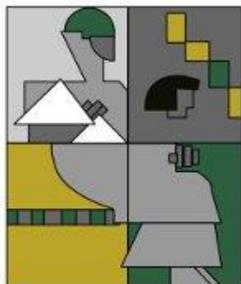


# TRADICIONES Y TRAICIONES



Revista de la  
Asociación de  
estudiantes de  
Filosofía

**TALES**

Número 7 – Año 2017

ISSN: 2172-2587

**TALES, REVISTA DE FILOSOFÍA**

Dirigida y coordinada por la  
Asociación de Estudiantes de Filosofía TALEs

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense  
de Madrid, Ciudad Unviersitaria, 28040, Madrid

E-mail: [talesfilosofia@gmail.com](mailto:talesfilosofia@gmail.com)  
<https://asociaciontales.wordpress.com>

## *Director*

Marcos Alonso Fernández

(Universidad Complutense de Madrid, España)

## *Secretarios de redacción*

Bárbara Berrocal Fonseca

(Universidad Complutense de Madrid, España)

Isaías Ramos Gil

(Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Sylvia Susana Rodríguez Prieto

(Universidad Autónoma de Madrid, España)

## *Comité científico*

Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia, España), David Díaz Soto (Universidad Complutense de Madrid, España), Daniel Lesmes González (Universidad Complutense de Madrid, España), Delia Manzanero (Universidad Rey Juan Carlos, España), Diego Fernández Peychaux (Academia Nacional de Ciencias-CONICET, Argentina), Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gonçalo Marcelo (Universidad Católica Portuguesa, Portugal), Juan Antonio Fernández Manzano (Universidad Complutense de Madrid, España), Patricio Mena Malet (Universidad de la Frontera, Chile), Tomás Domingo Moratalla (Universidad Complutense de Madrid, España).

## *Consejo Asesor*

Jaime Salas Ortueta (Universidad Complutense de Madrid, España), Javier Méndez Pérez (Universidad Autónoma de Madrid, España) Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid, España), Jesús Conill Sancho (Universidad de Valencia, España), Juan José García Norro (Universidad Complutense de Madrid, España), Juan Manuel Forte Monge (Universidad Complutense de Madrid, España), Luis María Cifuentes Pérez (Sepfi, España), Lydia Feito Grande (Universidad Complutense de Madrid, España), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España), Patricia Lavalle (Fonds Ricoeur, Brasil), Rafael V. Orden Jiménez (Universidad Complutense de Madrid, España), Ruy J. Henríquez Garrido (Universidad Complutense de Madrid, España).

## **EDITORIAL**

La Asociación TALES de estudiantes de filosofía surge con la intención de permitir a las nuevas generaciones de filósofos compartir y dar a conocer sus investigaciones y trabajos. Desde hace 9 años, hemos venido realizando diferentes actividades como: seminarios, encuentros o conferencias. Nuestro buque insignia y mayor motivo de orgullo es el Congreso de jóvenes investigadores en filosofía, que año tras año ha conseguido reunir en la Universidad Complutense de Madrid a investigadores de todas partes de España y del extranjero. Con la presente revista, ese trabajo queda plasmado para que todos puedan disfrutarlo y aprovecharlo.

# ÍNDICE

## **GILLES DELEUZE: PARA UNA NUEVA IMAGEN DEL PENSAMIENTO**

Carlos Celiméndiz Ferrández.....6-17

## **RELECTURA DE ARENDT SOBRE LA PUBLICIDAD Y LA RESPONSABILIDAD EN LA CIBERDESOBEDIENCIA CIVIL**

Miquel Comas Oliver.....18-30

## **EL LENGUAJE. DISCUSIÓN QUE DESAFIA A LA TRADICIÓN**

Ma. Angélica Delgado Guardado.....31-39

## **TRADICIÓN, TRANSMISIÓN Y MUNDO. UNA DISCUSIÓN ENTRE RANCIÈRE Y ARENDT**

Edgar Straehle .....40-49

## **CUANDO LA EXPERIENCIA ESTÁ “EN CONTRARIO DE LA FILOSOFÍA”: EXPERIENCIA Y TRADICIÓN EN TOMÁS MORO Y MICHEL DE MONTAIGNE**

Lorena Esmorís Galán.....50-62

## **TEORÍA QUEER Y LITERATURA: LA MUJER LESBIANA EN VIRGINIA WOOLF**

Alberto García García-Madrid.....63-73

## **TRAICIONAR AL MITO. ROLAND BARTHES Y LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA**

Anxo Garrido Fernández.....74-80

## **PILARES FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE FERNANDO SAVATER**

Miguel Grijalba Uche.....81-90

## **DE LA FORMA DE NUESTRA SITUACIÓN. A PROPÓSITO DE LA ESTRUCTURA DE PRIORIDAD EN HEIDEGGER**

Guillermo Gómez Tirado.....91-102

## **CURA CONTRA EL ABURRIMIENTO**

Josefa Ros Velasco.....103-115

## **PARA LEER A UNAMUNO DESDE NUEVAS PERSPECTIVAS**

Álvaro Ledesma de la Fuente..... 116-122

**ARTAUD PRACTICADO, ARTAUD TRAICIONADO. DESAFÍOS ACTUALES PARA UNA ESTÉTICA DE LO PERFORMATIVO**

Laura Maillo Palma.....123-132

**ARTE CONTEMPORÁNEO E IMAGINACIÓN POLÍTICA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA OBRA DEL COLECTIVO ARTÍSTICO MEXICANO CRÁTER INVERTIDO**

Mario Alberto Morales Domínguez.....133-139

**EL POSTHUMANISMO Y EL CUERPO: UN ANÁLISIS ESTÉTICO-FILOSÓFICO**

Daniel Peres Díaz.....140-148

**NEGOTIATIONS 2.0: ISRAELI-PALESTINIAN ALTERNATIVE-TRACK NEGOTIATIONS BETWEEN TRADITION AND TREASON**

Ariadna Anamaria Petri.....149-158

# GILLES DELEUZE: PARA UNA NUEVA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

## GILLES DELEUZE: FOR A NEW IMAGE OF THOUGHT

CARLOS CELIMÉNDIZ FERRÁNDEZ  
Universidad de Zaragoza

### Resumen

El propósito de este texto es esbozar la génesis y el desarrollo del concepto deleuzeano de “la imagen del pensamiento”. Para ello, trazaremos el recorrido de este concepto en su obra, partiendo de la crítica a la que somete a la imagen dogmática, que llevaría en un primer momento a Deleuze a reivindicar un pensamiento sin imagen, hasta acabar proponiendo al final de su obra una nueva imagen del pensamiento, asentada sobre el fondo ontológico que habría desarrollado en *Diferencia y Repetición*.

*Palabras clave:* Deleuze, Multiplicidad, pensamiento, diferencia, repetición

### Abstract

The purpose of this text is to outline the inception and development of Deleuze's concept of "the image of thought". In order to do this, we will follow the progression of the aforementioned notion in his works: from his early criticism towards the dogmatic image (which would lead Deleuze to vindicate the idea of "imageless thought" in his earlier works) to the eventual proposal of a new image of thought in his final works, based on the ontological groundwork which he established in *Difference and Repetition*.

*Keywords:* Deleuze, Multiplicity, thought, difference, repetition

## Un pensamiento de lo múltiple

Es difícil hablar en rasgos generales de una obra tan heterogénea como la de Gilles Deleuze: no hay una línea temática concreta en torno a la cual circunscribir el conjunto de sus trabajos, ni un único centro gravitacional que los haga pertenecientes a una corriente filosófica u otra. De los estudios monográficos a la crítica al psicoanálisis, de la ontología a la política, de la ética al cine y la pintura... El corpus teórico de Deleuze es, temáticamente al menos, prácticamente inabarcable. A esto además habría que sumarle la enorme influencia de su obra en la filosofía contemporánea, llevando su pensamiento a unos terrenos reflexivos verdaderamente dispares. Sí podemos encontrar, sin embargo, una fuerza que empuja el ejercicio filosófico deleuzeano: toda su obra está apoyada en la pretensión concreta de producir la novedad, de explicitar la multiplicidad que la realidad comprende. Su propio ejercicio filosófico está orientado a ser expresión de esta multiplicidad.

En este sentido, Deleuze se aleja de lo que a partir de finales del siglo XX se ha calificado -en el sentido más peyorativo del término- como “pensamiento posmoderno”: la afirmación de esta multiplicidad, de la heterogeneidad positiva, nunca va en Deleuze en desmedro de la constitución de una filosofía sistemática. La novedad deleuzeana consiste, sin embargo, en hacer de este sistema un sistema de lo heterogéneo, descentrando constantemente el núcleo argumental, haciendo proliferar los centros del discurso (las 34 “series” en las que está escrita la *Lógica del sentido* son un buen ejemplo del operar filosófico deleuzeano, modelo que retomará en *Mil Mesetas*). Hablamos, en definitiva, de una filosofía que no subsume la pluralidad a la unidad del concepto, que se funda en la multiplicidad que a la realidad le es intrínseca, a su carácter positivo y abierto: “bajo lo 'mismo' de la Idea, ruge toda una multitud”<sup>1</sup>. Nada parecido, por tanto, al tópico posmoderno de proclamar la imposibilidad de la ontología en tanto que sistema: la filosofía de Deleuze asume como suyo este proyecto, pero siempre afirmando su carácter abierto. Para ello, y como veremos más adelante, toma como referente una corriente subterránea a la historia de la filosofía, que pasaría por Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, que fundamenta esta apertura en la multiplicidad de la realidad inmanente. El propio Deleuze, sin duda inscrito en esta línea, actualiza esta vía de reflexión filosófica, empujando a estos pensadores a la más estricta contemporaneidad.

Nos detendremos aquí fundamentalmente en *Diferencia y repetición*. Fue, junto con *Spinoza o el problema de la expresión*, parte de su tesis doctoral, que publicó en 1968. En esta obra Deleuze es capaz de sintetizar el pensamiento de los autores que antes citábamos en torno a una filosofía original, ya propiamente deleuzeana: la filosofía de la diferencia. El establecimiento de esta filosofía de la diferencia obedece, sin embargo, a una pretensión más general, pero también propiamente deleuzeana: Deleuze quiere con *Diferencia y repetición* emprender la búsqueda de un pensamiento de la inmanencia radical (búsqueda que no abandonará jamás, aun explorando otras formas y otros ámbitos). Previa a la Idea, previa al concepto, previa, en definitiva, a toda forma de determinación, está la realidad inmanente. Pero el problema deleuzeano no se parece al problema de las condiciones de acceso a una realidad nouménica. A Deleuze lo que le preocupa es que esta realidad ha sido, ya desde Platón, “recortada” por un pensamiento que ha equiparado la realidad inmanente a la representación de la realidad que ésta se ha hecho. Sigue en este sentido los planteamientos dibujados por Foucault que tan sólo dos años antes habría publicado *Las palabras y las cosas*, en el que se ocupaba, entre otras cosas, de las condiciones en base a las cuales era posible esta representación. La pretensión filosófica de Deleuze es en este sentido la de una *vuelta* a la inmanencia. Sobre la base ontológica de una concepción unívoca del ser (idea permanente en toda la obra deleuzeana), y en clave marcadamente spinozista, Deleuze

<sup>1</sup>Deleuze, G., *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, pg. 405

establece una concepción de la realidad plural, múltiple, en la que el ser no es comprensión de identidades, sino distribución de singularidades.

De este modo, esta obra comprende dos ejercicios efectuados a la par: primero, una crítica a esta “filosofía de la representación”, que ha impedido pensar la realidad en su carácter diferencial (y que, por ello mismo, no ha llegado nunca a pensar la realidad inmanente), y segundo, encontrar bajo esta imagen representacional de la realidad los mecanismos que determinan la multiplicidad de la realidad inmanente: diferencia y repetición. Philippe Mengue señala muy bien cómo debemos entender en este sentido la obra deleuzeana: como la búsqueda de “una teoría general de la Expresión”<sup>2</sup>. En efecto, una vez derribados los cuatro pilares que redirigen la diferencia a su representación identitaria (identidad, semejanza, analogía y oposición), lo que nos queda es el plano subterráneo que complica anárquicamente las diferencias libres: el problema de fondo es, entonces, (y el estudio sobre Spinoza que antes citábamos da cuenta de ello explícitamente) el problema de la expresión de esta multiplicidad. Intentaremos en este texto comprobar cómo Deleuze, a través de las nociones de diferencia y de repetición, va descomponiendo esta “imagen dogmática del pensamiento” en favor de una filosofía de la multiplicidad y, por último, de una “nueva imagen del pensamiento”.

### Proyecto general y contexto filosófico de *Diferencia y repetición*

Pese a lo monumental del programa filosófico que *Diferencia y repetición* emprende, Deleuze comienza abordándolo con una declaración de modestia: la orientación de su libro, nos dice, pretende recoger la atmósfera filosófica de su época. La ontología de la diferencia, a la que Deleuze ya encuentra acercamientos en el arte, en el devenir del estructuralismo -o, más bien, ya del postestructuralismo-, en el pensamiento de Derrida (quien pronuncia su famosa conferencia en torno a “la *différance*” poco antes de la publicación de la obra de Deleuze) e incluso en la obra de Heidegger, son fruto en buena medida de un “anti-hegelianismo generalizado”<sup>3</sup>. Esto es aún más evidente en el contexto filosófico específico que se vive en Francia: de la mano de Kojève, a partir de los años 30 el pensamiento hegeliano habría entrado en el panorama filosófico francés influenciando enormemente a varios de sus autores más relevantes de la primera mitad del siglo XX: Lacan, Merleau-Ponty, Bataille, Sartre... son muchos los personajes relevantes que asisten a sus cursos sobre la *Fenomenología del espíritu* entre el 33 y el 39, dejando en ellos una impronta importante que condiciona su concepción dialéctica de la diferencia: una diferencia mediatizada, subsumida a lo que Deleuze llama “la cuádruple raíz de la representación” (analogía, semejanza, identidad y oposición) y, de este modo, no pensada en su carácter propiamente diferencial. Sin embargo, en la Francia de aquella época comienza a forjarse en paralelo una primera generación de nietzscheanos que a partir de los años 50 y 60 comienzan a cobrar una influencia notable en la generación de Deleuze: son, principalmente, aquellos pensadores congregados en torno al grupo *Acéphale*, dirigido por Georges Bataille. La reinterpretación de Nietzsche que estos autores llevan a cabo es clave para entender el giro antidialéctico que se da en la generación posterior.

La influencia de Bataille es clara, por ejemplo, en el pensamiento de Foucault o de Derrida, como así lo testimonian sus numerosos artículos sobre este pensador. En cambio, a Deleuze le parece que la transgresión, idea nuclear del pensamiento batailleano, conlleva pese a todo una carga todavía demasiado dialéctica: “la «transgresión» es un buen concepto para los seminaristas que están bajo la ley de un papa o de un cura, para los tramposos. Georges Bataille es un autor muy francés: ha convertido el secretito en la esencia de la

---

<sup>2</sup>Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008, pg. 107

<sup>3</sup>Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Op. Cit., pg. 15

literatura, con una madre dentro, un cura debajo y un ojo encima.”<sup>4</sup> La lectura nietzscheana que Deleuze desarrolla viene determinada fundamentalmente por otra vía: Pierre Klossowski. Sin duda un autor más periférico que Bataille, ejerce sin embargo una influencia notable en el pensamiento del “primer Deleuze”. Conocido fundamentalmente por su obra *Nietzsche y el círculo vicioso*, publicada en 1969 (y dedicada a Deleuze), sus tesis fundamentales ya estaban sin embargo presentes en dos extensos artículos que bebían mucho de sus escritos en Acéphale: “Nietzsche, el politeísmo y la parodia”, de 1957, y “Olvido y anámnisis en la experiencia vivida del eterno retorno de lo mismo”, de 1964. Deleuze se hace eco varias veces en *Diferencia y repetición* de estos artículos, que a sus ojos “renuevan la interpretación de Nietzsche”<sup>5</sup>.

Esta particular lectura de Nietzsche constituye buena parte del subsuelo del que *Diferencia y repetición* se levanta. Deleuze no tarda en apreciar el potencial antidialéctico del pensamiento nietzscheano. De este pensador dice que “el conjunto de su filosofía parece abstracta y poco comprensible si no se descubre en ella contra quién va dirigida”<sup>6</sup>: precisamente, contra aquellas filosofías -como la dialéctica- dominadas por las fuerzas reactivas, aquellas que ceden su particularidad diferencial a la generalidad de la Idea. ¿Cómo iba a ser de otro modo un pensamiento que encuentra en la negación la base fundamental de su movimiento? Hay negación, por supuesto, en el pensamiento nietzscheano, pero lo que a Deleuze le interesa es que esta negación siempre tiene un carácter derivado con respecto a la potencia de una afirmación fundamental, núcleo del nietzscheanismo: “el problema tan común en Nietzsche: ¿qué quiere una voluntad?, ¿qué quiere éste, aquél?, no debe entenderse como búsqueda de una finalidad, de un motivo ni de un objeto de esta voluntad. Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia. En su relación esencial con la otra, una voluntad hace de su diferencia un objeto de afirmación.”<sup>7</sup> Afirmación creadora, productiva, que Deleuze toma como el elemento genético de la multiplicidad inmanente.

Parece claro, entonces, que en la segunda mitad del siglo XX se respira una atmósfera mucho más antidialéctica que durante la primera en muchos ámbitos filosóficos distintos. El pensamiento deleuzeano está, por supuesto, muy empapado por esta atmósfera, pero nadie como él conjugó y sistematizó estas preocupaciones en un proyecto filosófico concreto de manera tan consistente: la determinación de los postulados que posibilitan la multiplicidad de la realidad, más allá de los presupuestos ontológicos de la dialéctica y de, en general, la filosofía de la representación. *Diferencia y repetición* es la primera obra deleuzeana en tratar con amplitud este problema, y tal vez, ontológicamente hablando, la más exhaustiva.

### La imagen dogmática del pensamiento

El proyecto general que *Diferencia y repetición* esboza implica partir de un relativo “ajuste de cuentas” con la tradición filosófica. En un movimiento análogo al de Heidegger, para el cual la “ontología fundamental” que proyectaba en *Ser y tiempo* conllevaba una “destrucción de la metafísica”, en Deleuze podríamos hablar de una “crítica de la imagen dogmática del pensamiento”. Crítica que, pese a todo, valora más la tradición filosófica que esta destrucción heideggeriana: el particular modo deleuzeano de interpretar a un filósofo u otro pasa por someter a éste a una serie de desvíos que tuercen y multiplican el sentido de su pensamiento. Deleuze sabe encontrar algo que extraer de prácticamente todos los pensadores que estudia. Sin embargo, no por ello deja de criticar una lógica común al pensamiento de todos ellos, sin lo cual no sería posible emprender su proyecto ontológico.

<sup>4</sup>Deleuze, G., y Parnet, C., *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos, 2013, pg. 56

<sup>5</sup>Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Op. Cit., pg. 104

<sup>6</sup>Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2013, pg. 17

<sup>7</sup>*Ibidem*, pg. 18

La imagen del pensamiento es el modo en el que Deleuze se refiere al conjunto de postulados o de presupuestos que, comprendidos de un modo “prefilosófico”, condicionan implícitamente el pensamiento filosófico. La imagen del pensamiento es de este modo extrafilosófica, en la medida en que sus presupuestos se forjan en un ámbito externo al de la filosofía, y a la vez intrafilosófica, en la medida en que estos presupuestos la determinan. La filosofía, para la cual uno de sus objetivos históricos fundamentales ha sido ya desde Parménides la denuncia de la *doxa*, de la opinión no fundamentada, para emprender un ejercicio intelectual libre de presupuestos, ha acabado por mantenerlos implícitamente en esta imagen del pensamiento. Deleuze señala dos tipos de presupuestos con los que la filosofía se encuentra: los objetivos, es decir, los que están explicitados, los supuestos que sobrevienen necesariamente a un determinado concepto; y los subjetivos, los que se suponen implícitamente en el concepto. El error en el que ha caído siempre la filosofía al intentar establecer un comienzo ontológico ha sido –si seguimos a Deleuze– eliminar los presupuestos objetivos, pero manteniendo intactos en su interior los subjetivos. Estos últimos presupuestos condicionan el modelo circular del pensamiento filosófico y lo determinan a no comenzar verdaderamente, sino a repetir el mismo error.

La filosofía, no cuestionando los presupuestos subjetivos que implícitamente mantiene, se está apoyando en una lógica que en principio debería quedar fuera de su ejercicio, lógica que es la que hace de ella un pensamiento impotente para pensar el ser de lo real. Porque estos presupuestos subjetivos no son otros que los del “sentido común”. La reflexión filosófica se subordina al sentido común adoptando la representación como imagen fundamental del pensamiento, tratando de equiparar dicha representación con el ser de lo real mismo; y de este modo, acaba llegando al lugar de donde parte: de la imagen común del pensar, del ser, del yo. La imagen del pensamiento, podríamos decir, establece las coordenadas de lo filosóficamente pensable, imponiendo sus postulados al ejercicio filosófico en general.

Deleuze señala un modelo general de esta imagen del pensamiento: el reconocimiento, definido como la percepción de un objeto como el mismo para todas las facultades. Pero el reconocimiento así entendido requiere dos cosas: primero, de un modelo de identidad para el objeto reconocido al que su percepción por parte de todas las facultades pueda remitirse, y segundo, la unidad de un sujeto de conocimiento que coordine dichas facultades. Aquí es donde entran en juego el sentido común y el buen sentido: ambas rigen el modelo de reconocimiento, aportando la primera el modelo de identidad tanto del sujeto de conocimiento como de su objeto, y el buen sentido la correcta coordinación de todas estas facultades bajo una unidad ontológica y epistemológica. En efecto, la identidad y unidad del Yo es el presupuesto fundamental para el modelo del reconocimiento, aquel que garantiza la remisión de todo elemento divergente al modelo de identidad. Es a partir de este Yo desde donde se despliega el principio de representación, que hace imposible pensar el elemento genético de la multiplicidad de la realidad: la diferencia: “cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación”<sup>8</sup>.

Deleuze establece los orígenes de esta filosofía de la representación en el pensamiento platónico. Este pensamiento sitúa en la base de su dialéctica una selección primaria entre las copias que son efectivamente “buenas copias” de la Idea, aquellas que se relacionan con ella a través de las cuatro vías de la representación que antes citábamos. La consecución platónica de esta selección tiene como consecuencia lo que Deleuze llama el “feliz momento griego”, en el que “la diferencia se encuentra como reconciliada con el

---

<sup>8</sup>*Ibidem*, pg. 213-214

concepto”<sup>9</sup>. Refiere, por tanto, a esta prueba a la que la diferencia es sometida y puede caer del lado de la generalidad del concepto. Todo el engranaje filosófico del platonismo se erige en un primer momento en base a esta selección, a partir de la cual construye una ontología “en dos niveles” relacionadas a través de la representación: modelo y copias, original e imágenes. De este modo, el movimiento primario de la filosofía platónica es el de la selección de los pretendientes: el bueno es aquel que “participa” de la idea de Bien (esto es, que interiormente se ajusta a la idea de Bien), lo bello, lo que participa de la idea de Belleza, el justo, de la Justicia, etc.

Ahora bien, las copias (siguiendo con el lenguaje platónico) no responden *a priori* a ninguna Idea trascendental. Las Ideas no tienen en la filosofía platónica sólo una prioridad ontológica sobre las copias, sino que también condicionan su constitución ontológica interna: si la copia, como imagen de la Idea, puede representar un modelo, es porque ha sido previamente mutilada, porque *se la ha hecho responder* ante él: la multiplicidad inmanente de la realidad es anulada, eliminando sus relaciones diferenciales intrínsecas, en favor de una imagen del pensamiento que, en lugar de ocuparse por las condiciones de expresión de esta multiplicidad, determina esta expresión a una imagen estática. A partir de Platón, la imagen del pensamiento se apropia del criterio de lo verdadero y el sentido común se eleva al estatus de razón universal. La historia de la filosofía ha sido, desde entonces (y salvando algunas excepciones), la historia de la subsunción de la multiplicidad de la realidad a la generalidad de la Idea.

Deleuze exige para el ejercicio filosófico una inocencia radical, no saber “lo que todo el mundo sabe”, negar lo que “no se puede negar”. El verdadero comienzo, en filosofía, sólo se puede dar negando lo no filosófico de la filosofía, negando esta imagen del pensamiento. Esta tarea implica retrotraerse filosóficamente a una realidad ontológicamente previa a la constitución del “sentido común”, que establece dogmáticamente esta imagen. Sólo a la luz de esta crítica primera puede ponerse en práctica el ejercicio propiamente definitorio de la filosofía, aquel que explicitaría junto a Guattari sólo al final de su vida, pero que Deleuze nunca dejó de llevar a cabo: “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”<sup>10</sup>. Esta tarea de la filosofía hay que entenderla en su sentido más profundo: “fabricar” conceptos no es arreglar, recomponer conceptos dados. La filosofía exige bajo esta definición ser un pensamiento radicalmente original, que no trabaje sobre una imagen heredada del pensamiento y de sí misma, sino que apunte a las condiciones inmanentes de la multiplicidad de la realidad y a la pluralidad de sus posibilidades de expresión.

### **La violencia del pensamiento: el simulacro**

Hemos visto hasta ahora como la imagen dogmática del pensamiento conserva la forma de la *doxa* a partir de la inclusión en el ejercicio filosófico de las dos formas de ésta: el sentido común y el buen sentido, a partir de las cuales se coordina la unidad del sujeto que conoce (remitiendo el conjunto, en principio divergente, de sus facultades a la unidad de este sujeto) y el objeto de conocimiento. ¿Cómo romper con esta imagen? Deleuze se remite a los principios que empujan a pensar: esta imagen sólo puede romperse a partir de un elemento insumiso al modelo de identidad, a aquel punto que, presente en el despliegue de esta imagen pero siempre ontológicamente exiliado, violenta el pensamiento. El modelo del pensamiento al que apunta no encuentra su origen en el modelo del reconocimiento y los presupuestos que lo rigen, sino en algo mucho más inmediato: el encuentro con lo sensible. Es el propio Platón el primero en enfrentarse a este problema: en *La República*, distingue entre dos clases de cosas: por un lado, las que “dejan el pensamiento tranquilo”,

<sup>9</sup>*Ibidem*, pg. 63

<sup>10</sup>Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2011, pg. 8

aquellas que son inmediatamente percibidas, en las que el uso de las facultades puede coordinarse en el reconocimiento de la cosa bajo la forma de la identidad; y por otro, “las que fuerzan a pensar”, aquellas que se rebelan a ser reconocidas, que violentan la imagen del pensamiento. Sólo entonces, nos dice Deleuze, comienza el pensamiento como tal: cuando no podemos limitarnos a aplicar una imagen del pensamiento preconstruida, y nos encontramos ante algo que la tensa, que la descompone: el encuentro de una facultad independiente con lo sensible. Este encuentro pone en marcha una complicación discordante de las facultades, en la que, más allá del sentido común que las determina a un trabajo coordinado de reconocimiento, cada una de ellas se eleva a un plano trascendental, en el que “sus órganos se hacen metafísicos”<sup>11</sup>. La frase de Nietzsche que antes citábamos sintetiza bastante bien este planteamiento deleuzeano: al dar prioridad a lo sensible, se nos muestra una multiplicidad infinitamente más grande que en el anterior sistema de reconocimiento. El pensamiento, en sentido deleuzeano, no es por tanto el ejercicio coordinado de las facultades en torno a un objeto concreto, que se reconoce (el pensamiento de la unidad del Yo). Es más bien este juego de la discordia, en el que cada facultad reclama atención propia, y en el que la relación entre facultades está determinada por esta violencia, reflejo de la realidad en su inmanencia: un conjunto de procesos diferenciales.

Deleuze interpreta el proceso de selección platónico como movido por una intencionalidad concreta: huir de esta violencia del pensamiento. En efecto, en Platón está ya la intuición, aun casi siempre ocultada, siempre rechazada, de un elemento que pone en cuestión todo el modelo de representación: el simulacro. En realidad, como señala Deleuze, el sistema platónico no se compone por dos niveles interrelacionados, el de los modelos y las copias, sino por tres: modelo, copia y simulacro. El proceso de selección de los pretendientes nos proporciona, dentro de la propia obra platónica, la clave para leerlo a contrapelo (“¿no era necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión del platonismo?”<sup>12</sup>), para revertir el modelo de representación: todo este modelo se erige sobre la necesidad constante de alejar al simulacro de su sistema ontológico. Hay por tanto dos divisiones fundamentales en el modelo platónico: la que podríamos llamar “distributiva”, que determina la posición ontológica de lo trascendental (lo eidético) y de lo empírico (la copia), y la selectiva, precedente y mucho más profunda, entre las “buenas copias” y las “malas copias”. De lo que se trata con Platón es, en definitiva, de distinguir de entre todas las apariencias “las espléndidas apariencias apolíneas bien fundadas, y otras apariencias malignas y maléficas, insinuantes, que no respetan ni el fundamento ni lo fundado”<sup>13</sup>.

La relación de semejanza que se da entre las copias y los modelos no cae, por tanto, dentro del dominio de lo sensible: lo que la determina es la interiorización de una identidad estructural por parte de la copia, a partir de la cual podemos decir que ella “participa” del modelo. La representación exige, ya lo hemos visto, que la identidad del concepto posea una cohesión interna, que no quepa el conflicto entre sus elementos componentes. Si la copia “representa” es porque vuelve poner en escena un modelo preformado. La copia, como categoría definitoria de la realidad empírica (siguiendo este esquema), siempre aparece “de segundas” con respecto al modelo que determina su reconocimiento. Esta es la clave en Platón de la subordinación de la realidad a la imagen dogmática del pensamiento. Pero aquello que queda fuera es precisamente lo más interesante, y en dos sentidos distintos: primero, porque el simulacro como “mala copia” tiene una relación particular con respecto a la imagen del pensamiento, que es precisamente la de *diferir* con respecto a su modelo. El simulacro es la imagen rebelde, que rehúye someterse a las coordenadas de

<sup>11</sup>Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Op. Cit., pg. 216

<sup>12</sup>Deleuze, G., *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, pg. 298

<sup>13</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Op. Cit., pg. 393

expresión que el fundamento trascendental de representación impone: como copia que ha perdido su modelo, la diferencia es su esencia misma. Segundo, porque el simulacro es precisamente lo que empuja a pensar: esta insubordinación esencial del simulacro a los marcos de la representación es la violencia contra la imagen del pensamiento, aquello que pone de manifiesto sus límites y el carácter contingente de su modelo. El simulacro es la expresión del “encuentro con lo sensible”: esencialmente irrepresentable, pone en cuestión la concordancia de las facultades del “buen sentido”: es el revulsivo que revierte el modelo de representación y pone al pensamiento como un efecto del encuentro con la multiplicidad de la realidad inmanente a partir del ejercicio autónomo de las distintas facultades.

### Un juego de superficies

El pensamiento, apoyado sobre su imagen dogmática, ha traicionado a la realidad: dibujando sus límites, recortando sus posibilidades bajo los “cuatro brazos” de la representación, presenta no lo inmanente, sino su propia imagen de lo empírico. No sólo Platón, por supuesto: este modelo ha ido, desde él hasta Hegel, siguiendo un proceso de complejización, pero que mantiene no obstante su forma: la imagen del pensamiento determina las posibilidades de lo que la realidad puede ser. ¿Por qué, en la violencia del encuentro con lo sensible, dice Deleuze que “los órganos se hacen metafísicos”, por qué el ejercicio de las facultades se hace aquí trascendente? Porque en este encuentro, no subordinable al modelo de representación, la facultad no se encuentra ante un objeto dado, reconocible; al contrario: el encuentro de las facultades libres con lo sensible es un encuentro con procesos divergentes, que aprehendidos sólo a través de esta sensibilidad de las facultades, revelan el ser de lo real, las condiciones trascendentales de lo que está dado:

La forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio separado, superior o trascendente. Trascendente no significa de ningún modo que la facultad se dirija a objetos que están fuera del mundo, sino, por el contrario, que capta en el mundo lo que la concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo. Si el ejercicio trascendente no debe calcarse del ejercicio empírico es, precisamente, porque aprehende lo que no puede ser captado desde el punto de vista de un sentido común, el cual mide el uso empírico de todas las facultades de acuerdo con lo que corresponde a cada una bajo la forma de su colaboración. Por ello lo trascendental está sometido, por su parte, a la jurisdicción de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones; ya que contrariamente a lo que creía Kant- no puede ser inducido de formas empíricas ordinarias tales como las que aparecen bajo la determinación del sentido común.<sup>14</sup>

Si la facultad se hace trascendente, y si el empirismo se hace superior, es porque sólo ellos revelan el fondo ontológico de la realidad. La filosofía de la representación habla de inmanencia, pero de la inmanencia de la imagen del pensamiento, una inmanencia siempre mediatizada (¿cómo sino podría ser ella copia de algo?). La propuesta ontológica deleuzeana busca poner en escena un juego de superficies a partir de la inmanencia de una realidad *sin imagen*. El modelo es, precisamente, el inverso: en lugar de preocuparse por cómo y bajo qué requisitos trascendentes la realidad refleja el pensamiento, el problema es cómo la realidad, entendida como el conjunto de procesos diferenciales que constituyen su multiplicidad inmanente, es capaz de expresarse.

Conviene aquí aclarar un poco más a qué se refiere Deleuze con algunos conceptos que compartidos con la imagen dogmática del pensamiento, como lo empírico, lo trascendental o lo inmanente, pueden resultar equívocos. Desde ambas partes, el problema

---

<sup>14</sup>*Ibidem*, pg. 220

está en el estatuto ontológico de la realidad inmanente, y en las condiciones trascendentales de su manifestación. Pero mientras que la imagen dogmática sitúa estas condiciones en un plano superior e independiente, y subordina la realidad a éstas, la intención de Deleuze en *Diferencia y repetición* es situarlas “por debajo”. De este modo, el problema de la interrelación entre la realidad y este “otro plano” que la determina (y que la imagen dogmática busca subsanar con el modelo de la representación) no está en la propuesta deleuzeana: si el juego entre las superficies es posible es precisamente porque Deleuze abandona el carácter estático de la realidad y de las Ideas de la imagen dogmática. De lo que se trata más bien es de determinar los principios de su movimiento efectivo, de su pluralidad, y de su expresión en la superficie. Es sólo en base a esta inversión que lo inmanente pasa en Deleuze a ser la condición trascendental de la realidad, y que el empirismo se hace superior.

La realidad deleuzeana está compuesta, entonces, por mucho más que sus expresiones en lo que podríamos llamar la “superficie”: en una realidad sin imagen, la individualidad no está otorgada *a priori* a las singularidades. Cada individualidad, sostiene Deleuze siguiendo de nuevo a Nietzsche, debe comprenderse siempre como un efecto o resultado. Esta concepción de la individualidad requiere, por tanto, de un campo previo del que estas individualidades emerjan. Se trata de, tal y como expresaría en *La lógica del sentido*, “determinar un campo trascendental impersonal y preindividual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada”<sup>15</sup>. La realidad, en su sentido profundo, es lo que constituye el campo de individuación. El campo de individuación es lo trascendental. Pero éste, en tanto que “fondo” de la realidad, no es un fondo vacío, ni abismo, ni mera superficie de inscripción de la individualidad: es un campo poblado, pero poblado por lo indeterminable, por aquello que varias veces a lo largo de su obra Deleuze llamará “singularidades preindividuales”. Si estas singularidades no ocupan el plano de la superficie (plano que la imagen dogmática del pensamiento estaría confundiendo con lo empírico) es porque determinan lo que este plano ocupa: en perpetua interrelación, las singularidades preindividuales “aparecen” en la superficie, la conforman, rompen y recomponen constantemente.

La individuación deleuzeana no es de este modo la constitución efectiva de una “buena copia”, en sentido platónico, ni la especificidad de la generalidad del género por diferencia específica, en sentido aristotélico. Deleuze lo que quiere poner de relieve es el carácter dinámico, procesual, de la individuación. Toda individuación es un proceso -de hecho, el proceso fundamental- en el que fondo y superficie se relacionan, en el que las relaciones que forman las diferencias de la realidad inmanente son “encarnadas”, en el que las relaciones diferenciales “se ponen en escena”, son expresadas por una particularidad concreta. Así, ante la forma estática de la individualidad en la imagen dogmática del pensamiento, Deleuze opone la individuación dinámica como expresión de la realidad inmanente. En este proceso, la identidad del Yo se pierde hundiéndose en la relación con este fondo caótico: se le ha sustituido la unidad del referente, por arriba, por la multiplicidad constituyente, por debajo. Deleuze encuentra la génesis de esta idea, de esta reversión del modelo platónico, una vez más en Nietzsche:

Nietzsche no es en absoluto el inventor de la célebre fórmula Dios ha muerto; al contrario, es el primero que considera que esta fórmula carece de toda importancia mientras el hombre ocupe el lugar de Dios. Para él, se trata de descubrir algo que no es ni Dios ni el hombre, de hacer hablar a esas individuaciones impersonales y a esas singularidades preindividuales... a ello apela Dionisos, y también el superhombre.<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Op. Cit., pg. 135

<sup>16</sup>Deleuze, G., “Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento”, en *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005, pg. 181

Este “hacer hablar” es el problema que Deleuze hace suyo. La preocupación es por cómo expresar la multiplicidad al margen de esquemas que imponen a la realidad unas coordenadas determinadas. La fuerza ontológica del simulacro de la que antes hablábamos, su violencia para con el pensamiento, estriba precisamente en esto: en que es *de facto* fenómeno de superficie, que en su resistencia a ser representado de una vez por todas, revela el fondo ontológico de la realidad. La presencia efectiva del simulacro en la superficie cuestiona por sí mismo todo el sistema de representación, y con él, la imagen del pensamiento que toma a la realidad como copia. Esta presencia exige cambiar los parámetros del pensar, que ya no puede pasar por la aplicación del modelo de identidad: de lo que se trata, a partir de ahora, es de este fondo caótico, diferencial de singularidades libres, y de sus modos de actualización en el plano de la superficie. Lo realmente interesante de la violencia del simulacro es por tanto que no es autorreferencial, que su estatuto ontológico no se limita a reclamar para sí un modelo propio; sino que destruye la imagen que de él no podía dar cuenta. Así, como copias sin imágenes, toda individualidad reclama para sí su diferencia constituyente: los simulacros suben a la superficie.

### La afirmación de la diferencia

De este modo, toda determinación reflejada en el plano de la superficie del que ahora hablábamos es el resultado de una diferenciación: la diferencia explica la diversidad, aquello que determina a un particular como particular. Es el elemento genético de la multiplicidad. Incluso el modelo de la representación encuentra en la diferencia el principio ontológico fundamental: en el “momento feliz griego” se trata de reconciliar la diferencia con el concepto, porque en principio efectivamente ésta se da, pese a que luego se le pongan cercos. Ahora bien, cabe preguntarse por qué la ontología tradicional ha hecho tantos esfuerzos por reconducir la diferencia a esta generalidad del concepto, por qué nunca la ha tomado en sí misma. En efecto, la diferencia nunca deja de hacerse, siempre subyacente a la particularidad, siempre en el origen del pensamiento. ¿Por qué entonces se camufla bajo los modos de la representación? La razón que Deleuze señala es que, precisamente, la diferencia original revela este fondo indeterminado del pensamiento, que el pensamiento se erige sobre un caos oscuro, caótico, inaprehensible en su complicación de multiplicidades. Lo que ha empujado a la ontología tradicional a cubrir la diferencia es este pánico a que el pensamiento se erija sobre un fondo que no da cuentas ante él. Si bien es verdad que esta ontología sí se ha ocupado de la diferencia, lo ha hecho siempre desde el modelo previo de la identidad. Esta es la confusión que da lugar al “momento feliz”: “se confunde la asignación de un concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en el concepto en general; se confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado”<sup>17</sup>.

