontado o alto tribunal de Atenas, encargado de los casos relacionados con el culto religioso.

Justo cuando Eutifrón sale, Sócrates entra en el pórtico del arconte-rey para responder la acusación de impiedad formulada por Melato por no creer en los dioses de la ciudad y corromper a la juventud. Los dos personajes coinciden en ofrecer una visión de la moralidad distinta de la convencional, ambas visiones puristas, aunque en sentidos muy distintos. Eutifrón (Platón, 2010), confiado en su *mantiké*, en su calidad de adivino, está seguro de su conocimiento de los asuntos religiosos contra su misma familia y contra la creencia común, como se trasluce en la ridiculización a la que le someten los atenienses, que lo consideran loco porque pretende predecir hechos futuros en la asamblea (3c) y también en el fundamentalismo al tomar al pie de la letra los mitos homéricos (6 a-c).

El purismo moral de Sócrates, en cambio, es aquel al que le conduce el ejercicio del rigor racional en asuntos morales, incluidos los religiosos, que le llevará a ser condenado a muerte. Sin embargo, la exageración en la postura moral lo acerca a Eutifrón, según lo que de él se dice en otros diálogos platónicos y en el mismo “Eutifrón”. Como plantea Klonoski (1986), Eutifrón pasa su juventud en Naxos, uno de los principales centros del culto a Dionisio. Es en esa isla donde, además, tiene lugar el crimen del padre. En “Crátilo” (Platón, 1983), donde Platón pone a Sócrates a hablar sobre el origen de las palabras, él declara que se ha encontrado esa mañana y que piensa que tomó posesión de su alma (396d), para comentar a continuación, al tratar del término *psyché*, alma, como según los poetas órficos el alma sufre castigo al ser encerrada en el cuerpo (400a).

Por tanto, Eutifrón, el adivino de tendencias órficas que se enreda en contradicciones hacia las que lo empuja Sócrates acerca del significado de la piedad, comparte con su interlocutor un fondo común de ideas en las que se mezcla el misticismo. Eutifrón, con su orfismo y su respeto estricto de las narraciones mitológicas; y Sócrates, con el *daimon* que lo posee y la búsqueda de

un orden racional, son extremistas, y, sin embargo, en este diálogo, ambos extremismos consueñan al mismo tiempo que se oponen. Esta relación compleja entre las posturas ideológicas de ambos personajes se funde con su relación desde el punto de vista dramático. Dos personajes implicados en casos que tienen que ver con la muerte, uno denunciando y el otro arrostrándola, tienen un encuentro casual, sin aparato, y se dedican a una investigación improvisada sobre la definición de la piedad. La investigación no llega a una conclusión clara, al contrario, hace resaltar los problemas y las contradicciones. El principio es casual y el final es abierto. El adivino considerado loco por sus conciudadanos plantea propuestas de definición de la piedad razonables desde el punto de vista de la religiosidad griega común. Por su parte, el guía racional, que intenta confundir al adivino llevándolo a la contradicción, ayuda a hacer evidente la sensatez del insensato, al mismo tiempo que él, el guía, queda indeciso sobre la conclusión del interrogatorio. Eutifrón ha sido paciente, pero se tiene que marchar, casi lo vemos salir corriendo. Sin contraparte, Sócrates no puede seguir pensando.

Klonoski (1986) habla de un tercer personaje de la obra: “El [tercer] interlocutor, por así llamarlo, que representa a la religión cívica popular ateniense es la corte judicial del rey-arconte” (p. 134). La significación del pórtico es acentuada por su situación. El pórtico está frente al espacio que alberga el templo y los altares de Dionisio, el edificio judicial se sitúa junto al acceso secreto del mismo dios y está conectado a las estructuras teatrales en su honor. La referencia a lo teatral es implícita, pero clara para un lector de la época. Las tablas de las leyes que regulan lo sagrado, las que muestran el antiguo código de Solón y las que lo hacen con el reciente en la época código de Nicómaco, están en el mismo pórtico (Klonoski, 1986). Sin forzar el diálogo, tal y como Platón lo ha concluido, nos podemos imaginar un cuadro escénico para cerrar la obra: Sócrates permanece perplejo un minuto y se marcha lentamente, pensativo. Finalmente, queda la escena vacía y el pórtico con las tablas de la legislación sagrada luce así, discretamente, todo su protagonismo. El silencio final de la ley escrita contrasta con las turbulencias del diálogo entre adivino y filósofo.

El escenario en el que se sitúa el diálogo es importante a la hora de interpretar su contenido filosófico. El intercambio dialogado nos conduce a través de la complejidad de las relaciones entre ideas, de los objetivos del autor al presentar esas relaciones de ideas en ese orden, en ese lugar físico, por medio de silencios y de acentuaciones de personas concretas, que transmiten las perspectivas de cada uno de ellos, porque desde la posición en la realidad y en la sociedad de cada una de esas personas lo particular que son como individuos y lo abstracto que intentan ser como pensadores se entrelazan. Esa com-

plejidad de relaciones de ideas y ese entrelazamiento de aspectos particulares y aspectos abstractos, que aquí hay que expresar con sobrecarga de palabras, el teatro las escenifica y nos permite apreciar el movimiento de ese entrelazamiento que resulta en complejidad. Presentados en forma de tratado, de narración o de poesía los mismos temas tendrían otras implicaciones, porque se ramificarían de otro modo y, en definitiva, darían lugar a una Filosofía distinta, más fácil de identificar y de seguir si se presenta como tratado, más fácil de entender si se presenta como narración, más vistosa seguramente si se presenta como poesía.

Lo filosófico en el teatro de Platón está también en la presentación física del diálogo, aunque sea solo como teatro leído, no es necesario que se represente sobre un escenario. De Bravo (2019), en su artículo sobre “Eutifrón”, habla de “la forma dramática del pensamiento platónico como clave de su interpretación” y de la conveniencia de “advertir la importancia de la ejecución misma del diálogo como testimonio y acreditación de su propio contenido” (p. 172).

En suma, Sócrates, al reclamar una definición y, eventualmente, al cancelarla apela a un autoconocimiento ejecutivo, es decir, a un conocimiento cuyo alcance depende de un cuidado de sí mismo que sólo se lleva a cabo a través del dialogar. Por lo tanto, lo que manifestaría el conocimiento de la piedad en el Eutifrón no sería una proposición correcta, sino una mayor radicalización del preguntar al plantear otra vez desde el principio la cuestión (De Bravo, 2019, p. 173).

El “autoconocimiento ejecutivo” se refiere a la clarificación conceptual que se consigue por medio del intercambio de pareceres. El término de De Bravo es técnico y preciso, con un cierto aire de terminología de psicología cognitiva y, sin embargo, remite a la fisicidad del intercambio teatral. Este autor habla también, un tanto crípticamente, del “frotamiento de proposiciones”, al que Platón se refiere en su Carta VII (“Y cuando después de muchos esfuerzos se han hecho poner en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos, nombres y definiciones” [Platón, 1992, Carta VII, 344b]), para describir el procedimiento por el cual Sócrates, en “Eutifrón”, conduce al adivino a reconocer que, en lugar de depender lo piadoso de la voluntad de los dioses, estos aman lo piadoso por ser piadoso. El “frotamiento de proposiciones” se produce gracias a la cadena de preguntas y respuestas propias del diálogo socrático, donde la respuesta del interlocutor lleva a la reformulación de la cuestión, que genera una nueva respuesta y una nueva reformulación. Sin diálogo, el proceso se puede indicar y explicar, pero no realizar. El frotamiento es el roce físico de las frases que enuncian los participantes.

Platón (2010), en este diálogo, alude a otro tipo de movimiento de la conversación. Se trata de las vueltas que da la cuestión ¿qué es la piedad? “¡Pero, Sócrates, no encuentro la forma de decirte lo que pienso! Pues lo que sea que nos propongamos, de alguna manera siempre da vueltas y no quiere permanecer donde lo asentemos” (11b).

“Lo que sea que nos propongamos, de alguna manera siempre da vueltas”, esta es la expresión del movimiento de las ideas. Se habla de ello en 11b-c y, más adelante, en las partes 15c-d. Se habla de pasada, como un fenómeno curioso que aparece en el curso de esa conversación concreta. Sócrates busca una explicación anecdótica, aunque sería aplicable solo a él, porque él es descendiente de Dédalo, el diseñador mítico de laberintos. Sería lógico que sus propuestas se perdieran en algunas revueltas, pero no las de Eutifrón, que sabe de lo que está hablando. Al final del texto, a Sócrates le parece claro que Eutifrón es responsable de que sus “afirmaciones no aparezcan quietas sino caminando”, que es el adivino el que “las hace dar vueltas en círculo”: “¿O no te das cuenta de que nuestro argumento, dando la vuelta, ha llegado otra vez a lo mismo?” (2010, 15c-d).

Las vueltas que da el argumento es un problema circunstancial y, sin embargo, da forma al diálogo de manera clara. La pregunta inicial “qué es la piedad” la repite explícitamente Sócrates al final y Eutifrón muestra el carácter laberíntico de la conversación con las mismas prisas con las que se excusa y se va. La fisicidad escénica del personaje que sale corriendo se confunde con la razón por la que huye, que es las revueltas de la charla con Sócrates. Ya en 10a-b, Sócrates da vueltas, sin hacer alusión a ellas, pero evidentes en el lenguaje, porque repite una misma estructura de razonamiento con diversos verbos, como son conducir, transportar, devenir, sucederle algo: “Luego, la cosa no *es vista* porque es una *cosa vista*, sino, todo lo contrario, porque *es vista* es una *cosa vista*”. Además, más abajo pone la marca de que cree que hay que retomar, a mitad de la conversación, la cuestión inicial de nuevo: “Más bien, dime nuevamente desde el comienzo qué es lo piadoso” (Platón, 2010, 11b). Luego parece que Platón pretende llamar la atención sobre las vueltas que da la argumentación. Si esa alusión se hace en un texto teórico, será contradictoria o tautológica, porque, o bien el argumento da vueltas por voluntad explícita y reconocible del autor, o bien el autor se equivoca y su argumento no da vueltas. Si se quieren mostrar las vueltas en poesía o en narración, se tiene que hacer por vía de metáfora y decir que la conexión de ideas en el argumento es como dar vueltas. En el teatro, sin embargo, las vueltas se realizan y las referencias de Sócrates a las vueltas es una manera de señalarlas.

Si el diálogo nos sirve para pensar, es porque permite movimientos de ideas como el dar vueltas de estas que sugiere Platón. No es un asunto tras-

cidental, ni un contenido que haya que hacer explícito e insistir sobre él, es un resultado del procedimiento que se usa, del diálogo. Platón muestra el procedimiento y subraya el resultado. De ese modo, justifica el escribir filosofía por medio del teatro y explica, por medio de la escritura dramática y de la alusión a los movimientos de las ideas que se producen en ella, lo que es el teatro filosófico.

Ahora veremos cómo el diálogo “Eutidemo”, de Platón, muestra la versatilidad del teatro a la hora de pensar filosóficamente. Por su carácter protréptico, de enseñanza de la juventud sobre los beneficios de la filosofía, “Eutidemo” sirve como adecuado punto de comparación para estudiar el trasfondo escénico que también pesa en el *protréptico* de Aristóteles, objeto de un estudio venidero.