Si el propio título de la obra de Deleuze parece casi provocativo, contradictorio, es porque a lo largo de este despliegue de la imagen dogmática del pensamiento la diferencia y la repetición se han tratado siempre desde este modelo de la identidad, desde la generalidad del concepto. La diferencia se vincula a la oposición, y la repetición a la analogía y la semejanza. La tesis principal de *Diferencia y repetición* tiene en principio un carácter paradójico: diferencia y repetición, sustraídas del modelo de representación, determinan el fondo último de la realidad. La repetición verdadera, no subordinada a este modelo, es una repetición que diferencia, o que está al servicio de un proceso diferencial. Es por esto que las primeras páginas de esta obra comienzan con esta distinción fundamental entre la generalidad y la repetición. Bajo la forma de la generalidad, los particulares vinculados a ella son definidos como intercambiables, reemplazables por otros. La repetición es todo lo contrario: remite directamente a una singularidad insustituible. Esta es su distinción

<sup>17</sup>Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Op. Cit., pg. 66

fundamental, “la generalidad como generalidad de lo particular, y la repetición como universalidad de lo singular”<sup>18</sup>. Ahora, ¿cómo pensar la repetición al margen del gobierno de la representación? La repetición queda definida como la universalidad de lo singular, pero en este caso de lo singular no sujeto a la identidad: lo que repite es en este caso es lo indeterminado, pero que oculta a medida que se constituye. Se repiten las condiciones de expresión que toman forma en la superficie, y en este sentido, la repetición se constituye “disfrazándose” bajo formas siempre múltiples. Lo que se repite en este “disfrazarse” es, precisamente, la diferencia que la repetición interioriza. Diferencia y repetición, sustraídas de la imagen del pensamiento, van necesariamente unidas: la diferencia es el principio genético de la multiplicidad, pero la repetición es aquello que “pone en marcha” la diferencia, su principio dinámico.

Así, el principio de la realidad inmanente queda definido en base a esta repetición diferenciante. La repetición determina el volver perpetuo de la diferencia. La interpretación de Deleuze del eterno retorno nietzscheano es la imagen que mejor expresa esta idea: el volver, el retornar expresa esta repetición de la diferencia porque el eterno retorno no se dice sobre la imagen del pensamiento, sino sobre la realidad inmanente. De este modo, enuncia el retorno de las copias que faltan a su imagen, el retorno de lo diferente. Lo que a Deleuze verdaderamente le interesa del eterno retorno es su carácter selectivo: el eterno retorno hace volver sólo aquello que afirma el eterno retorno; quedan fuera de su círculo precisamente aquellos particulares que adaptan su forma a la identidad del concepto. El retorno nunca es retorno de lo Mismo, sino de aquello que es capaz de expresarse, de afirmarse en su diferencia. Sólo a ellos está reservada la repetición, su eterno volver. Si el Ser es, como repite Deleuze una y otra vez, unívoco, es porque el Ser se dice del devenir, del eterno retorno que expresa la dinámica de la realidad inmanente en sus expresiones múltiples: “una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. Siempre que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada camino, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraz, y los hace retornar, volviéndolos sobre su extremidad móvil”<sup>19</sup>.

Bajo esta imagen del eterno retorno, los simulacros suben a la superficie como particularidades carentes de modelo, sin semejanza a copia ninguna. Afirmando e interiorizando esta diferencia que los constituye, los simulacros componen un sistema contrapuesto al sistema dirigido por la representación: sistema en sí mismo múltiple, en el que la relación primordial que media entre ellos es el de la diferencia. Los simulacros son de este modo el fenómeno de superficie que refleja la movilidad, la diversidad y el dinamismo de la realidad inmanente, y que sólo están reunidos, puestos en relación en una unidad que los complica (la univocidad del ser), por un principio divergente.

### **Conclusión: para una nueva imagen del pensamiento**

Decíamos antes que el propio título de la obra que en la que aquí nos hemos centrado parece provocativo: la conjunción de diferencia y repetición como las formas que determinan la realidad inmanente expresan, a la vez, una perturbación, una paradoja si las leemos desde el interior de la imagen dogmática del pensamiento. La denuncia a esta imagen había estado siendo preparada ya desde su primer trabajo sobre Hume, donde se comienza a dibujar esta concepción propiamente deleuzeana de inmanencia, y con Bergson, de quien toma -entre otras muchas cosas- este potencial creador de la filosofía. Desde este marco de denuncia la interpretación que ofrece sobre Nietzsche y sobre Spinoza durante esta época también parecen perfectamente complementarias: en Nietzsche encuentra la

---

<sup>18</sup>*Ibidem*, pg. 22

<sup>19</sup>*Ibidem*, pg. 446

crítica de los principios trascendentes y morales que rigen esta imagen dogmática del pensamiento, y en Spinoza la distinción entre moral y ética, entre el Bien y el Mal como principios trascendentes y lo bueno y lo malo como principios inmanentes. Pero a esta etapa “preparatoria” le faltaba aún la asunción de su potencial “violento”, de una idea capaz de poner en tensión la pasividad de un pensamiento asentado sobre el sentido común, y forzar al pensamiento a pensar. Esta idea, que hallaría su consecución en *Diferencia y repetición* es lo que en este texto hemos intentado expresar someramente.

En esta obra Deleuze reivindica varias veces un “pensamiento sin imagen” como aquello que sería capaz de expresar esta realidad en su multiplicidad inmanente. Sin embargo, hay que preguntarse si esta ausencia de imagen no responde más bien a la carga crítica que *Diferencia y repetición* contiene: la “destrucción” de la imagen dogmática del pensamiento focaliza el proyecto de esta obra y, centrándose en estos principios que violentan el pensamiento, no ofrece aquí todavía una imagen positiva del mismo, o al menos, una imagen acabada.

Este es uno de los caminos que Deleuze parece recorrer a partir de la publicación de esta obra. Si ésta se ocupa de los principios ontológicos de la realidad inmanente, más adelante se encargará de dar una imagen positiva del pensamiento erigida sobre ellos. Es el proyecto que se extiende hasta su *¿Qué es la filosofía?*, donde se funden esta violencia que fuerza a pensar, la asunción de la filosofía como un ejercicio fundamentalmente creativo, y las condiciones bajo las cuales esta creación es posible: filosofar es crear conceptos, y establecer un plano de inmanencia (“el plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento”<sup>20</sup>). Una nueva imagen del pensamiento no cerrada por la trascendencia a la que remite a la realidad, sino que busca ser expresión de su dinamismo y estar abierta a lo múltiple.

## Bibliografía

- Deleuze, G., *Conversaciones*. Madrid: Pre-textos, 2014. Impreso.
- *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. Impreso.
- *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005. Impreso.
- *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011. Impreso.
- *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2013. Impreso.
- *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2009. Impreso.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2011
- Dosse, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. Impreso.
- Foucault, M., “Theatrum Philosophicum”, en Foucault, M. y Deleuze, G., *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama, 1995. Impreso.
- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Arena, Madrid, 2004. Impreso.
- *Un tan funesto deseo*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008. Impreso.
- Mengue, Ph., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008. Impreso.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, vol. III y IV. Madrid: Tecnos, 2008. Impreso.
- Sasso, R. y Villani, A. (eds.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Centre de recherches d'histoire des idées, 2004. Impreso.
- Pardo, J.L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002. Impreso.

<sup>20</sup>Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Op. Cit., pg. 41

# RELECTURA DE ARENDT SOBRE LA PUBLICIDAD Y LA RESPONSABILIDAD EN LA CIBERDESOBEDIENCIA CIVIL<sup>1</sup>

## *REVISITING ARENDT ON PUBLICITY AND RESPONSIBILITY IN CIVIL CYBERDISOBEDIENCE*

MIQUEL COMAS OLIVER<sup>2</sup>

Colaborador del grupo de investigación *Praxis* (UIB)  
[miquelcomasoliver@gmail.com](mailto:miquelcomasoliver@gmail.com)

### Resumen

Del amplio espectro de prácticas denominadas “desobediencia civil electrónica”, este artículo evalúa la revelación de secretos o *filtración*. Nos concentramos en dos de las condiciones tradicionales *offline*: la publicidad y la responsabilidad, porque en Internet se desarrolla una rebeldía anónima y parcialmente irresponsable. Releer la obra de Hannah Arendt es muy útil porque muestra que esos requisitos de validez clásicos son reinterpretables o anulables contextualmente. Aunque exige “un examen público de los hechos”, ella no incluye literalmente las identidades de los sujetos. Además, Arendt también cuestiona la obligación absoluta de asumir cualquier sanción, precisamente porque desobedecer no es delinquir.

*Palabras clave:* ciberdesobediencia civil, publicidad, responsabilidad, anonimato, Hannah Arendt.

### Abstract

From the wide range of practices called “electronic civil disobedience”, this paper evaluates the disclosure of secrets or *leaking*. We focus on two offline traditional conditions: publicity and responsibility, because an anonymous and (partially) irresponsible rebellion spreads all over the Internet. Revisiting Hannah Arendt is very useful on this regard because it shows that we can reinterpret or contextually void those classic validity requirements. Although she demands “a public examination of facts”, she doesn’t include literally the subjects’ identities. In addition, Arendt also questions the absolute obligation to assume any sanction, precisely because disobeying is not a crime.

*Keywords:* civil cyberdisobedience, publicity, responsibility, anonymity, Hannah Arendt.

---

<sup>1</sup> Artículo basado en la comunicación “Juicio a la ciberdesobediencia civil mediante una relectura arendtiana de los requisitos de publicidad, responsabilidad, lealtad y colectividad” (VIII Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía, UCM, 2016). Por espacio, solo analizo detalladamente los dos primeros requisitos.

<sup>2</sup> Esta investigación ha contado con el apoyo del Proyecto Esfera Pública y Sujetos Emergentes (FFI2016-75603-R, AEI/FEDER, UE).

## Introducción

Actualmente existe un gran debate sobre la legitimidad de gran variedad de prácticas de protesta social por parte de diversos colectivos o “enjambres” en Internet. En concreto, en la literatura especializada destaca la llamada “desobediencia civil electrónica”, concepto problemático porque asume el reto de trasladar al ciberespacio las acciones de desobediencia que tradicionalmente se han practicado *offline*. Con mayor o menor acierto, se encuadran dentro de este paradigma tanto los ataques de denegación de servicio,<sup>3</sup> como la manipulación de contenidos web con intención de denuncia, o el hecho de compartir archivos y/o crear *software* libre para poder hacerlo —sistemas *peer to peer* (P2P)—, para cuestionar o subvertir el nuevo capitalismo informacional, basado en la creación de escasez artificial mediante el *copyright* o los derechos de autor (Padilla, 2012). Y todo ello distinto tanto del *cracking* —“allanamientos de morada” de sistemas informáticos, con intenciones inequívocamente delictivas— como del terrorismo digital (Manion y Goodrum, 2000; Comas, 2014).

Otra forma posible de ciberdesobediencia es la revelación de información confidencial. Practicada desde décadas, su eclosión fue el portal WikiLeaks, fundado por Julian Assange. También destacan las acciones de Edward Snowden, ex analista que destapó el panóptico de los sistemas de vigilancia de la Agencia Nacional de Seguridad de los EE.UU. En trabajos previos he propuesto el neologismo “efiltración” o *eleaking* para denominar cualquier acto de divulgación de datos clasificados, tanto si es por parte de actores en la red como por *mass media* tradicionales o periodistas de investigación, usen o no la criptografía y el anonimato.<sup>4</sup>

Este artículo enfoca la ciberdesobediencia, en general, y la efiltración, en particular. Teniendo en cuenta las características exigidas por las principales teorías de la desobediencia civil —establecidas por John Rawls, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, etc.—, la desobediencia electrónica afronta serias dificultades para satisfacer *literalmente* varias de las condiciones de validez clásicas.<sup>5</sup> Por ejemplo, la publicidad, la responsabilidad, la lealtad constitucional o la colectividad, entre otras. Aquí me concentro en las dos primeras porque la gran mayoría de ciberdesobedientes y efiltradores son desconocidos a la par que no se someten voluntariamente a procesos judiciales para dar cuenta de sus supuestos crímenes.<sup>6</sup>

Mi hipótesis es: una nueva lectura de los textos clásicos sobre desobediencia civil permite juzgarla bajo una luz distinta, ya que quizás esas condiciones de validez son susceptibles de suspensión temporal. En esta senda, Arendt es muy útil. Ciertamente, distingue un desobediente de un delincuente por la valentía de dar abiertamente la cara. Pero, al demandar a los desobedientes que actúen concertadamente en el espacio público, no exige necesariamente la identidad de los sujetos, a pesar de haberse leído comúnmente así. Es la acción y sus motivaciones lo que debe someterse a la mirada pública. Además, Arendt también cuestiona o relativiza la exigencia de una voluntad de asumir cualquier castigo.

<sup>3</sup> O *DDoS*, su acrónimo en inglés. *Anonymous* los practica. Según Wray (1998), inauguran el hacktivismo político.

<sup>4</sup> Cf. Comas (2016). Se incluye cualquier formato de *whistleblowing* porque es ya inevitable el uso de las TIC en esa praxis: cualquier substracción y destape de datos debe hacerse *electrónicamente* y no cargando materialmente lo que en el mundo físico equivaldría a varias toneladas de documentos en papel —así se fraguaron los Papeles de Pentágono. De ahí uno de los dos significados de la letra “e”, además de “ética”, en el prefijo de “efiltración”.

<sup>5</sup> Brevemente, observo dos dificultades principales: el carácter injusto y antidemocrático de las actuales relaciones internacionales o westfalianas; y el carácter legalmente dinámico y precario del ciberespacio.

<sup>6</sup> De hecho, los ya mencionados Assange y Snowden serían dos excelentes ejemplos de rebeldes electrónicos que, por diversas razones, eluden su procesamiento penal —el primero como asilado en la embajada ecuatoriana en Londres; el segundo en territorio soberano ruso. Es evidente que en su caso no existiría anonimato; pero eso les convierte más bien en las caras visibles de auténticas multitudes anónimas. De ahí que use el concepto de “WikiLeaks S.A.”. Véase también la noción de “anonimato en primera persona” de Padilla (2012).

## Publicidad versus anonimato: un dilema falso

*Mi opinión es que, por un lado, Hannah Arendt sí exige, para que una acción sea calificada como desobediencia civil legítima, que la misma sea pública; ahora bien, por el otro lado, esa publicidad no incluye necesariamente el conocimiento del nombre o la identidad del sujeto desobediente, ya sea individual o colectivo.*

Mi reinterpretación está motivada por las reflexiones suscitadas por el colectivo antiglobalización italiano *Tute Bianche* (Iglesias, 2002 y 2003), en la medida que ya son un ejemplo de desobediencia civil válida a pesar de esconder sus rostros mediante máscaras, etc. Inspirándose explícitamente en la lucha zapatista —que no casualmente también se usa el pasamontañas y cuyo líder más “conocido” es el encapuchado Subcomandante Insurgente Marcos—,<sup>7</sup> estas formas de protesta social anónimas no evitan el debate público sobre su justicia, objetivos o medios, por descontado. Pero sí que protegen legalmente a sus participantes mediante el anonimato. Así, la efiltración añadiría otro nivel de protección gracias a su práctica digital: la seguridad física, ya que el marco cibernético permite evitar los peligros para la integridad corporal que suponen las manifestaciones de los *monos blancos*, terriblemente expuestos a la represión policial —basta recordar el asesinato del activista Carlo Giuliani en 2001.

La primera referencia general que Hannah Arendt realiza respecto de la publicidad aparece en sus reflexiones sobre la muerte de Sócrates. Como sabemos, en el año 399 a. C. el ateniense prefirió morir al exilio. Tal como se relata en la *Apología* de Platón, Sócrates elige la pena máxima antes que huir y evadir su castigo. Dice Arendt:

También sabemos, por la *Apología*, que tuvo la opción de desistir del público examen de los hechos que, sin duda, extendió la incertidumbre acerca de costumbres y creencias establecidas, y que de nuevo prefirió la muerte porque “no vale la pena vivir una vida clandestina” (Arendt, 1998, 68, la cursiva es mía).

Esta cita pone sobre la mesa una de las condiciones clásicas de la desobediencia civil, la publicidad, pero dándole un sentido fuerte y sustantivo que supera su comprensión tradicional. Normalmente, se concibe la publicidad como un modo general de expresar o demostrar prácticamente otra condición de validez, más general, como es la lealtad al orden legal vigente, sea constitucional o no.<sup>8</sup> No obstante, en esta cita Sócrates otorga a la vida pública un valor intrínseco que supera esa mera función instrumental-expresiva, como simple mecanismo de prueba del compromiso legal del individuo desobediente. Sócrates acepta morir porque la vida pública justifica cualquier castigo; porque el exilio supone vivir a escondidas; porque el ostracismo condena a algo peor que la muerte: la clandestinidad es sinónimo de vida no humana e impolítica. Es decir, escaparse de la condena, ya lo sabíamos, supone perder la humanidad que exclusivamente se desarrolla en un entorno legal y político, es decir, en la *pólis*. Pero el matiz que se añade es que esa humanidad requiere necesariamente publicidad. Para Sócrates, la existencia auténticamente humana, no meramente biológica, es contraria a una vida oculta. Por tanto, el anonimato o la clandestinidad supondrían así la antítesis o la negación de la política y, por ende, de la humanidad. Desobedecer escapándose no es solo devenir un fugitivo de la ley; supone alejarse de la propia condición humana.

---

<sup>7</sup> No obstante, el gobierno mexicano aseguró en 1994 haber descubierto su identidad real, siendo supuestamente Rafael Sebastián Guillén Vicente. Sin embargo, el Subcomandante siempre lo ha negado, aclarando que “Marcos” solo es el nombre de uno de los compañeros fallecidos y que los toman para mantenerlos con vida y en la lucha. La propia familia de Guillén dice desconocer su paradero y niegan que su pariente sea el Subcomandante. Relevantemente, la persona identificada por las autoridades es un filósofo cuya tesis se titula *Filosofía y educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas: sujeto y cambio histórico en libros de texto oficiales para la educación primaria en México*. Este caso ya permite intuir la potencialidad del anonimato y/o el “pseudonimato”.

<sup>8</sup> Arendt (1998, nota 9) también dice que la responsabilidad es la mejor manifestación de la lealtad a la ley.

Así las cosas, parece lógico pensar que los efiltradores de información secreta son inhumanos e “impolíticos”, en tanto que fugitivos y clandestinos. No obstante, defiende que no es así, ya que afortunadamente aún se cumple buena parte de la condición de publicidad, reflejada en la cursiva de la cita anterior: *el examen público de los hechos*, a pesar del anonimato. La clandestinidad inhumana o deshumanizadora sería aquella que, más allá del desconocimiento del nombre de la persona, supone una existencia radicalmente desarraigada de la sociedad civil; una vida impolítica en tanto que se desarrolla al margen de toda convención y norma social, si eso es posible. Así, *la efiltración no es clandestina, a pesar de poder ser anónima*. No lo es porque la acción sí es escrutada y analizada públicamente. Así como sus discursos de justificación, motivaciones aducidas, debates suscitados y consecuencias provocadas. Tan solo los delincuentes más desconocidos, siendo además sus acciones delictivas también ignoradas, podrían concebirse como clandestinos en el sentido socrático.

La segunda referencia aparece en la distinción entre personas o grupos desobedientes y delincuentes. Arendt da por supuesto que la publicidad los distingue, definiéndola como una acción realizada en el espacio público, *sin exigir la identidad de los activistas*:

Desde el punto de vista del jurista, la ley es tan violada por el desobediente civil como por el criminal y es comprensible que las personas, especialmente si son hombres de leyes, sospechen que *la desobediencia civil, precisamente porque se ejerce en público*, constituye la raíz de la diversidad criminal (Arendt, 1998, 81, la cursiva es mía).

El quid está en el ejercicio público, no en los nombres de las personas. La publicidad permite diferenciar entre delincuencia y desobediencia —como también el altruismo:

En ninguno de los casos puede equipararse la desobediencia civil con la desobediencia criminal. *Existe toda la diferencia del mundo entre el delincuente que evita la mirada pública y el desobediente civil que desafía abiertamente la ley. La distinción entre una abierta violación de la ley, realizada en público, y una violación oculta*, resulta tan clara que solo puede ser desafiada por prejuicio o por mala voluntad (Arendt, 1998, 83, la cursiva es mía).

Este fragmento revelador invita a reinterpretar el criterio de publicidad, para entender que Arendt no exige la identidad de los activistas, a pesar de que tradicionalmente se haya podido dar por sentada. Claramente, Arendt reclama que la acción desobediente sea una “abierta violación de la ley”, “realizada en público” y que “no evite la mirada pública”. Estas condiciones son perfectamente satisfactibles sin revelar los nombres de los sujetos rebeldes, siempre y cuando se manifiesten las acciones, sus efectos y/o sus razones.

Al analizar la relación dinámica entre Derecho y cambios sociales, Arendt recuerda como el incumplimiento mayoritario de la famosa Ley Seca, la XVIII Enmienda a la Constitución de los EE.UU., no es desobediencia civil precisamente porque no fue pública:

La extendida desobediencia a la Enmienda de la Prohibición no tiene, sin embargo, “legítimo derecho a ser denominada desobediencia” porque no fue practicada en público (Arendt, 1998, nota 48).

La publicidad es un requisito clave para poder calificar una acción de desobediente *civil*, ya que todo incumplimiento “privado” sería mera desobediencia *criminal*, es decir, simple delincuencia. Ahora bien, de nuevo, Arendt no exige la identidad de las personas.<sup>9</sup> Y reitera la asociación de desobediencia y publicidad, en contraposición con delincuencia y secretismo:

<sup>9</sup> En todo caso, deben añadirse más criterios normativos para validar la desobediencia, porque *la publicidad es insuficiente*. Los criterios de juicio rondan el altruismo frente al egoísmo, porque se puede incumplir públicamente una legislación sin tener derecho a ser desobediencia legítima, como lo ilustra la “ley antitabaco” en España.

El único transgresor no delincuente que el Tribunal reconoce es el objetor de conciencia y la única adherencia de grupo que comprende es la llamada “conspiración” —término profundamente desorientador dado que *conspiración requiere no solo respirar juntos sino en secreto, y la desobediencia civil se produce en público* (Arendt, 1998, 106, la cursiva es mía).

Como vemos, en el marco de su crítica al individualismo procesal del Derecho, Arendt lamenta que la Ley no reconozca más que una acción colectiva ilegal, la conspiración, ya que eso olvida la desobediencia, también grupal pero pública. Al margen de valoraciones penales,<sup>10</sup> definitivamente Arendt no exige el conocimiento de las identidades.

La siguiente cita, clave respecto la condición de colectividad, abunda en ello:

No hay duda de que incluso esta clase de objeción de conciencia pueda resultar políticamente significativa cuando llegan a coincidir cierto número de conciencias y los objetores de conciencia decidan *acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público*. Pero entonces ya no estamos tratando con individuos o con un fenómeno cuyo criterio pueda derivarse de Sócrates o de Thoreau. Lo que se ha decidido *in foro conscientiae* se ha *convertido ahora en parte de la opinión pública* y, aunque este grupo particular de desobedientes civiles puede proclamar su validación inicial —sus conciencias—, cada uno de ellos ya no se apoya en sí mismo. *En la plaza*, la suerte de la conciencia no es muy diferente de la suerte de la verdad del filósofo: se convierte en una opinión, indistinguible de otras opiniones (Arendt, 1998, 76, la cursiva es mía).

En el marco de su distinción entre objeción de conciencia y desobediencia civil, *Arendt no exige en ningún momento la (revelación de la) identidad de los sujetos desobedientes u objetores*. Arendt solo exige lo siguiente: a) que se “acuda a la plaza”, es decir, que la acción sea visible; y b) que “se hagan oír en público sus voces”, es decir, sus palabras o su discurso. O sea, se exige la publicidad de la acción desobediente y de sus justificaciones, motivaciones y objetivos. De nuevo, el nombre o identidad de esas personas son secundarios e innecesarios.

Por todo lo anterior, es coherente concluir que *la relectura arendtiana de la condición de publicidad nos permite aceptar la desobediencia civil anónima, ya sea electrónica o no*.<sup>11</sup> Porque en su texto no aparece ningún fragmento en que Arendt exija explícitamente la identidad de las personas desobedientes para validar su acción de protesta.<sup>12</sup> Aun así, parece que se ha incluido tácitamente esa identidad dentro del requisito de publicidad, hasta el punto que, en verdad, no podemos estar absolutamente seguros de si Arendt la daba por supuesta o no.

## **De la responsabilidad absoluta a la (ir)responsabilidad parcial**

En este segundo apartado, la hipótesis principal es que, *contra la tradición mayoritaria en general, pero también respecto de la comprensión que se ha extendido de las ideas de Arendt, en particular*,<sup>13</sup> *esta pensadora no considera una condición aceptable ni imprescindible la exigencia del acatamiento de cualquier sanción para validar la acción desobediente*.

Desde el inicio mismo de su reflexión, Arendt (1998, 60) cuestiona el carácter absoluto de la condición de responsabilidad como criterio de validez de la desobediencia civil, diciendo que existe una errónea concepción de la misma a raíz del caso de la muerte de Sócrates. Contra el tópico, Arendt entiende que Sócrates no defendía una responsabilidad absoluta:

---

<sup>10</sup> En Derecho Penal sí se admiten otras formas de delincuencia colectiva no secretas, además de la conspiración.

<sup>11</sup> Si existen motivos para desconfiar de la desobediencia anónima, pero son más bien obstáculos empíricos o prácticos para la comprobación de la satisfacción de otra condición normativa de validez, el altruismo.

<sup>12</sup> De hecho, lo mismo se podría aducir de los otros textos clásicos sobre el tema, mereciendo otra relectura.

<sup>13</sup> Asumo mi error al respecto (Comas, 2016). Afortunadamente, mis conclusiones no se contaminaron de él.

Por lo que se refiere a Sócrates, el texto decisivo es, desde luego, el *Critón* de Platón y los argumentos allí presentados, mucho menos inequívocos y ciertamente menos útiles para demandar una alegre sumisión al castigo de lo que nos dicen los textos legales y filosóficos (Arendt, 1998, 67).

Sin embargo, Arendt (1998, 67-68) afirma que el filósofo griego sí cumplió con el requisito de la lealtad constitucional: “Sócrates, durante su proceso, jamás desafió a las mismas leyes —sólo a ese específico extravío de la justicia, que él denominó ‘accidente’ τύχη. Su desgracia personal no le autorizaba a ‘romper sus contratos y acuerdos’ con las leyes; su pugna no era con las leyes sino con los jueces”. Sócrates solo rechazó una pequeña parte de la ley o más bien su aplicación. Y por esa misma lealtad aceptó el castigo y el veneno. Así, esta lectura arendtiana refleja una cierta tensión. Por un lado, Sócrates no aboga por una responsabilidad absoluta. Pero, por el otro lado, Arendt observa como Sócrates tomó la cicuta por lealtad a la legalidad de la Atenas clásica, mostrando así como esta condición se expresa principalmente con la asunción de cualquier responsabilidad.<sup>14</sup>

Ambigüedades aparte, Arendt rechaza claramente la responsabilidad porque es, literalmente, un sinsentido y un absurdo exigir a un desobediente que acepte cualquier sanción como si de cualquier delincuente se tratase:

No logro ver cómo se puede remediar así *el “despropósito”* de Mr. Levi: *el ciudadano transgresor* de una ley, que desea convencer a los tribunales para que decidan sobre la constitucionalidad de ese instrumento legal [la desobediencia civil], *debe hallarse dispuesto a pagar el precio por ese acto, como cualquier otro transgresor* de la ley,<sup>15</sup> bien hasta que los jueces se pronuncien sobre el caso, bien después, si la decisión le fuese contraria (Arendt, 1998, nota 3, la cursiva es mía).

*Precisamente porque una persona desobediente y un delincuente son distintas, la primera no debería aceptar y recibir cualquier castigo por sus acciones.* Para Arendt (1998, 62-63), se exige la responsabilidad por la indistinción errónea entre la desobediencia civil y las “violaciones ordinarias de la ley”, es decir, la no distinción adecuada entre desobediente y delincuente. Y existe una “confusión” entre ambos roles porque hay un “error teórico en la aceptación y la comprensión del verdadero carácter del fenómeno” desobediente. Coherentemente, Arendt concluye que la exigencia de responsabilidad es “una infortunada e inadecuada alternativa” entre obedecer o desobedecer la ley aceptando cualquier castigo. De ahí que se oponga y considere que los manifestantes contra la guerra del Vietnam en Washington son desobedientes civiles, a pesar de que el gobierno quiera tratarlos como delincuentes y exigirles responsabilidad, “la prueba suprema del ‘autosacrificio’. El desobediente que ha violado una ley justa debe dar la bienvenida a su castigo”, el dogma clásico que repiten las autoridades.

Arendt también observa que, junto a la responsabilidad, se asocia un cierto heroísmo como fundamento de la desobediencia. Como otros autores, lo rechaza, así como al autosacrificio individual e incluso al “martirismo”, como criterios de juicio de la

---

<sup>14</sup> Obviamente, la condena capital a Sócrates no es un ejemplo de desobediencia civil, sino probablemente de todo lo contrario, una “ultra-obediencia” cuyo análisis pospongo. Aun así, su caso es útil para entender qué piensa Arendt de las relaciones entre publicidad, responsabilidad y lealtad a la ley, porque su eventual evasión de la sentencia judicial sí que constituiría una forma de desobediencia, además de una irresponsabilidad inaceptable para el ateniense. En general, Arendt rechaza la postura socrática y valora más interesante a Thoreau: “El caso de Thoreau, aunque mucho menos dramático (pasó una noche en la cárcel por negarse a pagar su capitación a un Gobierno que permitía la esclavitud, pero permitió que su tía la pagara por él a la mañana siguiente) parece a primera vista más pertinente en las discusiones que nos ocupan porque, a diferencia de Sócrates, protestó contra la injusticia de las mismas leyes” (Arendt, 1998, 68).

<sup>15</sup> Citando al senador Philip A. Hart, Arendt (1998, 60) observa como mayoritariamente se vincula la tolerancia a la desobediencia con la voluntad del desobediente de aceptar cualquier castigo que la ley imponga.

desobediencia.<sup>16</sup> Sino, los kamikazes o los terroristas suicidas podrían legitimar su acción delictiva por el mero hecho de aceptar el máximo castigo posible, su fallecimiento.<sup>17</sup>

Repito: si se relativiza o abandona la condición de responsabilidad, en ningún caso se disuelve la distinción entre delincuente y desobediente, al contrario.<sup>18</sup> Su diferencia se basa en otros valores, como la mencionada publicidad. Así, *el criterio de la responsabilidad*—responder de nuestras acciones ilegales aceptando el castigo predeterminado por ley— *es solo una de las distintas formas posibles de demostrar y cumplir prácticamente con un criterio normativo más amplio que Arendt sí exige: el altruismo*. Pero se puede ser altruista sin aceptar cualquier pena o sanción (Comas, 2016). Por tanto, la responsabilidad es suficiente pero no necesaria y en ocasiones incluso inconveniente. Lo cual constituye una cierta analogía con lo postulado antes sobre la publicidad: en tanto que ésta incluye mucho más que las identidades de los sujetos, sin exigirlos, el altruismo tampoco se agota en la responsabilidad, no siendo sinónimos.<sup>19</sup>

Apuntando al título de este epígrafe, Arendt también tiene la gran virtud de permitirnos entender que no se requiere el abandonamiento *total* del requisito de la responsabilidad. En sus propias citas hemos visto como ella rechaza que se exija el sometimiento a *cualquier* castigo. Es decir, Arendt podría ver lógico y sensato que sea preceptiva una responsabilidad limitada o parcial, siempre y cuando se cumplan una serie de condiciones: un proceso debido, el respeto a los derechos humanos, etc. De hecho, lo anterior es recogido por pensadores actuales. Conectando estas ideas con la desobediencia civil electrónica y la filtración, el análisis del caso Snowden de Scheuerman (2014, nota 23) también cita a la misma Arendt y aporta argumentos para relativizar la responsabilidad, apelando a los déficits normativos e injusticias en el orden global relativos a la violación de derechos fundamentales, la falta de presunción de inocencia o de un juicio justo.<sup>20</sup> De hecho, se debate la ortodoxia sobre esa diferencia radical entre un criminal y un desobediente (cf. Brownlee, 2008; Lefkowitz, 2007).

Scheuerman también rechaza los argumentos en contra de la desobediencia que yo llamaré *crimigénicos*, acusándola de causar el aumento de otras ilegalidades y actos criminales o de su riesgo.<sup>21</sup> Pues bien, Arendt ya rechazó esta culpabilización de la desobediencia civil,

---

<sup>16</sup> “Gandhi planteaba que ‘pese a las rejas el alma del prisionero sigue siendo libre’. La propuesta de los invisibles trata sin embargo de desmitificar el sufrimiento personal y la generación de ‘héroes’ y ‘mártires’. Es precisamente esta tendencia —el rechazo del sufrimiento— la que fundamenta el uso de cascos y escudos en las manifestaciones, y la construcción de protecciones para el cuerpo” (Iglesias, 2003, 5).

<sup>17</sup> “*La idea de que el pago de la pena justifica la violación de la ley* deriva, no de Gandhi ni de la tradición de desobediencia civil, sino de Oliver Wendell Holmes y de la tradición de realismo legal... *Esta doctrina... es sencillamente absurda...* en el terreno del Derecho Penal... *Es insensato suponer que el homicidio, la violación o el incendio provocado puedan ser justificados con tal de que uno esté dispuesto a cumplirla pena*’. Resulta *muy triste que*, a los ojos de muchos un *‘elemento de autosacrificio’ sea la mejor prueba de la ‘intensidad de la preocupación’, de la ‘seriedad del desobediente y de su fidelidad a la ley’*, porque el fanatismo sincero es habitualmente la señal distintiva del excéntrico y, en cualquier caso, toma imposible una discusión racional de las cuestiones en juego” (Arendt, 1998, 75, la cursiva es mía).

<sup>18</sup> Es más, para Arendt (1998, 80-81), la delincuencia no solo es radicalmente diferente de la desobediencia, sino que es un auténtico peligro y su enemiga: “Aunque es cierto que los movimientos radicales, y desde luego las revoluciones, atraen a los elementos delictivos, no sería prudente ni correcto igualar a ambos; los delincuentes son tan peligrosos para los movimientos políticos como para la sociedad en conjunto”. Hilando más fino, Arendt opone desobediencia civil con la desobediencia criminal, es decir, la delincuencia, en tanto que la civil es fruto de una pérdida de legitimidad del poder; mientras que la criminal es efecto de la pérdida de la eficacia del poder —principalmente policial. *Desobediencia y delincuencia responden a dimensiones distintas; legitimidad versus facticidad*: “Mientras que la desobediencia civil puede ser considerada como indicio de una significativa pérdida de la autoridad de la ley (aunque difícilmente puede ser estimada como su causa), la desobediencia criminal no es más que la consecuencia inevitable de una desastrosa erosión del poder y de la competencia de la policía”.

<sup>19</sup> Y se puede satisfacer el altruismo por otras vías, como el carácter no-violento de la acción, otro requisito clásico. El pacifismo puede justificar la irresponsabilidad parcial al compensar la falta de sometimiento judicial, respetando la integridad ajena, personal o patrimonial, demostrando así una cierta defensa del interés general.

<sup>20</sup> Lamentablemente, no analiza el ciberespacio (Comas, 2016). Además, guarda silencio sobre la publicidad.

<sup>21</sup> “[Snowden] también ha hecho enormes esfuerzos para explicar cómo sus acciones pueden distinguirse de crímenes ordinarios, y por qué *no necesitan culminar en mera rebeldía caprichosa*. [...] Ciertamente, los críticos de

cuyo fin último no es otro que exigir la misma responsabilidad categórica, para evitar cualquier “contagio” de actitudes rebeldes. La idea implícita es que hay que castigar sí o sí cualquier infracción para evitar la “epidemia”, a partir de una antropología pesimista y sus efectos sobre la posible legalización o despenalización de la desobediencia.<sup>22</sup> Arendt refuta tanto teórica como empíricamente las bases de esta *crimigenia*, negando que exista cualquier vínculo causa-efecto entre la acción desobediente y el aumento de delitos comunes.<sup>23</sup> Así, indirectamente apoya la des-sacralización de la responsabilidad incondicional.

En conclusión, relejendo a Arendt vemos como el requisito de la responsabilidad es inapropiado atendiendo a la auténtica naturaleza del fenómeno. Si no se cumplen unas condiciones que permitan confiar en el respeto de los derechos fundamentales de los sujetos rebeldes, se justifica una *desobediencia civil parcialmente irresponsable*. O, para ser terminológica y normativamente justos, una responsabilidad condicional, parcial e hipotética, pero siempre garantista, algo actualmente inviable en los entornos internacional y digital, respectivamente.

### Efectos de la eventual deslealtad constitucional sobre la responsabilidad

No puedo analizar en profundidad la equívoca posición arendtiana sobre la lealtad constitucional,<sup>24</sup> pero sí explicar brevemente cómo podría influir la renuncia o el alejamiento

---

Snowden —incluyendo al Presidente Obama y al Primer Ministro Cameron— lo han acusado de poner en peligro a las personas, aunque sólo sea por *acrecentar las posibilidades de ataques terroristas catastróficos. Pero la evidencia presentada por los gobiernos que apoyan esta posición hasta ahora resulta insignificante*, como muchos observadores e incluso un juez federal conservador de los Estados Unidos han señalado. [...] *Incluso King fue acusado de ‘incitar’ a la violencia porque sus propios actos no violentos podrían producir reacciones violentas de los segregacionistas*. Obviamente, el problema con esa crítica es que, de forma extraña, *se culpaba a King de la irresponsabilidad y la disposición violenta de sus oponentes racistas*. Como el propio King con sobrada razón respondió: ‘¿no es esto igual a condenar a la víctima de robo porque su riqueza precipitó la acción reprochable?’. [...] A ningún actor político se le puede acusar por todas y cada una de las inevitables consecuencias que a largo plazo se siguen de sus acciones, incluso aunque sea de esperarse que pondere el carácter de las mismas y minimice el daño innecesario que pueda causar a otros. Si, como dice, Snowden realmente fue muy cuidadoso al considerar la cuestión de qué documentos debían de ser filtrados para evitar tal daño, probablemente ha superado la prueba. Hasta que los gobiernos proporcionen alguna evidencia de lo contrario, no hay razón *a priori* para asumir que Snowden haya puesto en peligro a alguien de forma directa. [...] *De acuerdo con la perspectiva convencional, el castigo por actos criminales también tiene una fructífera función disuasoria: sin su espectro apremiante, incluso el costo de la violación de la ley bien vista se abarataría en exceso*. Ello podría resultar en una ilegalidad irresponsable carente de la dosis requerida de seriedad moral. [...] En cuanto a la tesis de que *el castigo tiene necesariamente una función disuasiva, en el caso de Snowden no parece haber evidencia de que en el futuro próximo incrementa de manera dramática la violación irresponsable y moralmente desmedida de la ley*. Al contrario, para el mundo entero es claro lo que él ha sido forzado a sacrificar, y que su decisión moral ha tenido un costo personal muy alto —incluso sin haber sido castigado todavía de manera criminal—, que la mayoría de nosotros no estaríamos dispuestos a aceptar voluntariamente” (Scheuerman, 2014, 155, 163-164 y 171-172, la cursiva es mía).

<sup>22</sup> Evidentemente, la relativización y/o el rechazo de la responsabilidad absoluta supone, indirectamente, una forma de legalizar, despenalizar o tolerar la desobediencia. Para entender mi posición, véase Comas (2016).

<sup>23</sup> “Lamentar ‘el *canceroso* crecimiento de las desobediencias’ no tiene mucho sentido a menos de que se reconozca que durante muchos años las instituciones encargadas de que se cumpliera la ley han sido incapaces de imponer la observancia de los ordenamientos legales contra el tráfico de drogas, los asaltos a mano armada y los robos con escándalo. [...] Es comprensible que las personas, especialmente si son hombres de leyes, sospechen que la desobediencia civil, precisamente porque se ejerce en público, constituye la raíz de la diversidad criminal —a pesar de que *todas las pruebas y todos los argumentos apuntan en sentido contrario*, porque *la prueba que consiste en ‘demostrar que los actos de desobediencia civil... conducen a... una propensión hacia el delito’ no es que sea insuficiente sino simplemente inexistente*” (Arendt, 1998, 78 y 81, respectivamente, la cursiva es mía).