La filosofía en “Eutidemo” se exhibe en el trabajo de discusión, con sus implicaciones sociales, incluso las menos trascendentales, como es la preocupación de un padre de clase media, agricultor, no excesivamente rico, por la educación de sus hijos, y como estos jóvenes se entusiasman con la conversación filosófica y se enamoran en medio y a través de ella. La filosofía no es aquí una disciplina técnica, es una enseñanza que solo se puede llevar a cabo en el diálogo dentro de una sociedad. Esto se muestra no en un discurso teórico, sino por medio de las discusiones trabadas que hacen del libro una pieza teatral.

Los dos sofistas entablan con Sócrates una pelea de payasos. El recurso a la ironía de Sócrates es, para un espectador imparcial, indistinguible de los trucos erísticos de los dos sofistas. Veamos algunos ejemplos. En su diálogo “Crátilo”, Platón (1983) atribuye a Eutidemo la tesis “todas las cosas se corresponden con todas las cosas siempre y a la vez” (386d3), que es la única tesis que Platón recoge de este sofista. Pero, por otra parte, en “Eutidemo” (Platón, s. f., 293c), el personaje que remeda al sofista ofrece una definición precisa del principio de no contradicción para demostrar que “tú conoces todo, si eres un conocedor” (293c), es decir, con tal de que conozcas una cosa, ya eres conocedor y, por tanto, como tal, eres conocedor de todo. No parece, según el propio diálogo, que Eutidemo quiera engañar, si coloca una definición del principio de no contradicción en lo que Platón presenta como mera presdigitación verbal. Sócrates insinúa a continuación que los sofistas están incurriendo en una falacia, porque confunden en uno los dos usos del término *conocedor*: un uso relativo y legítimo, en cuanto que, si conoces una cosa, eres conocedor, aunque solo de esa cosa; y el uso absoluto, que toma *conocedor* sin referencia a ninguna cosa concreta e ilegítimamente lo adjudica al que conoce todo. Sin embargo, la radicalidad de la defensa de la tesis “tú conoces todo, si eres un conocedor” es coherente con la tesis de la correspondencia universal de todo con todo que Platón atribuye a Eutidemo. Sócrates ridiculiza la

pretensión de los sofistas: “[Eutidemo] comenzó [...] con aire de hombre muy superior” (293a). Pero Eutidemo usa el método de Sócrates, la mayéutica; va haciendo preguntas, de modo que, a partir de respuestas a preguntas relativamente simples, el partero hace descubrir a su interlocutor el conocimiento auténtico sobre aspectos profundos de la realidad.

El personaje de Sócrates en “Eutidemo” defiende la filosofía como ideal de procedimiento educativo y el rigor en el uso de las palabras, pero no descarta los razonamientos de los dos sofistas, por muy erísticos y engañadores que los presente. Si ellos dos intentan engañar o engañan efectivamente, es algo que hay que comprobar en el espesor de la discusión. Platón, con la boca de Sócrates, no rehúye el choque. Eutidemo y Dionisodoro actúan como dos luchadores: “Hasta este momento ignoraba yo lo que eran los pancraciastas. Son capaces de luchar valiéndose de todo tipo de recursos [...] ¡tan diestros se han vuelto en luchar con palabras y en refutar cualquier cosa que se diga, falsa o verdadera!” (Platón, s. f., 271b-c, 272a). Y Sócrates se faja con ellos. La metáfora del diálogo como una lucha se combina con el ejercicio de este como tal lucha. El uso nada forzado de recursos literarios, como la metáfora, en el seno de una conversación, revela al teatro como medio filosófico, pues la búsqueda de la verdad necesita del análisis de las palabras, pero también del juego de poder entre los conversadores. Los dos sofistas son presentados como payasos y luchadores. Este es un recurso dramático que remite de vuelta a la práctica de la filosofía: Sócrates también es un payaso y un luchador, todo filósofo lo es.

La necesidad del acuerdo en una negociación o la falta de esa necesidad en una charla informal hacen a la conversación, o bien dura y atenta solo a los resultados prácticos, o bien tan laxa, por la ausencia de resultados conminatorios, que se diluye en la corriente de otros intereses. En el diálogo escrito como teatro de pensamiento, hay una urgencia dramática justa para que esta exija la precisión conceptual. Y los juegos de poder que persiguen un resultado práctico —a veces nada más la honrilla de la victoria en la pelea dialéctica, aunque solo sea un juego dramático— dan tensión al intercambio e impiden que se pierda el interés, precisamente porque no persiguen un poder real fuera de la conversación, sino que son ejercicios del juego de poder, atentos no a los resultados en sí mismos, sino a su estructura y a sus recursos. Por tanto, en la filosofía escrita como teatro, se aúnan la precisión conceptual, ajena habitualmente al tráfago práctico, pero asumible en el teatro, y el análisis de las relaciones reales, por menudas más fáciles de estudiar en su estructura. Expresado de otra manera, la filosofía de Heidegger puede servir para darle cuerpo filosófico a un montaje de una obra de Shakespeare, no necesariamente de las más trágicas, y con la de Hegel se puede hacer una consistente película de guerra.

El debate filosófico plasmado en un tratado acumula conceptos y los estructura, de modo que, al alejarse del intercambio cara a cara, cobran consistencia por sí mismos y explican la estructura de la realidad desde principios de pensamiento que facilitan la acumulación y compactación interna de los conceptos y la coherencia entre ellos. El tratado filosófico, y la escritura teórica en general, expone los conceptos sin huecos y los engarza en volúmenes de superficies tersas y nítidamente organizadas. La conversación del teatro, de otro lado, sobre todo si se crea sin ambición de representarla, no prescinde de la definición de los conceptos y de su estructuración, pero, al exponerse a la crítica sobre la marcha, hace evidente lo trabado de los procesos de definición y estructuración y deja percibir el espesor de lo que se va elaborando.

El tratado teórico pide un cierre de la reflexión y una imposición de sus resultados, cual si de una ley se tratara. La respuesta polémica en otro escrito teórico es una obra también cerrada que compite como ley alternativa por la obediencia del que lee. Los diálogos, sin embargo, por su propia naturaleza, quedan abiertos; ya se retomará la conversación en otro momento, o no. Se está intentando pensar y aclarar, no se está negociando una posición de poder legislador, los conceptos requieren redefinición o revolución; las teorías, cuando se habla, piden revisiones y explicaciones sobre la marcha. El tejido crece de maneras que son difíciles de seguir. La lucha para aprehender el objeto tratado se complica porque se multiplican las dimensiones en las que se pelea. Y ahí se mezcla la metáfora del crecimiento como ser vivo con los seres vivientes que crecen intelectualmente conversando; la metáfora de la prenda que se teje se enreda en el tejido de la conversación; la metáfora del camino nos obliga a perseguir las ideas; y la metáfora platónica de la filosofía, como pancracio o lucha cuerpo a cuerpo, se funde con la explicación agónica de la realidad.

Referencias

- Bodéüs, R. (1983). *Le philosophe et la Cité*. Presses universitaires de Liège.
- De Bravo, C. (2019). Sócrates como principiante. La piedad del preguntar en el Eutifrón de Platón. *Hybris. Revista de Filosofía*, 10(1), 169-195. DOI:10.5281/ZENODO.3234865
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Klonoski, R. J. (1986). The Portico of the Archon Basileus: The Significance of the Setting of Plato's Euthyphro. *Classical Journal*, 81, 130-137.
- Mariás, J. (1969). Les genres littéraires en philosophie. *Revue Internationale de Philosophie*, 23(90 (4)), 495-508. <http://www.jstor.org/stable/23940792>
- Platón. (s. f.). *Eutidemo*. Escuela de Filosofía de la Universidad de Arte y Ciencias Sociales. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Eutidemo.pdf>

- Platón. (1983). Crátilo. En *Diálogos II* (pp. 341-461, J. L. Navarro y C. García Gual, Trads.). Gredos.
- Platón. (1992). Carta VII. En *Diálogos VII* (pp. 485-531, J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, Trads.). Gredos.
- Platón. (2010). Eutifrón (B. Bigio, Trad.). *Estudios de Filosofía*, 8, 129-156.
- Tejera, V. (2014). Did Plato give a lecture or a recital? En V. Tejera, *Two metaphysical naturalisms: Aristotle and Justus Buchler* (pp. 367-398). Lexington books.

Invertir con causa: ¿es posible ganar en la bolsa de valores mientras se lucha contra el sistema? Un análisis de tres figuras en el mercado financiero: el indignado, el *Übermensch* y el emprendedor

Investing with a cause: making money from the stock market while fighting the establishment? An analysis of three figures in the stock market, the outraged, the *Übermensch*, and the entrepreneur

Antonio Hernández Vélez Leija
Universidad La Salle México
ORCID: 0000-0002-1048-9925

Resumen

La inversión en la bolsa de valores se ha interpretado por algunos como una actividad con daños colaterales en detrimento de las masas. Considerando las razones del por qué esto ha ocasionado un sentimiento de indignación en muchos, este texto busca identificar el tipo de inversionistas que se encuentran en Wall Street —se inicia con el *Übermensch*, de Nietzsche y se finaliza con el empresario productor de Ayn Rand—, y qué tan justificado es el resentimiento que se ha generado en contra. Asimismo, dada la llegada de múltiples inversionistas no institucionales al mercado accionario durante el 2021 —quienes publicaban en redes sociales el objetivo de impactar a los fondos de inversiones—, se investiga si lo que se generó fue un movimiento social en contra estos y, al llegar a una decisión negativa, se concluye con las deficiencias de estas acciones que previenen que sean consideradas un movimiento social.

Abstract

Investing in the stock market has been interpreted by some people as an activity with collateral damage that impacts most of the population. Considering the reasons for why this has created an outrage feeling in many, this text tries to identify the type of investors found in Wall Street —starting with Nietzsche's *Übermensch* and ending with Ayn Rand's entrepreneur—, and whether the resentment against them is justified. Furthermore, amid the relevant entry of retail investors in the stock market in 2021, with many portraying their desire to impact investment funds, this study analyzes whether this set of actions can be classified as a social movement and, after reaching

a negative conclusion, concludes with the shortcomings that prevent such classification.

Palabras clave

Friedrich Nietzsche, Ayn Rand, indignados, bolsa de valores, movimientos sociales.

Keywords

Friedrich Nietzsche, Ayn Rand, outraged, stock exchange, social movements.

Fecha de recepción: octubre 2022

Fecha de aceptación: enero 2023

Antecedentes

A inicios del 2021, la Bolsa de Valores de Nueva York (NYSE, por sus siglas en inglés), recibió un tráfico sustancial de órdenes de compra de una acción que anteriormente no había recibido mayor atención. GameStop —o GME, como cotiza en la Bolsa—, una empresa minorista estadounidense que vende en su mayoría videojuegos y electrónicos, se convertiría en las siguientes semanas en un ícono del choque entre inversionistas minoristas y los inversionistas institucionales.¹ Sin embargo, ¿qué representa este choque desde el punto de vista social? ¿Por qué, dentro de una situación anormal originada por la pandemia, miles de inversionistas, mayormente jóvenes, decidieron meter su dinero a una acción? La intensidad de la pregunta aumenta si se considera que la acción a la que invertían no era notoria anteriormente, ni en el entorno financiero ni en la cultura popular. Este trabajo busca analizar si la llegada de estos inversionistas no institucionales —que publicaban en redes sociales el objetivo de impactar a los fondos de inversiones— al mercado accionario logró generar un movimiento social en contra de los segundos, basado parcialmente en la definición de Paul Almeida de movimiento social. Antes de este análisis, se busca identificar dentro del sentimiento de indignación que la bolsa de valores ha generado en algunos, qué tipo de inversionistas se encuentran en Wall Street, y qué tan justificado es el resentimiento que se ha generado en su contra. Para este análisis, se parte del arquetipo del *Übermensch*, de Nietzsche, y se

¹ Se distingue al pequeño inversionista, o de *retail*, del inversionista institucional, quien invierte montos mayores en los mercados financieros y que, por tanto, cuenta con mayor relevancia en estos. Este segundo tipo comprende, tanto del lado privado como del público, a bancos, fondos de inversión, fondos de pensiones, compañías de seguros, gobiernos estatales o locales, fondos soberanos y fondos de cobertura, entre otros. Los términos *pequeño inversionista*, *inversionista menor*, *inversionista minorista*, *inversionista no institucional* e *inversionista retail* se usan indistintamente.

concluye con el del empresario productor de Ayn Rand.² La pertinencia de este análisis dentro de la filosofía social deriva de tratar de comprender un suceso sin precedentes en el mercado accionario, cuáles son sus causas y por qué se identificó un movimiento social en algo que, sin ese lente analítico, sería meramente una actividad de compra y venta de acciones, es decir, mercantil.

No es la primera vez que las expectativas —no necesariamente ligadas a lo que los analistas bursátiles llaman “los fundamentales”—³ mueven el precio de una acción o de un activo.⁴ Asimismo, que los precios de los activos lleguen a niveles a los que la mayoría de la gente no entiende no es tampoco nuevo, y las historias de las burbujas⁵ son un claro ejemplo de cómo, en retrospectiva, es más fácil entender lo que en el presente parece un enigma.⁶

Desde el 2020, una serie de factores⁷ originó que muchas personas en sus casas, con tiempo y dinero disponible, encontraran en invertir en la bolsa una

² El análisis de este texto se basa parcialmente en el método de Luc Boltanski y Laurent Thévenot (2006), quienes identifican cómo las posturas de las personas se justifican con ciertas posturas filosóficas, lo que deriva a la vez en valores en diferentes contextos. Para este texto, se considera que las posturas filosóficas pueden influir tanto al que realiza una acción como al que trata con quien realiza la acción, en este caso, inversionista e indignado, respectivamente. Se utilizan estos arquetipos dado que los planteamientos filosóficos de sus autores expresan posiciones que se han encontrado representadas —ya sea justificada o injustificadamente— por décadas en medios de comunicación sobre la inversión en el mercado accionario y, por tanto, influyen en la perspectiva y en la opinión que tienen las masas respecto al tema.

³ Se entiende como *fundamentales* (*fundamentals*, en inglés) a los datos cuantitativos y cualitativos que contribuyen a determinar la perspectiva financiera de una empresa o activo y, por consiguiente, su valuación.

⁴ Existe una rama de las finanzas, *behavioral finance*, diferente a la teoría económica clásica, que se encarga de estudiar el comportamiento de las personas al invertir y cómo este influye en el precio de los activos.

⁵ Las burbujas financieras han ocurrido desde hace siglos, no solamente en los mercados accionarios; algunos ejemplos son la burbuja de los tulipanes, en el siglo XVII; la de las acciones de la Compañía del Misisipi, en el siglo XVIII; la de los juguetes Beanie Babies, en el siglo XIX; y la de la crisis hipotecaria hace poco más de una década.

⁶ El *hindsight bias*, o sesgo de retrospectiva, es uno de los sesgos más comunes en los inversionistas.

⁷ Se identifican como principales factores: 1) las comisiones para abrir una cuenta de compraventa de acciones han bajado incluso a cero desde hace un par de años; el acceso relativamente fácil a estrategias de inversión como los derivados financieros —que implican un mayor rendimiento potencial, con un mayor riesgo potencial, por lo que la dispersión de resultados potenciales aumenta, y la pérdida puede llegar a ser mayor que la inversión inicial— amplifica la posibilidad de malas decisiones al momento de invertir —y Robinhood ha sido una de las plataformas de compraventa de acciones más emblemáticas—; 2) dado el confinamiento por el virus covid-19 a principios del 2020, la mayoría de la gente se resguardó en sus hogares, con mayor tiempo disponible para realizar actividades en línea y, en su mayoría, tuvo menos gastos debido al menor esparcimiento fuera de casa; 3) en diversos países, incluido Estados Unidos de América, los gobiernos otorgaron subsidios económicos con el fin de contrarrestar los efectos económicos de la pandemia, lo cual permitió a algunas personas tener un ingreso disponible mayor que el que se tenía antes de la pandemia.

actividad accesible, hasta llegar al punto de ser cotidiana y a la vez sumamente entretenida. Con los estímulos aprobados de varios billones⁸ de dólares en los Estados Unidos de América, un ingreso extraordinario empezó a ser presupuestado por los consumidores; la pregunta empezó a rondar: ¿dónde invertir el estímulo económico? (Wells et al., 2021). Tomando en cuenta que alrededor de 90 millones de estadounidenses (Konish, 2021) recibieron dicho estímulo, aun cuando las encuestas reflejaban que la minoría (Wells et al., 2021) pensaba invertir en el mercado accionario con ese dinero, el monto sigue siendo sustancial.

Quando los inversionistas minoristas se percataron de que la unión hacia una misma causa los hacía relevantes —en un mercado donde una inversión de unos cuantos miles de dólares no hacía la diferencia—, y así ya podían impactar el precio de las acciones, ganar dinero, y además perjudicar las posiciones de los fondos de cobertura que protagonizan Wall Street, esta combinación de factores los llevó a tomar una decisión que para muchos fue obvia: invertir más en la bolsa. Algunos medios de comunicación clasificaron estos eventos como un movimiento social y alimentaron en redes sociales el deseo de algunos de lograr un cambio. Sin embargo, un error conceptual en lo que se define como un movimiento, puede originar una experiencia diferente entre algunos partícipes y no lograr los objetivos compartidos por un grupo. Es por esto que el objetivo de este artículo es analizar si la movilización que se dio alrededor de Wall Street califica como un movimiento social, y a qué tipo de inversionista o persona se busca atacar, ya que el posible movimiento social puede empezar teniendo un objetivo mal identificado: ¿se encuentra en Wall Street el *Übermensch*, que quiere triunfar sobre los demás y a quien Friedrich Nietzsche admiraba; o el empresario productor, que trabaja para triunfar sin pedir sacrificios a los demás y que Ayn Rand enaltecía? Este texto busca encontrar las respuestas a estas preguntas para encontrar los fundamentos de la ideología de aquellos que se sienten victimizados —bajo la caracterización de los indignados—, y de los que son señalados como culpables —dentro de la filosofía de Nietzsche, con el *Übermensch*, y de Ayn Rand, con el empresario productor—, para así tener una mejor perspectiva respecto a qué hay que hacer para lograr el cambio que algunos quieren lograr. Con este análisis, se enmarcan los sucesos en el mercado accionario dentro de la filosofía social.

Este escrito utiliza como base la definición de *movimiento social* que Paul Almeida (2020) utiliza en su libro sobre movimientos sociales, basado en diferentes autores; se usa como referencia su libro, ya que logra condensar una definición que abarca diferentes ángulos. Un movimiento social es una colec-

⁸ Miles de millones.

tividad excluida —respecto al poder institucional, económico y político— que mantiene una interacción sostenida con las élites económicas y políticas en busca del cambio social, y usa una serie de estrategias, incluidas las no convencionales. Para Almeida (2020), los perjuicios reales o percibidos son una motivación central para la movilización, sobre todo cuando los canales institucionales no permiten resolver el tema en cuestión. Asimismo, a mayor escala de acción colectiva, mayor tiempo debe perdurar la movilización para que se le considere un movimiento social. Los tres elementos centrales de los movimientos para el autor son, por tanto: 1) la movilización colectiva y sostenida; 2) la exclusión social; y 3) las amenazas recibidas. Como un cuarto elemento por considerar, se agrega en este trabajo la presencia de demandas,⁹ con las cuales se busca solucionar los puntos 2 y 3. A continuación, abordaremos quiénes serían los eventuales destinatarios del llamado *movimiento social*.

¿#Uníos o #tendies?

Los vendedores en corto¹⁰ han sido llamados de diversas maneras despectivas, una de ellas “parásitos”, ya que por sus posiciones se benefician de la caída de los precios de las acciones. Los fondos de cobertura, o *hedge funds* en inglés, son los fondos que tienen al alcance la liquidez, el permiso de vender en corto y —dado que tienen restricciones muy altas para los inversionistas que pueden entrar a invertir en ellos—, generalmente, se les relaciona como pertenecientes a la clase socioeconómica más alta. Desde que el asunto de GameStop ganó más tracción, los vendedores en corto ganaron un nuevo nombre: el *establishment*¹¹ (Kochkodin, 2021). Sin embargo, dos de los filósofos que más han influenciado a Wall Street aceptarían esta situación, aunque bajo dos situaciones que implican motivos, medios y consecuencias muy diferentes, como se verá más adelante: Friedrich Nietzsche —bajo el supuesto del hombre más fuerte actuando bajo su voluntad de poder y sacrificando al débil de ser necesario—, y Ayn Rand —dado que en el mercado nadie hace sacrificios, sino que racionalmente entran todas las partes a la transacción—.

⁹ Este elemento se discute ampliamente en el texto de Almeida (2020), sin embargo, no es considerado como elemento central.

¹⁰ La venta en corto de una acción implica tomar prestado el activo y venderlo a un precio que el vendedor estima alto, esperar a que baje su precio y comprarlo para cumplir con la obligación del préstamo, por lo que se toma una posición de vender a un precio alto y comprarlo a un precio bajo, en sentido contrario a la posición más común de comprar un activo a un precio bajo y venderlo a un precio alto. Este tipo de posiciones pueden implicar un rendimiento esperado mayor bajo un riesgo mayor, por lo que existen ciertas restricciones respecto al tipo de inversionistas que pueden acceder a este tipo de inversiones, y al tipo de activos que pueden venderse en corto.

¹¹ Los términos *sistema*, *establishment* y *grupo de poder* se usan indistintamente.

Los vendedores en corto, originalmente, toman estas posturas en acciones que consideran que van a depreciarse. Debido a una perspectiva negativa hacia la situación de la industria minorista, aumentada ante las mayores ventas en línea debido al coronavirus, GameStop era una de las empresas que recibían una considerable suma de ventas en corto; las posiciones en corto —*i. e.*, el número de acciones que estaban vendidas en corto— en GameStop incluso llegaron a ser mayores que las acciones en circulación de la empresa. Para una empresa que no se espera que tenga utilidad en los próximos años —una de las razones principales por las que había una posición en corto tan alta—, el que el valor de su acción se haya triplicado en cuestión de semanas demuestra una causa que va más allá de las cuestiones financieras y fundamentales de la valuación de empresas. Algunas publicaciones en la red social Reddit, reportadas por el servicio de noticias Bloomberg (Kochkodin, 2021) demuestran el espíritu de las discusiones:¹² “Soy un viejo millennial. Estoy cansado de ser jodido por las élites globalistas. Esto no es izquierda o derecha o demócratas. Es el 1% contra todos los demás” (usuario Spanky_Stonks, como se cita en Kochkodin, 2021), a lo que otro usuario (hopplal232) responde: “Ese es el espíritu. Espero que hayas entrado con todo” (como se cita en Kochkodin, 2021).¹³

El fervor hacia la bolsa no solo fue propiciado por los tres factores que se mencionaron anteriormente. La penetración del internet y de las redes sociales ha tenido un papel fundamental en los movimientos sociales; la Primavera Árabe y el movimiento de Occupy Wall Street son dos de los ejemplos más representativos. Estas voces “en línea” ya habían logrado derrocar gobiernos

¹² Todas las traducciones en este artículo están hechas por el autor.