<sup>24</sup> A pesar de mantener posiciones ambiguas, Arendt observa profundas grietas en la unión doctrinal entre desobediencia civil y lealtad constitucional: “Y de ahí se deduce que la ‘desobediencia civil no es revolución... *El desobediente civil acepta, mientras el revolucionario rechaza, el marco de la autoridad establecida y la legitimidad general del sistema de leyes*’. Esta segunda distinción entre el revolucionario y el desobediente civil, tan plausible a primera vista, resulta más difícil de mantener que la distinción entre el desobediente civil y el desobediente criminal. *El desobediente civil comparte con el revolucionario el deseo de ‘cambiar el mundo’, y el cambio que desea realizar puede ser, desde luego, drástico, como, por ejemplo, en el caso de Gandhi*, que siempre es citado como el gran ejemplo, en este contexto,

respecto de la misma,<sup>25</sup> sobre la exigencia de aceptar *in toto* cualquier sanción legal. Esto es posible porque tanto la publicidad como la responsabilidad son, además de valores en sí, formas prácticas de demostrar esa otra variable, aún más estimada si cabe: el compromiso o fidelidad de las personas desobedientes respecto del ordenamiento jurídico en general. En esa exacta medida, pero a la inversa, una deslegitimación del Estado de Derecho o una grave crisis institucional pueden suponer una base normativa justificada para no respetar el marco constitucional y, con ello, no considerar el acatamiento tajante de la corrección penal como algo lógico ni sensato.<sup>26</sup> Pues bien, Arendt ofrece argumentos y describe hechos que cuestionan la justicia de la letra de la ley estadounidense, a pesar de reivindicar su “espíritu”.

Para empezar, en el intento paradójico de justificar un “nicho u hornacina política” para la desobediencia civil, Arendt denuncia varios peligros, entre los cuales destaca que el Ejecutivo no está sometido al pertinente control del Poder Judicial, ni nacional ni internacional, incapaz así de sancionar los eventuales crímenes de los gobiernos nacionales.<sup>27</sup>

La doctrina de la cuestión política es la brecha por la cual el principio de la soberanía y la doctrina de la razón de Estado se filtran en un sistema que, en principio, los niega. Cualquiera que sea la teoría los hechos de la cuestión señalan que precisamente *en los temas cruciales el Tribunal Supremo no tiene más poder que un Tribunal internacional: ambos son incapaces de hacer cumplir sentencias que afectarían decisivamente a los intereses de los Estados soberanos y ambos saben que su autoridad depende de su prudencia, esto es, de no suscitar temas o de formular decisiones que no puedan hacer cumplir*. El establecimiento de la desobediencia civil entre nuestras instituciones políticas puede ser el remedio posible para el último fracaso de la revisión judicial (Arendt, 1998, 107, la cursiva es mía).

La deslealtad constitucional y con ella la (ir)responsabilidad se justificarían así por la actitud del gobierno, ya que la propia Administración menosprecia la Constitución,<sup>28</sup> pervierte los principios originarios de la idealizada República americana e ignora los Tratados Internacionales, en un potencial conflicto entre poderes del Estado y entre éste y sus homólogos supranacionales. Entre casos que Arendt cita de rupturas de la reciprocidad inherente al asentimiento fundacional por parte del ejecutivo, o de las posibles ilegalidades y actuaciones inconstitucionales,<sup>29</sup> por su relación con la efiltración destaca la mentira

---

de la no violencia. (¿Aceptó Gandhi el ‘marco de la autoridad establecida’, que era la dominación británica de la India? ¿Respetó la ‘legitimidad general del sistema de leyes’ en la colonia?)” (Arendt, 1998, 84, la cursiva es mía).

<sup>25</sup> En su acepción más formalista-legalista, claro, no como compromiso para con la soberanía popular y la participación democrática, que es como la reinterpreto yo en base a varios textos (Velasco, 1996). De hecho, esta reconversión también fundamentaría una relativización de la condición de responsabilidad.

<sup>26</sup> Sobre la eventual influencia de la reinterpretación del tradicional requisito de colectividad, a pesar de ser sumamente difícil discriminar, Arendt (1998, 73) liga implícitamente la responsabilidad absoluta con la justificación moral y subjetivista: “Si la decisión de violar la ley dependiera realmente de la conciencia individual es difícil advertir en la ley cómo se halla el doctor King en mejor posición que el Gobernador de Missisipi, Ross Barnett, quien también creía profundamente en su causa y estaba resuelto a ir a la cárcel”. No sería así descabellado pensar que el paso al intersubjetivismo distanciaría respecto de la condición de responsabilidad.

<sup>27</sup> Arendt detecta esta disfunción en la repetida postura del Tribunal Supremo de los EE.UU. de no interferir en las decisiones de los otros poderes: “Este enfoque político ha sido intensamente marcado por la reciente negativa del Tribunal Supremo a juzgar casos de oposición a actos ‘ilegales y anticonstitucionales’ del Gobierno relativos a la guerra del Vietnam porque el Tribunal halló que tales casos suponían la intervención de la llamada ‘doctrina de la cuestión política’, según la cual ciertos actos de las otras dos ramas de gobierno, el Ejecutivo y el Legislativo, ‘no son revisables en los tribunales’ [...]” (Arendt, 1998, 106). Esta actitud refuerza los déficits legales que justificarían la (ir)responsabilidad, por ser un abuso y una perversión de la separación de poderes; una pura excusa de la Corte Suprema para incumplir su obligación de juzgar todo acto legislativo, ejecutivo o judicial contrario a las leyes fundamentales, deber primordial de cualquier tribunal constitucional o análogo.

<sup>28</sup> El sistemático e histórico incumplimiento por parte de multitud de Estados federados de la Decimocuarta Enmienda a la Constitución Federal de los EE.UU., prohibiendo la segregación racial, sería más bien un caso de desobediencia institucional, pero también justificaría la desobediencia y la (ir)responsabilidad parcial.

<sup>29</sup> “Los ejemplos de tales fallos son ya demasiado numerosos; existe el caso de una ‘guerra ilegal e inmoral’, el caso de una creciente reivindicación del poder por la rama ejecutiva del Gobierno, el caso del engaño crónico,

sistemática contra la ciudadanía. De hecho, en el mismo libro *Crisis de la República*, Arendt medita sobre los *Washington Papers*, la primera gran revelación de secretos de la historia, *offline*.

Ahora bien, hay motivos independientes de la acción gubernamental para dudar de la legitimidad de la norma fundamental.<sup>30</sup> Arendt es consciente de la existencia de grupos sociales que no *reconocen* el marco jurídico. Esta oposición y eventual invalidez constitucional es un problema histórico:<sup>31</sup> la exclusión originaria de amplias comunidades de la fundación de EE.UU. justifica rechazar su Constitución, en base a un criterio innegablemente discursivo: el principio de afectación e inclusión. Estos colectivos fueron excluidos y, por ello, el contrato social es ilegítimo. En este sentido, Arendt es plenamente consciente de la posibilidad de exclusiones estructurales e injusticias incrustadas en el núcleo más profundo del ordenamiento político y legal, hasta cierto punto incorregibles,<sup>32</sup> *justificando una actitud constitucionalmente desleal o desconfiada y, a sus results, una (ir)responsabilidad parcial*.

La crisis de la democracia formal y representativa, causada por la falta de participación y el partidismo unido a la burocratización de los partidos políticos,<sup>33</sup> también es un factor de la ilegitimidad del sistema político, justificando de nuevo la disidencia y la (ir)responsabilidad.<sup>34</sup> Esto conecta con otro grave problema observado por Arendt: la existencia de grupos de presión que, aunque formalmente sean asociaciones civiles, tienen un poder e influencia en el Gobierno oficialmente reconocido. Esto desborda las previsiones constitucionales y constituye una potencial perversión y amenaza para la democracia, ya que se da un fuerte desequilibrio a favor de los lobbies sobre las asociaciones sin ánimo de lucro,

---

junto con los deliberados ataques a las libertades garantizadas por la Primera Enmienda cuya principal función política ha sido siempre la de hacer imposible el engaño *crónico*" (Arendt, 1998, 100, la cursiva es de la autora).

<sup>30</sup> "Son frecuentes los desafíos de la administración a la Constitución con la consecuente pérdida de confianza del pueblo en los procesos constitucionales, es decir, de la retirada del asentimiento. Al mismo tiempo, ha quedado patente la repugnancia de ciertos sectores de la población a reconocer el *consensus universalis*" (Arendt, 1998, 97).

<sup>31</sup> "Tocqueville predijo que 'el más formidable de todos los males que amenazan el futuro de los Estados Unidos' no era la esclavitud, cuya abolición previó, sino que estaba determinado por la 'presencia de una población negra en su territorio'. Y la razón por la que pudo predecir el futuro de los negros y de los indios con más de un siglo de adelanto se basa en el simple y aterrador hecho de que estos pueblos jamás fueron incluidos en el *consensus universalis* original de la República americana" (Arendt, 1998, 97).

<sup>32</sup> "Sabemos que este *delito original* no pudo ser remediado por las Enmiendas Decimocuarta y Decimoquinta; por el contrario, *la exclusión tácita del asentimiento tácito* resultó aún más evidente por la incapacidad o repugnancia del Gobierno federal a obligar al cumplimiento de sus propias leyes. [...] Las decisiones del Tribunal Supremo son interpretaciones constitucionales entre las que figura la de Dred Scott, la cual señalaba en 1857 que '*los negros no pueden ser ciudadanos en el significado de la Constitución federal*'" (Arendt, 1998, 98, la cursiva es mía). Pero no solo se excluyeron esas personas del pacto fundador, sino que, además, ninguna corrección del texto constitucional permitiría una inclusión igualitaria: "No había nada en la Constitución o en la intención de quienes la elaboraron cuya interpretación permitiera la inclusión del pueblo esclavo en el convenio original. Incluso quienes defendían la eventual emancipación pensaban en términos de la segregación de los negros o, preferiblemente, de su deportación. Esto es cierto por lo que se refiere a Jefferson —'Nada hay más ciertamente escrito en el libro del destino como que estos pueblos tienen que ser libres; no es menos cierto que las dos razas, igualmente libres, no pueden vivir en el mismo gobierno'— como también es cierto respecto de Lincoln quien, en fecha tan tardía como 1862, trató, 'cuando una representación de hombres de color fue a ver(le)... de persuadirle para que establecieran una colonia en América Central'" (Arendt, 1998, 97).

<sup>33</sup> "La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que *ya no funcionan los canales normales* de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que *el Gobierno* está punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en *modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas*" (Arendt, 1998, 81, la cursiva es mía).

<sup>34</sup> "El mismo Gobierno representativo se halla hoy en crisis, en parte porque ha perdido, en el curso del tiempo, todas las instituciones que permitían *la participación efectiva de los ciudadanos* y en parte por el hecho de verse afectado por la enfermedad que sufre el sistema de partidos: *la burocratización* y la tendencia de los *dos partidos* a *representar únicamente a su propia maquinaria*" (Arendt, 1998, 96, la cursiva es mía). Arendt considera insuficiente la legitimación de las leyes mediante el mero derecho de votar o la regla de la mayoría: "El asentimiento tácito general [...] tiene que ser distinguido cuidadosamente del sentimiento a leyes específicas o a una determinada política, o a las que no alcanza, aunque esas sean el resultado de decisiones mayoritarias" (Arendt, 1998, 95).

justificando así la inclusión de los grupos desobedientes, porque su defensa del interés general podría nivelar la balanza.<sup>35</sup> Aunque no toda justificación general de la desobediencia supone abandonar ni relativizar la responsabilidad, esta asimetría sí avala la (ir)responsabilidad porque apunta a graves déficits: unos mecanismos legislativos manipulados que pueden hacer tanto del Código Penal como del resto de leyes un mero resultado de los deseos e intereses de los cabildos —acercándose quizás a la visión marxista del Estado.

Al margen de situaciones empíricas y contingentes que puedan deslegitimar la legislación vigente y justificar así una irresponsabilidad parcial de los (ciber)desobedientes, también cabe mencionar la propia concepción del Derecho de Arendt, ya cuasi “discursiva” y dinámica. Su claro pero tácito antipositivismo entiende que puede haber ilegalidades justas que hagan avanzar la ley, lo cual es una forma indirecta de recomendar la no sanción de los promotores de los cambios sociales, porque el origen de los mismos es siempre pre- o extrajurídico.<sup>36</sup> La desobediencia civil es un tipo de acción totalmente coherente con este modelo general de (re)producción y mejora del sistema legal, ya sea para avanzar en la emancipación o para impedir iniciativas retrógradas. Esta posición,<sup>37</sup> contradictoria con la exigencia de una lealtad constitucional formal, refuerza la defensa de la (ir)responsabilidad.

Para acabar, aclararé una posible confusión entre la eventual relativización arendtiana de la responsabilidad y sus diversas y complejas exploraciones de una legalización de la desobediencia, conceptualmente distintas. Evidentemente, esta última estrategia la despenalizaría, superando con creces tanto el marco liberal como el republicano-discursivo. Pero eso no significa automáticamente abogar por la (ir)responsabilidad *dentro del marco legal “vigente”*, en el que desobedecer es antijurídico y/o delictivo; es una propuesta independiente. Estas indagaciones sobre la ocasional legalidad de la desobediencia se observan en tres casos, como mínimo. Primero, en la arriesgada “constitucionalización” de la desobediencia,<sup>38</sup> cuya verosimilitud Arendt además descarta,<sup>39</sup> manteniendo por tanto el escenario existente.

---

<sup>35</sup> “Ha pasado ya mucho tiempo desde que podían encontrarse ‘asociaciones morales e intelectuales’ entre las asociaciones voluntarias —que, por el contrario, parecen haber sido *formadas exclusivamente para la protección de intereses específicos, de grupos de presión y de cabildos (lobbyists)* que las representan en Washington. [...] *Los grupos de presión son también asociaciones voluntarias y son reconocidos en Washington donde su influencia es suficientemente grande como para que sean llamados ‘Gobierno auxiliar’*; además, *el número de cabilderos registrados supera con mucho al número de congresistas*. No es cosa baladí este *reconocimiento público*, aunque semejante ‘auxilio’ no fuera más previsto en la Constitución y en su Primera Enmienda de lo que fue la libertad de asociación como forma de acción política” (Arendt, 1998, 103, la cursiva es mía).

<sup>36</sup> “La ley puede, desde luego, estabilizar y legalizar el cambio, una vez que se haya producido, pero *el cambio es siempre el resultado de una acción extralegal*” (Arendt, 1998, 87, la cursiva es mía). Para constatar el vínculo entre cambio social, desobediencia civil y poder constituyente o pre-legal, Arendt menciona las luchas contra la guerra del Vietnam o el Derecho laboral, ejemplos que (de)muestran cómo la legitimidad es anterior y “superior” a la legalidad, relativizando *per se* la lealtad constitucional y la responsabilidad: “La ley recientemente aprobada en Massachusetts para forzar un ‘test’ sobre la legitimidad de la guerra del Vietnam y sobre la que el Tribunal Supremo se negó a decidir, constituye un ejemplo. ¿No resulta obvio que esta acción legal muy significativa fue el resultado de la desobediencia civil de los que se resistían al alistamiento y que su objetivo era legalizar la negativa de los reclutas a combatir? Todo el cuerpo de legislación laboral —el derecho a los convenios colectivos, el derecho a la sindicación y el derecho a la huelga— fue precedido por décadas de desobediencia, frecuentemente violenta, a las que en definitiva resultaron ser leyes anticuadas” (Arendt, 1998, 88).

<sup>37</sup> En ella también se incluye la preferencia de Arendt (1998, 95) por el tipo de contractualismo social inspirado, curiosamente, en el liberalismo. Según ella, la obediencia debida a las leyes es compatible con su desobediencia en caso de irrespeto al «sentimiento horizontal y recíproco», porque el poder constituido siempre es revocable.

<sup>38</sup> “Resulta de importancia primordial la cuestión de su compatibilidad con las leyes; la respuesta puede ser muy bien decidir *si las instituciones de libertad demostrarán o no ser suficientemente flexibles*. [...] *Sería un acontecimiento de gran significado ballar una hornacina constitucional a la desobediencia civil*, de no menos significado, quizás que el hecho de la fundación de la *constitutio libertatis*” (Arendt, 1998, 90 y 91, respectivamente, la cursiva es mía).

<sup>39</sup> “Aunque la desobediencia civil es compatible con el espíritu de las leyes americanas, parecen prohibitivas las dificultades para incorporarla al sistema legal americano y justificarla sobre bases puramente legales. Pero tales dificultades son consecuencia de la naturaleza de la ley en general, no del espíritu especial del sistema legal americano. Es obvio que ‘la ley no puede justificar la transgresión de la ley’ aunque esta violación esté encaminada a impedir la violación de otra ley” (Arendt, 1998, 106). Para mí, esta idea es incorrecta, como

Segundo, la eventual disolución de la distinción arendtiana entre desobediencia y objeción de conciencia —con su preferencia por la primera, supuestamente política-colectiva, y la segunda moral-individualista—,<sup>40</sup> también podría favorecer la legalización de la desobediencia, ya que la objeción está mayoritariamente aceptada e incluso constitucionalizada. Pero esto tampoco apoya la (ir)responsabilidad, sino más bien la responsabilidad, mediante la adaptación de la ley al acto desobediente para que deje de ser ilegal o viceversa y, así, hacer innecesario cualquier (des)acatamiento de sanciones. Tercero, la identificación arendtiana entre asociaciones voluntarias y grupos de desobediencia civil también cimienta su legalización o no criminalización,<sup>41</sup> pero no necesariamente un distanciamiento respecto de la responsabilidad absoluta. De nuevo, esta fusión con el asociacionismo más bien acarrea eliminar el contexto que da algún sentido a la misma (ir)responsabilidad. Porque, si desobedecer deviene totalmente legal, es absurdo argüir cualquier razonamiento en favor del no sometimiento absoluto al castigo, inexistente en esa vindicada situación hipotética.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. “Desobediencia civil.” En *Crisis de la República*, Madrid: Taurus, 1998: 57-108. Impreso.
- Brownlee, Kimberley. “Penalizing Public Disobedience.” *Ethics* 118.4 (2008): 711–16. Print.
- Comas, Miquel. “WikiLeaks com a autor d’un 11-S digital: terrorisme electrònic o ciberconspiració governamental?” En Comas, Miquel y Matas, Arnau, eds. *Tecnocrítica: la cruïlla entre tecnologia i moviments socials*, Palma: Edicions UIB, 2014: 103-135. Impreso.
- “WikiLeaks Sociedad Anónima: la e-filtración de secretos como desobediencia civil.” En Candón-Mena, José, ed. *Actas del I Congreso Internacional Move.net sobre Movimientos Sociales y TIC*. Sevilla: Compólicas, 2016: 390-418. <https://congreso-move.net/2016/07/11/actas-del-i-congreso-internacional-move-net/> 20 Marzo 2017.
- Iglesias, Pablo. “Desobediencia civil y movimiento antiglobalización. Una herramienta de intervención política.” *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* 5 (2002): 213-251. <http://www.rtfed.es/numero5/17-5.pdf> 20 Marzo 2017.
- (2003) “El movimiento de los *tute blanche*. Experiencias y estrategias.” Ponencia en el curso *Derechos Humanos, globalización y educación para la paz*, Universidad de León. [http://www.sindominio.net/~pablo/papers\\_propios/El\\_movimiento\\_de\\_los\\_tute\\_blanche.pdf](http://www.sindominio.net/~pablo/papers_propios/El_movimiento_de_los_tute_blanche.pdf) 20 Marzo 2017.
- Lefkowitz, David. “On a Moral Right to Civil Disobedience.” *Ethics* 117.2 (2007): 202–33. Print.
- Manion, Mark y Goodrum, Abby. “Terrorism or Civil Disobedience: Toward a Hacktivist Ethic.” *Computers and Society*, 30.2 (2000): 14-19. Print.
- Padilla, Margarita. “La Web 2.0 y el anonimato en primera persona.” *Barcelona Metròpolis. Revista d’informació i pensament urbans* 79 (2010): 75-79. Impreso.
- *El kit de la lucha en Internet. Para viejos militantes y nuevas activistas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012. Impreso.

---

muestra el típico conflicto de derechos fundamentales: si una persona se halla en situación de emergencia o extrema necesidad, está “admitido legalmente” matar a otro en defensa propia. Es obvio que *no existe el derecho de asesinar*; pero sí está despenalizado el homicidio en determinadas circunstancias. Ciertamente que “no puede existir un derecho a desobedecer”, pero sí sería coherente positivizar causas de justificación o despenalización.

<sup>40</sup> Todo sea dicho, esta disolución no la propone Arendt en absoluto. En mi humilde opinión, es una distinción innecesaria e incoherente con la subyacente intersubjetividad normativa de su pensamiento. Otra relectura arendtiana de la colectividad desmotivaría esta separación esencialista desobediencia-objeción y moral-política.

<sup>41</sup> Para Arendt (1998, 101-102), el asociacionismo está amparado por diversas Enmiendas de la Constitución estadounidense y responde al auténtico espíritu original de la Ley y la Revolución Americanas. “Estimo que los desobedientes civiles no son más que la última forma de asociación voluntaria y que se hallan completamente sintonizados con las más antiguas tradiciones del país. [...] Sin duda alguna ‘es elemental el peligro de la desobediencia política’ pero no superior ni diferente a los peligros relativos al derecho de asociación libre. [...] El desobediente civil es miembro de un grupo y este grupo [...] está formado de acuerdo con el mismo espíritu que ha informado las asociaciones voluntarias” (Arendt, 1998, 103 y 105, respectivamente).

- Velasco, Juan Carlos. "Tomarse en serio la desobediencia civil. Un criterio de legitimidad democrática." *Revista Internacional de Filosofía Política* 7 (1996): 159-184. Impreso.
- Scheuerman, William E. "Edward Snowden: desobediencia civil para una era de vigilancia total." *Signos Filosóficos* 16.32 (2014): 153-186. Impreso.
- Wray, Stefan. "Electronic Civil Disobedience and the World Wide Web of Hacktivism: A Mapping of Extraparliamentarian Direct Action Net Politics." *Switch* 4.2 (1998). <http://switch.sjsu.edu/web/v4n2/stefan/> 20 Marzo 2017.

# EL LENGUAJE. DISCUSIÓN QUE DESAFIA A LA TRADICIÓN

THE LANGUAGE. DISCUSSION CHALLENGING TRADITION

Ma. Angélica Delgado Guardado  
Universidad Autónoma de Zacatecas, México  
Doctoranda, Universidad Complutense de Madrid

**Resumen:** - La reflexión sobre el lenguaje que hace Martin Heidegger desde su peculiar y radical propuesta fenomenológica: contra la herencia, sin embargo con ella, quebranta la fidelidad que debe guardarse a lo transmitido, asimila lo heredado y toma rutas alternativas distintas de la tradición. Así, la traición no será negativa sino crítica. El lenguaje se analiza como esencia humana no desde la lingüística, sino por sí mismo, experimentarlo desde donde ya está. La clave para penetrar este viejo tema radica en entender que lo humano –lo que eso sea– nace o es en el lenguaje.

*Palabras Clave* – Lenguaje, habla, *Alétheia*, *Lógos*, *kínesis*, *Ereignis*, verdad, fenomenología, traición, tradición.

**Abstract:** The reflection on the language that Martin Heidegger realizes from his peculiar and radical phenomenological proposal: against the inheritance and yet with it, breaks the fidelity that must be maintained to the transmitted element, assimilates the inherited one and takes alternative routes, different than tradition. Thus betrayal will not be negative but critical. Language is analyzed as human essence not from linguistics, but of itself, to experience it from where it is already. The key to penetrating this old theme lies in understanding that the human, whatever it is, is born or is in the language.

*Keywords:* Language, speech, *Alétheia*, *Lógos*, *kínesis*, *Ereignis*, verity, phenomenology, treason, tradition.

La discusión por el lenguaje es reciente y sin embargo ha sido discutida desde antaño, no como *tema* en la filosofía griega sino desde la clasificación categorial. Aristóteles recoge en *De anima* las distintas posiciones de pensadores anteriores a su reflexión acerca del alma y éste otorga a la humana un plus respecto al alma animal y vegetal cercando al humano en un ámbito distinto en el inteligir, a partir de ahí la dicotomía hombre-animal ha estado latente desde distintas disciplinas pero según Giorgio Agamben no ha sido hasta después del siglo XVIII<sup>1</sup> cuando el lenguaje se caracteriza en signo de distinción y sostiene al hombre entre una naturaleza celestial y otra terrena aunque sin fundamento convincente, refiere que “[...]El paso del animal al hombre, a pesar del énfasis puesto en la anatomía comparada y en los hallazgos paleontológicos, era en realidad el producto de una sustracción que no tenía nada que ver ni con una ni con otros, y que, por el contrario, era presupuesto como signo distintivo de lo humano: el lenguaje. [...]”<sup>2</sup>, que aparece como carácter del hombre causado fuera de lo animal ¿cómo se justifica, entonces, que el lenguaje es esencia si no está inscrito en la animalidad humana? Afirmar que se tiene lenguaje como una posesión, como se poseen manos o pies no parece sostenible ¿es entonces creación del hombre? Si es así se refuta por sí misma la declaración de que el hombre es un animal que *tiene* logos como signo diferencial entre las demás especies.

Es a finales del siglo XIX con mayor ímpetu en el XX en que distintas disciplinas dieron cabida a la discusión no sólo en la lingüística o en la antropología sino en muchas otras aunque fue aquella quien tomó la batuta en la construcción de una teoría general de la estructura de las lenguas naturales y los sistemas cognoscitivos, la adquisición del lenguaje, su evolución, etc. Se reconoce a Noam Chomsky la fundación de este paradigma lingüístico. En la actualidad quienes llevan la puntera en esta materia son las ciencias biológicas; la biolingüística y la epigenética con Steven Arthur Pinker, Jerry Lana Fodor, Peter Carruthers, Mathew Dylan Lieberman, Lynn Margulis, entre otros; mezcla sugestiva y atrayente entre tecnología y distintas disciplinas, incluida la filosofía, intentan revelar de una vez por todas, ese residuo escondido que permite que se dé el habla. La discusión ha ido a parar a niveles altamente informatizados, queda sin embargo una vieja corriente que se sigue ciñendo a la filosofía reflexiva, un poco excluida de la polémica. ¿La razón? La materia a discutir está situada en otra parte en los orígenes prístinos del pensamiento filosófico, Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles que más allá del sistema categorial, ofrecen vislumbrar el lenguaje como aquello que hace accesible lo que es y permite moverse con familiaridad en el ámbito cotidiano, hacerse cargo del mundo y al hacerlo, se *habilita* a asumir la condición humana. El lenguaje no puede ser una propiedad de la que se pueda disponer sino la única posibilidad de hacerse cargo de la *humanidad* y entonces hablar.

En este punto se ubica la reflexión sobre el lenguaje que hace Martin Heidegger desde su peculiar y radical propuesta fenomenológica: contra la herencia y sin embargo con ella, ir al mismo sitio por diverso sendero, es decir, fuera del camino trazado por la tradición ¡alta traición! que quebranta la fidelidad o lealtad que debe guardarse a lo transmitido. Traicionar una tradición es actualizarla, traerla al presente, no como pasado sino entramada en fructífero diálogo. Sólo si se asimila y comprende debidamente lo heredado se pueden tomar vías alternas, en tal sentido la traición no será negativa, entraña su crítica y es capaz de actualizar como desafío los viejos temas tornándolos como nuevos a un nivel mucho más interesante. El lenguaje es analizado como esencia humana no desde la expresión ni el uso lingüístico sino desde sí mismo, lenguaje como lenguaje, un acercamiento desde la experiencia misma del que habla, donde ya se está, se vive y se es. La clave para penetrar en ese

---

<sup>1</sup> « [...] Hasta el siglo XVIII, el lenguaje, que se convertiría después en signo distintivo por excelencia de lo humano, pasaba por encima de los órdenes y las clases, porque se sospechaba que hasta los pájaros hablaban [...]» Giorgio Agamben. *Lo abierto. El hombre y el animal*. 38.

<sup>2</sup> *ib.*, *ib.*, 49

viejo tema (tan viejo como el hombre) y palpar su actualidad radica en comprender que lo humano —lo que eso sea— nace o es en el lenguaje y que hombre y lenguaje son exactamente lo mismo desde el despertar de la filosofía. ¿Cómo actualizarlo en nuestros tiempos? ¿Sigue siendo vigente esta forma de mirar el lenguaje o hace falta moverse hacia las nuevas disciplinas que con el desarrollo tecnológico intentan de una vez por todas alcanzar el lenguaje?

Lanzar una propuesta sobre el lenguaje no es fácil pues no se trata de analizarlo desde el laboratorio sino en lo cotidiano, tomarlo como lo ya dado, poder explicitarlo ontológica<sup>3</sup> y fenomenológicamente en su carácter aleiteológico, que eso baste, sin adoptar el método científico, no porque se esté riñendo con la ciencia sino porque ésta está incapacitada de principio para hacerlo<sup>4</sup>, se trata de indagarlo en lo se presenta, en su aparecer<sup>5</sup>, en la vida común y corriente acontece, resta acudir al lugar de su esencia, al *Ereignis*, dirá Heidegger.

Esta forma de problematizar el lenguaje es contraria a la de la tradición, se trata de un modelo pasivo<sup>6</sup>, el hombre no es ponente, no tiene al lenguaje, a la inversa, el poder hablar radica en una donación, le es dado, el análisis se centra en la escucha, hablar como una respuesta, porque se es interpelado, recibe la exhortación del lenguaje sólo cuando se presta atención y se capta su esencia<sup>7</sup>, correspondiendo. La pasividad no debe ser entendida como no hacer nada, sino en dejar que algo sea, en realidad es una acción muy grande, pasividad con interés es principio de la acción. El bebé responde a la madre, la primera palabra es recibida y no dada. El receptor está ofreciendo ya una respuesta en el acoger radica toda posibilidad de hablar. El yo es un *me*, en acusativo, receptor que recibe de una alteridad la iniciativa, no es ponente sino invocado, el bebé es la posibilidad de ser un yo, no es un sujeto constituido que hace uso de un objeto, la apelación en el momento de la llamada instituye el sentido de ser. Para que tenga lugar esta exhortación y la respuesta el hombre debe conservar su carácter de apertura, está ahí toda posibilidad de que haya lenguaje. El hombre es un ser abierto, abierto a posibilidades sin naturaleza prefijada, la apertura da sentido a su humanidad ha sido apelado a decir la verdad de las cosas.

Asimilar debidamente lo heredado requiere traicionar en un sólo sentido: actualizar aquella primera frase filosófica que se tiene registrada de Parménides “lo mismo es ser que pensar” (*tó gar aútó noeín te kai évai*). Heidegger la renueva con una originalidad abrumadora con El principio de identidad<sup>8</sup>  $A=A$  al reclamarle a toda la tradición asimilar la máxima como igualdad y no como identidad. A no es igual a otra A sino que A es igual a ella misma, en lo idéntico, cada uno es lo mismo consigo mismo, aquello que se pertenece lo uno a lo otro en lo mismo. La identidad es una llamada a experimentar la pertenencia ¿Y qué tiene que ver lo idéntico con el lenguaje? Nada, salvo si se traiciona la tradición: todo. Si un pensar que mira de frente a lo que viene como palabra es capaz de advertirnos la esencia de

<sup>3</sup> La importancia de explicitarlo desde la ontología consiste en que el lenguaje no es un ente, no es un este algo, cosa que se tenga al alcance y se pueda disponer de él. No es una (nuestra) propiedad sino porque *hay* lenguaje el hombre puede disponer de lo que es.

<sup>4</sup> La ciencia, según lo explicita Heidegger, puede manipular el ente sólo una vez que la filosofía lo ha puesto al alcance, lo ha hecho explícito.

<sup>5</sup> Lo que aparece, se muestra es el ente, *leer* lo mostrado es la tarea fenomenológica, por tanto, se afirma que Heidegger permaneció siendo fenomenólogo de principio a fin.

<sup>6</sup> Es el modelo de la tradición bíblica que muy probablemente fue inspirado por la formación cristiana de Heidegger que en sentido filosófico se contrapone al modelo aristotélico de la primacía de la vista sobre los otros sentidos. La fenomenología no está basada en la visión, prima la lingüística. Al respecto Ramón Rodríguez ofrece un interesante análisis, El lenguaje como fenomenología, en: *Hermenéutica y subjetividad*.

<sup>7</sup> Cf. Heidegger. Poéticamente habita el hombre... en: *Conferencias y artículos* traducción de Eustaquio Barjau. N. 184, 165. GA 7.

<sup>8</sup> Cf. *Identität und Differenz* GA 11.

la identidad entre hombre y ser, entonces, la discusión por el lenguaje será la vía efectiva para esa identidad.

El hombre ha sido relatado como el animal que tiene logos, la frase acuñada por Aristóteles *Zoon logon ejon* ha trascendido hasta nuestro días, Heidegger reclama a la tradición haberla asimilado sin más, habérsela apropiado desde la traducción latina sin analizarla pormenorizadamente ni meditado con minuciosidad<sup>9</sup>, por tanto, propone analizar reflexivamente lo que el *Lógos* signifique como palabra originaria, es decir, sin prejuicios asimilados a fin de estar en condiciones de explicitarlo como carácter humano y las consecuencias de poder hablar: decir el ser.

El hombre habla, es una evidencia. Pero hablar es más que emitir sonidos de comunicación o hacer signos. La presencia de los entes en el mundo se experimenta en su aparición, como significado, en su cómo tal. La cuestión de su ser está directamente relacionada con su uso práctico, ahí su ser se hace manifiesto. El ente *—tó ón—* es pero implica siempre un cómo *—hei—* cómo es, modo, dimensión, lugar *—de aparición—* (no una parte física concreta del cerebro donde se origina el hablar) sino donde se articula el significado, el *legein*. Sin logos no hay *legein*, ahí aparece el ente en su cómo. *Tó ón* y *legein* son correlativos a la vez que a priori a la *naturaleza* humana por eso es fenomenológica la manifestación de los entes. El cómo del aparecer siempre es significativo *—el hombre sabe del ente en el logos, por tanto, tener logos es un modo de ser, un cualidad y no una posesión adicionada. Lo único a lo que se tiene acceso es a lo que aparece, se da (manifestación conjunta) el sentido en su rama de significaciones, ese horizonte (lugar) que articula lo que es y es dicho. Por eso el logos es déloun porque hace visible, es descubridor, el donde del aparecer de lo que es, por eso no debe ser buscado en exclusión de los demás animales, logos no es una categoría.*

En tal sentido, tener logos no puede traducirse por tener razón o el poder hablar sin más, es decir, convertir el lenguaje en expresión fonética, comunicación de los estados de ánimo, acción de los órganos de fonación y audición, actividad del hombre como cualquier otra u otorgarle origen divino (Dios otorga a su hijo predilecto *—el hombre—* un don, que al principio sólo estaba con él: la palabra, y posesionarse por encima de la demás especies en un ámbito superior, proximidad con lo divino). Al indagar por estas vías para explicar las formas del lenguaje necesariamente se debe recurrir a la biología, antropología, sociología, psicología, teología, lingüística, etc., pero no se plantea su esencia desde sí mismo; inquirir el lenguaje desde el propio lenguaje, es la tarea. Hablar no está en la *naturaleza humana*, el hombre no tiene Una naturaleza determinada siempre está por hacerse, inacabado, en proyecto, no definitivo, finito, pudo ser de otra manera; sin embargo, la tradición ha relegado al hombre al ámbito esencial de la animalitas para luego concederle una diferencia específica<sup>10</sup>; artificio que le predestina. El ser del hombre no es determinable a partir de una adición de algo a lo *viviente*, por eso Heidegger pone el acento en la existencia.

---

<sup>9</sup> «[...] Qué significó, propiamente, la transformación de lo griego por lo romano es tan *fundamental* que aún no ha sido posible comprenderlo. ¡Y después la gente habla tan campante de 'la antigüedad'!» Petzet. *Encuentro y diálogos...*, 122. En *Introducción a la investigación fenomenológica*, sentencia: «Sin duda que el helenismo tiene una ciencia del lenguaje y una gramática; un tratamiento doctrinal y una teoría. De ahí procede toda la concepción moderna de lenguaje. A ello se une la influencia de la teoría del conocimiento, etc., de modo que ya no se plantea la cuestión de cómo el griego vivía el lenguaje». Traducción de Juan José Norro García. 37.

<sup>10</sup> ¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios? Sin duda, se puede proceder así [...] Pero también debe quedarnos claro que, procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la animalitas, aún cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. *Carta sobre el humanismo*, N 226, 323. G A 9.

A la sazón, el lenguaje se plantea como la única posibilidad de que lo que es, se haga inteligible, debe indagarse desde el término griego *Lógos* evitando, en lo posible, los prejuicios heredados de la tradición, analizarse en su sentido originario, asegura Heidegger, partir del indicio de que sin logos no hay conocimiento ni comprensión, el logos es descubridor ofrece el único acceso al significado de todo lo existente (al ser), el *tó ón* siempre está por leerse, por eso es lingüístico, una vez interpretado articula en la multiplicidad de los modos de presencia que se expresan en su implícito como... a lo explícito: discurso. El hombre tiene acceso a los seres sólo en términos de su significación, en el sentido más amplio, es decir, de una cierta forma de co-presencia en lo logos. El lenguaje es una característica propiamente humana, que el hombre hable tiene como consecuencia la pertenencia al ser. Se reitera, tener lenguaje no es sólo poder hablar (emitir sonidos) o escribir (hacer signos) o hacer gestos (los sordomudos tienen lenguaje) implica el entendimiento con el mundo en que se está inmenso, en usar y disponer las cosas con familiaridad, con la certeza de que siempre ha sido así, incluso que seguirá siendo, que al levantarse por la mañana el café siga siendo café, la leche esté en la nevera y al abrir la puerta el pasillo y no la playa, el desierto o un abismo.

Así se justifica que lo concerniente al hombre debe ser buscado dentro de sus propios componentes dejando de lado los procesos comparativos y excluyentes con las demás especies. Los animales y plantas quizá también tienen lenguaje, también sienten ¡o no! es decir, nos está vedado lo que son, cualquier acercamiento lo hacemos desde lo humano, desde nuestros parámetros, medidas y cuantificaciones. Se ha separado al hombre de plantas y animales desde el habla, olvidando que el lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo o un ser vivo. Los seres vivos no son los más afines a nosotros, aunque lo parezca, “si a las plantas y animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es ‘mundo’”<sup>11</sup>, están separados por un abismo: nuestra existencia. Quizás a los demás entes les es indiferente su ser pero el hombre está siempre afectado por él, abierto a él, por ello inacabado, no definitivo, siempre aplicado en *ser*. La insistencia Heidegger en determinar lo humano como existencia aleja por completo el análisis desde la antropología filosófica.

La antropología filosófica es una disciplina moderna, apenas alcanza el siglo la discusión entre los intelectuales que basando sus planteamientos en las enseñanzas de las ciencias naturales como la biología, zoología, etología, etc., ha trazado nuevos paradigmas en la comprensión del hombre de la que Heidegger no pudo sustraerse<sup>12</sup>, aunque pronto la abandonó<sup>13</sup> al asegurar que el hablar es natural para el hombre pero sin entenderse ésta como cumplimentación u obediencia a leyes físicas de la Naturaleza, ni la pertenencia al ámbito de propiedades añadidas, por tanto, no es una *posesión* de la que pueda disponer, tan sólo posibilidad, si el humano tiene alguna naturaleza es la posibilidad de posibilidad, de apertura de proyecto de ser<sup>14</sup>.

Centrar el examen en *el como* las cosas se hacen presentes implica cambiar la pregunta *legein tó ón hei ón* en lugar de *tó ón*, el resultado es que la ontología se convierta en fenome-

<sup>11</sup> Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. versión de Arturo Leyte en Hitos, Madrid: Alianza, 2009, 269.

<sup>12</sup> El curso del semestre invernal de 1929-1930 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, lo invidencia.

<sup>13</sup> La filosofía heideggeriana no comulga con la antropología filosófica.