¹³ El interés hacia GameStop no surgió repentinamente. Casi un año antes de los eventos que se analizan, el usuario delaneydi (2021) publicó en la red social Reddit sus razones para invertir en GameStop, y por qué consideraba que las acciones de esta empresa estaban siendo subvaluadas. Aunque la acción de GameStop siguió cayendo, algunas figuras públicas comenzaron a invertir en la acción, y surgieron publicaciones en Reddit sobre la posibilidad de tomar el control de GameStop; alrededor de un año antes de los eventos, otro usuario en Reddit, MGE5, cuestionó la posibilidad de tomar control de la acción de GME si su precio bajaba lo suficiente (MGE5, 2019). Este usuario también menciona que al tener la propiedad total de la empresa podrían convertir las tiendas físicas de GameStop en “un restaurante de burritos, una tienda de ropa deportiva de alta calidad, o una tienda de café, y así quitarles dinero a los compradores jóvenes de Estados Unidos”. Los más de 100 comentarios que originó esta publicación siguen esta tendencia —hasta el 31 de marzo del 2021, de los 73 mejores comentarios de acuerdo con el algoritmo de Reddit, aproximadamente el 47% denotaban un sentido de broma, 32% era difícil de determinar y 5% habían sido borrados; solo el 16% mostraban razones o cuestiones financieras que tomaran en cuenta un motivo más factible sobre por qué o para qué invertir en esta empresa—, donde se da una combinación de ironía respecto a qué hacer con la inversión y cierta consideración de que invertir en tal acción es una buena oportunidad. Sin embargo, las redes sociales, así como otros medios de comunicación, no permiten conocer las verdaderas intenciones de los usuarios, por lo que solo se pueden hacer suposiciones al respecto.

y amplificar quejas socioeconómicas ante los grupos de poder, y el 2021 fue el año en el que demostraron que podían también perjudicar económicamente a aquellos que han sido percibidos como injustos benefactores del capitalismo desmedido, incluso utilizando sus mismas herramientas.

A lo largo de estos meses se dio una tendencia que marcó gran parte del discurso sobre qué había que hacer respecto a la compra de acciones como GME: presumir las ganancias que se habían logrado o el riesgo que se había tomado. Basadas también en Reddit, las publicaciones sobre cuánto se había logrado ganar apostando por el futuro precio de GME fueron aumentando, con una publicación del usuario DeepFuckingValue (2019) como una de las más icónicas. Apalancado en derivados, el usuario compartió cómo su inversión de cerca de USD 50 000 se había convertido en más de USD 110 000.

Aunque aún no se había efectuado la movilización en línea para subir el precio de GME, ni se había democratizado la generación de fortunas mientras se tomaba una postura contraria a los fondos de inversión de Wall Street, la tendencia a encontrar valor en lo que estos fondos descartaban empezaba a notarse, amplificada cuando los inversionistas minoristas identificaron que gran parte de las acciones en circulación de GME estaban comprometidas en posiciones en corto. Meses después de las publicaciones ya referidas en Reddit, el usuario Senior_Hedgehog (citado en Kochkodin, 2021) señalaba que las posiciones en corto en GME representaban el 84 % de las acciones de la empresa, identificando en GME una gran oportunidad de ganar dinero debido al *short squeeze* que podía originar. Un *short squeeze* ocurre cuando una acción o activo sube de precio, lo que ocasiona que los inversionistas que apostaban por la caída del precio tengan que comprar la acción para prevenir mayores pérdidas (Mitchell, 2023). Esta compra de acciones origina a su vez una presión al alza en el precio del activo, que puede generar un ciclo alcista en el que los vendedores en corto incurran en grandes pérdidas. En este momento, la tesis de encontrar valor en una acción presuntamente subvaluada se juntó con la idea de formar una comunidad que lograra subir el precio de la acción para poder perjudicar a Wall Street. Paralelamente, se iba dando también un nuevo argot dentro del foro de WallStreetBets en Reddit. El término *tendies* se usa para denominar las ganancias que se obtienen al invertir en el mercado accionario; la etimología de este término proviene de las tiras de pollo, *chicken tenders*, que se consideran un plato adecuado para reyes y oligarcas financieros (Kochkodin, 2021).

¿Analistas y activistas?

Conforme transcurrían las semanas, más personas fueron sumándose a la idea de que GameStop estaba subvaluada. Apostar o no a la acción comenzó a generar sentimientos encontrados que se veían en las redes sociales, y algu-

nos empezaron a comentar que la acción había llegado a un estado de meme (Kochkodin, 2021); a pesar del tamaño de las posiciones que algunos inversionistas minoristas tenían en la acción, no todos necesariamente veían la inversión en esta acción como un tema serio. Mientras tanto, la posición en corto sobre la acción aumentaba, así como la posibilidad de un *short squeeze*.

Aunque las respuestas fueron igualmente controvertidas, cada vez más gente fue apoyándose en los foros de discusión ante posibles caídas de la acción, ya que al final se pensaba que la tendencia de GME sería —el lenguaje que se usaba denotaba la creencia de que inevitablemente sucedería— hacia arriba; los hashtags #tothemoon,¹⁴ #stonks,¹⁵ y los discursos referenciando a Rocky Balboa enfrentándose a los vendedores en corto que seguían dando una pelea en contra de la acción (GrushingGranny, 2020) fueron cada vez más comunes. Con discursos que utilizaban términos misóginos, homofóbicos, machistas y discriminantes, los usuarios se motivaban a sí mismos a seguir invirtiendo en la acción y tomar lo que era legítimamente suyo, demostrándoles a los vendedores en corto, así como a aquel que opinara lo contrario,¹⁶ lo que significaba cruzarse con estos inversionistas de WallStreetBets; como el usuario GushingGranny (2020) lo decía: “Había que convertirse en un verdadero hombre y traer esos *tendies* a casa”. Los comentarios en Reddit se tornaron alrededor de “robarles a los billonarios”, y de cómo no se sentían mal de haberles quitado dinero a los “administradores de fondos, ricos y ambiciosos”; el discurso se transformó en estar orgullosos de quitarles un poco a aquellos que ya “manejan el 90 % de la economía estadounidense” (Kochkodin, 2021).

Mientras la acción de GME aumentaba su precio —impulsada por miles de usuarios, mayormente jóvenes, que fueron sumando posiciones en la acción esperando que esta subiera de precio—, la plétora de reacciones seguía aumentando: algunos estaban totalmente convencidos de que la acción de GME justificaba un precio mayor debido a los números de la empresa y la perspectiva de la industria; otros querían perjudicar a Wall Street; otros querían sentir la adrenalina de invertir en la bolsa de valores —que gracias a las diversas plataformas se estaba *gamificando*—,¹⁷ y otros más no entendían lo que estaba

¹⁴ Esta etiqueta se ha hecho ampliamente popular para describir el objetivo de llevar el precio de una acción hacia arriba “hasta la luna”.

¹⁵ Esta etiqueta —que es una referencia con una falta de ortografía intencional de la palabra “acción” en inglés, *i. e.*, *stock*—, se utiliza para describir con ironía las malas decisiones financieras.

¹⁶ El texto de Jakab (2022) menciona varios ejemplos de personas afectadas por invertir u opinar en contra de las acciones favoritas de los inversionistas del foro de WallStreetBets, entre ellas, está un analista financiero que, al escribir negativamente sobre una de estas empresas, vio su dirección publicada en Twitter, mientras que sus hijos menores recibieron amenazas escritas de muerte.

¹⁷ Por ello, adquirió características similares a la experiencia de jugar videojuegos.

pasando, solamente querían subirse a la tendencia para ganar algo de dinero. Algunos lograron pagar deudas con sus ganancias, otros las compartieron en actividades de beneficencia, muchos presumieron sus ganancias en redes sociales y algunos todavía sentían que eran parte de un movimiento social, aunque la lectura de comentarios demuestra que estos no eran la mayoría.

¿Robinhood o Giges?

No es un acontecimiento nuevo que Wall Street sea criticado. El autor Michael Laurence (2016) menciona en su artículo “Why We Love to Hate the Wolf (of Wall Street): Using Bataille and Friedrich Nietzsche to Critique the Function of Moral Ideology Under Late Capitalism” cómo el lanzamiento del filme *El lobo de Wall Street*, en el 2013, reinició la conversación pública sobre la avaricia corporativa y los excesos morales de las firmas de Wall Street y sus ejecutivos; se condenaban las acciones inmorales y los comportamientos individualistas dentro del contexto del capitalismo. Así como esta discusión se dio después de la Gran Recesión del 2008 y del movimiento de Occupy Wall Street del 2011, la discusión en WallStreetBets del 2021 también se dio en un momento socialmente peculiar; mientras muchas personas perdían sus ingresos y empleo por el disturbio socioeconómico que generó la pandemia, parecía que los más ricos se hacían incluso más ricos.

Para Laurence (2016), se ven las acciones del protagonista, Jordan Belfort, por un lado, y la circulación del capital, por otro, como dos dominios distintos y necesariamente opuestos. Se da lugar entonces a la moralización, donde el sujeto debajo del capitalismo está forzado a juzgar y condenar a otros por sus fallas morales, “como si de alguna manera, y milagrosamente, estuviera exento y no fuera cómplice de las funciones y el circuito del mismo capitalismo” (pp. 84-86). Laurence (2016) cita a Mark Fisher, quien escribió que “mientras creamos (en nuestros corazones) que el capitalismo es malo, somos libres de seguir participando en el intercambio capitalista” (pp. 86-87). Laurence comenta que no tenemos siquiera que desacreditar al capitalismo en su totalidad, sino que lo que debemos hacer es creer que los excesos de este son malos —y que “algunos predadores en la cima de la cadena alimenticia son malvados, que los monstruos fríos corporativos son los que deben estar en prisión, y que los bancos grandes son el verdadero problema, y que la avaricia no es buena” (Laurence, 2016, p. 86)—, para que así podamos continuar participando en una forma “más humana, moralmente aceptada, y menos ambiciosa de capitalismo” (p. 86). Pero eso no existe, escribe Laurence (2016). Sin estar de acuerdo con la visión del capitalismo de Michael Laurence, sí concuerdo en cómo la violencia y la explotación colateral del capitalismo, que Marx, Žižek, y otros numerosos autores han identificado, se detecta y condena fácilmente.

te con un sujeto “visible, moral y legalmente responsable, como lo es Belfort” (Laurence, 2016, p. 87). Para el autor:

[Estos moralizadores son] mucho más peligrosos que incluso aquellos que admiran o apoyan abiertamente a Belfort y sus excesos, ya que quieren señalar y constituir sujetos culposos en relación con sus fallas morales; se les quiere mostrar como legalmente responsables con el fin de reparar las “fallas secundarias” del capitalismo (p. 87).

Mantienen vivo el capitalismo mediante el mito del sujeto moral autónomo, y el sacrificio de sujetos individuales en su nombre (Laurence, 2016).