<sup>14</sup> El concepto de posibilidad, sobre todo, en lo que concierne a la analítica existencial se sitúa en el centro de la indagación del pensador, como bien lo refiere Alejandro Vigo, que asegura que propone proveer una interpretación fenomenológica de la existencia humana y no como una cosa dada meramente *ante los ojos*, por eso, el hombre, no puede ser nivelado al estatuto de la mera factualidad en el sentido que designa la realidad/efectividad propia de los hechos sino en la posibilidad. Cf. Alejandro Vigo. Apéndice II. Posibilidad. *Juicio, experiencia y verdad*.

nología como vía posible de acceder al lenguaje desde la experiencia, implica entender que cada cosa que se muestra, lo hace ya desde su algo articulado, es decir, aparecen en su implícito como...

Una cabaña es una cabaña no un montón de madera sino un algo articulado con significado, techo, puertas, ventanas, contra el frío, el viento, el calor, el sol, la lluvia, para el descanso, el refugio, etc., aún y cuando se trate de una cueva —no hecha por el hombre, por la simpleza de que es habitación ya está articulada, ya es, su ser está disponible, es comprendida. De la misma manera un árbol (madera para... o fruta, otoño, sombra), una silla (una oficina, un colegio, la cena...), un puente (unión, ríos, acceso...), un río (agua, peces, temporal, separación...) la noche (el día, descanso, fiesta, estrellas, luna...), todo lo que se puede expresar está ya articulado al momento de pronunciar cualquier palabra porque ya ha sido desvelado su ser, incluso un ruido es siempre sonido de algo determinado (de coche, de pasos, la puerta que se cierra, un grito, una explosión, etc.) “Nunca oímos ‘primeramente’ ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpea, el fuego crepitante”<sup>15</sup>. A la sazón, hay lenguaje —en el sentido científico, es decir, óptico— porque ya el hombre ha captado de modo originario el ontológico *en cuanto, como, para* de las cosas, su *coseidad* por decirlo al modo heideggeriano.

La exploración por el lenguaje retrotrayéndose al logos en la lectura heideggeriana de Aristóteles implica asegurar la unidad de lo que es en sus muchos modos de aparición para asegurar el terreno filosófico del significado unificado de ser, por eso hay que cuestionar el ser del logos con rigor suficiente y no sólo tematizar el ente como *ousia*, reformular el significado fundamental de logos en un nivel más profundo que el categorial asertivo, que si bien es cierto, revela una parte de él, no es suficiente pues se queda en la superficie. El análisis del logos apofántico Aristotélico conquistó una vía inadvertida, ha dado para las discusiones posteriores de toda la filosofía pero hace falta una reformulación desde la noción de *physis* como *arjé* centrando el análisis en la noción de movimiento, en la conferencia de 1939 *Sobre la esencia y el concepto de physis. Aristóteles, Física B, 1*, Heidegger rescata la noción de logos como un modo de ser a fin de seguir indagando por el lenguaje aunque no es hasta los años 50 en que puede plasmarlo con mayor legibilidad, concretamente en el libro de *Unterwegs zur Sprache*<sup>16</sup> donde es posible apreciar el resultado de esas primeras indagaciones, al arribar a la noción de *Ereignis* como el acontecimiento de apropiación que sólo el lenguaje puede brindar.

El pensador indaga por la *physis* con Aristóteles —no desde la traducción latina de naturaleza— como un último eco de las sentencias de Anaximandro, Heráclito y Parménides sobre la raíz oculta de la determinación de la *physis* que deja sin traducir, la palabra naturaleza o natura como surgimiento, salida, no satisface la determinación y plenitud que se precisa para clarificar su esencia<sup>17</sup>, hace falta, asegura Heidegger explicar en qué medida la *physis* es *ousia*, es decir, carácter de la entidad (del ser): *physis* como un modo y manera de venir a la presencia, por tanto el movimiento es un tipo y modo del ser, esto es, de la venida a la presencia. El movimiento como *physis* es un modo de ser de la *ousia* determinado como *kinesis* (ser en movimiento)<sup>18</sup> una especie de *ênérgeia* (*ênérgeia átélés*). El estagirita reveló que la

<sup>15</sup> Heidegger. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. 182

<sup>16</sup> En el Diálogo con un japonés relata [...] Durante el semestre del verano de 1934 di un curso cuyo título rezaba: ‘lógica’ [...] Luego pasaron cerca de diez años hasta que estuve en condiciones de decir lo que pensaba —aún hoy falta la palabra adecuada. [...]» en *De camino al habla*, versión castellana de Ives Zimmermann. 71.

<sup>17</sup> Cf. el N 259 de *Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, Física B, 1*.

<sup>18</sup> Este punto es clave para la comprensión del logos como un modo del ser, Thomas Sheehan lo evidencia de forma muy clara “*The optic: If physis is the Being of natural beings, and all natural a beings are moving beings (kinoumena), then the Being of natural beings (their physis) is the Being of moved beings (their kinesis as movedness). To understand physis*

naturaleza de un ser es estar en movimiento, es decir, *physis*, entonces su ser es *àtelés* (no terminado), a la sazón el movimiento es una especie de ser, una especie de *ènérgeia* que aparece en el logos como *èntelei* (cumplido) y si el movimiento del ente es tan perturbador será *àtelés*, por eso el movimiento de un ente en movimiento es *ènérgeia àtelés*. Así es como el hombre tiene sólo acceso a los entes en la medida en que están en *ènérgeia*, aflora el ser del ente por eso el logos es descubridor, *alethein*<sup>19</sup>. Si el logos como uno de sus modos de ser trae a la presencia, entonces él mismo es *ènérgeia àtelés*.

Heidegger afianza el movimiento como *àrjé*, sitio de partida y disposición sobre la movilidad y el reposo para determinar que los entes no solo están en movimiento sino que son en la movilidad<sup>20</sup>. Encuentra en núcleo de la *metabolé*, pensada al modo griego, un cambio que manifiesta algo que antes estaba oculto y ausente, no cambio de lugar, movimiento como un modo de ser que tiene el carácter de llegada a la presencia. “La *physis* es *àrjé kinéseos*, disposición de partida sobre el cambio, de tal modo que todo lo que cambia tiene dentro de sí dicha disposición”<sup>21</sup>. Si Aristóteles definió la *physis* como característica de los seres naturales (en contraposición a los artefactos producidos por el hombre) porque tienen el *àrjé* en sí mismos y por tanto tienen que preservarla, Heidegger lo retoma pero lo interpreta desde su *télos*, en su no todavía. Si el estagirita asegura que la *physis* es un tipo de *ousía* Heidegger invierte; la *ousía* es una especie de *physis*.

Por ejemplo, para hacer una tarta, tengo los ingredientes a la vista (huevos, harina, azúcar, etc.) no está la tarta hecha pero en los ingredientes, en su combinación está la tarta en camino, dispuestos para ser tarta, ya no son huevos de gallina tal o cual o para ser fritos son huevos para tarta, y lo son porque antes tengo ya la tarta presentada en su *àrjé* como telos, en su no todavía, los mezclo con azúcar, naranja, leche, etc., el movimiento de transformación de los ingredientes parten de un punto y toman una dirección: a ser tarta. La *àrjé* no es sólo punto de partida sino que está en toda la acción, es decir, en el proceso de hacer la tarta hasta que está hecha, incluso antes, al elegir los ingredientes que ya no son para cualquier receta, la *àrjé* se despliega en ellos. En este sentido se entiende *àrjé* como *télos*, en su no todavía. Por eso *physis* de un ser en movimiento es ser *áteles*, la estabilidad que es captada por el logos es *ènérgeia áteles*, el movimiento de un ser en movimiento está presente en el logos en su *telos*, en su no todavía pero ya presente en el logos como *dynamis* que guarda sus dos sentidos: la ocultación como fuente del aparecer y la aparición como fuente oculta, es decir, una cosa se presenta cerrada en sí misma, en su constancia y a la vez como movimiento –su no todavía que se completará en su *télos* dejando permanecer la posibilidad como posibilidad– y no como finalizado. La estabilidad es un modo de ser de los entes que aparece como tal en el logos, un punto intermedio entre *télos èntelés* y *èrgon ènérgeia*.

La investigación sobre la *physis* es ontológica y no óptica, lo que lleva a radicalizarla como *kinesis*: movimiento del movimiento, el ser en una modalidad de la *ousía* en sentido fundamental es *kinesis*, es decir, *ènérgeia àtelés*. Así, *physis* entendida como un modo de ser no puede ser naturaleza concebida desde la biología y por eso su indagación sólo puede ser fenomenológica: presencia significativa en el logos, en tanto y sólo como *ènérgeia àtelés*. En tal sentido, hombre como *physis* es descrito como posibilidad de posibilidad, escindido,

---

*ontologically we must understand movedness ontologically. And that course means: as a kind of energeia*”. Heidegger’s *Interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis*, 298.

<sup>19</sup> “logos en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que *déloun*, hacer presente aquello de que se habla en el habla... el logos permite ver algo, aquello de lo que se habla y permite ver al que habla” *Ser y Tiempo*, traducción de Arturo Leyte, 52.

<sup>20</sup> “sólo son entes en la medida en que encuentran su morada esencial y el sostén adecuado para su ser en la movilidad” *Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, Física B, 1*. En: Hitos, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. N 248, 206.

<sup>21</sup> *id., ib.*, N 250, 207.

afuera, abierto, pura existencia<sup>22</sup>. Logos es la singularidad humana, lugar en que se esencia el significado de lo que es, acceso al ser de los entes en términos de su apariencia. Así es como, siguiendo a Aristóteles, Heidegger declara la función del logos como *déloun, aletheuein*, porque el *tó ón* siempre está por leerse en *legomenon*, siendo articulado según su multiplicidad de los modos de presencia que se expresan en el implícito *como* a lo explícito *es* del discurso apofántico. El *tó ón* siempre implica un ser-dimensión expresado en el *hei*, este *hei* viene a constituir en definitiva la esencia humana. La meditación fenomenológica heideggeriana por el lenguaje es una manera extrema de pensar las condiciones últimas del hecho fenomenológico.

Señalar el logos como articulación de lo que es, como punto de estabilidad del ser, no se proclama como el fundamento de todo saber y de todas las determinaciones de las cosas en el sentido de un yo racional, *cogito sum*, el sujeto no es principio supremo, el logos no es acto fundacional de la razón sino que al rescatar su función *aletheouin* se revela como posibilidad de acceso a las cosas mismas, saber del ser del ente. Llegar a este punto ha requerido una larga tarea de investigación por parte de Heidegger, la discusión no está sólo al final de su camino filosófico sino en todo el trayecto, lo que pasa es que en *Unterwegs zur Sprache* se refleja ese paso más, una vez que intentó restituir la Lógica a su sitio filosófico, luego de indagar el logos y exhibirlo como el lugar de aparición de lo que es, en ese texto de los cincuenta investiga por la palabra, el decir (*Sage*) desea llevar la palabra a la palabra de un modo más radical. Por tanto, el lenguaje no es una derivación, ni una propiedad, ni un añadido, revela el acto primigenio de la existencia humana, sigue siendo vigente el camino emprendido por los griegos y rastreado por Heidegger que los traiciona desde el reconocimiento al afirmar que el lenguaje es lenguaje y nada más. Este nada más, enuncia el pensar como acontecimiento del lenguaje ofreciendo la apropiación a la pertenencia humana: *Ereignis*.

No se tiene contacto mudo con las cosas y sólo más tarde se le asignan significados, las cosas son ya significativamente articuladas en/por el lenguaje, nombrarlas es apelarlas a decir el ser, por eso el mundo<sup>23</sup> es todo –lo que es; todo lo que es, es decible (ha sido dicho), lenguaje, lenguaje significativo<sup>24</sup>, por eso *Lógos* anuncia una relación entre dos dominios *ethos-physis*. *Lógos-ethos-physis*: el conjunto de lo existente. No se trata de ir a ninguna parte sino de llegar al lugar donde ya se halla el hombre: en el lenguaje. Su pertenencia al él sólo puede comprenderse desde la antigua sentencia de Parménides “Lo mismo es ser que pensar” ya que el ser tiene su identidad en el pensar y si pensar no es un rasgo del ser, el pensar se hace posible en el logos; por esos si pensar y hablar es lo distintivamente humano a la sazón, la mutua pertenencia le atañe a hombre y ser, así el principio de identidad habla del ser de lo ente. “El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta hombre con su llamada”<sup>25</sup>. Faltaría por analizar la palabra que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo para que siga siendo cosa, la palabra, no como asidero que contenga cosas sino prestando oído al modo en que las retiene y que a la vez sostiene al hombre como tal, para ello se ha hecho necesario el análisis del logos, falta aún mucho por recorrer a fin de clarificar el tema a profundidad, pues, como lo señala el filósofo del ser:

---

<sup>22</sup> « [...] La distinción entre eso que se muestra a sí mismo de antemano y eso que no se muestra de este modo es un *krínein* en el sentido auténticamente griego, una manera de destacar aquello cuyo rango es *más elevada* de lo que está por debajo. Mediante esta capacidad ‘*crítica*’ para distinguir, que es siempre una decisión, se saca al hombre fuera del mero estupor de lo que le oprime y le preocupa y se le expone en la relación con el ser, esto es, el hombre pasa a ser en sentido real ex–sistente, ex–siste, en lugar de meramente vivir». *Sobre la esencia... Op., Cit.* N 219, 217.

<sup>23</sup> Mundo como lo abierto –a posibilidades, por hacerse o completarse–.

<sup>24</sup> Significar es hablar siempre acerca de algo.

<sup>25</sup> Heidegger. *Identidad y diferencia*, traducción de H. Cortés y Arturo Leyte. 75.

En realidad la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga el pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Esta dice: *Lógos*. Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir<sup>26</sup>.

### Bibliografía

Heidegger. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2009. *Sein und Zeit*. GA 2.

–*Sobre la esencia y el concepto de la physis*. *Aristóteles, Física B, 1*. En Hitos, traducción de Helena Cortés y Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Alianza, 2007

–*Poéticamente habita el hombre...* en: *Conferencias y artículos* traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, Serbal, 1994. *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953) GA 7.

–*Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Jorge Eduardo Rivera, Barcelona: Anthropos, 1990. *Identität und Differenz* GA 11.

–*Carta sobre el humanismo*, en Hitos, traducción de Helena Cortés y Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Alianza, 2007. *Brief über den Humanismus*. GA 9.

*De camino al habla*. Traducción de Ives Zimmermann, Barcelona: Serbal, 1979. *Unterwegs zur Sprache*. GA 12.

–*Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de Juan José García Norro, Madrid: Síntesis, 2008. *Einführung in phänomenologische Forschung* GA 17.

–*Los conceptos fundamentales de la metafísica*. *Mundo, finitud, soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. 1929-1930. GA 29/30.

Aristóteles. *Física*. Traducción de Guillermo M, Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

*Metafísica*. Traducción de Tomás Clavo Martínez, Madrid: Gredos, 1998.

Agamben Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspina. Valencia: Pre-textos, 2010.

Petzet. *Encuentro y diálogos con Martin Heidegger. 1929-1976*. Traducción de Lorenzo Langbehn, Madrid: Katz editores, 2007.

Rodríguez Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 2010.

Sheehan Thomas. *Heidegger's Interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis*. En *Philosophy Research Archives*, Volumen 4, pág. 278-314, 1978.

Alejandro G. Vigo. *Juicio, experiencia y verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. Navarra: S.A. EUNSA, 2013.

---

<sup>26</sup> La esencia del habla, en *De Camino al Habla*. Traducción de Ives Zimmermann. 137.

# TRADICIÓN, TRANSMISIÓN Y MUNDO. UNA DISCUSIÓN ENTRE RANCIÈRE Y ARENDT

*TRADITION, TRANSMISSION AND WORLD.  
A DISCUSSION BETWEEN RANCIÈRE AND  
ARENDT*

Edgar Straehle<sup>1</sup>

Universitat de Barcelona/ADHUC

## Resumen:

Este escrito tiene el propósito de exponer las reflexiones de Jacques Rancière en torno a la pedagogía, partiendo de su escrito *El maestro ignorante*. Se examina cuáles son los problemas que él detecta tras la lógica de la explicación, cómo éstos parten del principio de desigualdad y cómo obstruyen la emancipación. Más adelante, se pone a discutir este planteamiento con el de Hannah Arendt, quien, al contrario que Rancière, había defendido una educación guiada por principios como los de autoridad y transmisión y cómo ella cuestiona la aplicación de los valores políticos a la esfera educativa y la politización de ésta.

Palabras clave: Hannah Arendt, Jacques Rancière, Joseph Jacotot, tradición, autoridad.

## Abstract:

This paper intends to examine Jacques Rancière's reflections on education, especially in his writing *The ignorant schoolmaster*. To this purpose, I will focus on the problems that Rancière observes behind the logic of explanation and how these problems are derived from the principle of inequality and block emancipation. Further, I compare this approach with the thinking of Hannah Arendt. Contrary to Rancière, Arendt claimed that education must be guided by principles such as authority and transmission. She questions that education must be understood and guided by values that stem from the political sphere.

Keywords: Hannah Arendt, Jacques Rancière, Joseph Jacotot, tradition, authority.

---

<sup>1</sup> E-mail: [edgarstraehle@gmail.com](mailto:edgarstraehle@gmail.com). El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y del GRC "Creació i pensament de les dones" (2014 SGR44).

## Rancière y Jacotot frente a la explicación y la transmisión

En el año 1987 Jacques Rancière publicó una pequeña obra, *El maestro ignorante*, que despertó un amplio eco en el debate pedagógico. El pensador francés se sirve en este escrito de la biografía y la “locura” del profesor de retórica y pedagogo revolucionario Joseph Jacotot (1770-1840), el promotor de lo que éste llamó la «enseñanza universal», con el propósito de cargar contra los modelos educativos tradicionales y contra el principio de la transmisión del saber. Uno de los principales objetivos del texto de Rancière es el de poner en solfa lo que denomina la lógica de la explicación, que considera como el gran mito de la pedagogía, y al mismo tiempo abrir una senda alternativa hacia una posible enseñanza, o mejor dicho no enseñanza, que se base en la igualdad y que se oriente hacia la emancipación. En este sentido, la obra de Rancière también pone en cuestión todas las pedagogías que siguen guiadas por un patrón de verdad, entre las cuales cabe incluir las de John Dewey o Paulo Freire.

Como explica Rancière, la lógica de la explicación consiste en una ficción que constantemente se pone en práctica en el seno las instituciones escolares y por la que se instituye una jerarquía artificial y perniciosa entre las figuras del maestro y del alumno. La lógica de explicación hace alusión a esa relación en la que hay una profesional docente que enseña, transmite y/o explica una serie de temas, un maestro que a nivel ideal atesora el monopolio del saber en cuestión, y en la que frente a él se encuentran un conjunto de escolares que desempeñan el papel de oyentes y tienen la misión de aprender sumisamente los contenidos de la lección que se les imparte. En este sentido, cabe tener en cuenta que Rancière emplea la palabra francesa «*maître*» que contiene unas resonancias inexistentes en castellano. Además de maestro, «*maître*» significa «dueño» o «propietario» en francés y en esta misma lengua una «*maîtrise*» (en español una «maestría») alude asimismo a una forma de control o de dominio. En el fondo, lo que Rancière denuncia es la institución de continuas relaciones de dominación entre profesores y alumnado.

Para empezar, lo que le interesa a Rancière es que detrás de la lógica de la explicación se puede descubrir una paradoja ocultada y no reconocida. Esta paradoja reside en que es el explicador el que en realidad necesita al alumno y quien lo presenta (y lo constituye) como si fuera un incapaz.<sup>2</sup> La tarea y la profesión del maestro explicador tienen precisamente un sentido en la medida en que éste no acepta y no le reconoce a sus discípulos que ellos tienen la capacidad de comprender por sí mismos las materias que él les enseña. Para ello, erige una frontera o una brecha entre ambos que sirve para establecer una diferencia cualitativa entre los que comprenden y quienes no lo hacen. Así puede tejer un velo de ignorancia que supuestamente tan sólo alguien con una suficiente preparación como la del profesor tiene la capacidad y el derecho de romper, naturalmente después de la realización de un examen hecho por él.

El problema de la lógica de la explicación, empero, no se encuentra tanto en lo que se transmite cuanto en que de paso se enseña continuamente a no confiar en uno mismo ni en la capacidad que cada persona tiene de aprender por sí sola, sin el sostén de una institución o de un profesional exterior. Este tipo de pedagogías, pues, funcionan y se legitiman sobre la base del previo *desreconocimiento* de aquellos a quienes supuestamente pretende ayudar e instruir, con lo que se establece una relación asimétrica y unilateral entre las dos partes en cuestión. En pocas palabras, lo primero que hay que hacer para enseñar es

---

<sup>2</sup> Rancière, Jacques, *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes, 2009, p. 8.

incapacitar al alumno y persuadirle de la absoluta necesidad de la instituci3n escolar para su desarrollo. Si éste desea la igualdad, debe merecerla y conseguirla, superando las pruebas correspondientes.

Por otro lado, este tipo de pedagogías se caracterizan asimismo por infundir una vocaci3n adaptativa. En el caso de tener éxito, lo que se logra es que los alumnos que han aprendido la lecci3n se integren adecuadamente en el seno de la sociedad, acepten el orden de cosas establecido y renuncien a su particularidad. Paradójicamente, apunta Rancière, cuanto mejor sea y más buena fe tenga el maestro explicador peor será para el desarrollo de los niños y niñas: básicamente porque, al ser más elocuente y eficiente, el profesor logrará tener un mayor éxito en su tarea pedagógica y conseguirá legitimar de esta manera un esquema asimétrico que en sí es negativo y perjudicial. Los buenos maestros explicadores son justamente aquellos cuyo esfuerzo sirve mejor a la hora de reforzar la reproducci3n y la preservaci3n de la asimetría educativa.

Frente a ello, Joseph Jacotot, con su pedagogía, pone en marcha una revoluci3n que se posiciona abiertamente en contra de las explicaciones, denuncia este tipo de lógicas como un principio de estupidizaci3n o embrutecimiento (*abrutissement*) de los alumnos y aboga por una postura que se basa en la igualdad de las inteligencias. La igualdad, pues, ya no se encuentra al final del ciclo de formaci3n sino que pasa a ser un dato de partida axiomático. Tampoco es un principio teórico sino que debe ser efectivo en la práctica desde el primer momento. Además, y recordemos que este pedagogo escribe en los albores del siglo XIX, considera que esta igualdad es justamente el lazo común del género humano y que por lo tanto también debe ser extendida a las mujeres.<sup>3</sup> Frente al *dictum* cartesiano “pienso luego existo”, Jacotot parte de un principio antagónico, “soy hombre, luego pienso”, que él aboga por promover y extender a todo el conjunto de la humanidad. En su opini3n, el pensamiento no debe ser puesto por delante de la existencia humana, más bien aparece como la consecuencia de ésta y se encuentra igualmente presente en todas las personas. La dificultad del aprendizaje, añade, no se halla tanto en la capacidad intelectual de cada uno cuanto en su voluntad o en su capacidad de esfuerzo.<sup>4</sup> Para Jacotot, la instrucci3n es como la libertad: no se da, se toma. Por eso, sus propuestas pedagógicas iban mayormente encaminadas a suprimir la figura del profesor y a interpelar, despertar y, en el mejor de los casos, emancipar a los alumnos.

Jacotot se habría dado cuenta de esta igualdad de las inteligencias de manera azarosa en el año 1818. Como exiliado profesor en la Universidad de Lovaina, decidió utilizar la edici3n bilingüe del clásico *Las aventuras de Telémaco* de Fénelon (1651-1715) con unos estudiantes que, al contrario que él, desconocían el francés y que únicamente sabían hablar flamenco. Así pues, aunque entre el maestro y los estudiantes no había ninguna lengua en común, eso no impidió que estos fueran hallando e ideando recursos propios con los que deducir las reglas de la lengua francesa y desde los cuales aprender a escribir y comentar la obra de Fénelon. Pese a que no habían recibido ayuda alguna a la hora de aprender el idioma, en un primer momento Jacotot se sorprendió cuando observó el elevado nivel de los comentarios de sus alumnos.

Partiendo de esta experiencia, el pedagogo llegó a la conclusi3n de que el mejor aprendizaje posible, como el que hacen los niños pequeños a la hora de aprender la lengua materna, es el que realiza cada uno por sí mismo, cuando uno no tiene la obligaci3n de concordar con las explicaciones brindadas por el profesor. De este modo, uno no se debe someter a la autoridad de otra persona y de manera autónoma logra hallar (o idear) una

---

<sup>3</sup> Jacotot, Joseph, *Enseñanza universal: lengua maternal*. Buenos Aires: Cactus, 2008, p. 54 y 153.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 58.

respuesta a los diferentes problemas con los que se encuentra. Para Jacotot, un maestro ignorante no es una persona ignorante que juega a ser maestro sino que es un maestro que “es para otro causa del saber, sin que transmita ningún saber”.<sup>5</sup>

La enseñanza universal de Jacotot se aparta así de las prácticas pedagógicas del momento al fundarse en la no transmisión de conocimientos, en el no condicionamiento del aprendizaje de los niños, y eludir en todo momento el recurso a la lógica de la explicación. Su enseñanza es deliberadamente ignorante porque incluso tiene la capacidad de enseñar – y de enseñar aún mejor – aquello que no sabe. El mismo Jacotot quiso experimentarlo más adelante y se atrevió a impartir docencia sobre materias que desconocía como eran piano y pintura. En estos casos, el maestro comparte el mismo nivel de ignorancia que los alumnos, o incluso la supera, y no puede abrigar la tentación de establecer relaciones asimétricas como las que se pueden instaurar en los campos que conoce. Por eso mismo, Jacotot hacía hincapié en que en realidad él no defendía ni se había servido de ningún método: en rigor, el método era puramente el puesto en práctica o improvisado por la inteligencia de cada alumno mientras que él simplemente se limitaba a pronunciar una frase tan sencilla como “hagan”: “el maestro no debe hacer nada; el método no es nada; él reside en la naturaleza de la inteligencia humana que ha sido creada capaz de instruirse sola y sin maestro explicador. No hay nada que examinar, nada que juzgar en ese método; sólo se pueden ver, examinar y juzgar los resultados”.<sup>6</sup>

Como explicita el mismo Rancière, lo que se plantea con un libro como el escrito por Jacotot, en apariencia inocuo y destinado a la enseñanza escolar, es la impugnación radical del fundamento básico sobre el que sostienen las pedagogías tradicionales: esto es, la barrera y oposición tajante entre la ciencia y la ignorancia, entre las personas que saben y las que no. El objetivo de Jacotot se sitúa, en cambio, en un lugar bien distinto como es la búsqueda de la emancipación y conduce, según Rancière,

“hacia una insurrección inédita destinada a derrocar la más radical de las tiranías que se ejercen sobre los humanos: la que los declara incapaces de servirse de su propia capacidad de pensar y de conocer. Pues, antes de la tiranía declarada, evidente, que prohíbe a los individuos la libre expresión de los pensamientos, existe la tiranía mucho más radical que les impide concebirse enteramente como seres pensantes. Esta tiranía no necesita de ningún aparato represivo ya que se identifica con un orden de cosas que ella hace reconocer como evidente por aquellos mismos a los que oprime”.<sup>7</sup>

Para conseguir esta vía hacia la emancipación, lo que se debe poner en marcha es lo que Rancière llama el «círculo de la potencia», el cual se opone al de la impotencia de las pedagogías tradicionales y que aspira a instalarse en los niños y niñas como un *ethos* para el resto de su vida. En palabras del pensador francés: “el ignorante aprenderá solo lo que el maestro ignora si el maestro cree que puede y si le obliga a actualizar su capacidad”.<sup>8</sup> El maestro se limita a interrogar lo que no sabe y comprobar que el alumno realiza la tarea con atención. Sólo así, y desmarcándose de un método veladamente manipulador, no se orienta ni condiciona al alumno hacia la consecución de una respuesta determinada y se facilita una dinámica que sea emancipadora. Entre estos métodos manipuladores incluye también el socrático, puesto que entonces se guía, agujonea o condiciona sutilmente al interlocutor por medio de una serie de preguntas determinadas. Como todo maestro explicador, afirma Jacotot, Sócrates también interrogaba con la meta de guiar e instruir a su interlocutor. Para Rancière,

<sup>5</sup> Rancière, Jacques, “Sobre el maestro ignorante”, *Revista La Cañada* (2012), 3, p. 325.

<sup>6</sup> Jacotot, Joseph, *Enseñanza Universal*, p. 291.

<sup>7</sup> Rancière, Jacques, en Jacotot, Joseph, *Enseñanza Universal*, p. 11-12.

<sup>8</sup> Rancière, Jacques, *El maestro ignorante*, p. 12.

“el «liberalismo» mayéutico no es sino la variante sofisticada de la práctica pedagógica ordinaria, que confía a la inteligencia del maestro la tarea de suprimir la distancia que separa al ignorante del saber. Jacotot invierte el sentido de la disociación: el maestro ignorante no establece para nada una relación de inteligencia a inteligencia. Él es solamente una autoridad, solamente una voluntad que ordena al ignorante hacer (su propio) camino, es decir, le ordena poner en ejecución una capacidad que ya posee”.<sup>9</sup>

## **De la pedagogía a la política**

En opinión de Joseph Jacotot, lo que atonta y embrutece a la gente no es la falta de instrucción sino más bien la creencia en la inferioridad de su inteligencia. Más allá del acierto o la verosimilitud de sus afirmaciones pedagógicas concretas, al fin y al cabo muy discutibles y discutidas, éste es el punto que seguramente atrae a Rancière y conduce a su reivindicación de la igualdad. En su opinión, el problema reside en que la sociedad pedagogizada con la que Jacotot se sentía amenazado es la que nos gobierna en nuestros días, no sólo en el terreno educativo sino también en muchos otros. Como explica Rancière, “cada vez más nuestros gobiernos y nuestras clases dominantes se presentan como nuestros pedagogos: nos explican hasta qué punto las cosas son complicadas y que sólo ellos pueden tener éxito con su complejidad. Cada vez más las razones del poder se identifican con las de la ciencia y el deseo de resistir a ellas es asimilado al comportamiento de los ignorantes”.<sup>10</sup> Así, se establece una distancia entre los que saben y los que no por la que los miembros de la sociedad, aquellos que son legalmente reconocidos como ciudadanos, se ven privados sin cesar de su voz política y deben acostumbrarse a vivir en una forma política que, pese a tener el marchamo de democracia, no deja de ignorarles y ningunearles. El problema, pues, consiste en que en la educación se instaura y se legitima una distancia que al final nunca se supera y que aprisiona al grueso de la ciudadanía en un estado de minoría de edad vitalicio.

Todo eso explica que lo que haya que cuestionar sean esas prácticas que se inician en el ámbito de la pedagogía y que luego siguen presentes en el decurso de la vida adulta. La lógica de la explicación denunciada por Jacotot se revela en Rancière como una de las principales estrategias de exclusión que, en el terreno de la política, se utiliza con el fin de impedir la emergencia de una verdadera democracia y de promover lo que en otro de sus libros bautizó como *El odio a la democracia*. Aunque esta lectura en clave política que hace de la propuesta pedagógica de Jacotot se evidencia ya en la introducción que hace a la reedición de la *Enseñanza Universal*:

“El sabio maestro promete a su alumno que hará de él su igual transmitiéndole su ciencia. Del mismo modo, las elites prometen al pueblo que él mismo ejercerá su poder cuando esté instruido. Pero esta promesa de igualdad es el medio de reproducir indefinidamente la desigualdad, de asegurar el poder perpetuo de aquellos que se arrojan el privilegio de saber de dónde hay que partir, a dónde hay que llegar, por qué vías y a qué velocidad. El arte de la pedagogía es el de reproducir indefinidamente la distancia, es decir la desigualdad, que pretende suprimir”.<sup>11</sup>

*El maestro ignorante* alude a la misma problemática de la igualdad que retoma, desde un ángulo distinto, en sus textos más políticos, tales como *El desacuerdo* o el citado *El odio a la democracia*. Rancière reivindica en todos ellos la irreductibilidad de la igualdad como

---

<sup>9</sup> Rancière, Jacques, “Sobre el maestro ignorante”, *Revista La Cañada* (2012), 3, p. 325-326.

<sup>10</sup> Rancière, Jacques, en Jacotot, Joseph, *Enseñanza Universal*, p. 21.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 14.

precondición común tanto a la educación como a la política. Toda desigualdad se fundamenta en una igualdad que es incesantemente invisibilizada y enmascarada, no reconocida como tal. Si podemos aprender u obedecer, arguye, es porque hay un elemento de igualdad que deshace la distancia y nos une con quien nos enseña y manda. De esta manera, cuando se dan órdenes o se enseñan lecciones implícitamente se reconoce la capacidad (o el *logos*) que de manera teórica no se quiere aceptar. Del mismo modo que en la educación, “la igualdad no es un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar. No es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción”.<sup>12</sup> En realidad, lo que clasifica como política (*politique*) – frente a lo que denomina policía (*police*) – es lo que identifica con estos momentos de igualdad práctica y se plasma en la interrupción, el litigio o la distorsión (*torit*).

### Arendt frente a Rancière y Jacotot

Uno de los problemas del planteamiento que presenta Rancière bajo la figura de Jacotot reside en la generalización que lleva a cabo a la hora de referirse a las prácticas pedagógicas. Eso pudo tener más sentido en aquel entonces, pues el pedagogo francés vivió en una época en que esta disciplina era todavía muy joven. Al fin y al cabo, Jacotot fue contemporáneo de pedagogos fundacionales de la disciplina como Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) o Friedrich Fröbel (1782-1852). Por ello, resulta fructífero poner a discutir este planteamiento con un posicionamiento antagónico y sin duda incómodo e heterodoxo, asentado en la importancia de la tradición, en la necesidad de la autoridad y abiertamente conservador como es el esgrimido por Hannah Arendt. Hay que tener en cuenta que, a juicio de esta pensadora, el cometido básico de la educación escolar y de la figura del maestro reside justamente en la transmisión contra la que Rancière dirige sus críticas.<sup>13</sup> A priori, ambos planteamientos pueden parecer diametralmente opuestos. De hecho, Arendt argumenta que en el presente hay una alarmante crisis de educación que se explica por la correspondiente crisis de autoridad y la ruptura del hilo de la tradición. Aunque eso no impide que, desde perspectivas muy distintas, sendos pensadores coincidan en colocarse en oposición a una propuesta educativa como la de John Dewey.

Lo primero que se observa es que el desarrollo de Arendt no se ajusta del todo a lo que Rancière presenta de manera general bajo la rúbrica de pedagogías tradicionales. Para empezar, en opinión de esta autora, el problema de la educación no se dirime tanto entre la verdad y la ignorancia cuanto más bien entre el mundo y lo que ella llama la *Weltlosigkeit*. Por este concepto se refiere a la experiencia de la pérdida o extrañamiento del mundo que a su juicio constituye una de las marcas de contraste de nuestra época y que llega a asociar con términos como «barbarie» y «alienación» (*Weltentfremdung*). En la actualidad, el problema reside en que son los mismos adultos quienes no quieren hacerse cargo del mundo ante los niños, como si dijeran que ellos son inocentes y en modo alguno responsables de las desdichas, despropósitos y catástrofes que ocurren y que este mundo no es su mundo. Ellos son los primeros que sienten desapego y desconfianza (*distrust*), quienes se desresponsabilizan y se distancian del mundo del que forman parte y de su pasado.

Hay que tener en cuenta que para Arendt el mundo no coincide con la tierra ni debe ser reducido meramente al espacio físico, sino que hace referencia al espacio plural e intersubjetivo, así como intrínsecamente político, que forjan, cuidan y preservan los seres

<sup>12</sup> Rancière, Jacques, *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 49.

<sup>13</sup> Es fundamental tener en cuenta que Arendt se refiere en todo momento a la educación escolar y no a la universitaria.

humanos a lo largo del tiempo como un hogar común en el que vivir y actuar. La función principal que asigna a la educación, por eso, no consiste tanto en instruir y enseñar una serie de verdades como en transmitir a los niños lo que es el mundo y en ayudar a que ellos mismos se puedan introducir en su seno. La transmisión del conocimiento, por eso, se haya supeditada a la transmisión del mundo. En este sentido, recalca que la escuela constituye un espacio de transición que nos conduce al mundo pero que bajo ningún concepto debe ser confundida con el mismo mundo.

En Arendt, la transmisión de la tradición no se explica por una aproximación a la verdad, sino por acercar a los alumnos a lo que han realizado conjuntamente las generaciones anteriores a las de ellos. La defensa de la transmisión se sostiene sobre la tentativa de trenzar un vínculo con el mundo (sin que en muchos casos importen tanto los contenidos específicos que pueda tener) y lo que implícitamente se transmite con ello es una actitud de compromiso y de responsabilidad hacia éste. De allí que Arendt señale que el maestro se debe caracterizar por la posesión de un *amor mundi* que es lo que propiamente quiere que aprendan y germine en los niños.<sup>14</sup>

Esta posición es reconocida por ella misma como explícitamente conservadora, aunque, frente a lo denunciado por Rancière, su posición tiene el propósito no de ser una herramienta de integración o de adaptación, sino de introducir a las nuevas generaciones en el mundo justamente para cambiarlo. Este conservadurismo, que no debe ser confundido con una postura nostálgica, revela un carácter conscientemente paradójico cuando Arendt especifica que

“precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado (*superannuated*) y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación”.<sup>15</sup>

El desafío arendtiano en el terreno educativo puede resumirse en la tarea de pensar cómo lograr conservar el componente novedoso, irruptivo y revolucionario de la natalidad con el cuidado y la preservación del mundo en tanto que hogar duradero de los seres humanos. El difícil desafío educativo consiste en cómo preservar de manera simultánea tanto el mundo como la novedad. Y es que en su opinión la educativa se debe caracterizar por tener un carácter natalicio. En esto se aproxima a la política, aunque en modo alguno se debe concluir que deba seguir los patrones o valores de ésta. Lo que le inquieta a Arendt es que se obstruya a los niños su entrada en el mundo y que con ello se los destierre a su individualidad, impidiendo la emergencia de una acción política que por definición debe darse en concierto con los demás y, acercándose en este punto al planteamiento de Rancière, debe mostrarse bajo la forma de una interrupción, ruptura o transformación.

Para Arendt, el mundo tan sólo puede seguir siendo mundo y ser una morada para sus habitantes en la medida en que es dinámico y se metamorfosea con el tiempo. Sin cambio ni alteración, el mundo caería en la obsolescencia, en la fosilización, y perdería su carácter de mundo. De allí que la pedagogía conservadora se destape en manos de Arendt

---

<sup>14</sup> “La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común” (Arendt, Hannah, *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996, p. 208).

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 204-205.

como un instrumento que justamente se combina y se entiende desde una comprensión de la política que se define por su carácter natalicio y transformador. Las nuevas generaciones, las cuales llegan al mundo como seres extraños, son las que tienen la misión de enderezarlo de nuevo (*set right anew*) y así adaptarlo a las demandas y necesidades de los nuevos tiempos.

En opinión de Arendt, el problema reside en que la pedagogía no debe ser un terreno político sino prepolítico. En este sentido, la pensadora judía se sitúa en las antípodas del planteamiento de Rancière, quien desde su perspectiva acaba por recaer en presupuestos compartidos por las pedagogías que censura: mientras que el pensador francés criticaba a las elites actuales por el hecho de imitar a la pedagogía y defender formas políticas que infantilizan a la población y la privan de su voz propia, él recurre a la obra de un pedagogo alternativo como Jacotot para sostener tesis como la igualdad de las inteligencias o una vía hacia la emancipación que empieza por impugnar la lógica de la explicación. Lo que se hace en sendos casos es dirimir la problemática política en un campo propiamente no político, por lo menos según la perspectiva arendtiana, como es el educativo y olvidar de paso lo que significa la autonomía de lo político. Aunque se coloquen en posiciones contrapuestas, lo que se deduce *sotto voce* de ambos esquemas es que la educación nos suministra las claves para entender la política y desde las cuales podemos repensarla. Esto es lo que Arendt rechaza frontalmente. En su opinión, no debemos olvidar que hay una discontinuidad y una heterogeneidad entre pedagogía y política y que es importante salvaguardarlas.

Para Arendt, politizar la pedagogía supone el peligro de intervenir en la vida de los niños y de privarles de este modo del componente de transformación que deben aportar en el futuro. El niño no debe ser lo transformado o lo emancipado sino ser lo transformador. La transformación siempre debe provenir de fuera, de los recién llegados al mundo, como una impredecible sorpresa que los adultos no deben abrigar la pretensión de predeterminedar ni dirigir. Por ello, toda iniciativa realizada en vistas a un ideal como la emancipación de los niños no sería más que una forma de impedir que éstos pudieran actuar en el mundo y cambiarlo. Esta ruptura debe acontecer entonces como una re-acción o como una forma de apropiación del mundo, una re-acción y apropiación que, al considerar implícitamente que no puede darse como una transformación sobre el vacío, requieren una labor previa de transmisión. De allí que la transmisión no deba ser más que transmitir ese mismo legado que pueda facilitar o activar nuevas transformaciones. El lazo paradójico consiste en que uno debe legar un mundo a las futuras generaciones para ser ulteriormente cuestionado, replicado, corregido, impugnado por éstas.<sup>16</sup>

Todo ello concuerda a su vez con lo expresado en los célebres versos del poeta francés René Char, escritos en su poemario de guerra *Las hojas de Hipnos*, y que Arendt cita en varias de sus obras: “nuestra herencia no está precedida de ningún testamento” (*notre héritage n'est précédé d'aucun testament*). Como la misma autora se encargó de explicar en una entrevista a Roger Errera, lo que con estos versos entendía no era otra cosa que el pasado no puede dictaminar cómo debe ser recibido por sus herederos y que “tenemos plena libertad para servirnos de las tinajas que contienen las experiencias y las ideas del pasado”.<sup>17</sup> Así pues, el pasado debe iluminarnos de una manera tal que no nos haga caer en un subordinacionismo acrítico y su transmisión debe ser compatible con la persistencia de la

<sup>16</sup> “Nuestra esperanza está siempre en lo nuevo que trae cada generación; pero precisamente porque podemos basar nuestra esperanza tan sólo en esto, lo destruiríamos si tratáramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser” (Arendt, *Entre pasado y futuro*, p. 204). En el mismo texto escribe: “Es parte de la propia condición humana que cada generación crezca en un mundo viejo, de modo que prepararla para un nuevo mundo sólo puede significar que se quiere quitar de las manos de los recién llegados su propia oportunidad (*chance*) ante lo nuevo” (p. 189).

<sup>17</sup> Arendt, Hannah, *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta, 2010, p. 108.

libertad. El futuro tiene la misi3n de apropiarse del pasado y hacerlo suyo. Por eso, el pasado, en este caso representado por las pedagogías orientadas hacia la emancipaci3n, no debe caer en la arrogante tentaci3n de predeterminarlo.

Desde la perspectiva de Arendt, la postura de Jacotot y Ranci3re puede ser considerada curiosamente como pesimista y desconfiada en exceso. Para ella, en cambio, no es necesario que se ponga en pr3ctica una pedagogía emancipadora porque los ni1os ya contienen de manera inherente e ineliminable un potencial polítco de transformaci3n que no se puede ni se debe intentar inculcar o modelar. Querer hacerlo conduce justamente a hacerlo peligrar. La política, y por eso mismo también la libertad, no se enseñan sino que se desarrollan y despliegan espontáneamente en el terreno de la acci3n. La funci3n de la educaci3n, por ello, no se encuentra en promover un proceso de emancipaci3n, sino en transmitir un espacio de relaciones, un espacio que es la condici3n de posibilidad de la política, en donde los ahora ni1os puedan crecer e inter-accionar. Para ella lo importante no es la emancipaci3n, mucho menos la individual, sino más bien la libertad, una libertad que entiende en clave política y que se manifiesta en compa1a de otras personas. De allí que lo que haya que transmitir en la educaci3n sea más bien un espacio (la pregunta es si hoy en día este espacio puede ser también de carácter digital) en el que unos y otros puedan actuar conjuntamente.

Por lo tanto, lo importante ya no es tanto el qué de la transmisi3n cuanto el *entre* o el espacio intermedio (el *Zwischenraum* o el *in-between*) sobre el que se construye y en el que se desenvuelve la política. Aunque se debe recalcar que este *entre*, en Arendt, no solamente tiene un carácter espacial sino también uno temporal, cuya importancia es olvidada con frecuencia. Se trata de un espacio temporal lleno de pliegues y estratos pertenecientes a diferentes épocas que, por emplear la célebre expresi3n de Ernst Bloch, nos permiten ser “contemporáneos de lo no contemporáneo”. El mundo es mundo en la medida en que tiene duraci3n, genera una sensaci3n de permanencia y nos infunde una confianza (*reliability*).

Así pues, para Arendt la escuela se caracteriza por tener una funci3n de mediaci3n. Como hemos dicho, es un espacio de transici3n entre unos ni1os, que viven en la privacidad familiar y son oficialmente considerados como todavía no aptos para las responsabilidades políticas, y un mundo que envejece y se desgasta sin la contribuci3n aportada por las nuevas generaciones. Por eso mismo, al contrario que Ranci3re, Arendt denuncia el prejuicio de proyectar las reglas de la política en el terreno de la educaci3n y aboga por establecer una discontinuidad entre sendas esferas. Arendt no cree conveniente que la educaci3n sirva como un buen modelo para la política ni tampoco lo contrario, puesto que cada uno de ambos terrenos debe ser entendido de una manera diferente y autónoma. Por esa raz3n, no aboga por asimilar las reglas de la educaci3n a las de la política e imponer la igualdad propia de su espacio, pues considera que éste precisa la existencia de relaciones de asimetría como las de la autoridad. Para ella, no resulta en absoluto contradictorio defender la igualdad en el espacio político y la asimetría en el educativo.

En realidad, la cuesti3n de la igualdad de las inteligencias, central en Jacotot y Ranci3re, no juega rol alguno en el planteamiento arendtiano. Para ella, el problema de la educaci3n no se centra tanto en la relaci3n individual entre maestro y alumno como en la que éste tiene con el mundo. De hecho, la autoridad del profesor no la tiene en tanto que persona individual ni deriva fundamentalmente de sus aptitudes personales sino que la obtiene en tanto que representante y transmisor del mundo. En una de sus afirmaciones más problemáticas, Arendt considera que los maestros deben responder del mundo, mostrar y enseñar sus detalles a los ni1os y decirles: “éste es nuestro mundo”. Los maestros

deben presentarles y transferirles el mundo en el que viven. Lo que con ello se transmite de manera implícita es una actitud de compromiso e implicación con el mundo que los niños deben asumir e interiorizar inicialmente y que luego, una vez adultos, ya se encargarán de impugnar y transformar *a posteriori*. Por ello, en el esquema arendtiano no se produce lo que en determinado momento Rancière denomina “la transmisión directa de lo idéntico”,<sup>18</sup> pues el sentido de la mediación escolar no es otro que el de la ulterior apropiación, novedad y transformación. Para llevarlo a cabo, además, las nuevas generaciones no necesitan estar emancipadas o haber recibido algún tipo de pedagogía emancipatoria. Se podría decir que esto es justamente lo que no necesitan aprender y que aquí es donde Rancière introduce de tapadillo una nueva forma de distancia contra la que inicialmente se enfrentaba.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993. Impreso.
- Arendt, Hannah, *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996. Impreso.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997. Impreso.
- Arendt, Hannah, *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta, 2010. Impreso.
- Bárcena, Fernando, “Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt”, *Anthropos* (2009), 224, 113-138. Impreso.
- Gordon, Mordechai (ed.), *Hannah Arendt and Education*. Boulder: Westview Press, 2001. Print.
- Jacotot, Joseph, *Enseñanza universal: lengua materna*. Buenos Aires: Cactus, 2008. Impreso.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996. Impreso.
- Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*. Madrid: Amorrortu, 2006. Impreso.
- Rancière, Jacques, *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes, 2009. Impreso.
- Rancière, Jacques, *El espectador emancipado*. Castellón: Ellago, 2010. Impreso.
- Rancière, Jacques, *La noche de los proletarios*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Impreso.
- Rancière, Jacques, “Sobre el maestro ignorante”, *Revista La Cañada* (2012), 3, 323-338, Web <file:///C:/Users/T143324/Downloads/Dialnet-JacquesRanciere-4400467.pdf> (30 de marzo de 2017).
- Rancière, Jacques. “¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?”, *Calle 14* (2014), 13, 17-27. Impreso.

---

<sup>18</sup> Rancière, Jacques, *El espectador emancipado*. Castellón: Ellago, 2010, p. 20.

# CUANDO LA EXPERIENCIA ESTÁ “EN CONTRARIO DE LA FILOSOFÍA”: EXPERIENCIA Y TRADICIÓN EN TOMÁS MORO Y MICHEL DE MONTAIGNE

*WHEN EXPERIENCE IS “CONTRARY TO PHILOSOPHY”: EXPERIENCE AND TRADITION IN THOMAS MORE AND MICHEL DE MONTAIGNE*

LORENA ESMORÍS GALÁN  
Universidad Europea de Madrid

## Resumen

Este artículo analiza una época del pensamiento occidental en la que el desmentido de la experiencia fue vaciando de certeza los saberes autorizados. En este contexto, se generó la necesidad de encontrar nuevos criterios de verdad que logran erradicar la creciente incertidumbre resultante. De la mano de Tomás Moro y de Michel de Montaigne abordaremos la transformación de la filosofía que la exigida puesta a prueba de la experiencia provocó.

Palabras clave: *experiencia, filosofía, conocimiento, Moro, Montaigne*

## Abstract

This article examines a time in Western thought when the refutation of experience managed to hollow the certainty of authorized knowledge. In this context, the need arose to discover new criteria for truth that could erase such ever-growing uncertainty. Thus, exploring the work of Thomas More and Michel de Montaigne, this paper addresses the necessary transformation of philosophy inevitable brought about by the questioning of experience.

Keywords: *experience, philosophy, knowledge, More, Montaigne*

## 1. “Está la experiencia en contrario de la filosofía”

En 1552, el soriano Francisco López de Gómara (1511-1564) publicaba en Zaragoza su *Historia general de las Indias y Conquista de México*. En ella advertía que “todos los filósofos de la gentilidad [niegan] el paso de nuestro hemisferio al de los antípodas” (53). La tradición interponía el océano y una zona tórrida como límites razonables que justificaban la imposibilidad de dicha travesía. Gómara señala a Macrobio, a Clemente de Alejandría, a Alberto Magno, como inapelables figuras de autoridad; y sentencia: “Empero está ya tan andado y sabido, que cada día van allá nuestros españoles a ojos (como dicen) cerrados; y así, está la experiencia en contrario de la filosofía” (53-54).

Esta experiencia en contrario de la filosofía, que Gómara reivindica, apunta a una suerte de prueba empírica que, en su caso, resulta suficiente para disolver el conocimiento clásico, la ciencia, la filosofía. Esa toma a tierra, ese pie hundido en la arena de la otra orilla atlántica desenmascara ciertos productos de la razón. Asimismo, alerta de la necesidad de una revisión general, de una puesta a prueba del conocimiento heredado, de la tradición. De algún modo, denuncia que o bien la experiencia no estuvo al inicio del camino del conocimiento o que tal vez dicho camino precise de una ruta de ida y vuelta por la experiencia. En cualquier caso, el protagonismo que recobrará la experiencia y, con ella, la experimentación, hunde sus raíces en el tránsito hacia la Edad Moderna.

La superioridad que Gómara atribuye a su saber frente “a la común opinión de los filósofos” —tal como reza el epígrafe de su obra—, junto con el desprecio que denota a un conocimiento que no supera la puesta a prueba, apunta a una lucha de poder ya iniciada, como señala Cassirer<sup>1</sup>, por los técnicos, los artistas y los matemáticos italianos que rechazaban la ciencia tradicional, en fondo y forma. Precisamente Leonardo da Vinci escribía:

Muchos pensarán que tienen motivo para reprocharme, diciendo que mis pruebas contradicen la autoridad de ciertos hombres tenidos en gran estima por sus inexperimentadas teorías, sin considerar que mis obras son el resultado de la experiencia simple y llana, que es la verdadera maestra (201).

El desmentido de la experiencia, lo andado y sabido a ojos cerrados, fue vaciando de certeza los saberes, las tradiciones y las costumbres convenientemente autorizadas y sancionadas, haciendo más visible la necesidad de otros vocablos para nombrar lo desconocido, de otras explicaciones apoyadas en hechos, de otros saberes más útiles, de otros criterios de verdad que lograran erradicar la incertidumbre y satisfacer la desconfianza de un ser humano cada vez más autónomo, gracias al empuje del humanismo. La “experiencia simple y llana”, presentada como “verdadera maestra”, se convertirá en el *leitmotiv* de la época. Entretanto, el desarrollo de la imprenta multiplica las fuentes y pone en circulación textos y autores, clásicos y contemporáneos. ¿Quién dice la verdad?

Frente a la autoridad de los textos sagrados y de los textos de antiguos sabios convenientemente escogidos y ajustados al canon, desde comienzos del siglo XVI surge una voz que reclama su protagonismo, se trata del contemporáneo que transcribe y describe su experiencia y sus observaciones tras su paso por tierras desconocidas o parajes lejanos. El descubrimiento de América generó una abundante literatura al respecto a través de la cual llegaban noticias de especies jamás vistas, así como de regiones y habitantes desconocidos, de la pluma de viajeros y descubridores que plasmaban en el papel descripciones asombrosas.

Los cronistas de Indias españoles, o investigadores como el médico Francisco Hernández, trajeron las primeras noticias sobre diversas especies americanas de animales y plantas

---

<sup>1</sup>cf. E. Cassirer. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Trad. de A. Bixio. Buenos Aires: Emecé, 1951.

desconocidas hasta entonces, empezando a poner de manifiesto las limitaciones de la zoología antigua. Viajeros franceses como André Thevet o Pierre Belon realizaron varias travesías por Asia, África, América y el Norte de Europa cuyas impresiones, en las que las descripciones personales predominan sobre cualquier autoridad, aparecieron en forma de crónicas o repertorios de animales ricamente ilustrados (García Arranz y Pizarro Gómez, 223).

En este tipo de obras, “las descripciones personales predominan sobre cualquier tipo de autoridad”: son los primeros europeos que ven con sus propios ojos lo que ningún otro había visto. Sus descripciones, sus testimonios, los relatos de sus experiencias, en calidad de testigos, no precisan apelar a una autoridad externa para autorizar aquello que transmiten: se limitan a describir cuanto han visto, descubierto y vivido. Como apunta el historiador e hispanista británico John H. Elliot: “La superioridad de la observación personal directa sobre la autoridad tradicional se comprobó repetidamente en el nuevo medio americano. Y cada nueva ocasión servía para quebrantar más esta autoridad” (55).

Lo que estos exploradores describen no puede ser rebatido por la tradición, resulta inmune a su censura puesto que hablan de su propia experiencia, de cuanto han visto y vivido: otras especies, otras tierras, otras rutas, otras costumbres... A través de sus descripciones, los oyentes o los lectores pueden imaginar lo hasta entonces inimaginable; pensar, lo hasta entonces impensable. Y no solo eso, son más bien estas narraciones las que ponen en entredicho algunas de las obras más ilustres de la tradición sagrada y pagana, son sus descripciones las que desautorizan a las autoridades, las que evidencian sus errores.

## 2. La experiencia utópica

Veinticuatro años después del descubrimiento de América se publica en Europa la primera edición de *Utopía*. En sus páginas, Tomás Moro describe su encuentro con un forastero capaz de ofrecer, según palabras de Pedro Egidio, un relato fascinante acerca de lo desconocido. Este misterioso individuo se presenta bajo el nombre de Rafael Hythlodaeo, un portugués que sabe latín pero, sobre todo, griego; un individuo formado en la cultura clásica. Este matiz destacado por Moro denota el interés de ofrecer, todavía, el testimonio de un hombre de letras, es decir, de evitar lo que lamentaba Da Vinci: “Soy plenamente consciente de que, al no ser un hombre de letras, ciertas personas presuntuosas pueden pensar que tienen motivos para reprochar mi falta de conocimientos” (202). Nadie podría reprochárselo a Rafael.

No obstante, la ironía encubierta en su apellido, Hythlodaeo, experto en sinsentidos, no acaba de bascular de un modo definitivo su peso hacia su formación clásica o hacia su desusada defensa de Utopía. ¿Cuál es el mayor sinsentido? Rafael no es solo un hombre de letras, sino que ha navegado junto con Américo Vespucio en sus tres últimas travesías. Y si puede ofrecerle a Moro un relato que le interese, no será por su cultura clásica, sino por su “trato con el mundo” —empleando la expresión de Montaigne—.

La narración recogida en *Utopía* mantiene de fondo el símil con las descripciones realizadas por los cronistas de Indias, se sirve del poderoso escudo que le brinda narrar en primera persona lo que ha visto y vivido, al tiempo que se apodera del halo de la experiencia que, en un período convulso e incierto, parece ofrecer mayor garantía de certeza o, al menos en este caso, garantizar su posibilidad. Como es sabido, Rafael pone en circulación la imagen de una isla que cuestiona la imposibilidad de una organización política desvinculada de la defensa de la propiedad privada. Se introduce así un género “político” irrealizable pero ejemplarizante, en el que será precisamente el papel del ejemplo jugado en estas crónicas de viajes el que vehicule, a través de la confrontación de costumbres, un poderoso disolvente de la tradición y de las figuras de autoridad. Moro destaca la importancia de describir aquellas cosas “de las que se pueden sacar ejemplos oportunos en orden a corregir los errores de nuestras ciudades, naciones, pueblos y reinos” (10).

Pero Rafael no es un cronista cualquiera, no es un simple viajero iletrado, y para que nadie pueda reprocharle su falta de conocimiento ni haya de fiarse tan solo de su palabra, exhibe su formación griega y la autoridad de Platón, recordándonos que “claramente previó este hombre prudentísimo que el solo y único camino hacia el bienestar público está en declarar la comunidad de bienes” (Moro, 43). *Utopía* se presenta, entonces, bajo el paraguas de la tradición, como inapelable prueba. Por ello, cuando Tomás Moro disiente y sostiene que “no es posible vivir convenientemente donde todas las cosas son comunes” (44), Rafael le responde:

No me sorprende que así te parezca, dado que no se te alcanza ninguna representación de esto, o, si acaso, falsa. Mas si hubieras estado en Utopía conmigo y hubieras visto en persona sus costumbres y sus instituciones, como hice yo, que viví allí más de cinco años y no hubiera querido marcharme nunca si no [*sic*] para anunciar aquel orbe nuevo, entonces reconocerías de plano que nunca has visto fuera de allí un pueblo rectamente organizado (44).

Moro adolece de la experiencia necesaria para reconocer la posibilidad de una sociedad “rectamente organizada” en torno a la comunidad de bienes; “si lo hubiera visto en persona”, “si hubiera vivido en Utopía”, no se aferraría a un razonamiento que no hace sino negar su posibilidad con argumentos trillados: “Porque ¿cómo puede haber un acopio suficiente de bienes si cada cual se sustraerá al trabajo, puesto que no le urge el incentivo del lucro personal y la confianza en la laboriosidad ajena le vuelve indolente?” (44).

Tras la crítica de Moro, Pedro Egidio prosigue negando la posibilidad de un pueblo con mayor ingenio, tradición y organización que el británico, arrastrando la idea de “una larga experiencia” (45) precisa para dar los frutos de dicha civilización. Pero Rafael tan solo le concede la superioridad de ingenio a los británicos, pues apenas supone ganancia frente al afán y a la laboriosidad que contraponen como presentes en Utopía. El ingenio no parece tan importante sino qué se hace con él, cuál es su utilidad, pues si las teorías no son llevadas a la práctica, si son estériles productos del ingenio, ¿qué valor habremos de concederles?

Para dar cuenta de su argumento, para dotarlo de valor, Rafael recurre de nuevo al relato experiencial, aportando un nuevo ejemplo que viene a servir de prueba de la superioridad de los utopienses: cerca de sus costas naufragó mil doscientos años atrás una expedición de la que sobrevivieron algunos egipcios y romanos. ¿Qué hicieron, los utopienses, además de ofrecerles su hospitalidad? “No hubo arte del imperio romano que fuera de alguna utilidad que no aprendieran de los huéspedes arribados o que no descubrieran a partir de las indicaciones recibidas” (45).

Las palabras de Rafael golpean la conciencia europea: ahora que sus habitantes disponen de su testimonio, de la experiencia utópica, ¿qué provecho sacarán los “ultraequinocciales” de los habitantes de la isla en forma de luna creciente? La pregunta que atraviesa de principio a fin la obra de Moro parece redundar en una misma y persistente dirección: ¿cuándo vamos a descubrir si en verdad está la experiencia en contrario de la filosofía? ¿Cómo sabremos si es o no verdad que viviremos mucho mejor en una sociedad como Utopía si no hacemos ni “el más mínimo ensayo”<sup>2</sup>, si no lo ponemos a prueba?

En *Utopía* ya se percibe la transición de la *imitatio christi* a la *imitatio hominis* en la introducción de modelos ejemplares que vienen a situarse dentro del orden humano, y que exprimen la tarea —todavía en este caso utópica— de reformarse a imagen y semejanza de otros hombres, en lugar de figuras divinas o divinizadas. Iniciado el siglo XVI, la tensión vertical extrema, la meta fuera del orden de la criatura humana —ejemplificada en la *imitatio christi*—, compite con nuevos modelos, que irrumpen a través de las biografías de hombres que han realizado creaciones y descubrimientos dignos de admirar, o de las narraciones de

<sup>2</sup> “No está a la mano [...] presagiar si la medida obrará eficazmente o al contrario, puesto que no se ha hecho el más mínimo ensayo” (Moro, 27).

exploradores que han conocido otros mundos, o de la mano de novelas cuyos personajes, de rostro humano, se enfrentan a los mismos problemas que sus lectores.

En este nuevo régimen, cada vez más, parece que el hombre imita al hombre. Esta horizontalidad ejemplar se extiende a través de narraciones cuyo protagonista humano — real o ficticio— pone a disposición del lector su propia experiencia, la historia de su vida. Estos relatos diversos insisten en mostrar el convencionalismo de ciertas costumbres, la inutilidad de ciertas prácticas, la esterilidad de algunas ciencias..., y ponen en circulación otras ideas, modos distintos de organizar la vida, la política, la educación, la ciencia...

Podría pensarse, con Peter Sloterdijk, que:

El hombre tiene que ser prometido al hombre antes de someter a prueba, en sí mismo, lo que puede ser. El que no ha oído nunca las historias de los dioses, héroes, santos, profetas y artistas es muy difícil que quiera o pueda ser un dios, héroe, santo, profeta o artista. El discurso ha de haberse referido a “grandes hombres”, en tercera persona, antes de que un individuo pueda dar en la ocurrencia de ser él mismo uno de semejantes sujetos (40-41).

En la obra de Moro, no solo la isla de Utopía actúa como ejemplo imantado para atraer el interés y el deseo del lector; también Rafael ejerce su papel ejemplar. Al igual que los cronistas de Indias, Hythlodæo se enfrenta a una visión sancionada por la costumbre y la tradición apoyándose en lo que ha visto y vivido, en su experiencia, que lo autoriza a defender la organización de otro pueblo como la mejor organización posible. Pero la promesa utópica no se queda ahí. El mismo Rafael se transforma en promesa en el papel de hombre autónomo y libre —“Ten en cuenta que ahora vivo como quiero” (12) le confiesa a Moro—. Hythlodæo representa el ideal de libre pensador: ha estudiado filosofía y ha viajado por medio mundo, lo cual le ha permitido hacer un buen uso de su razón. Por ello, no se presta a servir de simple altavoz de las lecciones de otros o de servil consejero real que solo sabe decir lo que su majestad desea oír. Rafael incluso censura a los “malos preceptores que están más dispuestos a azotar a sus discípulos que a enseñarles” (15). ¿Cómo transformarnos, entonces, en hombres libres, en libres pensadores?

### 3. El filtro de la experiencia: la puesta a prueba

Sesenta y cuatro años después de la publicación de *Utopía*, a uno de marzo de 1580, Michel de Montaigne firma una especie de “advertencia” al comienzo de sus célebres *Ensayos*:

Es este un libro de buena fe, lector.

De entrada te advierto que con él no me he propuesto otro fin que el doméstico y privado. En él no he tenido en cuenta ni el servicio a ti, ni mi gloria. [...] Quiero que en él me vean con mis maneras sencillas, naturales y ordinarias, sin disimulo ni artificio: pues píntome a mí mismo. [...] Así, lector, yo mismo soy la materia de mi libro: no hay razón para que ocupes tu ocio en tema tan frívolo y vano (47).

Montaigne destaca que “la materia de su libro” es él mismo. Él mismo como ejemplo de una particular experiencia educativa diseñada por su padre y cuyo resultado se manifiesta en las numerosas páginas de sus ensayos que, a modo de esbozos, logran componer una imagen más o menos ajustada sobre un fondo de papel. Su excepcional crianza y formación, que pone en evidencia en el capítulo 26 del libro I dedicado a la educación de los hijos, lo sitúa como contraejemplo del ideal educativo e intelectual de la época. Su ensayo se dirige a

la condesa de Gurson, Diana de Foix, como presente para el hijo que espera, y se acompaña con la propuesta de un método educativo que logre “hacer de él un hombre hábil antes que un hombre sabio” (185).

Esta transformación que promete el pensador francés contiene un sentir cada vez más compartido, que denuncia la esterilidad del saber y puja por un nuevo ideal de sabio, el cual encierra, asimismo, un nuevo ideal de conocimiento en el que la experiencia y la experimentación —junto con la utilidad del saber en cuanto a su aplicación práctica— reclamarán un papel protagonista. De ahí que muchos autores insistan en mostrar la sabiduría tradicional y el saber de escuela como una simple colección de citas. No obstante, no es que para Montaigne la ciencia resulte inútil para desenvolverse en la vida, la cuestión no se entretiene en el qué sino en el cómo, pues serán las enseñanzas regladas, con sus métodos vetustos, las que tornen inútiles los contenidos que trasladan al estudiante, quien aún con la cabeza llena, no logra obtener frutos en su vida cotidiana, pues dicho saber no se ha instrumentalizado todavía.

En su ensayo, Montaigne recomienda a su amiga que mejor sería que dispusiera, para su futuro vástago, de un “guía” con “la cabeza bien hecha más que bien repleta [...] y que se condujera en su cargo de una forma nueva” (185). Se impone, por tanto, una forma nueva de conducirse, de actuar, de ejercer el papel de maestro, en tanto que “guía”, con el objeto de lograr con ello un conocimiento nuevo, un individuo nuevo, un nuevo modo de ser, ajustado a unos valores todavía minoritarios. Cuanto se demanda al preceptor se somete a una particular concepción de la educación que, en el caso de Montaigne, parece pretender emular su propia experiencia. Para lograrlo —al igual que Rafael— Montaigne<sup>3</sup> censura la violencia en la enseñanza: critica que en las aulas se griten las lecciones, que se obligue a repetir lo escuchado, y recomienda corregir este procedimiento. Cree que lo primero que se debe hacer es poner al alumno a prueba, para que por sí mismo guste, elija y discierna todas las cosas (185).

Montaigne destaca que en las escuelas se somete al infante a una autoridad que lo convierte en un ser humano “servil y cobarde, al no dejarle libertad para hacer nada por sí mismo” (186), lo cual promueve la pasividad<sup>4</sup> y afianza la heteronomía. Allí donde se debería enseñar a pensar, allí donde se debería formar a hombres libres, no se aprende sino a imitar y a obedecer. Por ello pretende que se enseñe a sacar provecho —frutos— del conocimiento, a juzgar y a elegir por uno mismo, a ser autónomo, libre, escéptico. Para ello, el preceptor habrá de exponer la lección y dar voz al estudiante, sin imponer su autoridad, sin exigir la mera reproducción de contenidos —“Saber de memoria no es saber” (187)—, pues el conocimiento adquirido habrá de juzgarse, como en Utopía, por su utilidad. No se trata, pues, de enseñar lo que hay que pensar, sino de enseñar a pensar, a pensar bien. De ahí que el empeño de Montaigne se centre en liberar al hombre de la esclavitud a la que se ve sometido por la brutal disciplina y la férrea autoridad ejercidas en las escuelas, donde se forman individuos incapaces de pensar por sí mismos y que solo saben repetir y defender obstinadamente lo que otros han dicho, lo que otros han pensado, lo que otros han escrito. “Sabemos decir: 'Así dice Cicerón; he aquí las costumbres de Platón; son las propias palabras de Aristóteles'. Mas y nosotros, ¿qué decimos nosotros? ¿Qué opinamos? ¿Qué hacemos?” (174).

El deseo de destrabar la enseñanza de la mera reproducción mecánica defiende una visión activa y productiva del ser humano y del conocimiento. En este nuevo orden, la puesta a prueba del conocimiento, así como su aplicación, cobran un papel destacado: la vertiente

<sup>3</sup> «No dejan de gritarnos en los oídos, como quien vierte por un embudo, y no nos toca sino repetir cuanto nos han dicho» (185).

<sup>4</sup> «Nos han sujetado con tales ataduras que ya no tenemos impulsos espontáneos. Hase apagado nuestro vigor y nuestra libertad» (185).

práctica acapara toda la atención<sup>5</sup>. La utilidad del saber y su fruto se tornan piedra de toque frente a la cual juzgar toda adquisición de contenido: lo que se aprende ha de pasar el filtro de la experiencia, ha de ponerse a prueba, como a uno mismo. En Montaigne ya interviene esta subversión del valor del conocimiento operada por el corrosivo disolvente de la experiencia y su continuo desmentido. Su escepticismo también se alimenta de esta poderosa fuente. No obstante, a finales del siglo XVI, incluso un “escéptico” como el pensador francés tratará de salvar a la filosofía del demoleedor embiste de la experiencia.

Al destacar el aspecto práctico del conocimiento, aquel que sirve para vivir mejor, la defensa de la filosofía dentro de este discurso se enfoca como disciplina imprescindible puesto que “nos enseña a vivir” (196), de ahí que no convenga erradicar su estudio, ni siquiera retrasarlo, sino introducirlo cuanto antes, mejor. La justificación parece “razonable”: ante un período de formación y de vida limitados, se impone la selección de contenidos en aras de un mejor aprovechamiento de ese tiempo escaso<sup>6</sup>, puesto que no hay hueco para todo ni todo es útil en igual medida. Así, una vez fijado el criterio, se inicia la criba.

Si supiéramos restringir lo que pertenece a nuestra vida en sus justos y naturales límites, veríamos que la mayor parte de las ciencias que están en uso está fuera de nuestro uso y que, incluso en las que están dentro, hay extensiones y abismos hartamente inútiles que mejor haríamos en dejar de lado y, de acuerdo con la educación de Sócrates, limitar el curso de nuestro estudio a aquellas que son necesarias (193).

Montaigne nos aconseja, en clave socrática, limitar nuestro estudio a las ciencias necesarias, pero ¿cuáles son? Las que están dentro de nuestro uso y nos resultan útiles. Uso y utilidad asoman como criterios imprescindibles en la criba. Habrá que empezar, por tanto, por la “ciencia” más necesaria, aquella que nos hace libres, aquella que nos ayuda a conocernos a nosotros mismos y ordena nuestras costumbres y nuestro buen sentido, aquella que sirve para formar nuestro juicio y fijar la virtud como meta, aquella que nos ayuda a tomar decisiones y a vivir mejor. Montaigne se lamenta, como también se lamentaba un siglo antes Giovanni Pico della Mirandola<sup>7</sup>, del descrédito de la filosofía, de “que la filosofía sea, incluso para las personas de juicio, un nombre vano y fantástico que no tiene utilidad ni valor alguno, en su opinión y en la realidad. [...] ¿Quién me la ha disfrazado con ese falso rostro odioso y pálido?” (194). En una época en la que, como destaca Gómara, “está la experiencia en contrario de la filosofía”, ¿cómo rescatar, cómo salvar la filosofía de esta demoleedora criba?

#### 4. El estricto régimen de la experiencia

Tras el avance del conocimiento “empírico”, el ansiado rescate de la filosofía llegará acompañado de una tabla de salvación llamada “utilidad”, “provecho”, “uso”, “fruto”, que pujará por que su jurisdicción no se restrinja a un grupo reducido de disciplinas ni a las aulas escolares, sino que se extienda por toda la meseta vital —experiencial—. En contrapartida a su salvación, la filosofía habrá de iniciar una rigurosa purga, erradicando de su corpus todo cuanto resulte estéril e inútil, siguiendo el consejo del pensador francés: “eliminad todas esas sutilezas espinosas de la dialéctica, mediante las cuales nuestra vida no puede corregirse, tomad las razones puras y simples de la filosofía; sabed escogerlas y tratarlas adecuadamente:

<sup>5</sup> Montaigne sentencia: “He aquí mis enseñanzas: mejor las aprovechará quien las practique que quien las sepa” (200), e insiste: “No se trata tanto de que recite la lección como de que la practique. La reflejará en sus acciones” (201).

<sup>6</sup> «Organicemos el tiempo; nos resta mucho ocioso y mal empleado» (Montaigne, 1056).

<sup>7</sup> “Pues todo este filosofar (tal es la desgracia de nuestra época) es más motivo de desprecio y de escarnio que no de honor y de gloria” (77).

son más fáciles de comprender que un cuento de Boccaccio” (196-197). Montaigne demanda razones simples, razones puras, razones convenientemente escogidas, razones que son fáciles de comprender... También insiste en que la adquisición escolar de contenidos útiles no habrá de fijar un límite formativo, sino que deberá instituirse como paso previo a la imprescindible y necesaria puesta a prueba: a la aplicación de ese saber en el día a día —a la acción, a la experiencia—. Asimismo, tampoco termina ahí la asimilación y el aprendizaje, pues “todo cuanto se presenta a nuestros ojos sirve de valioso libro” (187).

La metáfora del libro del mundo<sup>8</sup>, del libro de la vida, se apropia del imaginario. La formación del individuo ya no se reduce a los intramuros de la escuela —donde no debe permanecer “más que los quince o dieciséis primeros años de su vida” (Montaigne, 196)—; la necesaria actividad del cognoscente torna cualquier espacio y motivo en puesta a prueba de su capacidad y de su conocimiento. El conocimiento habrá de “servir” a la experiencia... y habrá de servirse de ella. Montaigne introduce la “escuela del trato con los hombres” (188) donde “hay que aprovecharlo todo y coger de cada cual según su mercancía, pues todo sirve para la formación” (190). De este modo exhorta, por tanto, a un proceso de aprendizaje continuo, a una apertura al cambio. Un “nuevo aprendizaje”, asegura, puede cambiar su modo de pensar y, por tanto, su modo de actuar. Su posición frente al cambio es de permeabilidad o, digamos, de apertura. ¿No recuerda acaso a los habitantes de Utopía ante la llegada de egipcios y romanos? ¿No cambió aquella experiencia su pensamiento, sus vidas? ¿Qué provecho sacarán los europeos de la experiencia de sus antípodas? ¿Y de los utopienses? ¿Y de la filosofía?

Michel de Montaigne recomendaba un “conocimiento” que pudiese ser puesto a prueba antes de decantarse por aceptarlo o rechazarlo, lo cual suponía un primer escudo frente al peso de la autoridad y su posible asimilación acrítica. Su escepticismo hacía que exhortara al preceptor a formar al estudiante en el hábito de ponerse continuamente a prueba a sí mismo, así como a sus conocimientos. En cualquier momento, en esa escuela del trato con los hombres, un nuevo hecho podría hacerle cambiar de opinión y de forma de actuar. La formación del individuo se configuraba, entonces, como un proceso continuo.

Los ensayos de Montaigne se construyen a través de la exposición de casos, de ejemplos, tomados de su propia vida o de los relatos de otras personas que experimentaron en sus carnes las doctrinas que se exponen. Montaigne no concibe otra autoridad que la “verdad”, y esa verdad solo puede ser extraída del análisis, la valoración y el juicio de lo que sucede ante uno mismo, de aquello de lo que se es testigo y acerca de lo cual se puede ofrecer testimonio. Su postura se enfrenta a la concepción tradicional, que otorga autoridad a los mayores frente a los jóvenes, a los autores clásicos frente a los actuales, a las palabras escritas por desconocidos frente a las proferidas por nuestros amigos sin atender ni siquiera a su contenido. Para lograr demoler estas creencias tan profundamente arraigadas —y que comprometen seriamente la atribución de poder— habrá que mostrar que resultan ridículas y erróneas, que se trata de auténticos pre-juicios. El hombre tiene que pensar por sí mismo, tiene que ponerlo todo a prueba, analizar y juzgar cuanto lee, ve o escucha y no asentir acríticamente ante las clásicas figuras de autoridad.

¿Qué haremos de este pueblo que no acepta más que los testimonios impresos, que no cree a los hombres si no están en los libros, ni la verdad si no tiene edad competente? Dignificamos nuestras sandeces poniéndolas en letras de molde. Pesa de muy distinto modo en él si decís: “Lo he leído”, que si decís: “Lo he oído decir”. Mas yo, que desconfío tanto de la mano como de la boca de los hombres, y que sé que tan poco juiciosamente se escribe como se habla, y que estimo

<sup>8</sup> «Este gran mundo, que incluso algunos multiplican como especies de un género, es el espejo en donde debemos mirarnos para conocernos cabalmente. En resumen, quiero que sea el libro de nuestro colegial» (Montaigne, 191).

<sup>9</sup> «Solo intento poner al descubierto mi manera de ser, que podría ser otra mañana si un nuevo aprendizaje me hiciera cambiar» (Montaigne, 183).

tanto este siglo como otro pasado, cito tan contento a un amigo mío como a Aulo Gelio o a Macrobio, y lo que he visto como lo que han escrito. Y así como sostienen que no es la virtud más grande por ser más antigua, así estimo igualmente que no por ser más vieja es más sabia la verdad. Suelo decir que es la pura necedad la que nos hace correr tras los ejemplos ajenos y escolásticos. Su fertilidad es igual ahora que en tiempos de Homero y de Platón. Mas ¿no será que buscamos más el honor de la cita que la verdad del razonamiento? Como si fuera mejor sacar las pruebas del taller de Vascosan o de Plantin que de lo que ocurre en nuestro pueblo. ¿O no será ciertamente que no tenemos ingenio ni para analizar y valorar cuanto pasa ante nosotros, ni para juzgarlo con la suficiente agudeza como para usarlo como ejemplo? Pues, si decimos que nos falta autoridad para dar crédito a nuestro testimonio, decímoslo sin razón (1027).

Estas palabras de Montaigne, pertenecientes a su ensayo titulado *De la experiencia*, plasman con gran precisión el sentir de una época, cuyo legado se cifra en la revisión de algunos conceptos clave condensados en este fragmento: verdad, autoridad, conocimiento... Las palabras de Gómara —al comienzo de este artículo— tropiezan con el mismo obstáculo que al inicio de su cita sigue denunciando el pensador francés; la misma queja se repite, constantemente<sup>10</sup>. El esfuerzo titánico por tratar de devolver al ser humano la confianza en sí mismo, en sus propias capacidades, se topa en un principio con el aliado de una “experiencia” que viene a desmentir la tradición y a alimentar la desconfianza. ¿O fue esa experiencia “en contrario de la filosofía” la que poco a poco fue descubriendo la necesidad de confiar en las capacidades de uno mismo, frente a la tradición? Sea como fuere, interesa ver cómo esa desconfianza en aumento, esa inseguridad en la palabra escrita, en el discurso escrito “en letras de molde” —cuyas descripciones empieza a estar “andado y sabido” que no se corresponden con la realidad, es decir, que no son verdad—, comienza a explotarse como eficaz disolvente de la tradición<sup>11</sup>. La experiencia se torna entonces en un primer filtro del conocimiento, a expensas de encontrar un criterio mejor. Hasta Tomás Moro en su *Utopía* advierte que “No está a la mano [...] presagiar si la medida obrará eficazmente o al contrario, puesto que no se ha hecho el más mínimo ensayo” (27).

La puesta a prueba de la doctrina, la experiencia, a poder ser en primera persona, se irá configurando como filtro del conocimiento. De algún modo había que tratar de justificar la creciente cautela frente a las fuentes tradicionales, en las cuales cada vez se destacaban más errores, más doctrinas encontradas, más prejuicios. La narración testimonial, en primera persona del singular, evidenció el potente y efectivo recurso a la experiencia como fuente de un saber “autorizado”, que lograba cuestionar la autoridad tradicional desde una posición presuntamente irrefutable, aunque no exenta del todo de peligro. El recurso a la ficción, como el recurso a una interpretación instrumental, servía de escudo mientras se introducían nuevos modelos, nuevos valores, nuevas críticas.