Utilizando como ejemplo una carta de un familiar afectado por una conducta relacionada con Belfort, y la respuesta de varias críticas hacia la película, Laurence (2016) identifica cómo las faltas son atribuidas a la avaricia, reduciendo la estructura del capitalismo a la psicología interior del sujeto. “Los otros son el problema, y por eso se les puede imputar las fallas y culpar” (p. 92). Los problemas del capitalismo, que incluyen la pobreza prolongada, el desempleo, el subempleo y otros, son “codificados y tratados no como realidades estructurales o sistémicas, sino como resultados de instancias de avaricia individual y deseos y comportamientos excesivos o criminales” (p. 83).

Nietzsche es uno de los más arduos críticos del sujeto moral. Este filósofo criticó el proceso por el que la humanidad ha pasado por un tiempo, moralizada a través del castigo y la creación de la mala conciencia. Parece ser que el humano actual está ocupado en la crítica, en atribuir responsabilidades y juzgar a los demás. “El ser humano moral está lleno de *resentimiento* y su discurso es una acusación perpetua, una denuncia de vida. Ve el mundo ‘a través de sus ojos venenosos’”, escribe Laurence (2016, p. 97), retomando a Nietzsche. Sin embargo, el humano vive bajo la ficción de que es libre de expresar su fuerza o de no hacerlo, y Laurence (2016) ve en Jordan Belfort una ficción, una figura a la que se le “asalta con conceptos y categorías morales” (p. 98), con esta condenación dándole al acusador un “sentimiento de valor y supremacía moral, confirmando su identidad como un sujeto de moral autónoma, como un buen individuo” (p. 98). Jordan Belfort es una figura “que sostiene la fe de nuestra cultura en la moralidad. Es una figura que posibilita que continúe el gran teatro del *resentimiento*” (Laurence, 2016, p. 98). Así es como nos decimos a nosotros mismos: “Somos buenos porque no somos él” (p. 98).

Laurence (2016) no defiende a Belfort ni lo admira; considera que debe ser legal y moralmente responsable por sus acciones, que perjudicaron a otros. El propósito del autor se centra en cuestionar cómo la moralización produce efectos, uno de ellos es sostener la complicidad de sujetos a la violencia estructural del capitalismo. La audiencia condena a Jordan Belfort y lo sacrifica

para poder seguir viviendo como sujetos dentro del capitalismo, manteniendo las conciencias intactas.

Sin hacer una crítica al capitalismo como la que hace Laurence en su texto, este trabajo sí critica la postura que se ha tomado frente a algunos representantes del capitalismo, dentro del cual, como sistema, todos vivimos ineludiblemente. Posiblemente muchos inversionistas minoristas que se están convirtiendo en millonarios estén acercándose a Giges —sobre el que Platón (2016) escribe en *La república*—, quien al volverse invisible actúa según su voluntad y hace todo “como si fuera igual a un dios entre los hombres” (II, 359d-360d). Entonces la diferencia entre la persona que muestra sus privilegios al pertenecer al 1 % de los más ricos, y aquella que está lejos de serlo, quizás esté más relacionada con la posición económica y no necesariamente con una cuestión de valores morales. Parecería que los nuevos inversionistas tendrían una experiencia similar a Giges al tener el anillo que lo convertía en invisible, que —en un mundo donde la esfera pública se ha apropiado de gran parte de la vida privada— sería obtener el éxito y el rendimiento en sus inversiones. En las redes sociales, abundan las publicaciones que presumen las sumas de dinero que los usuarios han generado invirtiendo en el mercado accionario, la cantidad de pantallas que tienen para estar al pendiente de los precios de las acciones y cómo tienen el secreto para hacer dinero, que están dispuestos a compartir mientras sus cuentas sigan acumulando seguidores. Algunos presumen los viajes y las compras que han podido solventar; en suma, muestran el estilo de vida que han podido pagar gracias a sus ganancias al invertir en la bolsa de valores. Mientras tanto, el sentido de ironía e informalidad que caracterizó las anteriores publicaciones en Reddit sigue presente. Una publicación del usuario DeepFuckingValue (2021) demuestra cómo continuó la situación: bajo el título “GME YOLO¹⁸ update”, este usuario muestra una captura de pantalla en la cual cerca de USD 785 000 fueron convertidos en más de USD 11 millones. Ayn Rand estaría sumamente orgullosa: aunque lo hace a través de una plataforma cuyo nombre es Robinhood, el inversionista está actuando de una manera racionalmente egoísta, sin altruismo ni considerando a los demás, lejos de convertirse en el personaje que inspiró el nombre de la plataforma.

¿El indignado, el *Übermensch* o el emprendedor?

El movimiento de los indignados ha tenido lugar en diversos momentos y lugares. Son considerados como perjudicados, víctimas de desigualdades sociales, inseguridad económica y sin representación suficiente en los Estados. Son

¹⁸ YOLO (*you only live once*) es un acrónimo que se usa, principalmente en redes sociales, para incitar la realización de cosas disfrutables o emocionantes, incluso si son tontas o peligrosas.

víctimas del *establishment* que ha visto por sus propios intereses y no considera los de los indignados. Se llegó a pensar que esta movilización que apoyaba la inversión en GME y buscaba perjudicar a los fondos de inversión podía representar una vertiente más del movimiento de los indignados, sin embargo, ¿no se aprovecharon también los inversionistas minoristas de estas lógicas especulativas durante meses? A pesar de los discursos que se dieron alrededor del tema, los inversionistas que seguían publicando consejos de inversión y presumiendo sus inversiones exitosas, o, en su defecto, el gran riesgo que estaban dispuestos a tomar —anclados en la mentalidad del YOLO—, acabaron actuando más como lo que se suponía que algunos querían combatir. ¿Qué tan fácil es llevar a cabo una protesta si se puede hacer anónimamente, o si hacerla genera más *likes* en las redes sociales y alimenta el narcisismo? ¿Si al hacer la propuesta se está ganando dinero al mismo tiempo, aprovechándose del mismo sistema que reprueba?

Contrario a la crítica que se puede realizar hacia las fallas del capitalismo —tales como las que listaba la carta de la víctima de Jordan Belfort—, parece ser que la movilización del 2021 se llevó a cabo bajo estas mismas reglas del capitalismo: se utilizó a la estructura financiera para buscar el beneficio propio y se consideró a los mercados financieros como un fin en sí mismo y fuente de poder. A pesar de que algunos querían utilizar las herramientas de aquellos que veían como opresores, para usarlas en contra de estos, gran parte de los inversionistas minoristas que participaron en estos eventos no buscaban la creación de empleo, y sí de riqueza propia; lo que buscaban era utilizar esta maquinaria para su propio beneficio y demostrar que tenían cierto poder, lo cual se muestra por el tipo de publicaciones que realizaron después de haber logrado su objetivo.

Para el *Übermensch*, las ataduras morales son solo un estorbo; “no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos” (Nietzsche, 2019, p. 125), y la moral es una tiranía contra la naturaleza y la razón. El *Übermensch* no debe perder tiempo en las desgracias de sus oponentes, y esto es un signo de su fortaleza. La voluntad de poder es para Nietzsche (2019) una virtud, el conductor que subyace a la naturaleza humana; la vida es cabalmente voluntad de poder. Pensar lo contrario, para Nietzsche, es un rasgo de la moralidad de esclavos. Cuando un inversionista con este perfil invierte en el mercado accionario, el riesgo se convierte en el que incurre solamente él mismo, y el daño de sus inversiones en otros inversionistas o participantes en el mercado financiero es completamente irrelevante.

Es relevante en la filosofía de Nietzsche que no cualquiera tiene la capacidad de ser un *Übermensch*. El crear valores propios, independientes de cual-

quier moral histórica o religiosa, es una faena solo para unos cuantos, los que tienen la valentía de hacerlo, mientras los demás deben seguir sus vidas dentro del rebaño, sin asomar la cabeza, con vidas regidas por los códigos morales que les han sido impuestos y orillan a una mediocridad de apetitos. Quizás sea algo más que una simple coincidencia que el término financiero utilizado para denominar el rendimiento superior al promedio del mercado, *alpha*, sea similar al término *alpha male*, que define al *macho* dominante, que dirige e igualmente sobresale de las masas. La terminología en Reddit que ya se mencionó anteriormente, y el hecho de que solo unos usuarios llegan a tener cientos de miles de seguidores, fungiendo como *influencers*, parece tener una tendencia de aspirar a ser el que sobresale del rebaño, tanto en términos de rendimiento como de popularidad en las redes sociales.

Nietzsche (2018) menciona que la élite es justificada, y cada clase, la de nobles y la de esclavos, falla en entenderse a sí misma, ya que cuando el rico toma una posesión del pobre, este cree que el rico es odioso por haberle quitado lo poco que poseía. Sin embargo, el rico, con todas sus posesiones, no puede ponerse en el lugar del otro, y no ve ninguna injusticia. Pudo haberse originado una de las siguientes situaciones: el ciudadano indignado, al estar en las alturas, quizás perdió toda perspectiva que tenía antes, o probablemente haber mirado tanto tiempo hacia el abismo y luchado contra monstruos, ocasionó que se convirtiera en aquello contra lo que antes luchaba. Ya sea el recién engendrado *Übermensch*, o el que ya tenía ese rol, el poder que obtiene no lo rechaza.

Aunque los medios, académicos y usuarios quieren identificar en la inversión en GME un papel de Robin Hood de muchos de sus inversionistas minoristas, parece ser que muchos de estos inversionistas aspiran más bien a tener una vida como la de Bobby Axelrod. La serie de televisión *Billions* (Koppelman et al., 2016-2022), ambientada en el mundo financiero neoyorquino, muestra otro claro ejemplo del *Übermensch* que, a pesar de sus fallas, sigue siendo mayormente admirado; parece que se le critica, pero todos quieren ser como él —o al menos tener lo que tiene él—. Con Bobby Axelrod, un ambicioso administrador de un fondo de cobertura, como protagonista, se representa a la élite financiera con todos sus estereotipos; una de las claves del éxito de este inversionista poderoso es la ejecución de estrategias que se rigen meramente por su ideología de hacer más dinero, sin ataduras de ningún tipo, sean religiosas, morales o legales. El objetivo nunca es obtener el mayor rendimiento de forma legal, sino obtenerlo mientras parezca que se está dentro de la legalidad, eliminando en el camino a los competidores —con una clara demostración de su poder ante ellos, advirtiéndoles de escupir *contra* él, que es tan fuerte como el viento—, y aunque el camino nunca es fácil, lo que no lo mata lo hace más fuerte. Axelrod, como el *Übermensch*, se siente incómodo vien-

do hacia arriba, más bien ve de manera horizontal o hacia abajo, pues *se sabe en la altura* (Nietzsche, 2019). Asimismo, Axelrod no se mezcla con clases inferiores, solo se sirve de ellos, pues no importa de dónde obtenga el rendimiento deseado mientras le sea útil, e incluso sus actividades “de beneficencia” buscan el fin de lucro; parte de su fortaleza radica en que rebautizó el mal que hay en las personas llamándolo el mejor bien, como lo haría un seguidor de Nietzsche. Quizás Axelrod no tenga las conquistas geográficas de un Alcibíades o Julio César, a los que Nietzsche admiraba, pero sí es un digno representante del *Übermensch*, un hombre que al menos se cree a sí mismo más allá del bien y del mal.