No obstante, la proliferación de narraciones personales —reales y ficticias— junto al dilatado acervo cultural, presentaba una visión del mundo y del hombre cada vez más caótica y fracturada. Frente a la implacable demolición que suponían los nuevos descubrimientos, se hacía patente la necesidad de un criterio que sirviera al desorientado individuo moderno para distinguir lo verdadero de lo falso. A medida que la imparable crisis de autoridad avanzaba, resultaba urgente descubrir un modo de ordenar el caos y que, a modo de criba, separase lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo útil de lo inútil. Era preciso contar con un método sencillo, a poder ser infalible, puesto que estaba en juego la propia vida: resultaba vital elegir bien, escoger el camino adecuado, orientarse convenientemente, ahora que la letra

<sup>10</sup> Desde Leonardo Da Vinci hasta Tomás Moro, en boca de Rafael —como se ha ido apuntando—. E incluso el reclamo de no atender a la edad del que habla sino a su contenido ya se encuentra en el discurso del joven Giovanni Pico della Mirandola, que reclamaba en su *Oratio*: “dejen de contar los años de su autor y cuenten más bien sus méritos y deméritos” (92).

<sup>11</sup> Desde los cronistas de Indias hasta los viajeros como Rafael, que emulando también a los protagonistas de las novelas, viene a contar en primera persona del singular, su propia historia, su experiencia.

de molde ya no servía de guía. Para ello, las enseñanzas obtenidas de la experiencia de otros hombres podrían servir de cierta ayuda, si bien cada uno debía experimentarlas por sí mismo, ponerlas a prueba si quería estar seguro de su verdad, es decir, de su provecho.

### 5. Una experiencia al servicio de la filosofía

Hubo un primer impulso, letal, que evidenció la inútil construcción y veneración de un conocimiento estéril, ficticio, que no superaba la puesta a prueba de la experiencia. Esta primera embestidura se apoyaba en la inagotable fuente de los sentidos, que informaban de otras realidades y configuraban una experiencia —quizá no tan ingenua, o sí— que negaba lo que se tenía por verdadero, que desmentía a la autoridad y reclamaba, por tanto, la puesta a prueba de cuanto se quisiese verdadero. Gómara destaca esta experiencia a ras de los sentidos que viene a cuestionar el discurso autorizado, la filosofía. Pero este primer impulso renovador, esta inicial lucha de poder, genera una respuesta de defensa de la filosofía. Tanto Moro como Montaigne, pese a su escepticismo, plasman esa pulsión de rescate de un saber herido —quizá de muerte—, al privarlo de aquello que lo dotaba de vigor, de autoridad: su verdad.

La epocal necesidad de un conocimiento útil, que sirva para sortear los peligros y alcanzar los objetivos propuestos, que sirva para vivir mejor, desencadena una instrumentalización del saber como única defensa de un saber en entredicho. Así, la filosofía ya no es ese conocimiento estéril e inútil que algunos denuncian —ese disfraz que critica Montaigne—, sino la herramienta, el instrumento clave para avanzar, seguros, en la conquista del conocimiento. La verdad es fértil, como anuncia el pensador francés, y para descubrirla hemos de desarrollar nuestro ingenio, hemos de ser capaces de “analizar y valorar cuanto pasa ante nosotros” y juzgar con acierto. Montaigne —como también Moro— evidencia un complejo equilibrio de fuerzas en el que a través del ejemplo de otros hombres, de sus experiencias, se puede desencadenar o favorecer el cambio. De ahí que sea preciso un nuevo maestro que logre inculcar una nueva forma de ser más acorde a las demandas de la época —y del autor—. El pensador francés insiste en que “Con los ejemplos, se podrán combinar adecuadamente todas las razones más provechosas de la filosofía, a la cual deben plegarse las obras humanas como a regla propia”<sup>12</sup>. Ese sería el escenario ideal, lograr orientar la acción humana, someter la experiencia, poniendo en obra “las razones más provechosas de la filosofía”. Quizá entonces la experiencia —la experimentación— estaría al servicio de la filosofía, de una nueva filosofía de la que habremos de eliminar “todas esas sutilezas espinosas” para tomar solo sus “razones puras y simples”.

Esta programática labor de purga, de demolición, que ya anuncia Montaigne, será ejecutada magistralmente por otro pensador francés que tratará de demostrar la utilidad de la filosofía —su provecho— a través de la puesta a prueba de unas razones puras y simples, convenientemente escogidas, que habrán de dar sus frutos —que habrán de probar la utilidad, la verdad, de dicho conocimiento—. René Descartes acompañará su *Discurso del Método* con los tratados que muestran que ahora sí la experiencia tiene a su favor a la filosofía... Pero ¿de qué experiencia estamos hablando? ¿Acaso se trata de la misma experiencia que nos trajo hasta aquí? ¿Qué papel juegan nuestros sentidos?

Tanto desde el racionalismo, como desde el empirismo, el ansiado rescate de la filosofía llega de la mano de su utilidad, de su fertilidad, de su provecho, a partir de un concepto de verdad transformado tras una primera criba de la experiencia —ahora sí tildada de ingenua—. Pero en esta forzada transformación, no solo la filosofía muta tras la revisión del concepto de verdad, sino también aquello que habrá de llamarse experiencia, pues habrá de someterse a un desmentido radical de los sentidos como fuente fiable de conocimiento, por parte del racionalismo; o a un sutil desvío de su caudal en un afluente fiable y útil para avanzar en el conocimiento, dejando el otro inútil para tal propósito, como defiende el

<sup>12</sup> I, 26. Montaigne, 192.

empirismo. Así, si vuelve a estar la experiencia en contrario de la filosofía, antes de autorizar dicho discurso cabrá preguntar: pero ¿de qué experiencia se trata? Tras un breve extravío, la verdad vuelve a estar en manos de los mismos.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Trad. de A. Bixio. Buenos Aires: Emecé, 1951. Impreso.
- Da Vinci, Leonardo. *Cuadernos de Notas*. Trad. J. L. Velaz. Madrid: Edimat Libros, 1999. Impreso.
- Elliott, John H. *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. 4.<sup>a</sup> reimp. Trad. de R. Sánchez Mantero. Madrid: Alianza, 1997. Impreso.
- García Arranz, J. J., Pizarro Gómez, F. J. “La visión de la Naturaleza en los emblemistas españoles del siglo XVII”. En: S. López Poza (ed. lit.). *Literatura emblemática hispánica: actas del I Simposio Internacional*, 221-244. A Coruña: Universidade da Coruña, 1996. Impreso.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Barcelona: Red ediciones, 2017. Impreso.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos completos*. Trad. de A. Montojo. Madrid: Cátedra 2006. Impreso.
- Moro, Tomás. *Utopía*. 4.<sup>a</sup> ed. Trad. de E. García Estébanez. Madrid: Tecnos, 2011. Impreso.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Trad. P. J. Quetglas. Barcelona: PPU, 2002. Impreso.
- Sloterdijk, Peter. *Extrañamiento del mundo*. Trad. de E. Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 2008. Impreso.



# TEORÍA QUEER Y LITERATURA: LA MUJER LESBIANA EN VIRGINIA WOOLF

## *QUEER THEORY AND LITERATURE: THE LESBIAN WOMAN IN VIRGINIA WOOLF*

---

ALBERTO GARCÍA GARCÍA-MADRID  
Universidad Complutense de Madrid

### **Resumen:**

Virginia Woolf construye en sus novelas un diálogo interesante sobre la figura de la lesbiana. Estos personajes sirven para ilustrar las ideas de Monique Wittig o Judith Butler en cuanto a la formación de la lesbiana como sujeto político que lucha para derrocar al régimen heterosexual y patriarcal, además de reivindicar su presencia tanto en la sociedad como en la literatura. El lesbianismo también pone de manifiesto no solo la existencia de una sexualidad más allá de la hetero-normativa, sino la transgresión de las barreras de género haciendo de este concepto una categoría fluida y la posibilidad de establecerse como sujeto más allá del binario hombre-mujer.

*Palabras clave:* Virginia Woolf, Monique Wittig, Judith Butler, lesbiana, mujer, género, sexo, sujeto político.

### **Abstract:**

Virginia Woolf builds in her novels an interesting dialogue regarding the figure of the lesbian. These characters serve to illustrate Monique Wittig's or Judith Butler's ideas with reference to the formation of the lesbian as a political subject that fights to overthrow the heterosexual and patriarchal regime besides vindicating their presence both in society and in literature. Lesbianism also manifests not only the existence of a sexuality beyond the heteronormative one, but the transgression of gender barriers transforming this concept into a fluid category and the possibility of establishing oneself as a subject beyond the man-woman binary.

*Keywords:* Virginia Woolf, Monique Wittig, Judith Butler, lesbian, woman, gender, sex, political subject.

## Introducción

La literatura ofrece un punto de vista interesante a la hora de representar los estudios de género, ya que los personajes reflejan la realidad de una época y el pensamiento de sus creadores y creadoras. Virginia Woolf, escritora británica de la época del Modernismo, no solo experimenta con su escritura rompiendo las barreras literarias victorianas como muchas más autoras y autores de su tiempo; sino que, en sus obras, también rompe las barreras de género establecidas presentando a mujeres que luchan por un espacio público y privado a la vez que traspasan esos estereotipos asignados a la mujer y generan un discurso de género más fluido. Además de la transgresión que producen las mujeres de Woolf, sobre todo, la “mujer” lesbiana tiene gran relevancia en este aspecto. Estas protagonistas no solo invaden espacios reservados tradicionalmente para el hombre, sino que transgreden varias instituciones rígidas de la mujer de la época y que hoy en día todavía siguen ocupando un aspecto importante cuando hablamos de los derechos de las mujeres y de la comunidad LGBTQ+: el matrimonio, la familia y la sexualidad. El propósito de este ensayo es el de hacer una lectura de tres personajes literarios en la obra de Woolf a través de la figura de la lesbiana como sujeto político que se enfrenta a la heterosexualidad normativa y analizar cómo a través de estos personajes de ficción podemos construir estos sujetos políticos y elaborar un discurso con carácter teórico. A través de Doris Kilman en *La señora Dalloway*, La Trobe en *Entre actos* y Orlando en *Orlando*, Woolf presenta una visión de la “mujer” lesbiana que nos conduce hasta nuestros días.

## La lesbiana vs. el régimen heterosexual

En cuanto a esta idea de la heterosexualidad como régimen político y la figura de la lesbiana como sujeto que derrocará tal régimen nos planteamos la siguiente cuestión: ¿cómo podemos construir este marco teórico a través de estos personajes literarios? Monique Wittig describe la heterosexualidad “no como una institución sino como un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres” (*El pensamiento heterosexual y otros ensayos* 15). La lesbiana entonces se consolida como sujeto político a través de los textos de Woolf con Doris Kilman y Miss La Trobe, ya que ambas son representadas desde la perspectiva marginal, distorsionada y negativa de la lesbiana al rechazar las instituciones hetero-normativas de la familia y del matrimonio. Estas dos “mujeres” no son las únicas lesbianas o personajes homosexuales que aparecen en sus respectivas obras, pero se posicionan políticamente frente al régimen heterosexual que define Wittig de una manera muy clara. Las otras mujeres lesbianas, o simplemente mujeres que manifiestan atracción por otras mujeres (en ningún momento se hace referencia explícita al término lesbiana en las obras de Woolf), por ejemplo, Clarissa Dalloway y Sally Seton en *La señora Dalloway*, no se posicionan como sujetos políticos de la misma manera. Estas, sin embargo, podríamos decir que renuncian a su sexualidad y se rinden a la normativa heterosexual. Kilman y La Trobe son dos personajes secundarios; por lo tanto, no hay tanta exploración psicológica como ocurre con Clarissa. Esto también permite que esa imagen negativa se intensifique y, por ello, hace que estos dos personajes sean más interesantes a la hora de analizar la figura de la lesbiana. El caso de Orlando es más especial puesto que la novela genera un discurso enriquecedor retratando el género como una categoría fluida, maleable y cambiante en el tiempo y el espacio. Aquí, Orlando como lesbiana no representa una imagen marginal y negativa como en el caso de los otros dos personajes, sino que funciona como símbolo transgresor de las instituciones hetero-normativas y heterosexuales de género. Incluso se llega a desarrollar un discurso filosófico (ya que la propia narradora/biógrafa de la novela menciona a los filósofos en varias ocasiones) en cuanto a los estereotipos de género/sexo

asignados a hombres y a mujeres y sobre la posibilidad de generar distintas categorías que van más allá de ese binario rígido. A pesar de esta imagen más optimista en cuanto al discurso de género y la fluidez sexual, Virginia Woolf también construye un sujeto político interesante como lesbiana<sup>1</sup> que lucha contra la heterosexualidad impuesta por el patriarcado.

Otros conceptos interesantes de Monique Wittig a rescatar aquí es el de sexo/género como categoría única y el de la “no-mujer,” conceptos que van de la mano y complementan su significado el uno al otro. Judith Butler también comparte en cierta medida la visión de esta autora, la cual difumina esa línea rígida entre sexo y género. En *El género en disputa* Butler expone lo siguiente: “para Wittig no hay ninguna división entre sexo y género; la categoría de «sexo» es en sí una categoría *con género*, conferida políticamente, naturalizada pero no natural” (227). Más adelante explica que “el «sexo» es una interpretación política y cultural del cuerpo” (228). Aquí vemos cómo esta categoría funciona a través del régimen político heterosexual. Este dota a los cuerpos sexuados, los significantes, de un significado cultural y político que no podría ser entendido sin haberse concebido previamente una sociedad, en este caso heterosexual y patriarcal. Monique Wittig declara en “La categoría de sexo” que esta “no tiene existencia a priori, antes de que exista una sociedad” (*El pensamiento heterosexual y otros ensayos* 25) y que funciona como “una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual” (26). En las novelas de Woolf vemos cómo esos cuerpos anatómicamente femeninos se rellenan con los estereotipos asociados a las mujeres. Por ejemplo, el caso de Orlando es interesante en este aspecto. Tras sufrir una transformación genital, Orlando tiene un nuevo cuerpo, un significante vacío que hay que dotar de significados. La sociedad turca y la comunidad gitana son ambas representadas como sociedades incivilizadas o primitivas en contraste con la sociedad occidental inglesa que establece un significado definido a los cuerpos sexuados. En estos proto-estados o proto-sociedades no existe una organización política que regule el género y, por lo tanto, la narradora de la novela presenta a estas comunidades con un género más fluido y, en el caso de la comunidad gitana, con una diferenciación casi inexistente entre hombres y mujeres por la falta de tal regulación política rígida. Por el contrario, cuando Orlando decide embarcarse de vuelta a Londres, percibe su *sexo* como categoría política y entiende tal condición:

Orlando había comprado un ajuar completo de mujer de la época, y vestida como una joven inglesa de alcornia la encontramos ahora en la cubierta de la *Enamoured Lady*. Es raro, pero es cierto: hasta ese momento, apenas había pensado en su sexo. Quizá las bombachas turcas la habían distraído; y las gitanas, salvo en algún detalle importante, difieren poquísimas de los gitanos. Sea lo que fuere, solo cuando sintió que las faldas se le enredaban en las piernas y el galante capitán ordenó que le armaran en la cubierta un toldo especial, solo entonces, decimos, comprendió sobresaltada las responsabilidades y los privilegios de su condición (*Orlando* 137).

Más adelante las atenciones del capitán se vuelven a mencionar para enfatizar el hecho de que ser mujer, políticamente hablando, tiene cierto mensaje: “bastó que el capitán Bartolus viera la

---

<sup>1</sup> Una vez más quiero destacar que el término lesbiana no es mencionado en la novela de Virginia Woolf en referencia a la protagonista ni a ningún otro personaje, aunque sí que hay mención a la homosexualidad de la protagonista que manifiesta su gusto por las mujeres tras el cambio de hombre a mujer. Además, utilizar ese término no sería totalmente correcto, ya que ese concepto de lesbianismo que define Monique Wittig pertenece a una época posterior. En este ensayo haré referencia al término para referirme al amor o relación homosexual entre mujeres. La Trobe y Doris Kilman no manifiestan abiertamente su homosexualidad como sí ocurre con Orlando, pero de la primera se dice que compartía su vivienda con otra mujer (35) y de la segunda que no trataba nunca con personas del otro sexo (173), sin dejar a un lado la necesidad que parece sentir Doris por pasar tiempo con Elizabeth. Además, su apariencia física masculina sirve a Woolf para intuir su homosexualidad al lector. También quiero aclarar que la lectura de Orlando como lesbiana es, bajo mi punto de vista, una entre muchas otras que ofrece este personaje.

falda de Orlando para que le hiciera instalar un toldo, le ofreciera otra tajada de carne y la invitara a desembarcar con él en su lancha. Ciertamente no hubiera sido objeto de estas atenciones si sus faldas, en vez de ahuecarse, se hubieran pegado a sus piernas como bombachas” (167). El cuerpo de Orlando espera a ser dotado de esos significados que la posicionarán como mujer en la sociedad y que establecerán la posición política correspondiente a esta frente al hombre. Ese concepto de mujer sería el que Monique Wittig define como “la-mujer”, el cual, según describe en “El pensamiento heterosexual,” “no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales” (*El pensamiento heterosexual y otros ensayos* 57). Además, como defiende Judith Butler, “El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública; constituido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío” (*Desbacer el género* 40-1). Es decir, podemos definirnos únicamente dentro de unos postulados previamente dotados de significado por la jerarquía política de una sociedad.

Sin embargo, también podemos posicionarnos políticamente frente a ese régimen para luchar contra él y, en este caso, defender los derechos de las mujeres y las sexualidades alternativas a la normativa heterosexual. Doris Kilman, *La Trobe* y Orlando, esta última más adelante en la novela, se establecen como sujetos políticos en cuanto a su condición de lesbiana al romper con la categoría política de mujer descrita anteriormente. Al tratarse de un sujeto que transgrede los cánones heterosexuales, Wittig describe en “El pensamiento heterosexual” que “las lesbianas no son mujeres” (*El pensamiento heterosexual y otros ensayos* 57). Como defiende esta autora en ese mismo ensayo, “Si nosotros, las lesbianas y gays, continuamos diciéndonos, concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos al mantenimiento de la heterosexualidad” (54). Esta representación de “no-mujeres” lesbianas en las obras de Woolf permitirá construir un marco teórico para la lucha política tanto de las mujeres como de las lesbianas, sexualidades no hetero-normativas y la comunidad LGBTQ+ en su conjunto frente al régimen heterosexual patriarcal.

### Miss Kilman y Miss La Trobe: las *solteronas*

La figura de la *solterona* aquí cobra gran importancia y, unida al lesbianismo, se consolida como sujeto político en los personajes de Kilman y La Trobe en sus respectivas novelas. Permanecer soltera, es decir, rechazar la institución del matrimonio y de la familia heterosexual tiene un componente político importante. Es interesante ver cómo la imagen marginal y negativa que he mencionado antes que se ofrece de estos dos personajes en las novelas va ligada con este aspecto de soltería o de *solteronería*. Este concepto queda más explícito en inglés, *spinsterhood*, que no solo hace alusión a la condición de ser soltero, sino a la condición de ser mujer soltera, además de todas las connotaciones negativas asociadas a este término. Sheila Jeffreys relata en *The Spinster and Her Enemies* (1985) que numerosas solteronas hasta la primera guerra mundial habían elegido no casarse tanto porque consideraban el matrimonio como una forma de esclavitud y dependencia del hombre, como por el hecho de que querían tener un oficio, el cual no sería posible estando casadas (88). Doris y La Trobe son dos mujeres independientes que, a diferencia de Clarissa Dalloway o Isa Oliver (protagonistas principales de las novelas), rechazan el matrimonio para dedicarse a un oficio y no depender económicamente de un hombre. También podemos ver cómo el lesbianismo de las protagonistas queda suprimido y rendido a la relación heterosexual con sus respectivos maridos.

En el caso de *La señora Dalloway*, Clarissa Dalloway y Sally Seton representan el amor de juventud entre mujeres, un amor del pasado que finalmente se rechaza para abrazar la institución del matrimonio y la vida heterosexual. Clarissa reflexiona en la novela en varias ocasiones sobre su relación amorosa con su gran amiga: “Pero volvamos al asunto del amor (pensó, mientras

guardaba el abrigo), el amor entre mujeres. El caso de Sally Seton, por ejemplo; su relación de los viejos tiempos con Sally Seton. ¿Acaso no había sido aquello amor, pensándolo bien?” (46). Este amor es unos párrafos más adelante retratado de la siguiente manera:

Lo extraño, al volver la vista atrás, era la pureza, la honestidad de sus sentimientos hacia Sally. No era como lo que sentía por un hombre. Era un sentimiento completamente desinteresado y tenía, además una cualidad que solo existía entre mujeres, entre mujeres que acababan de superar la adolescencia. (48)

Lo que destacamos aquí es que este es un amor distinto al que Clarissa siente por su marido, un amor *desinteresado*. Esta palabra en concreto nos da la clave: es un amor real que trasciende las barreras obligatorias de la institución, contrapuesto al *interés* al que tiene que someterse la mujer para llevar a cabo una vida de éxito tanto a nivel social como personal. En la narración podemos destacar unas líneas interesantes sobre el papel de la mujer en el espacio público: “existía en la familia Dalloway la tradición del servicio público. Había, en la república de las mujeres, abadesas, directoras, prefectas de estudios, dignatarias, sin que ninguna de ellas fuera brillante, pero allí estaban” (184-5). Woolf parece mostrarnos cómo las mujeres han conseguido invadir una esfera la cual había estado vetada para ellas hasta entonces. No obstante, ¿son realmente estas mujeres independientes de los hombres como lo es Doris Kilman o como lo es cualquier solterona de la época? Como bien muestran las palabras de la narradora, estas mujeres pertenecen a la familia Dalloway y, por lo tanto, indican la pertenencia patrilínea. Además, el hecho de que no hayan sido brillantes también se podría traducir como que no tenían un puesto relevante, es decir, la influencia de su familia (no podemos olvidar su estatus económico) habría hecho posible que estas mujeres accediesen a ciertos cargos, aunque no con demasiado poder. Igualmente, estas palabras nos intuyen que estas mujeres de la familia Dalloway no tienen la misma situación económica que Doris ni sus mismas connotaciones negativas a nivel social. Como dijo Virginia Woolf posteriormente en *Tres Guineas* (*Three Guineas* [1938] 2001), las mujeres no están sometidas a la cuestión de *si* una debe casarse o no, sino a la cuestión de *con quién* casarse (136).

En el caso de Isa Oliver en *Entre Actos* (*Between the Acts*) asistimos a un pensamiento muy significativo de la protagonista sobre su imagen que muestra descontento, por lo que se puede intuir, por su apariencia femenina, además de abogar por una masculina y dar a entender su lesbianismo reprimido:

“Abortive,” was the word that expressed her. She never came out of a shop, for example, with the clothes she admired; nor did her figure, seen against the dark roll of trousering in a shop window, please her. Thick of waist, large of limb, and, save for her hair, fashionable in the tight modern way, she never looked like Sappho, or one of the beautiful young men whose photographs adorned the weekly papers. She looked what she was: Sir Richard’s daughter. (9)

Además de mostrar ese sentimiento de pertenencia al padre, Isa también manifiesta que su casamiento con Giles Oliver había sido una buena elección (al igual que ocurre con Clarissa Dalloway o Sally Seton en *La señora Dalloway*):

“He is my husband,” Isabella thought, as they nodded across the bunch of many-coloured flowers. “The father of my children.” It worked, that old cliché; she felt pride; and affection; then pride again in herself, whom he had chosen. It was a shock to find, after the morning’s look in the glass, and the arrow of desire shot through her last night by the gentleman farmer, how much she felt when he came in, not in a dapper city gent, but a cricketer, of love; and of hate. (29)

No obstante, a pesar de declarar su afecto o su orgullo por su marido, ¿no es este el sentimiento que debe sentir la mujer hacia el hombre con el que está casada? Unos párrafos más adelante Isabella hace una reflexión muy distinta en cuanto a él: “just as she was afraid, of her husband. Didn’t she write her poetry in a book bound like an account book lest Giles might suspect?” (30). Esta cita refleja la esclavitud a la que una mujer se sometía al casarse con un hombre como he mencionado anteriormente en referencia a las solteras que describe Sheila Jeffreys. Isa Oliver, en tanto que es la señora Giles Oliver, esconde su talento creativo de su marido por miedo a que él no le dé permiso a realizar esa actividad. Tanto ella como Clarissa construyen su identidad en torno a la pertenencia al hombre, primero al padre y posteriormente al marido llevando sus respectivos nombres. Doris y La Trobe, por otro lado, mantienen su apellido de soltera rompiendo la cadena. Además, la antagonista de Clarissa Dalloway tiene un apellido muy significativo: Kilman, *matar al hombre*.

Sin embargo, ¿qué mensaje percibimos de ambos personajes? Establecerse como sujeto político independiente tiene sus consecuencias a nivel público y en las novelas vemos cómo Virginia Woolf hace imposible la construcción de una identidad estable y políticamente fuerte al romper los lazos con el régimen heterosexual. Por un lado, Kilman manifiesta una dependencia grande con la religión; por lo tanto, los lazos patrilineales se establecen con la figura masculina que representa Dios. A pesar de definirse a ella misma como “Una mujer que tenía su licenciatura, que se había abierto camino en el mundo y que contaba con unos conocimientos de historia moderna más que respetables,” reconoce haber sufrido demasiado (177), y, por ejemplo, cuando Elizabeth se marcha tras el almuerzo y ella se queda sola, la profesora se dirige a rezar: “La torre de la catedral de Westminster se alzaba frente a ella. Allí, en medio del tráfico, estaba la casa de Dios” (178). En el siguiente párrafo Woolf nos ofrece una imagen mucho más sublime en la que visualizamos a Kilman de la siguiente manera: “rezando, rezando, como aún se encontraba en el umbral del mundo de las almas, la contemplaron con simpatía, como alma exploradora de los mismos territorios; un alma hecha de sustancia inmaterial; no una mujer, sino un alma” (179). Haciendo referencia a las ideas de Wittig citadas anteriormente, Doris Kilman representa totalmente todo lo opuesto al concepto de mujer que ilustran Clarissa y otros personajes femeninos. No obstante, todo eso conlleva su castigo y la visión pesimista y crítica que ofrece Woolf sobre las mujeres que rompen lazos con el régimen heterosexual y patriarcal hace imposible la construcción en el personaje de Doris de la “no-mujer” que define Wittig. Este personaje queda entonces relegado fuera del binario heterosexual hombre/mujer, pero se identifica a la lesbiana (o a la homosexualidad en la mujer) con un aspecto de otredad que se escapa a la definición de Wittig: un alma. De este modo, como he mencionado más arriba, los lazos patriarcales y patrilineales se establecen por otra vía para así redimir ese castigo social: el Padre que se apiada de todas las almas. Una vez más, referencias al sufrimiento de Doris, al desprecio por parte de los demás y de su fuerte fe en Dios aparecen en varias ocasiones durante la novela.

Por otro lado, La Trobe, la mujer artista, manifiesta la imposibilidad de mantener a una audiencia unida. Vemos a un público fragmentado, como todo lo demás en la novela. Este personaje ejemplifica esa fragmentación que imposibilita la invasión de este personaje del espacio público, una dependencia imprescindible entre escritora y audiencia que no se manifiesta. Anteriormente he analizado en el caso de *La señora Dalloway* cómo personajes femeninos invaden el espacio público y considero que, tanto en esa novela como en otras de Virginia Woolf, sí que hay una reivindicación de la esfera pública por parte de las mujeres. Sin embargo, ese privilegio está limitado a ciertas mujeres y bajo ciertas condiciones. Todo lo que se sale de ese grupo cerrado privilegiado supone el rechazo de las instituciones sociales. Lisa Jardine hace unas apreciaciones interesantes en su introducción al volumen aquí citado y establece un contraste

entre La Trobe y la señora Manresa. De la artista declara que el panorama de las obligaciones familiares y las costumbres tradicionales que ofrece la audiencia imposibilita la visión creativa de esta forastera que pretende establecer un vínculo. Sin embargo, solo la señora Manresa, una mujer libre de esas convenciones<sup>2</sup> es capaz de mirarse al espejo en contraste con el público avergonzado que aparta la mirada. De esta manera la esperanza se encuentra en las “hijas de los hombres con educación,”<sup>3</sup> mujeres cuyos prejuicios masculinos son inexistentes y tienen una visión fija en el futuro (xxiv-xxv). Esta imagen ofrece, a mi parecer, una identificación de la otredad (a la heterosexualidad) con La Trobe y que, consecuentemente, está castigada a permanecer en un segundo plano por parte de esa audiencia que representa esas costumbres (hetero)normativas y patrilineales. La artista manifiesta sentir que la obra ha sido un fracaso (130) y unos párrafos después asistimos a las percepciones de otros personajes sobre el espectáculo. Por ejemplo, Bartholomew Oliver, padre del marido de Isa y propietario de la casa en la que se lleva a cabo la representación, afirma que le ha parecido demasiado ambiciosa (132) simbolizando así la voz masculina que asevera su opinión como verdadera.

Estas dos mujeres, o “no-mujeres,” Doris Kilman y La Trobe, quedan relegadas a personajes secundarios, cuyo único interés parece ser el de advertir de las consecuencias negativas de esos actos. A pesar de esta visión negativa que presenta Woolf en estas obras, una que revela las secuelas de una guerra mundial y otra que se anticipa a las que causará el siguiente conflicto, tanto Doris Kilman como La Trobe son elementos necesarios que invaden una esfera patriarcal tanto pública como privada y que Woolf, al igual que otras lesbianas a lo largo del siglo veinte hasta nuestros días, reivindican sus derechos y se establecen como sujetos políticos para derrocar al régimen heterosexual. Es decir, Virginia Woolf utiliza esta visión del lesbianismo y de la mujer independiente para denunciar la negativa opinión pública a la que estaban sometidas por el simple hecho de reivindicar un espacio público y una sexualidad alternativa a la heterosexual. Además, en mi opinión, el mero hecho de visibilizar a las lesbianas en sus novelas ya constituye un acto político y transgresor por parte de Woolf.

### **Orlando: transgrediendo barreras**

*Orlando* ofrece una visión mucho más optimista y positiva sobre la imagen de la lesbiana y la fluidez del género. Como he mencionado anteriormente, Orlando mujer tiene un *cuero* vacío de significados políticos y socioculturales que se llenará de tales significados a su vuelta a la sociedad inglesa. En la novela vemos varios ejemplos de cómo la politización del cuerpo de Orlando a través de la feminización normativa del cuerpo femenino enfatiza esos estereotipos y esas desigualdades:

Recordó cómo de muchacho había exigido que las mujeres fueran sumisas, castas, perfumadas y exquisitamente ataviadas. «Ahora deberé padecer en carne propia esas exigencias —pensó—, porque las mujeres no son (a juzgar por mí misma) naturalmente sumisas, castas, perfumadas y

---

<sup>2</sup> Este personaje como bien indica el título que lo acompaña es una mujer casada. No obstante, aparece en la festividad sin su marido y acompañada de otro hombre rompiendo así con los estereotipos patrilineales que atan a las mujeres y ofreciendo una visión mucho más liberada de una mujer que toma sus propias decisiones y que rechaza la visión tradicional del matrimonio.

<sup>3</sup> Aquí me refiero al concepto de Woolf de “daughters of the educated men” que defiende en *Tres Guineas* y que Lisa Jardine también menciona en su introducción haciendo referencia a ello. Para Woolf, según cuenta en su ensayo, el futuro y la esperanza residía en las hijas de familias adineradas; ya que ellas, a pesar de no tener influencia directa y de ser más débiles que las mujeres de clase trabajadora, podían influenciar a los hombres con educación (111), es decir, a los hombres con recursos que, por lo tanto, tenían el poder.

exquisitamente ataviadas. Solo una disciplina aburridísima les otorga esas gracias, sin las cuales no pueden conocer ninguno de los goces de la vida». (140)

Otro episodio que retrata esta baja opinión del sexo femenino se manifiesta más adelante en los varios encuentros con los escritores en los que se hace referencia al juicio de valor que forman los hombres sobre ellas y cómo las retratan de manera un tanto denigrante, además de resaltar cómo la educación de los hijos varones perpetúa tal comportamiento:

A esto se añade (volvemos a bajar la voz para que las mujeres no se enteren) un secretito que los hombres comparten; lord Chesterfield se lo confió a su hijo bajo el más estricto secreto: «Las mujeres no son más que niños grandes... El hombre inteligente solo se distrae con ellas, juega con ellas, procura no contradecirlas y las adula». ...

Una mujer sabe muy bien que por más que un escritor le envíe sus poemas, elogie su criterio, solicite su opinión y beba su té, eso no quiere absolutamente decir que respete sus juicios, admire su entendimiento, o dejará, aunque le esté negado el acero, de traspasarla con su pluma. (190)

Sin embargo, hay dos elementos clave en la novela que ponen en tela de juicio tales estereotipos. Uno es la sexualidad de la protagonista, quien afirma sentirse atraída por mujeres tras haber sufrido una transformación de sexo (y todo lo que ello implica, como hemos visto en los ejemplos mencionados más arriba): “aunque mujer ella misma, era otra mujer a la que amaba; y si algún efecto produjo la conciencia de la igualdad de sexo, fue el de avivar y ahondar los sentimientos que ella había tenido como hombre. ... La oscuridad que separa los sexos y en la que se conservan tantas impurezas antiguas quedó abolida” (*Orlando* 144). Aquí vemos cómo una sexualidad no (hetero)normativa pone de manifiesto la percepción de desigualdad y sugiere que Orlando, al tomar conciencia de tal hecho, forma un sujeto político como lesbiana que aboga por una sexualidad más libre, un concepto de mujer más amplio (es decir, que rompa las barreras de “la-mujer” que define Wittig) y una igualdad de derechos, deberes y privilegios no solo entre hombres y mujeres, sino entre todas las identidades posibles que van más allá de los dos sexos. Tales identidades entonces se podrán formular políticamente y contribuir de igual manera al bienestar de la sociedad.

Otro elemento clave es la constante inversión y la ambigüedad de los sexos durante toda la biografía. Primero habría que destacar un elemento primordial: Orlando como protagonista varón ya ha sufrido un primer cambio de sexo. Este personaje ha sido inspirado en la escritora Vita Sackville-West,<sup>4</sup> amiga de Virginia Woolf y con la que mantiene una relación sentimental durante un período corto de su vida al margen de estar casada con Leonard Woolf. Durante la novela el sexo de Orlando es transformado en mujer otra vez y asistimos a la estereotípica y hetero-normativa feminización del cuerpo de la mujer. Más tarde, vemos cómo ese cuerpo juega con la fluidez y la ambigüedad, retratando una masculinización que rompe con tales normas. Pero tal fluidez no solo se manifiesta en el cuerpo de Orlando. Como he mencionado más arriba, la protagonista declara su homosexualidad abiertamente tras convertirse en mujer. Sin embargo, de quien finalmente se enamora y se acaba casando es de un hombre “tan extraño y tan sutil como una mujer” (228). Por lo tanto, la sexualidad de la protagonista también se caracteriza por romper el binario hetero-homosexual y dar cabida a unas identidades de género alternativas a la norma. Aquí vemos que Orlando, a pesar de ser lesbiana, considera y formula a la vez un concepto de mujer mucho más abierto que transgrede tanto las barreras de la masculinización y

---

<sup>4</sup> Virginia Woolf incluye un extracto de un poema de esta autora en *Orlando* como perteneciente al poema que escribe la protagonista.

la feminización como las corporales. Es decir, Shel es un hombre (la narradora se refiere a él con pronombre masculino en toda la obra) cuya feminidad causa el enamoramiento por parte de Orlando. Esa situación también ocurre a la inversa: Shel acepta a Orlando porque ve ciertos comportamientos masculinos en ella. La (hetero)normatividad de cuerpo masculino-hombre-masculinidad y cuerpo femenino-mujer-feminidad se pone en duda a través de estos personajes y, por lo tanto, también se pone en duda, como defienden Wittig o Butler, su universalidad y su valor. Además de la protagonista y su pretendiente, la ambigüedad o la inversión de sexos también caracteriza a otros personajes secundarios de la novela. Por ejemplo, al principio de la obra la princesa Sasha parece ser reconocida en un primero momento por Orlando como hombre y este se lamenta de que tal hecho no daría oportunidad a un abrazo a pesar de la intensa atracción que le causa esa figura ambigua:

Había concluido, justamente, una cuadrilla o un minuet, a eso de las seis de la tarde del día 7 de enero, cuando vio salir del pabellón de la embajada moscovita una figura —mujer o mancebo, porque la túnica suelta y las bombachas al modo ruso, equivocaban el sexo— que lo llenó de curiosidad. La persona, cualesquiera que fueran su nombre y su sexo, era de mediana estatura, de forma esbelta, y vestía enteramente de terciopelo color ostra, con bandas de alguna piel verdosa desconocida. Pero esos pormenores estaban oscurecidos por la atracción insólita que la persona entera infundía. ... Cuando el muchacho —porque, ¡ay de mí!, un muchacho tenía que ser, no había mujer capaz de patinar con esa rapidez y esa fuerza— pasó en un vuelo junto a él, casi en puntas de pie, Orlando estuvo por arrancarse los pelos, al ver que la persona era de su mismo sexo, y que no había posibilidad de un abrazo. (34-5)

El archiduque Harry también ofrece un ejemplo interesante. Este personaje es primeramente introducido como la archiduquesa Harriet, una mujer enamorada de Orlando hombre y que quiere cortejarlo. Cuando la protagonista vuelve de su estancia en Turquía ya convertida en mujer descubrimos que en realidad la archiduquesa es un hombre que había decidido fingir ser mujer para poder conquistar al joven Orlando y que vuelve otra vez, ahora como hombre, a intentarlo a pesar de que la protagonista se trate de una mujer: “Porque para él, dijo el archiduque Harry, ella era y siempre sería el primor, la perla, la perfección de su sexo” (160). ¿Es el Archiduque entonces heterosexual u homosexual? ¿Es una mujer con cuerpo de hombre o se trata de un hombre homosexual que aceptaría ser mujer con tal de ser aceptado por la persona que ama? La respuesta a estas preguntas es complicada y seguramente Woolf únicamente pretendía crear cierta confusión además de un giro inesperado; pero, una vez más, esta ambigüedad y esta fluidez de género ponen de manifiesto lo descrito anteriormente.

No obstante, ¿podemos realmente romper la correspondencia entre corporalidad y género? ¿Qué implicaciones políticas habría no solo en unos cuerpos que luchan por una sexualidad alternativa, sino en unos cuerpos que luchan por una identidad de género independiente del cuerpo? En esta novela Woolf presenta a un personaje que es a la vez hombre y mujer, pero que tampoco es ninguna de ambas cosas del todo; un personaje que es a la vez hombre heterosexual y mujer lesbiana, pero que la ambigüedad y la fluidez de la identidad de género y del cuerpo de los personajes hacen que esas categorías tampoco sean estables del todo. Woolf representa un modelo de corporalidad y sexualidad más amplio que lucha por incorporar esas identidades de género de las afueras, de la exclusión y la otredad al espacio aceptado, rompiendo así y criticando la hetero-normalización que caracteriza toda la historia de las sociedades occidentales hasta nuestros días.

## **Conclusión**

Con este ensayo únicamente pretendo establecer una posible interpretación a los personajes literarios de Virginia Woolf en cuanto a su visión de la mujer no heterosexual de su época que rechaza las instituciones y convenciones hetero-normativas tradicionalmente impuestas a las mujeres. Además, también es interesante constituir a partir de estas obras de ficción un posible marco teórico entre estas y los pensamientos de varias autoras y filósofas sobre posteriores interpretaciones de la mujer, la lesbiana, la homosexualidad y el género. Como hemos visto, la interpretación de la mujer lesbiana varía según la obra y el contexto de esta. Las dos solteras de *La señora Dalloway* o *Entre Actos*, de las cuales se intuye que son lesbianas, difieren mucho de Clarissa Dalloway (de la que abiertamente se narra su historia de amor de juventud con Sally) u Orlando. También hay que tener en mente que el concepto de lesbiana que describen Monique Wittig o Judith Butler en sus obras, un concepto que nos trae a la actualidad del lesbianismo, queda muy alejado de las mujeres que sentían atracción por otras mujeres o que tenían relaciones con otras mujeres en la época de Woolf. Sin embargo, estas novelas construyen un discurso narrativo y teórico en cuanto a la figura de la mujer que manifiesta una sexualidad alternativa y unos estereotipos alternativos a la norma y que, por consiguiente, construyen unas identidades de género que luchan en el espacio político frente al régimen heterosexual.