Sin embargo, los inversionistas minoristas, recién acuñados con el triunfo financiero, no parecen estar generando una serie de nuevos valores; solamente están perpetuando los valores que ya existían, y por tanto no completan su camino a convertirse en *Übermensch*. Asimismo, no todo inversionista poderoso de Wall Street es necesariamente una persona que pisotea a los demás para obtener su beneficio.¹⁹ Los inversionistas que se convierten en *influencers* tampoco parecen generar valores nuevos,²⁰ y en cambio repiten y dependen de los demás; ¿cómo podría el *influencer* serlo sin depender de los demás? ¿Podría entonces el personaje productor en las novelas de Ayn Rand —y que tanto han impactado a la sociedad estadounidense—²¹ representar a los inversionistas? Para Ayn Rand, el héroe no debe depender de los demás, encuentra sus propios medios.

Metafísicamente, Rand (2008, p. 26) defiende los requerimientos propios de la naturaleza del hombre y los necesarios para su supervivencia; epistemológicamente, a la razón; y, éticamente, a los derechos individuales, el interés individual. Gorka Etxebarria (2004) es uno de los autores que identifican en Ayn Rand los fundamentos intelectuales del liberalismo. Para Rand, la vida es un fin en sí misma, y todo ser humano es un fin en sí mismo y no un medio para el fin de los demás. Por tanto, el hombre debe vivir en su propio

¹⁹ Este trabajo considera que la perpetuación de los mercados financieros se debe, en parte, a un mercado que no solo es de suma cero. Analizar las razones está fuera del alcance de este trabajo.

²⁰ Sin hacer referencia a Nietzsche, Verta Taylor y Nancy Whittier, en el texto de Almeida (2020), mencionan que “para cualquier grupo subordinado, la construcción de una identidad positiva requiere tanto el distanciamiento con respecto a los valores y las estructuras de la sociedad dominante y opresora, como la creación de nuevos valores y estructuras que contribuyan a su autoafirmación” (p. 131). Para Almeida, una característica fundamental de los movimientos sociales es el sentido de compañerismo que se desarrolla especialmente por vía de las identidades personales y colectivas.

²¹ Algunas encuestas sitúan a *La rebelión de Atlas*, de Ayn Rand, como uno de los libros más influyentes en Estados Unidos de América.

provecho, sin sacrificarse por los demás ni exigiendo el sacrificio de otros para sí mismo. El propósito moral más elevado del ser humano es la obtención de su propia felicidad; su único deber es el de promover los intereses propios. El egoísmo ético de Ayn Rand ha sido criticado, en parte por la crítica que hace la autora al altruismo forzado y los derechos sociales (Etxebarria, 2004). Sin embargo, Rand, al defender los derechos individuales, no aboga por la supremacía de una élite o de una persona cuando sus ganancias han sido obtenidas a través de los demás. Rand defiende al individuo productor que, interesado en su propia felicidad, usa su intelecto para mejorar su condición sin tener que considerar el bienestar de los demás. Dagny Taggart, John Galt, Francisco d'Anconia y Hank Rearden son algunos de los personajes ejemplares en su novela más conocida, *La rebelión de Atlas* (Rand, 2019), que llevan a cabo esta ideología de la autora.

Citando a otro estudioso de Rand, Ricardo Rojas, Etxebarria (2004) escribe que la supervivencia de un hombre depende de que sea libre de usar su cerebro para aplicarlo a una tarea productiva, mientras el gobierno capitalista permite que cada hombre pueda seguir su propio curso de acuerdo con su juicio racional. En otras palabras, el capitalismo reconoce y protege estos aspectos de la naturaleza humana.

Así como lo menciona el texto de Etxebarria, David Kelley (2013), en un texto sobre Ayn Rand, escribe que los seres humanos, con su juicio racional, entran al mercado ofreciendo valor a cambio de valor, y bajo las leyes de oferta y demanda se generan disparidades de ingresos. El concepto de justicia, por tanto, no se aplica al resultado de las interacciones voluntarias de los participantes del mercado, sino al proceso de la actividad económica. Escribe Kelley (2013) que el ingreso de una persona es justo si se gana por medio del intercambio voluntario, de acuerdo con cómo lo juzga aquel a quien se le ofrece. Kelley cierra su texto argumentando que es necesaria una revolución moral que establezca el derecho moral del individuo a “vivir para sí mismo”.

Sin embargo, para Rand, no todos los inversionistas que ven por su propio beneficio calificarían como egoístas éticos, tales como aquellos que invierten buscando el beneficio a corto plazo. James Rachels (2017), en su texto sobre el egoísmo ético, recomienda hacer lo que a la larga beneficia, y se muestra en contra de llevar a cabo lo que en el corto plazo da más placer.

Tomando como referencia a otra producción audiovisual, quizás el personaje de Don Draper, de la serie de televisión *Mad Men* (Weiner et al., 2007-2015), representa más al inversionista exitoso. En el texto “*Mad Men* y la virtud del egoísmo”, Christie L. Maloyed (2014) subraya que el egoísmo no es una licencia para hacer lo que le place a uno, tampoco significa esperar que otros sacrifiquen sus propios intereses. En cambio, al enfocarse en el interés

propio racional, Rand busca que los individuos se comporten de una manera moral, sin sacrificios entre estos. Para ser moral —vivir una vida plena—, uno debe ser independiente, productivo e interesado en uno mismo, tres valores que Maloyed identifica en la serie de *Mad Men*.

Don Draper no necesariamente consigue el éxito a costa de los demás, ni se involucra en acciones ilegales como forma de progreso. Contrario al personaje nietzscheano, el individuo ejemplar en las novelas de Rand no avanza como le place a costa de los intereses de otros. Como lo nota John Ridpath (2017) en su texto de “Ayn Rand contra Nietzsche”, en Rand los intereses racionales de los hombres no colisionan, no hay conflicto de intereses entre hombres que no quieren ganarse lo no merecido, que no hacen sacrificios ni los aceptan, que actúan entre ellos como comerciantes de valor. Como el discurso de John Galt lo establece, la justicia consiste en nunca buscar ni otorgar lo no merecido, ya sea en materia o espíritu. El individualista reconoce los derechos individuales e inalienables del hombre, tanto suyos como de los otros.

Así como Don Draper usa su ingenio y creatividad en el área de la publicidad para atraer a consumidores, los inversionistas de Wall Street que manejan grandes cantidades de dinero usan su ingenio y creatividad en el ámbito financiero, ambos dentro del marco legal —aun cuando enfocarse en los atributos buenos y desechar las desventajas de los productos podría ser considerado por muchos como engaño—. Tanto los exitosos como las contrapartes —consumidores e inversionistas minoritarios, respectivamente— realizan las transacciones llevados por sus propios intereses. Sin embargo, los encabezados de los medios de comunicación y las redes sociales —quizás orillados por los intereses de sus usuarios— se ven más atraídos por las historias de aquellos que rompen las normas y que, con sus actos ilegales, perjudican a los demás.

De forma más positiva, los héroes en Rand son excepcionales por decisión propia; el heroísmo es accesible a quien quiera que decida actuar bajo ciertos principios, a diferencia de la élite de Nietzsche, que es especial por nacimiento o accidente (Ridpath, 2017). Como el profesor de filosofía Hugh Akston —quien en la novela *La rebelión de Atlas* fue profesor de tres de los héroes más relevantes de la historia—, comentó sobre sus pupilos: era un error pensar que ellos eran una especie de criaturas sobrehumanas, ya que eran algo mejor que eso, eran hombres normales (Rand, 2019).

Este texto no busca defender a Don Draper, a John Galt o al inversionista de Wall Street. Por tanto, mientras gran parte de las críticas y las movilizaciones en contra de Wall Street parecen tener como objetivo derrocar a un inversionista que, ante los ojos de los indignados, es un *Übermensch* de Nietzsche, destruyendo aquello que se encuentra a su paso, parece ser que este llamado *establishment* está compuesto por adinerados que, si bien en su mayoría bus-

can sus propios intereses, no necesariamente lo hacen a costa del bienestar de los demás, ni a través de métodos ilegales. Caer en la generalización previa puede causar el resentimiento del que Nietzsche era arduo crítico, y convertirse en un obstáculo para buscar el beneficio bajo medios propios —sin depender de la caída del prójimo, de su altruismo, o de una redistribución del Estado—; se dependería de otros para ser felices.

¿Main Street vs. Wall Street?

Mientras se acuñaban nuevos millonarios, la pregunta sobre si algunos inversionistas con mayor influencia estaban intentando manipular al mercado comenzó a rondar en las entidades reguladoras en Estados Unidos. La Comisión de Bolsa y Valores de Estados Unidos (SEC, por sus siglas en inglés) ha estado investigando las publicaciones en redes sociales, por lo que el usuario DeepFuckingValue fue llamado a testificar ante el Congreso de Estados Unidos. Aunque el usuario promedio en Robinhood invierte unos cuantos miles de dólares, lo cual no estaría relacionado con una manipulación de mercado, no se tiene la certidumbre de que no haya otro tipo de inversionistas involucrados. Encontrar una respuesta será sumamente complicado: habría que verificar si a un solo usuario se le puede atribuir una influencia suficiente en los demás, y si este usuario tiene alguna responsabilidad hacia otros inversionistas dentro de un marco legal y frente a la que sus acciones en redes sociales puedan ser conflictivas. La dificultad, sin embargo, no resta importancia al debate; dado que dos de las fuentes más influyentes para los compradores minoristas de acciones fueron la información y consejos de las redes sociales y de los foros de discusión virtuales (The Harris Poll, 2021), encontrar la motivación de aquellos usuarios influyentes se vuelve esencial.

Las resoluciones de las autoridades pueden tomar tiempo y no necesariamente lograr prevenir esta manipulación, pero la base de este proceso es muy relevante: no conocer cuáles son las intenciones de los usuarios en redes sociales ni sus identidades imposibilita saber si los que están influyendo a otras personas a tomar decisiones de inversión son ejecutivos, inversionistas relevantes o cualquier otra persona que puede estar buscando su beneficio propio de forma ilegal al tratar de influir en otros, posiblemente con información que no se debería compartir por este medio ni en esta forma. Inclusive, el uso potencial de bots —como ya se ha hecho en cuestiones políticas— plantea una mayor incertidumbre respecto a las intenciones detrás de la movilización a invertir en una acción. Como se mencionó anteriormente, un movimiento en redes sociales no implica necesariamente la democratización.²²

²² Thomas Swann y Emil Husted (2017) realizan en el artículo “Undermining Anarchy: Facebook’s

Por otra parte, que los que invirtieron a GME por razones sociales hayan sido influenciados por gente que solo quería ganar dinero no necesariamente desacredita sus intenciones. Sin embargo, sí le resta fuerza al argumento de que lo que sucedió fue un movimiento social. Aquellos que creen ser parte de un movimiento social pueden ser influenciados por las mismas personas a las que buscan combatir. Muy particular a este tema, la película financiera *La gran apuesta* (McKay, 2015) empieza con una cita que atribuye a Mark Twain: “No es lo que sabes lo que te mete en problemas, sino lo que das por cierto y no lo es”.

El no saber y sus implicaciones

La democratización de los servicios financieros es positiva y la tecnología, claramente, está ayudando.²³ Las redes sociales, mientras tanto, pueden seguir contribuyendo a la democratización del contenido. El mercado se beneficia de un mayor número de participantes, pero esto es contraproducente cuando los nuevos inversionistas no toman en cuenta los riesgos y el impacto que tales decisiones financieras podría tener en su patrimonio. Las experiencias de crisis como la de la burbuja puntocom son una muestra de que las inversiones con poca preparación pueden ser desastrosas, y los casos de suicidios ocasionados por una mala inversión no solo ocurren en los rascacielos más altos.

Si Robinhood y las demás plataformas pidieran una certificación para invertir en la bolsa, ¿la gran adopción de estos servicios que se dio en los últimos años desaparecería radicalmente? ¿Se perdería la tendencia de democratización que se ha estado construyendo? La inclusión financiera es positiva, pero no ayuda si hace falta educación financiera y los nuevos inversionistas pueden encontrarse con resultados sumamente adversos que los lleven a nunca volver a invertir en la bolsa; en cambio, una experiencia positiva al invertir puede aumentar la penetración de plataformas como Robinhood. Es en beneficio de todos que invertir en el mercado accionario se haga con prudencia, y si se quiere tomar como un juego, que sea porque el dinero invertido —o arriesgado— en el mercado realmente no impacte al inversionista si llega a es-

Influence on Anarchist Principles of Organization in Occupy Wall Street” un análisis cuantitativo y cualitativo sobre el papel de Facebook en el movimiento de Occupy Wall Street, especialmente cuando este dejó de tener una movilización física y se concentró en las redes sociales. Una de sus conclusiones es que el traslado de ows a un movimiento digital disminuyó la democratización del contenido, el cual se concentró en los administradores.

²³ Datos de la encuesta The Harris Poll (2021) muestran que el 43% de los encuestados dijo haber abierto su cuenta para invertir en la bolsa en el mes anterior a la encuesta. De las nuevas cuentas, dos tercios pertenecen a la población de 18 a 34 años.

fumarse ante una mala decisión.²⁴ Por otra parte, es difícil conocer con precisión la proporción de publicaciones de usuarios que, ante un mal análisis, lamentan haber perdido sus inversiones e incitado a otros a seguir sus consejos. Cuando mostrar los logros monetarios —no solo derivados de análisis, sino también de la completa ignorancia respecto a lo que se está haciendo, como muchos usuarios lo mencionan— propicia una mayor cantidad de seguidores y otros beneficios al llegar a ser considerados *influencers*, el riesgo de tergiversación y de una identificación incorrecta de los objetivos es mayor. Como un artículo del *Wall Street Journal* lo refleja, el mercado no es alcista o bajista, es de no-saber-nada, y el incremento de comentarios en WallStreetBets que reflejan cierto orgullo de la falta de conocimiento lo demuestra (Zweig, 2021). Para Sócrates, no saber nada no sería un problema, pero quizás desconocer el riesgo que implica invertir bajo esta condición sí es alarmante.

Muchos jóvenes podrían querer replicar la destrucción de imperios que llevan a cabo en los videojuegos ahora en la bolsa de valores. Sin embargo, dar las herramientas a las masas es esencial pero no lo único que se requiere para llevar a cabo un movimiento social. Adicionalmente, las mismas plataformas pueden estar orientando las decisiones de los inversionistas hacia ciertas inversiones,²⁵ por lo que la intención de un movimiento social puede perjudicarse aún más. Estas plataformas, que ya han logrado llevar el acceso al mercado financiero a las masas, tienen la oportunidad de también fomentar el acceso de la información calificada.

Sin datos suficientes de las motivaciones genuinas de los inversionistas minoristas al invertir en GME, es difícil determinar si lo sucedido fue un movimiento social; no se pueden reducir los acontecimientos recientes a una lucha de Main Street vs. Wall Street. Incluso, se podría intentar argumentar que los inversionistas minoristas buscaban, más allá de equilibrar la balanza de ganancias en la bolsa, salvar a empresas²⁶ que se percibían como ame-

²⁴ El usuario delaneydi (2021) publicó —meses después de la publicación ya referida en este artículo— haber estado “100% equivocado” en su tesis sobre por qué invertir en GameStop; sin embargo, comentaba que estaba feliz de haber visto cómo las vidas y situaciones financieras de algunas personas habían mejorado, e incitaba a disfrutar los *tendies*.

²⁵ Brad M. Barber et al. (2021) publicaron una investigación (Attention-Induced Trading and Returns: Evidence from Robinhood Users) al respecto, donde demuestran que la plataforma de Robinhood promueve la simplicidad, pero la falta de fricción que alienta la participación en el mercado también facilita la compraventa especulativa de instrumentos financieros, lo cual puede originar rendimientos inferiores. Dado que se centraliza la atención de muchos inversionistas en un número pequeño de acciones, se promueve el comportamiento gregario que puede afectar los retornos en el mercado y perjudicar a los inversionistas. Los autores finalizan el artículo mencionando que la forma en que se presenta la información influye las decisiones, lo que puede tanto ayudar como perjudicar a los inversionistas.

²⁶ AMC Entertainment, Blackberry e incluso la misma acción de Robinhood, una vez que empezó a cotizar en la bolsa, entre otras, fueron también objetivo de este movimiento viral.

nazadas por los vendedores en corto; sin embargo, sumar este argumento a la balanza hacia el movimiento social tampoco provee mayor claridad. Una encuesta mostró que solo el 15 % de los inversionistas en las acciones que se hicieron virales tomó sus decisiones motivado por la venganza hacia Wall Street (The Harris Poll, 2021), y el creador del foro WallStreetBets en Reddit ha comentado que el ethos del grupo siempre fue hacer dinero (Jaime Rogozinski en Jakab, 2022).²⁷ Esto ayuda a fundamentar que los sucesos alrededor de Robinhood no califican como un movimiento social. Asimismo, considero los siguientes fundamentos para llegar a esta conclusión: 1) la falta de inclusión —el discurso en un momento se convirtió en machista, homofóbico y discriminador—; 2) la falta de democratización —como se presentó en otro movimiento social que giró alrededor de Wall Street, y como se demuestra con la intimidación hacia aquellos que opinan diferente—; y 3) una parte relevante de los que iniciaron la movilización acabaron actuando como el *establishment* que algunos querían combatir —tomando ventaja del mismo sistema sin proponer cambios para mejorar las condiciones de los afectados o indignados—. La cantidad de ruido en redes sociales y medios de comunicación, asimismo, impide que las intenciones de las masas pasen de los foros de redes sociales y los escenarios bursátiles a ámbitos de comunicación pública, donde la oportunidad de lograr un cambio político-socioeconómico pueda contribuir a la transformación social. Sin un cierto grado de organización y coordinación, lograr el objetivo será sumamente complicado. Almeida (2020) escribe que las posibilidades de sostener un movimiento social se basan en los intereses comunes, las infraestructuras organizacionales, las infraestructuras de recursos y las identidades colectivas, las cuales tampoco se logran identificar en la movilización analizada.

Mientras tanto, aunque este trabajo no pretende defender la filosofía de Nietzsche ni el egoísmo ético de Rand, sí se busca desmitificar la crítica que se le hace a Wall Street. El personaje de Axelrod no es necesariamente representativo de la industria; cada profesión tiene individuos que no actúan éticamente, y en los mercados financieros, como en cualquier calle, transitan una plétora de individuos, con diferentes personalidades y motivaciones. Asimismo, mientras se trata de identificar al inversionista de Wall Street como el *Übermensch* de Nietzsche —para bien o para mal—, en realidad su posible egoísmo —enfocado a la generación de valor y dinero— parece acercarlo más a ser un Don Draper, alguien que, ante los demás, está obsesionado con su trabajo que, en el ámbito financiero, es mayormente generar rendimientos. Gastar tiempo y esfuerzo en criticar a estas personas puede representar un costo de oportunidad y evi-

²⁷ Rogozinski dejó de moderar el foro en abril del 2020 dada una colusión de ideas con el contenido fanático que se empezó a generar en él.

tar que, en cambio, se encuentre una oportunidad de hacer algo más para quienes así lo desean, ya sea de invertir o de empezar un movimiento social real.

Referencias

- Almeida, P. (2020). *Movimientos sociales: la estructura de la acción colectiva*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Barber B., Huang X., Odean T. y Schwarz C. (2021). Attention induced trading and returns: evidence from robinhood users. *Journal of Finance*. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3715077
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (2006). *On justification: economies of worth*. Princeton University Press.
- DeepFuckingValue. (2019, 8 de septiembre). *Hey Burry thanks a lot for jacking up my cost basis* [Publicación en un foro en línea]. Reddit. https://www.reddit.com/r/wallstreetbets/comments/dlg7x0/hey_burry_thanks_a_lot_for_jacking_up_my_cost/
- DeepFuckingValue. (2021, 22 de enero). *GME YOLO update – Jan 22 2021* [Publicación en un foro en línea]. Reddit. https://www.reddit.com/r/wallstreetbets/comments/l2x7he/gme_yolo_update_jan_22_2021/
- Delaneydi. (2021, 27 de enero). *GameStop “Deep Value Guy” Checking In* [Publicación en un foro en línea]. Reddit. https://www.reddit.com/r/wallstreetbets/comments/l6gtfk/gamestop_deep_value_guy_checking_in/
- Etxebarria, G. (2004). Ayn Rand y los fundamentos morales del liberalismo. *Cuadernos de Pensamiento Político*, (4), 187-198. https://www.almendron.com/politica/pdf/2005/reflexion/reflexion_0541.pdf
- GushingGranny. (2020, 27 de octubre). *Hold The Line On GME* [Publicación en un foro en línea]. Reddit. https://www.reddit.com/r/wallstreetbets/comments/jj73v5/hold_the_line_on_gme/
- Jakab, S. (2022). *The revolution that wasn't: Gamestop, Reddit, and the fleeing of small investors*. Penguin Random House.
- Kelley, K. (2013). Ayn Rand y el capitalismo: la revolución moral. En T. G. Palmer (Ed.), *La moralidad del capitalismo* (pp. 125-148). Fundación para el Progreso.
- Kochkodin, B. (2021). How WallStreetBets pushed GameStop shares to the moon. *Bloomberg*. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2021-01-25/how-wallstreetbets-pushed-gamestop-shares-to-the-moon?sref=jfekOBCK>
- Konish, L. (2021). 90 million of the \$1,400 stimulus checks have been deposited. Here's who got a payment. *CNBC*. <https://www.cnbc.com/2021/03/16/1400-stimulus-checks-heres-when-direct-deposits-will-be-available.html>

- Koppelman, B., Levien, D., Soriano, C., Burger, N. (Productores). (2016-2022). *Billions* [Serie]. Netflix. <https://www.netflix.com/>
- Laurence, M. (2016). Why we love to hate the Wolf (of Wall Street): Using Georges Bataille and Friedrich Nietzsche to critique the function of moral ideology under late capitalism. *New Political Science*, 38(1), 81-99. <https://doi.org/10.1080/07393148.2015.1125120>
- Maloyed, C. L. (2014). Mad Men and the virtue of selfishness. *Journal of Popular Film & Television*, 42(1), 16-24. <https://doi.org/10.1080/01956051.2013.787041>
- McKay, A. (Director). (2015). *La gran apuesta* [Película]. Plan B Entertainment.
- MGE5. (2019, 5 de junio). At what stock price does wsb take over GameStop (gme)? [Publicación en un foro en línea]. Reddit. https://www.reddit.com/r/wallstreetbets/comments/bx6x4m/at_what_stock_price_does_wsb_take_over_gamestop/
- Mitchell, C. (2023). Short squeeze: meaning, overview and FAQs. *Investopedia*. <https://www.investopedia.com/terms/s/shortsqueeze.asp>
- Nietzsche, F. (2018). *Humano, demasiado humano*. Mestas.
- Nietzsche, F. (2019). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- Platón. (2016). *La república* (A. Gómez Robledo, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rachels, J. (2017). *Introducción a la filosofía moral*. Fondo de Cultura Económica.
- Rand, A. (2008). *Capitalismo: el ideal desconocido*. Grito Sagrado Editorial.
- Rand, A. (2019). *La rebelión de Atlas*. Ariel.
- Ridpath, J. (2017). Ayn Rand contra Nietzsche. *The Objective Standard*, 12(1). <https://theobjectivestandard.com/2017/02/ayn-rand-contra-nietzsche/>
- Swann, T. y Husted, E. (2017). Undermining anarchy: Facebook's influence on anarchist principles of organization in Occupy Wall Street. *The Information Society*, 33(4). <https://doi.org/10.1080/01972243.2017.1318195>
- The Harris Poll. (2021, 9 de febrero). Going Viral: "Meme stocks" win over 1 in 4 Americans. <https://theharrispoll.com/viral-stocks-gamestop/>
- Weiner, M., Hornbacher, S., Jacquemetton, A., Jacquemetton, M., Leahy, J. (Productores). (2007-2015). *Mad Men* [Serie]. Netflix. <https://www.netflix.com/>
- Wells, C., Woolley, S. y Gemmell, K. (2021). Where to Invest Your \$1,400 stimulus check. *Bloomberg*. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2021-03-16/biden-stimulus-check-1-400-best-investment-ideas-save-or-spend-it>
- Zweig, J. (2021, 26 de marzo). Robinhood trader's battle cry: 'it's all just a game to me'. *Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/robinhood-traders-battle-cry-its-all-just-a-game-to-me-11616770807>