## Referencias

- Butler, Judith. *Desbacer el género*. 2004. Traducción de Patricia Soley-Beltran. Barcelona: Ediciones Paidós, 2006. Impreso.
- . *El género en disputa*. 1990. Traducción de M.<sup>a</sup> Antonia Muñoz. Barcelona: Ediciones Paidós, 2007. Impreso.
- Jardine, Lisa. Introduction. *Between the Acts*, by Virginia Woolf. 1941. London: Vintage, 2005. Print.
- Jeffreys, Sheila. *The Spinster and Her Enemies. Feminism and Sexuality: 1880-1930*. 1985. London: Spinifex Press, 1997. Print.
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. 1992. Barcelona: Editorial Egales, 2006. Impreso.
- Woolf, Virginia. *A Room of One's Own and Three Guineas*. London: Vintage, 2001. Print.
- . *Between the Acts*. 1941. London: Vintage, 2005. Print.
- . *La señora Dalloway*. 1925. Traducción de José Luis López Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 2012. Impreso.
- . *Orlando*. 1928. Barcelona: Penguin Random House, 2015. Impreso.

# TRAICIONAR AL MITO. ROLAND BARTHES Y LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

## *BETRAY THE MYTH. ROLAND BARTHES AND THE CRITIQUE OF THE IDEOLOGY*

---

Anxo GARRIDO FERNÁNDEZ  
Universidad Complutense de Madrid (UCM)

**Resumen:** el presente escrito pretende ser una somera aproximación al concepto de ideología desde el punto de vista de la semiótica y la teoría del discurso. Para ello nos centramos en la obra *Mitologías* (1957) de Roland Barthes como hito que marca un punto de inflexión tanto en el devenir de esta perspectiva –en tanto que mantiene aún, si bien en una variante débil, un punto de vista referencialista que perderá progresivamente su hegemonía teórica en planteamientos ulteriores—, como de un Barthes que en obras posteriores matizará los postulados teóricos de Ferdinand de Saussure: tanto por lo que hace a la arbitrariedad del signo, como a las relaciones jerárquicas entre significante y significado. Todo esto manteniendo siempre como horizonte de la exposición las potencialidades políticas de dicho análisis.

**Palabras Clave:** Barthes, ideología, mitologías, semiótica, mito.

**Abstract:** the following essay seeks to provide a succinct approach to the concept of ideology from the perspective of semiotics and discourse theory. In order to do so, we'll focus on Roland Barthes' work *Mythologies* (1957), as a milestone that marks a turning point, in both the advent of this perspective –whilst still keeps, although in a weak variante, a referentialist point of view that will gradually lose its thoretical hegemony in ulterior approaches—, and a Barthes who in subsequent works will qualify Ferdinand de Sausure's theoretical postulates: both regarding the arbitrariness of the sign, and the hierarchical relations between signifier and signified. All this constantly keeping the political potentialities of this analysis as the horizon of the presentation.

**Key words:** Barthes, ideology, mythologies, myth.

*Unha lingua é máis que unha obra de arte; é matriz inagotable de obras de arte.*

Alfonso Daniel Rodríguez Castelao

Las mutaciones en la semántica política, fenómeno vigésimosecular característico, no han hecho más que acelerarse en el presente siglo. En este sentido, el concepto de ideología no supone una excepción, sino que —como tantos otros— ha sido afectado de la forma habitual por la pátina del tiempo. La profundidad en los ajustes teóricos que ha experimentado se acentúa si atendemos a la polisemia del término y a la multiplicidad de enfoques teóricos y disciplinas que, siquiera lateralmente, han elaborado dicho concepto y dado lugar a resultados que muchas veces resultan contradictorios entre sí. Capturar a este Proteo teórico desde un enfoque mínimamente comprensivo requiere, como bien ha señalado Terry Eagleton, que operemos con una nebulosa red de parecidos de familia más que con una estructura categorial rígida (2005: 282).

La dialéctica entre la heterogeneidad —cuantitativa y cualitativa— de los accidentes históricos, por un lado, y la configuración de los horizontes de imaginación colectiva, por otro, se rige, como apunta Žižek en un artículo de 1994, por “una matriz generativa que regula las fronteras de la relación entre lo visible y lo invisible, lo imaginable y lo no-imaginable” (2004: 7). Es esta matriz, este espacio dialéctico-relacional en que los imaginarios dominantes son a un tiempo implementados y resistidos por relatos subalternos, lo que entendemos por ideología. Su institución concreta remite a un complejo de métodos, prácticas y dispositivos que —de forma coordinada o pugnaz— elaboran los marcos de autocomprensión en que se mueve cada sociedad y en los que quedan capturados los agentes sociales que, como diría Althusser, devienen así sujetos (2011: 52-53). Por mencionar los métodos/efectos más trabajados, podemos hablar de mecanismos de legitimación del orden, universalización o hegemonización de los intereses de una sección social, naturalización de una estructura contingente, o producción de *habitus*, es decir, de esquemas subjetivos orientados a la acción (Eagleton, 2005: 70-91).

El reconocimiento de esta naturaleza poliédrica impugna la manida descripción representacionista que hace de lo ideológico un simple reflejo falaz de la estructura social. Cada ideología opera más bien como un conjunto de tesis —implícita o explícitamente formuladas— cuyo valor de verdad no siempre resulta relevante (es más, incrementa la eficacia del efecto ideológico en caso de ser, al menos parcialmente, verdadero<sup>1</sup>) y que influyen sobre las relaciones de poder y dominación volviéndolas no-transparentes.

Dentro de esta multiplicidad irreductible de abordajes, la obra *Mitologías* (1957) destaca como un hito en la corriente que concibe la ideología como un fenómeno específicamente discursivo y semiótico.

Para apuntar a la obra seminal de esta corriente, hemos de remontarnos a 1929 cuando, en plena Rusia Soviética, Valentín Nikólaievich Volóshinov publica *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Aunque no es nuestro objetivo ocuparnos de esta obra, cabe destacar para nuestros intereses dos de sus tesis fundamentales. En primer lugar, la que sintetiza la

---

<sup>1</sup> Para que se entienda: la afirmación “no existen antagonismos sociales” difiere sustancialmente, por su eficacia y su grado de adecuación a la realidad efectivamente existente, de la afirmación: “los hay, pero siempre han existido en su configuración presente, ergo son naturales”

máxima “sin signos no hay ideología” (2009: 26). Para Volóshinov, entonces, semiótica e ideología serían ámbitos coextensos, puesto que la conciencia solo puede surgir mediante la corporización de significantes que, dada su materialidad, no son meros reflejos de la realidad sino que forman parte integrante de ella<sup>2</sup>.

Como segunda tesis: la palabra se asume como el fenómeno ideológico por excelencia y, la conciencia, en tanto que interiorización de palabras, deja de ser una instancia estrictamente interna para poder ser pensada como una red de significantes que nos envuelve y constituye<sup>3</sup>. La palabra se caracteriza por i) su pureza signica, ii) su neutralidad ideológica, iii) su capacidad de adoptar la forma de un discurso interno y iv) su ubicuidad en todo fenómeno consciente. Además, la palabra agota sus posibilidades en su función signica neutral que, no obstante, es susceptible de ser parasitada por otros sistemas signicos de producción ideológica (estético, moral, religioso, etc.) y, dada su naturaleza a un tiempo interna y externa, funciona como el interfaz que conecta conciencia y realidad social. Así, se postula una continuidad entre base material, vida social, signo y conciencia; y Volóshinov se erige como uno de los precursores de la sociolingüística, en tanto que entiende como un todo al signo y a su función social, asumiendo al primero como un espacio más de la lucha de clases, debido a su carácter maleable afectado por las correlaciones de las diferentes fuerzas sociales<sup>4</sup>.

Podríamos continuar esta lectura con autores como Michel Pêcheux o el propio Barthes. Pero baste con mencionar tres hitos fundamentales que marcarán un hiato en el desarrollo de esta perspectiva y que dibujan las coordenadas de los desarrollos contemporáneos fundamentales: 1) la recuperación estructuralista del pensamiento de Ferdinand de Saussure (que había sido fuertemente criticado por Volóshinov, quien acuñó para él el calificativo de “objetivista abstracto (2009: 10)) y que, como es sabido, no elabora la relación entre el signo y su referente, excluyendo además la pragmática como parte del análisis lingüístico y centrándose exclusivamente en la lengua y no en el habla, sesgo que marcará en gran medida la producción estructuralista ulterior. 2) El “todo es texto” de J. Derrida. Y 3) el carácter productivo del significante postulado por Lacan<sup>5</sup>.

La conjunción de las tres llevará a una progresiva inflación de los planteamientos discursivos (Eagleton, 2005: 279), que alcanzará su cénit en las teorías posmarxistas de autores como Barry Hindess y Paul Hirst o de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, para quienes la naturaleza constitutiva de lo social tendrá un carácter simbólico susceptible de ser, no solo analizado, sino también alterado conforme a las pautas características de las

---

<sup>2</sup> Vemos aquí la influencia de la teoría epistemológica del reflejo, postulada por Lenin en su obra *Materialismo y empiriocriticismo* (1910), con el añadido del efecto distorsivo inherente a la representación signica (el signo es un ámbito refractante que conforma nuestras ideas sobre la realidad de forma acorde a nuestras ideologías de clase: la percepción de la realidad es indirecta, mediada por la superficie refractante de los símbolos ideológicos) Véase el prólogo de Tatiana Bubnova (2009: 5-15)

<sup>3</sup> Véase, como un desarrollo afín en el pensamiento contemporáneo, la teoría de la mente extendida de Andy Clark y David J. Chalmers (1998). En este texto se defiende un “externalismo activo” que, frente al externalismo clásico por el cual los significados de las palabras simplemente no están en la cabeza, viene a defender que el entorno juega un papel activo en la consecución de los procesos cognitivos, operando como un “sistema ensamblado”. Los autores terminan su texto presentando, a modo de hipótesis, que ese sistema ensamblado puede ser el entorno lingüístico que nos rodea desde que nacemos.

<sup>4</sup> De ahí su célebre descripción de la ideología como lucha de clases al nivel de los signos. Podríamos cifrar la nota fundamental de este análisis discursivo en la inversión de la utopía habermasiana que postula la “argumentación racional no-coercitiva” como ideal regulador, y que se resumiría en la idea de que no existe comunicación simbólica sin dispositivos textuales atravesados por sesgos ideológicos e insertos en relaciones de poder, y que, a su vez, resultan irreductibles a una retórica secundaria. Véase: Žižek, 2004: 17-18)

<sup>5</sup> Para lacan, el significado no antecede a un significante que lo representa, sino que “el sentido brota desde el significante al significado” (Stavrakakis: 2007: 49).

formaciones discursivas. De forma tal que la capacidad productiva —de subjetividades y de configuraciones sociales— de este tipo de intervención sería tendencialmente infinita<sup>6</sup>.

Si nos ocupamos hoy con *Mitologías*, es porque esta obra se encuentra en una situación de filo de la navaja, tanto en lo que respecta a la evolución de Barthes (desde un enraizado material del mito a una autonomización productiva del significante inspirada, según él, en los acontecimientos del Mayo francés), como de la corriente que venimos describiendo. Todavía en este texto de 1957, la ideología —pensada como mito— es un fenómeno bifronte: material y significante a partes iguales<sup>7</sup>.

La estructura de la obra consiste en una serie de análisis de producciones culturales de la vida cotidiana francesa, normalmente extraídos de los medios de comunicación de masas y escritos al ritmo de uno al mes entre los años 1954 y 1956. A éstas se suma un epílogo en el que se describe la herramienta semiológica utilizada por Barthes en sus análisis<sup>8</sup>.

¿Qué ha de entenderse por mito? Un habla, que no necesariamente expresión oral (una foto, un anuncio televisivo, etc.), en el que un significado presenta su equivalencia, ya no arbitraria como en el signo, sino intencional, respecto a un significante. De esta forma la relación entre ambos toma la apariencia de lo natural y necesario. Además de esta intencionalidad, la segunda particularidad del mito con respecto al mero signo, consiste en reproducir su esquema trabajando sobre un signo precedente, es decir, erigiéndose sobre otro sistema semiológico de forma que, la cadena inicial significante-significado-signo, es tomada como lenguaje objeto que será colonizado por el metalenguaje mítico<sup>9</sup>.

Lo que Barthes entiende por mitología es un saber a un tiempo histórico y formal (o más bien, la coordinación de dos saberes: uno relativo a formaciones ideológicas concretas que son, a un tiempo, susceptibles de ser analizadas por un segundo saber constituido por

---

<sup>6</sup> Una de las propuestas más interesantes para corregir tales excesos discursivistas sería la teoría polifónico-argumentativa de Oswal Ducrot, así como su teoría de los *topoi*. Una exposición de esta excede los objetivos del presente trabajo, pero véase como una interesante introducción el artículo de Ana Soledad Montero (2012).

<sup>7</sup> Como hemos dicho, ciertas mutaciones acabarán por conceder una prioridad al discurso con respecto al referente: sustituyendo la relación de representación del significado por el significante, por una relación de producción donde la ideología constituiría un “cierre semiótico”. Para Eagleton (2005:255-256) esto se debe a una concepción de la ideología fuertemente influida por la imagen de los totalitarismos, mientras que lo específico de la ontología del sujeto neoliberal —pensado desde su constitución discursiva— será precisamente el esquizofrénico desplazamiento de la significación sin cierre. Por lo que hace a Barthes, aunque considera en esta obra que la relación signica es de arbitrariedad (“en la lengua el sentido es arbitrario y el signo es inmotivado”) ulteriormente, en textos como *La aventura semiológica*, revisará esta posición apostando, en la estela de E. Benveniste, por un vínculo contractual de temporalidad larga entre ambos (Barthes en Montero, 2012: 10). Además, podemos ver ya en la Introducción de 1970 a la reedición de *Mitologías* los primeros pasos en este sentido cuando Barthes apuesta por “cierta liberación del significante” (2000: 7). Mientras que *Mitologías* se caracteriza por una cierta escasez del significado, siendo posible representar la grandeza de España tanto por el toro de Osborne como por el bigote de Aznar; en textos posteriores al 68 se incidirá en la polisemia y en el carácter excesivo del significado, legado que será recogido por los autores posmarxistas posteriores, significativamente por Laclau.

<sup>8</sup> En el prólogo a la reedición de 1970, se reafirmará en la importancia de este epílogo, si bien postulará la necesidad de refinarlo, especialmente a partir de los acontecimientos de 1968: “nunca denuncia sin un instrumento fino de análisis, ni semiología que no se asuma finalmente como una semioclastia” (2000: 7).

<sup>9</sup> Por poner un sencillo ejemplo: partiendo del signo “trapo rojigualda” y tomando este como lenguaje objeto, se construye sobre él una segunda cadena significante que, vaciando y parasitando el significado inicial, erige un sistema de equivalencias en la que este significante —ahora vacío— pasa a relacionarse con la grandeza del imperio español, con la paella y el flamenco o con el Estado opresor que impide el derecho de autodeterminación de las nacionalidades históricas, tanto da.

una herramienta semiológica<sup>10</sup>). El principal efecto del mito será una *naturalización* de equivalencias que, pese a ser producidas discursivamente, se presentarán con la inmediatez característica de las propiedades de las cosas. Es decir, la conversión de un sistema de valores que postula una relación de igualdad entre elementos pertenecientes a ámbitos diferentes: un significante y un significado, en un sistema factual (relación necesaria entre hechos).

En esta operación el significante se escinde. En tanto que parte culminante de la primera cadena estará “lleno” de significado y será denominado *sentido*, pero en tanto que término inicial del mito habrá de devenir un significante vacío (se denominará *forma*) y aparecerá como abierto a recibir nuevos significados. Así, el sentido se empobrece, pasa a un segundo plano y a ser parasitado por el mito<sup>11</sup>. La imagen elegida por Barthes para representar esta operación será la del torniquete, el signo original no se oculta ni falsea, se retuerce de una forma tal que, pasando a segundo plano, permanece como una presencia prestada<sup>12</sup>.

En cuanto al significado del mito, este es denominado como *concepto*, y a diferencia de la forma (significante mítico), está lleno de historia e intencionalidad. Para ser efectivo, el concepto ha de basarse en una serie de asociaciones precarias que resulten ejemplares para una sección social determinada (es decir, el mito tiene un *target* o mercado objetivo, o, en palabras del propio Barthes “el mito burgués tiene sus propias zonas dialectales” (Barthes, 2000: 247).

Pese a las distinciones analíticas que nosotros acabamos de establecer, en la práctica, el signo mítico (denominado significación) se consume como un todo, pues su función es “interpelar” (es Barthes quien utiliza en repetidas ocasiones precisamente este término al que tanto partido sacará Althusser en su teoría de la ideología).

Habida cuenta de las distinciones analíticas establecidas, habrá, al menos, tres modos de posicionarse frente al mito:

1. El del periodista que atiende a la forma (es decir, al significante en tanto que vacío) para construir el mito a partir de él.
2. El del mitólogo que atiende al sentido –al significante lleno— para interrumpir la dinámica específica de la distorsión mítica.
3. El que se centra en la significación, es decir, en el mito como un todo de sentido y forma y responde a la dinámica que le es propia. (Barthes, 2000: 221-225)

Si bien la posición de *Mitologías* es claramente la segunda (la del mitólogo), Barthes sostendrá la potencialidad política de la tercera posición. Dado el carácter infinitamente sugestivo de las cosas, el mito tenderá a fagocitar las resistencias que se le oponen, por lo

---

<sup>10</sup> Pensemos, para ejemplificar esta distinción, en una obra teatral de B. Brecht: existe una clara diferencia entre el uso de temáticas marxistas y la escenografía destinada a que estas interpeleen al espectador (el ejemplo es del propio Barthes).

<sup>11</sup> No estamos ante un borrado total, sino que se requiere de la materialidad del signo primero, para erigir sobre ella la estructura mítica. Pensemos, por ejemplo, en la producción hollywoodiense destinada a construir el relato de la Segunda Guerra Mundial. Se mantienen presentes elementos verdaderos (recordemos, por ejemplo, las numerosas representaciones del Desembarco de Normandía) puestos al servicio de una significación, como mínimo parcial y poco plausible: los intereses antifascistas estadounidenses.

<sup>12</sup> Sentido y forma poseen dos maneras diferentes de manifestación: mientras que la forma es literal, inmediata y extensa (el significante mítico tiene siempre una materia), el concepto es una suerte de nebulosa, una condensación más o menos imprecisa de saberes que se vinculan no por relaciones de proximidad, sino de espesor).

que será políticamente más eficaz traicionar al mito, tomarlo como punto de partida y mitificarlo a su vez, mimetizándose así con su propia dinámica<sup>13</sup>.

Esta propuesta política, representa el tránsito de la semiología como fenómeno analítico específico, a la ideología como estudio de los mitos históricamente integrados. Como dijimos, el torniquete mítico presenta una equivalencia producida como si fuese una causa natural en la que el segundo término se sigue *necesariamente* del primero, o en el que más bien, ambos –aunque con predominancia del significado mítico (concepto)—, se consumen simultáneamente. Esta inmediatez de la interpelación hace que el mito parezca inocente y no-intencional.

La aplicación de este esquema a la sociedad francesa contemporánea a Barthes, consistirá pues en el análisis de las diferentes mitologías propias de la sociedad burguesa (basadas fundamentalmente en la exnominación política a través del concepto universalista de nación) y la desaparición ideológica a través de la apelación a conceptos como el de hombre o ser humano que alisan las aristas del conflicto social (Barthes 2000: 232-235).

Si políticamente, cree Barthes, la burguesía va a toparse con el núcleo irreductible del partido revolucionario; ideológicamente, no existirá –más allá de cierto vanguardismo fácilmente recapturable o políticamente inocuo— un arte, una cultura, un cine que sea específicamente antiburgués. Los escasos ejemplos de éste, cree Barthes, resultan inermes ante la potencia de los medios de comunicación de masas productores de la imagen con que la burguesía presenta su modo de vida como patrón del hombre y la mujer en general, sin permitir distinciones entre opresor y oprimido, ya sea de clase, género o raza.

El consumo omnipresente de mitologías y su enraizado en la espontaneidad de las relaciones sociales (en el sentido común) consumará la transformación de esa *antiphysis* que son los productos histórico-sociales, en una *pseudophysis* (Barthes, 2000:237). El efecto del mito será, y concluyo, una esencialización des-politizante, fórmula ésta en que la partícula “des-” tiene un valor activo que actualiza sin cesar el borrado del antagonismo propio de lo político. De esta forma se consume el mecanismo ideológico por excelencia que, tal y como ha sido descrito Žižek, hace presentarse a aquello que es, con la apariencia inmediata de su opuesto<sup>14</sup>.

### **Bibliografía.**

- Althusser, L. (2011). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (Trad. Sazbon, J. y Pla, A. J.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Barthes, R. (2000). *Mitologías* (Trad. Schmucler, H.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Clark, A. y Chalmers, D., J., “La mente extendida” [Recurso web] (Trad. Aladro, E.). Recuperado de:

---

<sup>13</sup> En este punto Barthes aparece como precursor tanto de los planteamientos sostenidos por Ernesto Laclau en *La razón populista*, como, aunque desde coordenadas teóricas muy diferentes, de la noción de *mitopoiesis* elaborada por los miembros del colectivo *Wu Ming*, 2002: 60)

<sup>14</sup> “A causa de su absoluta omnipresencia, la ideología aparece como su propio opuesto, como la no ideología” (Žižek, 2011: 27)

[http://pendientedemigracion.ucm.es/info/per3/nueva\\_web\\_eva/material\\_para\\_de\\_scargar/menteextendida.pdf](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/per3/nueva_web_eva/material_para_de_scargar/menteextendida.pdf)

- Eagleton, T. (2005). *Ideología. Una introducción* (Trad. Vigil, J.). Barcelona: Paidós.
- Montero, A. S. (2012). “Significantes vacíos y disputas por el sentido en el discurso político: un enfoque argumentativo” en *Identidades*, n° 3, pp. 1-25.
- Saussure, F. de (2000). *Curso de lingüística general* (Trad. Armiño, M). Madrid: Akal.
- Stavrakakis, Y. (2007). *La izquierda lacaniana*
- Voloshinov, V. N. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Trad. Bubnova, T.). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Wu Ming (2002). *Esta revolución no tiene rostro* (Trad. Romero, H., Rodríguez, A. y Sánchez, R.). España: Acuarela.
- Žižek, S. (2004). “El espectro de la ideología” (Trad. Rosenberg, M.) en Žižek, S (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.
- (2011). *Primero como tragedia, después como farsa* (Trad. Amoroto, J. M.). Madrid: Akal.

# **PILARES FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE FERNANDO SAVATER**

## *FUNDAMENTATION OF FERNANDO SAVATER'S POLITICAL THINKING*

MIGUEL GRIJALBA UCHE  
UNED

### **Resumen.**

El pensamiento político de Fernando Savater ha sufrido una evolución desde sus inicios en el año 1970 hasta la actualidad. Siempre comprometido con la política socialdemócrata, que considera el equivalente al sentido común, la decencia en la gestión de lo público y la defensa de lo compartido, sus preocupaciones básicas no han sufrido modificaciones: defensa de los derechos cívicos y lucha por la primacía de la razón. Su filosofía política puede resumirse en cuatro conceptos: ciudadanía, laicismo, europeísmo y tradición republicana.

*Palabras clave:* Savater; ciudadanía; laicismo; Europa; republicanismo.

### **Abstract.**

The political thinking of Fernando Savater has undergone an evolution from its beginnings in the year 1970 until the present time. Always committed to Social-Democratic policy, which considers the equivalent of common sense, decency in the management of the public and the defense of shared, their basic concerns have not changed: Defense of civic rights and struggle for the primacy of reason. His political philosophy can be summarized in four concepts: citizenship, secularism, Europeanism and republican tradition.

*Keywords:* Savater; citizenship; secularism; Europe; republican tradition.

## **1. Introducción.**

La vida y trayectoria intelectual de Fernando Savater ha trascendido por épocas de enormes transformaciones, incluyendo la de régimen político. Estas circunstancias, creo, han marcado tanto su proyecto intelectual y político, haciéndole un individuo comprometido con su país. A pesar de sus saltos de posicionamiento de pensamiento, ha hecho una serie de aportaciones importantes, como son su crítica al academicismo, la secularización de falsos tópicos, la apuesta por el individualismo frente a los nacionalismos y, en general, frente a toda forma Estado o pensamiento que impida el desarrollo de la libertad.

Fernando Savater es autor de perfil intelectual liberal radical: radical en la defensa de los derechos cívicos y liberal en la lucha por la primacía de la razón y la soberanía popular, en donde destila un amor por la tolerancia y un rechazo de los autoritarismos y del fanatismo. El pensamiento de Fernando Savater no es, por los temas que trata, ni neoconservador en lo moral, ni neoliberal en lo económico, ni conservador en lo político. Sus peticiones son más de política socialdemócrata: individualismo voluntarista, separación Iglesia-Estado, librepensamiento, apoyo a la memoria republicana, defensa de derechos sociales, crítica de una Europa sometida a los dictados del capital, defensa de la Ilustración, identidad europea, lucha contra el autoritarismo, dogmatismo o sectarismo, etc. Savater destaca por la independencia de sus ideas no siendo fácil ni cómodo encuadrarle en ninguna tendencia política ni de izquierdas ni de derechas. Sí que es cierto que es un autor que nunca ha perdido su espíritu libertario marcadamente social y, para algunos autores, su *Ética para Amador* constituye el paso evolutivo desde su condición libertaria a la de socialdemócrata al tomar en consideración el papel de la responsabilidad en los actos del individuo.

A pesar de la crítica inicial a la socialdemocracia en el primer Savater, en la actualidad considera que esa concepción es el equivalente al sentido común, a la decencia en la gestión de lo público y la defensa de lo compartido. Representa a ciudadanos conscientes y preocupados por lo público, en el seno de un Estado fuerte que no permite privilegios discriminatorios, y que son la base para que la democracia pueda funcionar. Para ello es fundamental recuperar la dimensión política de cada uno en el escenario político, teniendo en cuenta no sólo intereses particulares sino también los afanes sociales.

Permanecen, sin embargo, intactas muchas de sus obsesiones y alarmas en su pensamiento de estos años, lo que él denominó la metáfora politeísta: su compromiso con la gestión de la sociedad en la que uno vive; la búsqueda de una perspectiva plural, la enemistad con lo eclesiástico, la denuncia del dios único y el fastidio antiautoritario, la defensa de la multiplicidad de valores y la lucha contra la tribu, la autonomía individual o la síntesis del pensamiento teórico y el librepensamiento. Reconoce su evolución política (desde su lucha contra el Estado hasta su defensa de la Constitución y de la democracia liberal), rechazando a los que califican de incoherente a quien opina de manera diferente en circunstancias históricas distintas, cuando lo incoherente es la permanencia en el mismo pensamiento.

Siguiendo a Ortega para quien todo sistema filosófico o político sólo puede ser desarrollado, descubierto y vivido por ciertos individuos que vivieron en fechas determinadas, el sistema de verdades tiene una dimensión histórica en una cronología determinada. El filósofo debe pensar, como le ocurrió a nuestro autor, incluso en los momentos mismos en los que el combate contra el enemigo del pensamiento constituía el primer imperativo (bien durante la dictadura franquista en un primer momento, o bien contra el terrorismo de ETA posteriormente). Está claro que nuestro autor, F. Savater, encaja plenamente en esta definición orteguiana de filosofía por su compromiso intelectual

en la vida cotidiana y política del momento que le tocó vivir. Fernando Savater carece de cobardía vital y empírica, y su función pública es abrir los ojos a la sociedad para tomar ciertas decisiones, cuando la ceguera es nuestro estado habitual, convirtiéndose en portavoz político de la sociedad y poniendo voz a aquellos que, por motivos discriminatorios o violentos, carecen de ella. Por lo tanto, en Savater hay una correspondencia entre su vivencia externa y las cuestiones de sus libros. Estuvo obligado a vivir situaciones que le llevaron a intervenir en la vida pública y a manifestarse contra problemas cruciales. Podemos decir que conociendo a Savater es la forma de poder interpretar la historia y la política española del último tercio del siglo XX e inicios del XXI (de modo similar podemos afirmar que, a través de Ortega, podemos analizar la vida política de la República española). No se entiende España ni su historia del último tercio del siglo XX sin ver la peripecia vital de Fernando Savater.

## **2. Vigencia del pensamiento político de Fernando Savater. Pilares de su filosofía política.**

Podemos afirmar que Fernando Savater tiene un pensamiento político en cuanto tal, que aporta los instrumentos necesarios para hacernos cargo de conceptos como identidad, ciudadanía, laicismo o multiculturalidad y que son su noción de patriotismo constitucional y su visión de la tradición republicana. Savater ha ejercido siempre un papel de intelectual crítico y anticonformista, reacio a la militancia en partidos y a la gestión de cargos públicos. Es un filósofo periodista y mundano que pretende divulgar contra el comunitarismo nacionalista y contra los clientelismos de los gobiernos. La apelación a la diferencia como marca de distinción frente a la uniformidad de las masas, o el gesto iconoclasta, indican su filosofía y su vasta audiencia ante los ensayos por él escritos. Savater propone romper el modelo existente.

Para Savater, nuestro proyecto político no puede basarse en la raza o en el pueblo sino en la noción de ciudadanos que se reconocen en otros ciudadanos. La genealogía y los derechos colectivos no pueden determinar la adscripción, sino que se debe sustituir lo étnico por lo cívico. La ciudadanía será la aptitud para gobernar y ser gobernados, nos concluye Savater.

Para Savater, la noción de ciudadanía es una idea central en su pensamiento y constituye, según su definición, el conjunto de derechos y deberes reconocidos por el Estado para cada uno de nosotros. Se ofrece como una suma de obligaciones, de participación en común. No se basa en ninguna identidad (cultural, ideológica, racial o religiosa) sino en la pertenencia a la institución constitucionalmente vigente que establece las reglas que compartimos y que deben ser respetadas. La ciudadanía es la única identidad que debe ser tutelada por la democracia mediante una educación para la laicidad y una soberanía igual para todos. Ciudadano es quien se siente parte de una comunidad nacional y comparte sus valores. Para Savater, los seres humanos tenemos diferencias mínimas, somos más parecidos que lo que nuestras culturas nos dejan ver y cuyo denominador común son los derechos humanos, que rescatan de la diversidad lo que compartimos.

Para Savater, aunque la Carta magna no puede decir si tenemos una identidad previa, es la Constitución quien nos establece quiénes somos en cuanto españoles, y no en cuanto a pertenencias particulares, empleo de lenguas regionales o identidades prepolíticas. La ciudadanía deseable para nuestro autor es aquella en la que el individuo obtiene el derecho de participación política, protección social y servicios básicos sin ser alguien

predeterminado, sino si se compromete al cumplimiento de las leyes que le permitirán compartir presente y futuro con los demás.

La identidad es otro concepto opuesto a ciudadanía porque es restricción colectivista. Es una construcción esencialista a base de rasgos culturales o étnicos. Es utilizada por la política nacionalista como filtro que fragmenta el concepto de ciudadanía ya que otorga derechos cívicos a unos, excluyendo a parte de nuestros compatriotas con el pretexto de crear nuevos Estados identitarios. El pluralismo democrático del Estado se destruye con este modelo identitario tribal. La identidad, para Savater, es jurídica como ejercicio de titularidad democrática de obediencia normativa a la ley y no como particularismo. La ciudadanía de Savater es, en definitiva, una ciudadanía sin pertenencia nacional, sin sentido de identidad porque esta identidad es normativa. El problema son los individuos que quieren una ciudadanía con apellido europeo frente a los que, como Savater, desean una ciudadanía europea sin identidad nacional, con derechos y deberes comunes.

La noción de participación es una idea que sostiene la noción de ciudadanía, en Savater, porque los derechos y deberes que reconoce el Estado democrático en cada uno de nosotros no se basan en identidades (étnica, ideológica, cultural o religiosa) sino en nuestra pertenencia a la institución constitucionalmente vigente que marca las reglas del juego democrático. En este sentido se puede hablar de pertenencia acrítica, sentimental, a ciertos colectivos, pero lo que nos define como ciudadanos es la participación, basada en derechos y leyes, en los acuerdos y deliberaciones institucionales. En democracia todos somos obligadamente políticos, lo queramos o no, porque la participación es imprescindible para evitar ser subyugados por el poder.

Para Savater, los adversarios de la democracia son aquellos que introducen pertenencias prepolíticas ancladas en identidades nacionales, religiosas o ideológicas. Esto es radicalmente diferente de la existencia de una realidad plural cultural y lingüística. Savater rechaza la existencia de pueblos constituidos en sujetos políticos que existirían previamente (prepolíticos, anteriores, superiores) a la institución democrática. Estas diferencias prepolíticas, que determinan derechos históricos, no son sino el origen de la desigualdad entre los ciudadanos. Para Savater, por consiguiente, la idea de pueblo constituye una restricción colectivista al igual que identidad. Es un concepto de grupo cerrado que mira más al pasado que al futuro y que reclama una uniformidad étnica dentro del grupo. Porque pueblo es una entidad mitológica con carga emocional, más valorativa que normativa y se define por sus cualidades morales ya que es un algo sublime, colectivo y superior.

En cuanto a igualdad de oportunidades, la nación étnica defiende el papel de una lengua común que genera un diferente acceso a posiciones sociales y discriminaciones arbitrarias. La nación étnica es constitutivamente reaccionaria ya que su ideal será siempre la tradición, el origen o la identidad. En la nación étnica prima el legado cultural, la mitología construida con retazos de historia en donde se restauran costumbres desaparecidas o se recuperan lenguas perdidas. El guión nacionalista, según Savater, siempre es el mismo: pasado glorioso, largo período de decadencia y agresión exterior. El individuo soberanista necesita la colectividad, es un concepto romántico propio de la nación centroeuropea del siglo XIX, la nación orgánica de Herder. Mientras que, en la nación cívica, la igualdad es un ideal regulativo. Cada individuo tiene un voto y emite su voluntad. La posibilidad de revisión del legado pasado constituye uno de los rasgos más típicos de la nación democrática. Es el modelo de nación francés, democrático y

voluntarista. Ambos nacionalismos pueden coincidir en la práctica, pero no son iguales desde un punto de vista valorativo.

Otro aspecto en el cual trabaja Savater en estos años es sobre el papel del laicismo en nuestro país. Para Savater, el laicismo es una condición indispensable de la democracia. España es uno de los países donde la Iglesia Católica goza de más privilegios y reconocimiento público. Sus intromisiones son amenazas para la consolidación de la democracia. Hay que destacar que el anticlericalismo de nuestro autor tiene que ver con su protesta ante la vinculación de la Iglesia española con el poder estatal. Savater nos habla de la existencia de tipos de intolerancia, siendo la pública e institucional la practicada por la Iglesia a lo largo de su historia, y que consiste en perseguir a los heterodoxos mediante la discriminación, la hoguera, la cárcel y la tortura.

Le parece inadmisibles la intromisión de la Iglesia en cuestiones educativas y que, en nombre de la libertad de enseñanza, la institución eclesial siga manteniendo el monopolio de la enseñanza privada y concertada que le fue concedido durante la dictadura franquista. También le resulta improcedente que interfiera en cuestiones tan propias de un Estado democrático como la ley del divorcio, en nombre de una ley natural y una defensa de la familia, o de la ley del aborto, utilizando el derecho a la vida.

El laicismo es una política de separación entre público y privado, tanto en ética como en la política o las instituciones. Es una tarea constante pues hay un conflicto permanente entre el mundo de las creencias y el mundo laico civil y social. La laicidad es también lucha contra el nacionalismo para Savater. El abrirse a sociedades multiculturales vuelve al debate sobre el laicismo y las reivindicaciones nacionalistas, ya que son muchos los que piensan que el mestizaje es negativo y se hace imprescindible mantener una identidad propia en el contexto de la globalización. Su concepto de laicismo se opone a toda monopolización discursiva del espacio público, sea ejercida desde una ideología civil o religiosa. Ello supone que todas las opciones de conciencia y creencia pueden desarrollarse. La única limitación que impone la laicidad es el cumplimiento de los derechos humanos, el respeto a la libertad de conciencia de todos y la igualdad ante las leyes de todos los ciudadanos. Por lo tanto, para Savater, cabe preservar la laicidad incluso si se reduce lo religioso o prepolítico a lo privado. Su laicismo viene de un republicanismo exigente y un concepto fuerte de ciudadanía que se debe conectar con la identidad europea, la memoria histórica y el legado liberal. Por la laicidad se intenta conseguir que una sociedad se dé a sí misma, por consenso mayoritario, las normas de vida en común.

La laicidad debe enfrentarse a cualquier tipo de comunitarismo dogmático, sea étnico, racial, religioso, geográfico, social, político o circunstancial. Lo único exigible es tolerancia, entendida como respeto a la diferencia, pluralismo y democracia. Por ello, nuestra sociedad no puede ser un conglomerado de colectivos religiosos o laicos, con intereses egoístas, sino una entidad comprensiva de ciudadanos libres y responsables, donde se respeten las diferencias, se garanticen los derechos y libertades de los ciudadanos, y exista una estricta separación entre bien común e intereses particulares. El laicismo posibilita el espacio público libre sin que adscripciones identitarias o religiosas interfieran en la extensión universal de derechos para todos los ciudadanos. El laicismo de Savater surge, por tanto, frente al reto de las iglesias como frente al nacionalismo. El modelo más nítido de laicismo, para Savater, es el propuesto en la República francesa donde el Estado tiene un gran papel en la construcción de la nación.

Desde el laicismo se propone una lengua común que sea vehicular en todo el Estado, aunque las lenguas cooficiales lo sean también en sus respectivas comunidades. Según Savater, de igual manera que los devotos clericales creen que el laicismo quiere terminar con la religión, los separatistas creen que se exterminarán las lenguas regionales.

El tercer bloque de su pensamiento político es el que hace referencia a Europa. Y, en este proyecto, Europa debe ser imprescindible no sólo en torno a ideales cosmopolitas, sino también en la defensa del estado del bienestar, el sentido laico del orden político o las garantías jurídicas para todos. La identidad común de los europeos debe ser mantener lo social, mientras aspiramos a un mundo multipolar más que un cosmopolitismo sin fronteras. Pero el verdadero problema europeo era la existencia de realidades nacionales con políticas e intereses discordantes en puntos esenciales y poco dispuestos a renunciar a su soberanía.

Savater se considera mundialista, es decir, partidario de abolir los Estados nacionales. Y también se define como cosmopolita, ilustrado, individualista y ciudadano. Para solucionar los problemas entre los países, Savater propone una autoridad supranacional, un control a escala internacional que vigile a los seres humanos para poder vivir éticamente a nivel colectivo.

El intento de crear una unión interestatal e intergubernamental con competencias de soberanía supranacional chocaba con las tensiones nacionales y el concepto de integración. A ello se añade otro problema, el de los partidos nacionalistas europeos que ven Europa como una posibilidad de reconocimiento de sus viejos planteamientos nacionales. En definitiva, una Europa de las regiones. El problema es no afrontar cómo pasar del Estado-nación a federaciones supranacionales que resuelvan las guerras. Hay que pasar a algo más complejo y meta-nacional, nos dice nuestro autor. Europa de los pueblos es más inferior que Europa de las naciones, ya que ésta disuelve el factor disgregador que suponen los pueblos y las regiones. La Europa de los pueblos es una idea imposible. Será una Europa de los Estados. Savater aboga incluso por una Europa de los ciudadanos. Hay que resolver el problema atávico de la identidad y pasar de un espacio con una identidad primera a un espacio de muchas identidades. Una Europa de ciudadanos es una Europa donde caben múltiples lealtades, sustentadas en instituciones democráticas, sin identidades, que de protección y exija responsabilidades a los ciudadanos, sin requisitos de género, creencias, ideologías o culturas. Creará una ciudadanía europea y cosmopolita, entendida como una ciudadanía universal de todos los hombres, al estilo de lo defendido por N. Bobbio. Nadie se siente representado con un mercado pero sí con una historia, cultura, experiencia vital. En definitiva, valores europeos que conforman una ciudadanía europea. El argumento actual es la necesidad de una cultura común como base de una ciudadanía europea. En definitiva, pasar del Estado-nación al Estado mundial, según Savater.