Laguna, R. (Coord.). (2022). *Filosofía de la historia: una introducción iconoclasta*. Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia de México

Juan José Cruz
Universidad Autónoma del Estado de México
ORCID: 0000-0001-8565-7252

La preocupación por lo que fue, por el pasado, ha estado presente en los seres humanos desde que tienen la facultad de preguntarse acerca de lo que les rodea, una pregunta que muchas veces inquiera el sentido de lo que es. Para responder a tal inquietud, se hace necesario dirigir la mirada y el pensamiento hacia lo que fue. Cuando este preguntar por lo que ha sido deviene en una investigación ordenada para rastrear huellas, descifrar tradiciones o relatos, nace la historia. Fue Heródoto quien, en el siglo V a. e. c., con sus viajes por el mediterráneo recorriendo la Hélade, preguntó y registró información sobre los distintos modos de habitar el mundo. Las reflexiones sobre el pasado fueron cambiando gradualmente hasta llegar a preguntar por su propósito, sentido y utilidad; de esta manera se conformó la filosofía de la historia.

Filosofía de la historia: una introducción iconoclasta es un libro editado por la Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia de México, una asociación civil que, como ella misma describe, tiene por objetivo promover la investigación, la enseñanza, la divulgación, la difusión y la preservación de la memoria en los distintos campos de la historia. Con este nuevo texto, estamos frente a una gran oportunidad para invitar a un ejercicio de reflexión, pues nos enfrentamos ante la creación de rutas o sendas recorridas por diversos autores alrededor de un tema central: la filosofía de la historia.

Sirva esta breve reseña como una invitación, e incluso una provocación, para que los lectores se aproximen a las páginas del texto, y por experiencia propia se acerquen a recorrer, en compañía de los autores diversos, caminos de interpretación en torno a la historia.

La filosofía ha manifestado constantemente un interés por la historia, al acercarse hacia el pasado, practicando la crítica y la reflexión; con la esperanza de encontrar un sentido o una razón que dé cuenta del devenir de los hechos con el paso de tiempo. O como ha escrito Ricardo Bernal Lugo en la introducción de este nuevo libro: un intento de encontrar un sentido racional en la trama de acontecimientos humanos.

Quién fue el creador de la filosofía de la historia es una cuestión sumamente discutida. Podríamos argumentar en favor del filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744) y su libro *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Para Vico, la historia es la realidad específicamente humana; es frente a la historia, su creación y actividad como podemos concebir al hombre como hecho a imagen y semejanza de Dios. Como punto de originalidad, Vico propuso una visión de la historia no lineal como en la tradición cristiana, sino cíclica, en la que las naciones, a semejanza de la vida humana, cumplen un desarrollo que se extiende desde la infancia hasta la muerte y la resurrección de sus posibilidades creadoras.

Incluso podríamos mirar más atrás y llegar a San Agustín, que con su obra *Ciudad de Dios* —una obra que, en principio, tiene fines apologéticos— realiza una amplia interpretación del sentido de la historia entera. Por primera vez, San Agustín nos ayuda a entender que la historia no es repetición; las cosas que permanecen, las conquistas definitivas, son las que constituyen la estructura de la historia.

Sin embargo, la filosofía de la historia fue reconocida por primera vez como materia independiente en el periodo iniciado con la publicación de la primera parte de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de Herder, en 1744. Dicho estudio tenía como finalidad llegar a comprender el curso de la historia en su conjunto, demostrar que, a pesar de las muchas anomalías e inconsistencias manifiestas que presentaba, podía verse a la historia como una unidad que encarnaba un plan general, un plan que, una vez descifrado, iluminaría el curso detallado de los acontecimientos y nos permitiría considerar satisfactorio, para la razón en un sentido especial, todo el proceso histórico.

Centrados ya en el siglo XVIII, nos encontramos con una visión canónica de la filosofía de la historia encabezada por Immanuel Kant. Este, a partir de una serie de opúsculos —entre los que destacan *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, *Comienzo presunto de la historia humana*, *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*—, compone una filosofía de la historia. La filosofía de la historia —una expresión que no debemos atribuir a él sino a Voltaire con *La philosophie de l'histoire* de 1765— se desarrolla en Kant en medio de una dialéctica entre naturaleza y libertad. Como él mismo escribe en *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*:

Cualquiera sea el concepto que, en plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de esos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer

profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad en grande, podrá descubrir en él un curso regular (Kant, 2010, p. 39).

Podemos ver cómo en Kant existe un interés por mirar la historia en grande, en generalidad, y no la mera descripción razonada o detallada de acontecimientos particulares. Se entiende a la historia como una unidad de la que se espera extraer principios que funcionen como directrices para descubrir y comprender el “plan de la naturaleza” y vislumbrar el sentido final de la historia.

Con estas referencias tan solo pretendo mostrar una pequeñísima parte del terreno del que se ocupa la filosofía de la historia. En esta obra que presentamos, nos enfrentamos a diversas sendas o caminos que van desde estas consideraciones tradicionales, ineludibles —pues es fundamental entrar en diálogo con ellas incluso para disentir— hasta miradas divergentes y críticas en torno a la historia; de ahí el complemento del título del libro (una introducción iconoclasta), que presenta nuevas alternativas de interpretación sobre el pasado con el fin de comprender nuestro tiempo.

El texto nos conduce, primero, a través de una introducción, a cargo de Ricardo Bernal, al encuentro de las visiones clásicas de la filosofía de la historia a partir de Kant, Hegel y Marx. Esta introducción es fundamental, pues, como ya hemos señalado, las rupturas y la divergencia en torno a la filosofía de la historia siempre se dan en diálogo con estas tradiciones. Una introducción iconoclasta de la filosofía de la historia piensa con y en contra de los grandes autores.

Para continuar sumando al camino de la visión tradicional de la filosofía de la historia, Prett Rentería Tinoco, quien centrado en la propuesta kantiana, observa cómo la teoría del conocimiento en Kant se convierte en método al momento de interpretar los acontecimientos históricos.

Posteriormente, el texto nos ofrece un acercamiento al pensamiento de Søren Kierkegaard y sus consideraciones en torno a la historia, esto bajo la pluma de Azucena Palavicini.

En un tercer capítulo, Andrés Inurreta y Rogelio Laguna describen la posibilidad pensada por Marx de diseñar una filosofía de la historia científica que se separe del ámbito de lo especulativo para optar como método de análisis de la historia a la dialéctica materialista.

Enseguida, Román Dávila nos expone el debate entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, una confrontación explorada y delimitada a partir de la filosofía de Dilthey. Un punto relevante de este capítulo es el papel que juega la comprensión como ruta, método, en las ciencias del espíritu y el legado que esto representa para la hermenéutica filosófica del siglo xx y la actualidad.

Mario A. Sandoval se interroga sobre la utilidad del pensar la historia, y cómo y para qué nos sirve: ¿hay alguna finalidad al conocer y escribir historia?, ¿existe una regularidad histórica que nos permita aprender de ella? Convencido de que el pensamiento sobre el pasado interesa para reconocer la herencia que nos determina, se acerca a la figura de Nietzsche y subraya a partir de ahí cómo en la historia existe una fuerza plástica que permite vivificar el presente y retornar a la vida la posibilidad de valor.

El lector podrá continuar en un análisis filosófico de la historia con otros capítulos, que lo acercarán a perspectivas poco abordadas, al menos en lo que toca la historia, como la mirada de María Zambrano; o seguir a Eduardo Nicol, de la mano de Mario Escalante Villegas, y la propuesta del fundamento ontológico de la historicidad en el ser humano.

También se ofrece un capítulo en torno a las propuestas históricas el filósofo Enrique Dussel. Diego Morollón se centra en dos trabajos: por un lado, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*; por el otro, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, a partir de los cuales se presenta una reflexión sobre el papel de la teología de la liberación en la interpretación histórica de los sucesos políticos en Latinoamérica.

Alberto Villalobos escribe sobre las tensiones, paradojas y contradicciones en que, según la tesis de Bruno Latour, se ha constituido la modernidad. En su texto “Ontología e historicidad en la filosofía de Bruno Latour”, Villalobos se pregunta qué son las entidades mixtas e híbridas, compuestas de naturaleza-cultura y vinculadas mediante redes, que constituyen la realidad, así como en qué consiste la historicidad de estas entidades y sus relaciones.

Alejandro Massa Varela introduce su capítulo formulando una serie de preguntas que pondrán en jaque el quehacer la historia: ¿por qué es importante la historia?, ¿de qué manera el pasado puede convertirse en filosofía?, ¿qué ganaríamos con una apuesta así?, ¿existe el pasado si no es experiencia?, ¿en alguna acepción puede captarse absolutamente real?

Finalmente, *Filosofía de la historia: una introducción iconoclasta* nos ofrece un texto a cargo de Omar Arriaga, quien realiza una lectura de *¿El fin de la historia?*, de Francis Fukuyama.

Sirvan estas palabras como una invitación a recorrer las páginas de este nuevo libro, y pensar con los autores que en el escriben acerca de lo que fue, con el fin de clarificar —quizá, y solo quizá— parte de nuestro presente.

Referencias

Kant, I. (2010). *Filosofía de la historia*. Taurus.

Normas del comité editorial

1. Logos solo recibe materiales inéditos y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico por medio del ojs, en Word. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman número 12, a 1.5 de interlínea, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
4. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
5. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
6. Las secciones de la revista “Artículos”, “Traducciones” y “Reseñas” estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
7. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores a diez líneas, así como un listado de cinco palabras clave en español y cinco en inglés.
8. Las reseñas no podrán exceder las cinco cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
9. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece, así como su identificador ORCID, que podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>.
10. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

11. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará a bando en letra Times New Roman II a 1.0 de interlínea. Si es menor, quedará dentro del texto entre comillas.
12. Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
13. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
14. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p. ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b). Puede brindarse citas canónicas siempre y cuando se explique en la primera nota al pie cómo se consignarán dichas referencias.
15. Las referencias bibliográficas deberán incluirse al final de los artículos y deberán estar ordenadas alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.

Consulte este y números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

del portal:



www.editorialparmenia.com.mx