Para Savater la teoría errónea es considerar que lo esencial es la soberanía de cada pueblo o nación y que el individuo sólo tiene derechos en cuanto que pertenece a esas colectividades, cuando la condición humana no debe ser un hecho sino un derecho. Un derecho que es individual (sólo el sujeto sufre y muere) y universal (se logra a partir del reconocimiento del otro por el otro). Esta defensa del derecho del hombre, en general, se relaciona con su ideal libertario de juventud de desaparición de los Estados porque los derechos humanos son un adelanto, para Savater, de la futura constitución del Estado mundial.

El cuarto y último pilar fundamental del pensamiento político de Fernando Savater se centra en la defensa de la tradición laica-republicana. Para la ciudadanía, las instituciones republicanas nos hacen libres e iguales. Este ethos republicano es indisociable de la noción de democracia, porque la tradición republicana concibe al hombre como ciudadano y la garantía de su libertad estriba en el compromiso con las instituciones políticas y el cumplimiento de sus deberes hacia con la comunidad. La idea central de república tiene que ver no tanto con el modo de gobierno sino la práctica de virtudes cívicas. El Estado republicano es un Estado laico que construye la nación como nación de ciudadanos partícipes en el destino de la comunidad. Sus bases son la emancipación humana y el ideal de ciudadanía efectiva, que permite que el hombre sea un ciudadano comprometido con sus instituciones.

La identidad republicana, basada en la lengua e historia común, es esencial para construir la ciudadanía. Savater siempre ha preferido el ideal republicano a la monarquía. Savater votaría por una reforma constitucional republicana al estilo del modelo francés, independiente de identidades regionales, y centrada en una ciudadanía única. Un modelo de Estado republicano francés desde el cual asienta una cultura republicana (libertad, igualdad, fraternidad, laicismo). Pero, en España, fracasó la revolución liberal y vino, por el contrario, Fernando VII, Primera República, Cánovas, el carlismo, el desgarramiento del siglo XIX, los conflictos no resueltos de la España de la Restauración...La identidad católica fue la que definió al Estado en nuestro país. Y hoy en día esa reforma constitucional supondría además, para Savater, recuperar competencias en sanidad y educación, supresión de derechos históricos, supresión de privilegios tributarios de ciertas regiones, reforzamiento del laicismo. El único fundamento debe ser el vínculo racional para todos establecido como ley. Es necesario fomentar una cultura republicana de convivencia democrática, educar en tolerancia y contemplar la Constitución como instrumento necesario que nos defiende de arbitrariedades de todopoderosos. El republicanismo es una filosofía laica que considera que el único gobierno es el de una empresa común de todos los ciudadanos y que el Estado se basa en la ciudadanía.

Savater ha evolucionado progresivamente hacia un patriotismo constitucional difícilmente entendible desde una postura ácrata e individualista previa y habiendo hecho un olvido de la Historia. Esta idea del patriotismo constitucional implica que los ciudadanos hagan suyos los principios constitucionales no sólo en su contenido abstracto sino también en el contexto histórico. Es decir, el anclaje de principios constitucionales en la conciencia jurídica de los ciudadanos democráticos que agudiza el sentido de pluralidad e integridad de diversas formas de vida. Savater le gusta el patriotismo entendido éste como el sentirse unido a las personas con las que comparte un país, unas leyes, unas instituciones democráticas. Para ello, debe existir un esquema de relaciones de reconocimiento mutuo y la aceptación de instituciones que permitan el diálogo para la toma de decisiones colectivamente vinculantes. Pero este patriotismo en Savater hace referencia a una ciudadanía sin Historia, y habla sólo de pacto, ley, Constitución o Estado. Las instituciones democráticas son el principal medio para conseguir la fortaleza constitucional cuanto más compleja y heterogénea sea la sociedad.

Para Savater, el mal consentido y el nacionalismo obligatorio se enlazan con la necesidad de conservar la memoria republicana. Sin un juicio crítico del pasado no es posible construir un futuro. Hace falta una responsabilidad ante el espanto, nos afirma Arteta. Tony Jundt decía que permitir que la memoria sustituya a la historia es peligroso. Pero sin una memoria republicana, la polarización emocional ante el nacionalismo es

inevitable. Hoy, en España, se da una justificación histórica del asesinato repartiendo la culpa entre los que lo cometieron y los que no atendieron a los motivos políticos que llevaron a esa atrocidad. La construcción de una memoria donde todos tengan culpa convierte a la democracia en culpable. No es posible la conciliación desde el olvido.

La Transición echó al olvido los agravios del pasado y las interpretaciones del mismo. La política, sin embargo, debe hacerse cargo de la memoria de las víctimas, de las demandas de justicia y la apuesta por la reconciliación. El problema es que las víctimas no estarán seguras si se les olvida. Aurelio Arteta hace el equilibrio entre memoria y justicia, mientras que Savater no lo considera y se centra en un concepto de ciudadanía sin historia, ateniéndose al normativismo. Pero sin memoria no hay identidad y sin identidad no hay un proyecto de país. El problema es no asumir la historia y abordar el problema normativo de la identidad con obediencia a la ley (como Savater) cuando la historia se nos mezcla inevitablemente con esa noción de identidad. La memoria republicana recupera proyectos de modernización política de otro tiempo, pero con la capacidad de transformar las reivindicaciones actuales: modelo de Estado, laicidad, demandas soberanistas. No es la mera mistificación del pasado, sino la reivindicación de la visión republicana y sus deseos de emancipación.

Es imposible hacer política sin algún tipo de memoria. Se tiene que facilitar la recepción de otros relatos que, habiendo sido marginados, nos permiten hoy en día reelaborar el imaginario hegemónico y discutir el sentido de algunos conceptos políticos que se habrían marchitado, como libertad, soberanía, modernización o democracia. La recuperación de la memoria de ciertos pasados silenciados, vencidos, olvidados, la rememoración de los padecimientos de ciertas víctimas, nos ofrece una salida reflexiva para la situación presente al poner en evidencia cómo estas instancias han servido para justificar tantas injusticias históricas. Para estas narrativas, el acontecimiento redentor es inherente a la propia realidad social y su expresión histórica, sobre todo en narrativas que no renuncian a la responsabilidad con la injusticia pendiente, que desvelan los conflictos existentes e indagan los límites del discurso presente. Para Fernando Savater, pasa por la aplicación estricta de la justicia que incluye buscar la verdad, castigo a los culpables y reparación de las víctimas.

Para Savater todo este pensamiento político necesita un remedio educativo que profundice en temas como la tolerancia y la eliminación de tópicos, que revise las enseñanzas de la historia y establezca unos principios morales universales. No se forman buenos ciudadanos del mismo modo que piadosos feligreses. Es necesario educar para la ciudadanía porque la ilustración no va contra la cultura vigente sino contra la rutinaria obediencia. Por eso es ridículo escandalizarse de que las asignaturas Educación para la ciudadanía o Ética sean, ante todo, educativas. Ambas proporcionan los elementos más útiles para la vida y armonía social: derechos humanos, Constitución, tolerancia cívica, pluralismo de convicciones y actitudes dentro de un marco común de respeto a las personas.

El Estado debe educar, en lo tocante a cohesión social y a valores para la convivencia democrática. Es decir, el Estado debe establecer un mínimo común de conocimientos de ciudadanía. La educación ciudadana no debe dar sólo lecciones de acatamiento de lo vigente, sino también pautas de modificación a través de mecanismos democráticos. Y la formación necesaria para ello es una moral cívica de inspiración humanista que enseñe los deberes y derechos de la acción en libertad, nos dice Savater. Pero vivimos en una sociedad multicultural que, a su vez, vive el resurgir de las identidades

nacionales (tanto del nacionalismo de Estado como de las naciones sin Estado). En este contexto, la asignatura de Educación para la ciudadanía se hace imprescindible para el conocimiento de las instituciones, las estructuras de poder y los valores que dan sentido a la pervivencia de una nación. La educación debe ser no sólo técnica, sino también la formación humanista que permita el ejercicio de capacidades cívicas en lo político y social, que profundice en las razones de la solidaridad o conozca los motivos para obedecer o para rebelarse frente a los acontecimientos. La educación debe ser el elemento igualador que cree el tipo de ciudadano crítico y constructivo con las instituciones democráticas, que aliente su participación política en la gestión y administración, mediante el fomento de la autonomía, la cooperación y la solidaridad. El Estado tiene la obligación de formar las conciencias de los alumnos en lo que afecta a los derechos y deberes como ciudadanos: tolerancia, responsabilidad, paz, reconciliación, medio ambiente, etc.

### 3. Conclusiones

Podemos afirmar que debido a una serie de eventos cruciales en la vida personal de Fernando Savater, su pensamiento ha ido avanzando desde un nihilismo inicial y rechazo del academicismo hasta una situación actual de defensa del marco constitucional común que permite una vida en comunidad (patriotismo constitucional). Este pensamiento político actual se fundamenta en cuatro pilares básicos: concepto de ciudadanía como participación política, laicismo, europeísmo y tradición republicana. Quizá el aspecto rebatible de esta filosofía sea ese olvido de la historia que realiza Savater en su argumentación, centrándose en un normativismo fuerte frente a una memoria republicana que recupera proyectos de modernización política de otro tiempo, pero con la capacidad de transformar las reivindicaciones actuales. No es posible la pervivencia de una nación fundada en el simple respeto a la ley; lo jurídico, nos enseñó Ortega, es siempre secundario. Antes de nada es imprescindible un proyecto sugestivo de vida en común si queremos seguir viviendo juntos.

### 4. Bibliografía.

- Savater, Fernando. *De los dioses y del mundo*. Valencia: Fernando Torres, 1975. Impreso
- *Escritos politeístas*. Madrid: Editora Nacional, 1975. Impreso
- *Apóstatas razonables*. Barcelona: Mandrágora, 1976. Impreso
- *La piedad apasionada*. Salamanca: Sígueme, 1977. Impreso
- *Perdonadme ortodoxos*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. Impreso
- *Ética como amor propio*. Madrid: Mondadori, 1988. Impreso
- *Humanismo Impenitente*. Barcelona: Anagrama, 1990. Impreso
- *Pensamientos arriesgados. (Casi) todo Savater*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2002. Impreso
- *Ética y ciudadanía*. Barcelona: Montesinos, 2002. Impreso
- *Mira por dónde. Autobiografía razonada*. Madrid: Taurus, 2003. Impreso

MIGUEL GRIJALBA UCHE

--*Los caminos para la libertad. Ética y educación.* Madrid: FCE Española, 2003. Impreso

--*Diccionario filosófico.* Barcelona: Ariel, 2007. Impreso

--*Diccionario del ciudadano sin miedo a saber.* Barcelona: Ariel, 2007. Impreso

--*Ética de urgencia.* Barcelona: Ariel, 2012. Impreso

--*¡No te prives!* Barcelona: Ariel, 2014. Impreso

# DE LA FORMA DE NUESTRA SITUACIÓN. A PROPÓSITO DE LA ESTRUCTURA DE PRIORIDAD EN HEIDEGGER

*ABOUT THE FORM OF OUR SITUATION. APROPOS  
OF THE PRIORITY STRUCTUR IN HEIDEGGER*

GUILLERMO GÓMEZ TIRADO

Universidad Complutense de Madrid

## Resumen

En este trabajo se pretende defender que a la forma de nuestra situación histórica le pertenece la *estructura de prioridad* desarrollada por Heidegger en su obra *Sein und Zeit*. Para defender esta tesis se interpretará el análisis heideggeriano del *útil* considerándolo como un análisis formal. Con lo expuesto, se pretenderá mostrar que la tarea de la interpretación sigue siendo una tarea para nosotros, desprendiéndose, a su vez, que esta no tiene visos de acabar. Esta lectura se hará desde los presupuestos de la *Historia del ser*, sin que sean propiamente el tema de la exposición.

### *Palabras clave*

Heidegger, estructura de prioridad, formal, sentido, útil.

## Abstract

This paper tries to defend that the fore-structure developed by Heidegger in his work *Sein und Zeit* belongs to the form of our historical situation. To defend this thesis, Heidegger's analysis of the *useful thing* will be interpreted considering it as a formal analysis. According to what has been stated, the task of interpretation is shown as still being our task, following, in turn, that it doesn't have an end. This lecture will be done from the *Being History* presumptions, without them being nevertheless the actual subject of the exposition.

### *Keywords*

Heidegger, fore-structure, formal, meaning, useful thing.

<sup>12</sup>Puede darse el caso de que una descripción de algo lo sea, precisamente, porque aquello descrito no sea nada material (en sentido amplio), sino, quizá, cierta relación que se diera entre cosas materiales. A esa descripción la llamaremos, sin duda, fenomenológica, pero lo descrito, el fenómeno ahí en juego, no estará en que ocurra meramente una relación sino en que la comparecencia de las cosas materiales dependa de eso que, provisionalmente, hemos llamado relación. En estos casos, cabe usar un vocablo, “estructura”, que, trivialmente, suele usarse para hablar de aquello que sostiene algo y de lo cual se presupone un carácter previo o anterior a eso que sostiene. Así, trivialmente hablamos, por ejemplo, de la estructura de un edificio y nos referimos al hormigón y las vigas, o de la estructura del átomo y nos referimos a los enlaces entre las partículas subatómicas. De este vocablo cabe defender un concepto fuerte<sup>3</sup>, el cual consiste en decir que con *estructura* no se describe nada que pudiera, por así decir, darse en la cara, sino que se echa mano de este vocablo, precisamente, para conceptualizar eso que, sin embargo, ocurre, por ejemplo, cuando en lingüística se dice que a un cambio relevante en el conjunto significativo corresponde al menos un cambio relevante en el conjunto significado de modo tal que la relación entre ambos conjuntos se define como biunívoca<sup>4</sup>. Se dice, entonces, que en ello consiste la estructura lengua, y aquí el uso de *estructura* ya no tiene nada de trivial.

Pues bien, puede ocurrir que, una vez que hemos diferenciado el uso trivial del concepto fuerte, se interprete que la *estructura* es lo que hay en el caso en el cual se dé aquello que ella define, esto es, que esta se realice, de modo que lo que ella define se interprete, como antes se insinuó, en tanto que previo o anterior. Visto con un ejemplo, ocurrirá lo que se acaba de exponer si del hecho de que mi uso individual de la lengua castellana es (o con él se cumple) la realización de la estructura lengua castellana, interpreto que dicha *estructura* es previa o anterior a cualquier uso individual de la lengua castellana.

En la obra *Sein und Zeit*<sup>5</sup> (en adelante, *SZ*), se plantea que hay una *estructura previa o de prioridad del comprender* (*Vor-Struktur des Verstehens*) que interpretamos según lo dicho y cuyos rasgos principales son el *haber previo* (*Vorhaben*) el *ver previo* o la *manera previa* (*Vorsicht*) y la *concepción previa* (*Vorgriff*)<sup>6</sup>; o sea, que al ente o ámbito de lo ente que Heidegger llama *Dasein* le pertenece en cuanto tal que *previamente* siempre haya algún *haber* (*haben*), alguna *mirada* (*Sicht*) o *ver* (*sehen*) y algún *concebir* (*begriffen*) lo que comparece. Así, desde lo hasta aquí expuesto, cabe

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido posible gracias a la financiación del Programa de Financiación de la Universidad Complutense de Madrid – Santander Universidades.

<sup>2</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica” (FFI 2015-63794-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español, cuyo investigador principal es Ramón Rodríguez García.

<sup>3</sup> Cf. Martínez Marzoa, F. *Lingüística fenomenológica*. Madrid: A. Machado Libros, 2001, pp. 10-16.

<sup>4</sup> Por lo que refiere a esta relación, los conceptos de significativo y significado y las consecuencias que ello tiene para la lingüística, cf. de Saussure, F. *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally et Albert Séchebave avec la collaboration de Albert Riedlinger. Édition Critique préparée par Tullio de Mauro Éditions Payot & Rivages : Paris, 2005; y del mismo: *Écrits de linguistique générale. Établis et Édités par Simon Bouquet et Rudolf Engler avec la collaboration d'Antoinette Weil*. Éditions Gallimard : Paris, 2002.

<sup>5</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967; en adelante, citaremos esta obra con la abreviatura *SZ* seguido del número de página.

<sup>6</sup> Para una exposición detallada de estos conceptos y de la economía que cumplen en *SZ*, cf. Rodríguez, R. (coord.) *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015; *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Editorial Tecnos: Madrid, 2015, pp. 31-99; “Una interpretación fenomenológica de la concepción previa (*Vorgriff*).” *Diálogo Filosófico*, 91 (2015), pp. 57-74.

la posibilidad de preguntarse qué hace necesario que, a una *estructura*, que se presupone anterior o previa, es decir, que es aquello que no puede faltar para que algo comparezca tal y como es, haya que introducirla, en alemán, con el prefijo *vor-*.

Debemos recordar que, en este contexto, el prefijo *vor-* es puesto en relación con cierto concepto técnico de la filosofía kantiana que refiere a aquello que se encuentra *antes* de la experiencia, pero siendo esto mismo constituyente de aquella y, por tanto, perteneciente a la misma (aunque no proveniente de ella), a saber, la noción de *a priori*, que es usada con una significación similar en el texto de *SZ* para indicar que aquello de lo que se predica pertenece a la constitución de algo, por lo general, del *Dasein*, que es el “objeto” de la analítica allí desarrollada.

Dicha *anterioridad* y, por tanto, también la *estructura*, cuando se utilizan estos vocablos como conceptos técnicos, no refieren a nada que pudiera encontrarse en una línea temporal o, dicho de otro modo, insisto, no son nada que pudiera calificarse de material. En la terminología heideggeriana de *SZ* se trataría del reconocimiento de algo no óntico y, por tanto, de la necesidad de *romper* con el modo de referencia a la onticidad. El rasgo nada trivial que hace pertinente que nos sumemos a la defensa de un concepto fuerte de estructura se reconoce, por cierto, en esta *ruptura*, *distancia* o *diferencia* con la onticidad y el discurso que trata de ella. En este sentido, hablamos de *estructura* en cuanto algo ontológico, sin que ello signifique que se trata de otro lado con respecto a lo óntico, sino del discurso que se coloca en la *ruptura*, la *distancia* o la *diferencia* misma, discurso que puede también calificarse de *formal*.

Teniendo en cuenta esto último, debe añadirse que en la exposición de *lo formal* de esto o lo otro ocurre que aquello que debe describirse no puede hacerse como si se tratase de alguna cosa ahí delante, de nuevo, que nos golpee en la cara, pero tampoco podría no haber algo desde donde se haga la descripción. Así, por ejemplo, cuando Kant tiene que exponer la *forma del conocimiento*, necesita hablar de juicios sintéticos que lo son por aquello que en la descripción misma de estos se está encontrando, esto es, se está describiendo. De modo que, el hecho de que allí Kant no considerase, por ejemplo, las tesis de la teoría de la relatividad, no podría ser argumento para desmentir tesis de Kant alguna, ya que allí la cuestión es acerca de la *forma* y esta se cumple tanto en la física clásica como en la más actual. En el caso de la exposición kantiana, esta interpretación se puede demostrar haciendo notar que lo que busca Kant son *juicios sintéticos posibles a priori*<sup>7</sup> y no *juicios sintéticos* como, por ejemplo, la ley de la gravitación de Newton, la cual no es *a priori*, aunque sea universal.

De ello deducimos que hay un tipo de exposición que consiste en la descripción de aquello que no podría faltarle a algo para ser lo que es; dicho de otro modo, existe un proceder que consiste en encontrar la constitución misma de algo y es a ello a lo que Heidegger trata de llamar *ontología*. Este proceder encuentra porque construye (idealmente, esto es, mediante conceptos) ese algo, es decir, lo describe fenomenológicamente.

---

<sup>7</sup> Cf. Martínez Marzoa, F. *De Kant a Hölderlin*. Visor: Madrid, 1991; y de Heidegger: *Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 3, Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, von Herrmann, F. W. (Hrsg.), 1991 (en adelante, si se cita un texto de la *Gesamtausgabe* nos limitaremos a escribir *GA* seguido del número del volumen y el año de publicación si es la primera vez que es citado).

Pues bien, en la obra *SZ*, Heidegger se propone emplear este proceder aplicado no al conocimiento sino a cierto “ente” o “ámbito de lo ente” que debe ser construido en el mismo transcurso de la obra. Así, aunque eso que Heidegger llama *Dasein*, y que aparece en el primer capítulo de la Introducción, esté desde el principio, será eso y no otra cosa lo que se tratará de construir o encontrar (con mayor o menor éxito) en lo que ha quedado como *SZ*<sup>8</sup>. A dicha construcción se la denomina analítica del *Dasein*, y su pretensión será dar cuenta del *ser* de dicho “ente”. Por consiguiente, lo puesto en juego en esa “analítica” no es nada que pueda interpretarse como material (en el amplio sentido del adjetivo), sino que si, en algún tramo, la construcción pasa por algo que podría asumirse como físico-matemáticamente expresable (por ejemplo, el martillo, el zapato o la muerte), ello se debe a la necesidad que tiene la exposición de tener que valerse de algo para ser llevada a cabo; debe quedar por supuesto que Heidegger no pretenda decir la última palabra sobre esos contenidos concretos, sobre todo porque no pretende decir palabra alguna sobre contenido alguno del que se haya servido para describir algún carácter de la *forma* del *Dasein*. Esto último no es contradictorio con el hecho de que él mismo llamase *facticidad* o *vida fáctica* al ámbito de lo ente que luego, en *SZ*, se plasmará como *Dasein*, ni tampoco con que a la exposición de esto la llamase *hermenéutica de la facticidad*<sup>9</sup>. Como en el caso de la exposición kantiana, esos contenidos solo se consideran por o para lo que allí se está encontrando, a saber, la *forma*.

Pues bien, del reconocimiento de una *estructura* (reconocimiento que se mantiene en el orden ontológico y que es posible cuando se la realiza) no podemos deducir que toda estructura pueda ser considerada como “lo que hay en cualquier caso”, sino tan solo lo que hay en el caso en el que se cumpla. Dicho de otro modo, el carácter de *anterioridad* en la medida en que pretende estar a la zaga del concepto técnico de *a priori*, significando “lo que *hay* en cualquier caso”, no puede predicarse de toda estructura, sino tan solo de aquella que hablase del *caso* en general. Así, mi uso del castellano no es “lo que hay en cualquier caso”; por ejemplo, no lo hay cuando hablo francés. De ello se sigue que el añadido heideggeriano de “prioridad” a “estructura” indica que la estructura de la que trata Heidegger no es de esto o aquello sino de “todo lo que hay”. A ese “todo”, pretendo llamarlo aquí nuestra situación histórica refiriéndome con ello al complejo de remisiones de sentido que fácticamente sea, en el cual se incluyen, por ejemplo, la tradición concreta, o los sucesos concretos del día a día; en *SZ* se denomina *mundo* a ese “todo lo que hay” y se dice que en él estamos en cada caso; de lo que en esta obra se predica *Vor-Struktur* es, por supuesto, del *Dasein*, quien consiste en la *comprensión de ser* (*Seinsverständnis*), y se lo predica porque esta *estructura de prioridad* es una indicación formal de nuestra situación; lo que con ella se describe no es un contenido, sino lo que cualquier contenido con el que nos encontremos da por supuesto.

---

<sup>8</sup> Recuérdese que *SZ* no termina, aunque el libro tenga un número de páginas y no otro, que el proyecto fracasa y que no podemos saber (ni hay otro libro donde podamos encontrar) qué hubiera sido de haber tenido “lo que falta”. Este fracaso debe tenerse en cuenta a la hora de emprender una labor hermenéutica del texto, no solo porque Heidegger vuelva constantemente a dicho proyecto durante toda su obra, sino porque el fracaso es algo logrado de modo relevante por el proyecto mismo; cf. Martínez Marzoa, F. *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal, 1999 y Leyte, A.: *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005.

<sup>9</sup> Cf. Heidegger, M. *GA 63*, 1988.

De lo dicho, se puede concluir que en *SZ* predomina la indicación formal<sup>10</sup> como resultado de lo que a cada paso se va construyendo. A continuación, nos centraremos brevemente en un caso, sin embargo, antes apuntaremos que, después de *SZ*, es decir, después de eso que suele llamarse *die Kehre*, no empezará a haber contenidos, sino que se afinarán las consideraciones sobre esa *forma*. Dicho de otro modo, si se lee *SZ* desde los presupuestos de la *Historia del ser (die Geschichte des Seins)*<sup>11</sup>, esta obra nos permite entender cuáles son los presupuestos formales de nuestra situación, esa que desde aquellos presupuestos se describe como el tiempo del nihilismo o de la metafísica consumada<sup>12</sup>, es decir, aquello que habrá que haber interpretado fenomenológicamente (encontrado, descubierto o construido) para dar cuenta (también en cuanto a lo formal) de nuestra situación.

Así, uno de aquellos contenidos de los cuales se servirá Heidegger para tratar de construir, encontrar o describir fenomenológicamente al *Dasein* es el del útil (*Zeug*)<sup>13</sup> o los útiles. Si Heidegger se detiene en cierta fenomenalidad de aquello a lo que, en un lenguaje cotidiano, llamamos “las cosas”, es porque esa fenomenalidad descubre (encuentra, construye) cierto rasgo *formal* de aquello que está analizando (encontrando, construyendo) no en este tramo de la obra, sino en toda la obra. ¿Qué da esa fenomenalidad concreta, esto es, qué se encuentra en ella?

Una cosa es este ordenador, esta mesa en la que apoyo el ordenador, el libro que tengo a mi izquierda, la ventana que tengo enfrente, el flexo que alumbra el teclado, etc. Todo ello comparece de modo tal que puedo reconocer en cada una de las cosas que he nombrado (o que nombrase) cierto carácter material de las mismas, es decir, estas sí me dan en la cara. Si quisiera saber con exactitud qué son, seguramente pretendería saber, por ejemplo, si la mesa resistirá que me apoyara en ella, si el ordenador podrá permanecer encendido un número de horas, si el flexo resistirá la tensión del enchufe en la cual lo conecto, etc. Todas estas cuestiones conforman eso que, de suyo, doy por sentado cuando me siento a trabajar. De suyo no me pregunto si alguna de aquellas cuestiones fallará, sino que simplemente me siento trabajar; solo cuando alguna de ellas falla, entonces se “acusa el mundo”<sup>14</sup>, es decir, se presentarán esas determinaciones que cada cosa tiene que tener para ser la que es, así como el hecho de que el juego al que siempre estoy jugando, el fondo del asunto, es que *trato con*

---

<sup>10</sup> Esta tesis ha sido defendida con la mayor solvencia, en muchos de sus textos, por Ramón Rodríguez, a quien agradezco la atención prestada y la enseñanza, en los últimos años, del pensamiento de Heidegger. En los rasgos fundamentales, me uno a la interpretación que sostiene que los “conceptos” propios de *SZ* son indicaciones formales.

<sup>11</sup> Lo fundamental de la *Historia del ser* es que, en cada situación histórica, se da un modo concreto (que da definición a dicha situación) del *rebusar* aparece del “ser”, es decir, un modo de retirada o no-comparecencia de aquello que consiste en no comparecer, esto es, el fondo sobre el cual estamos siempre o el juego al que siempre estamos jugando. Dicha retirada aparece allí donde se pretende tematizar, de algún modo (en cada caso concreto), el juego al que se está jugando, y esta aparece como fracaso relevante de cada *serio* intento de dar cuenta del mismo.

<sup>12</sup> Cf. *GA 6.1 y 6.2*, 1997; también *Überwindung der Metaphysik* en *GA 7*, 2000, pp. 68-98.

<sup>13</sup> Contenido que ha dado lugar a una discusión bastante extensa sobre el carácter de esta obra; carácter que se ha llegado a denominar pragmático o de ontología de la pragmaticidad y cuyo representante más firme podría encontrarse en Richard Rorty y su *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979; pero no es el único, por ejemplo, cf. Okrant, M. *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being and the critics of Metaphysics*. New York: Cornell University Press, 1988; y más recientemente, Vincent Blok ha defendido estas lecturas en “Heidegger's Ontology of Work” *Heidegger Studien*. 31, 2015, pp. 109-128.

<sup>14</sup> *SZ* p. 75; cf. §§12-16, pp. 52-88.

ellas de modo tal que todo eso que ahora ha sido acusado, ni es el fondo, ni puede faltar para que el fondo se dé, hasta el punto de que si falta alguna, no solo se nota cuáles o cuántas son, sino sobre todo el modo cómo *me son*. Intentaré, a continuación, desarrollar esto de otra manera.

Ante la pregunta “¿qué es esto o aquello?”, “¿qué es esta mesa, este ordenador, ese libro, esa ventana, etc.?” , espero que se me responda de modo tal que quede dicho “desde dónde y hasta dónde” *es* eso sobre lo que pregunto, es decir, quiero que se me dé la determinación, la de-finición, o sea, los límites de esto o lo otro y cuánto más exactos me lleguen, mejor valoro esa determinación o definición hasta el punto de que, dadas dos determinaciones de lo mismo, escogeré siempre la que mejor valore. Esta valoración está fundada en que, si he hecho esas preguntas, es porque me interesaba saber eso por lo que preguntaba, o sea, *me interesaba obtener la capacidad para habérmelas con esto o lo otro* de la manera más solventemente posible. Este interés no proviene de lo que finalmente pueda responder, sino que proviene de aquello otro para lo que quiero saber (tener capacidad de o para) esto. Así, resulta que, si pregunto por el “ser” de esta o aquella cosa, querré una respuesta lo más cercana posible a una *certeza* con respecto a esta o aquella cosa, es decir, querré que se me den los límites de esta o aquella cosa, o sea, aquello a lo cual me tendré que tener cuando *trate con ella*. Pero, ¿en eso consisten las cosas?

Lo que ha fundamentado, lo que les ha dado suelo o motivo, a mis preguntas, no era la mera pretensión de encontrar ciertos límites, cierta determinación, sino aquello otro *para* lo que quería encontrarlos. Entonces, parece que es este *para* aquello que fundamenta las cosas, luego, si pregunto por su “ser”, más bien debiera haber pretendido que se me diese este *para*. Ahora bien, este *para* no es nada, no es ninguna cosa, y no puede ser tematizado más que en la marcha misma con las cosas, es decir, más que allí donde, efectivamente, quiero saber si la mesa soportará cierto peso y no me valdrá que me digan que la mesa consiste en un *para qué*, sino que querré que me digan *cuánto* peso soporta. De esta incongruencia resultan dos conclusiones: 1) que aquello que da la determinación, la *certeza* de las cosas no es su fundamento, sino que deriva de aquel, por tanto, esta es segunda; pero, al mismo tiempo, 2) eso que sí es su fundamento, *stricto sensu*, no es, no es nada, no es ninguna cosa.

Pues bien, con lo dicho hemos encontrado ya cierto rasgo al que Heidegger llamará *referencialidad*, esto es, el carácter constitutivo del ente que somos en cada caso nosotros mismos (ese ente o ámbito de lo ente que pretende describir en *SZ*) del *estar referido a*, de modo que las cosas siempre son *por-mor-de* mí. Sin embargo, antes de entrar en ello, notemos también que la *referencialidad* solo ha podido ser nombrada una vez que hemos notado que lo que comparece son las cosas, las cuales lo hacen por cuanto de ellas cabe alguna determinación, esto es, algún “desde... hasta...” o, dicho de otro modo, alguna magnitud, alguna expresión físico-matemática de ellas mismas. La *referencialidad*, entonces, es eso que no-aparece, en ningún caso, como algo material, sino que su (no-)comparecencia depende de que se dé el normal *trato con* las cosas, que estas sí comparezcan. De hecho, se empieza a tematizar allí donde esa marcha deja de funcionar, por ejemplo, porque a mi mesa se le rompiera una de las patas, de modo que la tematización solo es posible allí donde la marcha misma *ha quedado atrás*. Lo que la *referencialidad* describe no es esto o lo otro, sino el ámbito en el cual eso y lo otro *es*, tienen sentido. A ese ámbito, volvemos a insistir, se lo llama en *SZ*

*Dasein*; la *referencialidad* es una manera de describir su *estructura*, aquella de la que Heidegger dice que es *previa*. De ello se deducirá que el comportarse del *Dasein* siempre es *por-mor-de-sí mismo*, o sea, de sus *posibilidades de ser*, esto es, *proyecto*, el cual se encuentra *arrojado* a ese comparecer de las cosas.

En este sentido, se lee en *SZ*: “*un útil*, en rigor, jamás «es». Al ser del útil le pertenece cada vez siempre un *todo-de-lo-útil*, en el cual ese útil puede ser lo que es”<sup>15</sup>; ni la mesa, ni el ordenador, ni el flexo, ni la ventana, *son*, sino que, si *son*, es porque están tramados en un todo, en un *complejo remisional* que no se desvela porque estas en concreto se encuentren en un cuarto, sino porque esa *remisión* queda atrás cuando se la trata de describir, es decir, solo es mientras lo que ocurre es que la *hay* y no se la describe, y lo *hay* cuando, en este caso, *yo me siento a trabajar*.

Cada una de las cosas comparece *en cuanto tal* porque el referirse del *Dasein* a ellas es constitutivo del mismo. Dicha estructura del *en cuanto tal* de lo que aparece pertenece al carácter comprensor del *Dasein* mismo. Se lee en *SZ*:

En el proyectar del comprender el ente está abierto en su posibilidad. El carácter de posibilidad corresponde cada vez al modo de ser del ente comprendido. El ente intramundano en general es proyectado hacia un mundo, es decir, hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación, en cuanto estar-en-el-mundo, se ha ligado de antemano. Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del *Dasein*, es decir, cuando ha venido a comprensión decimos que tiene *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido es un existencial del *Dasein*, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté «detrás» de él o que se cierna en alguna parte como «región intermedia». Sólo el *Dasein* «tiene» sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser «llenada» por el ente en ella descubrible. *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*.<sup>16</sup>

¿Hay algún *sentido* dado previamente? Con lo hasta aquí expuesto, podemos ahora hacer coincidir el concepto de *sentido* con esa estructura formal que habíamos apuntado al principio. La *estructura de prioridad* que en cualquier caso habrá es eso a lo que llamamos *sentido*. Luego, no está dicho qué sentido vaya a haber, tan solo que habrá alguno, esto es, que el haber algún *sentido* es la *forma* según la cual nuestra situación se despliega. De ello resulta que las cosas no son algo de suyo, sino que, si son, dependen del *sentido* que tienen (o les damos) para ese ámbito de lo ente que Heidegger llama *Dasein*. Parece algo muy obvio que en el análisis que Heidegger hace del zapato o el martillo en *SZ* ambos tengan cierto *sentido*. Para

<sup>15</sup> *SZ* p. 68, traducción nuestra.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 151; trad. Rivera, J. E. *Ser y tiempo*. Madrid: Ed. Trotta, 2009, p. 170.

desentrañar dicha obviedad tan engañosa, Heidegger se ve en la tesitura de recurrir al caso en el cual ocurre una detención en la marcha normal con el zapato, cuando se rompe<sup>17</sup>. De este modo se hace evidente que el andar seguro del zapato no pertenece al zapato por ser *ese* zapato, sino que el *sentido* del mismo, su ser-zapato, depende de que haya *proyecto* de quien con el zapato anda seguro. Esto mismo se encuentra si, por ejemplo, pensamos en un niño que juega con ese mismo zapato (quizá paterno) a que *es* un coche o un avión, o en el fetichista, que hará del zapato el eje de su elección de objeto de deseo, *siendo* el (no)lugar del falo materno<sup>18</sup>.

Ese “no ser nada de suyo” de las cosas es, a su vez, la condición de posibilidad, por así decir, de que lo que quiero que se me responda cuando pregunto por las cosas no es nada parecido a algo que de suyo fuesen, sino, por ejemplo, si efectivamente la mesa aguantará un peso X, si el flexo resistirá tanto voltaje, o si la batería del ordenador durará tanto tiempo. Dicho de otro modo, cuando pregunto por las cosas, en la medida en que aquello que siempre hay previamente es *sentido*, *proyecto*, ya no pregunto por su “naturaleza”, sino por una determinación de las mismas desde la cual pueda considerar mis intereses. Podemos llamar a eso por lo que preguntamos la magnitud, el *cuánto* de las cosas<sup>19</sup>. Entonces, estas no comparecen por lo que de suyo son sino por cuánto de ellas hay. Dado que ninguna cosa podría considerarse de suyo igual a otra, no preguntamos por la cantidad que de suyo hay en esto o aquello o, mejor dicho, habría, pues es esto lo que ya no hay, sino por la *cantidad* que valdría para cualquier cosa y que valdría en cualquier caso. Aunque cada ámbito de cosas o aspecto de las mismas se determine según magnitudes físico-matemáticas distintas, el modo de comparecencia sigue dependiendo de que habrá algún *sentido*, algún *proyecto*, previamente a dar dicha determinación, de modo que esas magnitudes distintas no implicarán una distinción cualitativa en las cosas, sino solo la posibilidad de precisar más a la hora de medirlas, de calcularlas, esto es, de decir *cuánto* de ellas hay. Así, y dado que las cosas no son ya más lo que “de suyo” serían, sino lo que *objetivamente* son, se tenderá a encontrar el modo de transformación de esas magnitudes en valores de otras y, sobre todo, a encontrar una magnitud que pueda valer para determinar el *cuánto* de cualquier cosa.

Pero, por esto mismo también, dado que *todas las cosas de las que nos valemos* no brotan del suelo, sino que hay que hacerlas, la producción de estas ya no será de aquello que sería,

---

<sup>17</sup> “La estructura del ser de lo a la mano, en cuanto útil, está determinada por las remisiones. El peculiar y obvio «en-sí» de las «cosas» inmediatas comparece en la ocupación que hace uso de estas cosas sin advertirlas expresamente, y que puede tropezar con lo inservible. Que un útil sea inempleable implica que la constitutiva remisión del para-algo a un para-esto está impedida. Las remisiones mismas no son objeto de contemplación, pero están presentes [*sind... «da»*] en el someterse de la ocupación a ellas. Ahora bien, el *impedirse la remisión* –en la inempleabilidad para...–, la remisión al para-esto, se deja ver éste mismo, y con él, el contexto de la obra, el «taller» entero, como aquello en lo que la ocupación ya estaba. El contexto pragmático [*Zeugzusammenhang*] no resplandece como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección. Pero con esto se acusa el mundo.” SZ p. 74-75; trad. p. 96.

<sup>18</sup> En un trabajo de próxima publicación titulado “Sustituciones. Fetichismo y verdad *depuis Derrida*”, que aparecerá en un volumen colectivo titulado *Espectros de Derrida. Derrida y el psicoanálisis* en la editorial Escolar y Mayo, traté de recoger este caso todavía más elocuente desde el cual se hace evidente que las cosas, de suyo, en la modernidad, “no son”, sino que su *ser* depende de cómo nosotros somos un proyecto o, como se sugiere al final de este mismo trabajo, cómo somos un ser-hablante.

<sup>19</sup> Al fenómeno que nos permite comprender esto en su complejidad, Heidegger lo llama *la ciencia moderna*, cf. *Die Zeit des Weltbildes*, en GA 5, 1977, pp. 75-113, *Die Frage nach der Technik, Wissenschaft und Besinnung* en GA 7 pp. 5-36 y pp. 37-65, así como la tercera sección de GA 65, 1989, pp. 99-166, titulada *Der Anklang*.

por ejemplo, “de suyo” una mesa (pues esto es lo que no hay), sino que lo que se producen son cantidades de cosas, es decir, se produce esto y lo otro por cuanto tanto debe *valer* una cosa, por ejemplo, esta mesa, como otra cosa, por ejemplo, este ordenador, es decir, *tanta cantidad de una* debe ser equiparable a otra *tanta cantidad de otra*. Dicho de otro modo, lo que se producen son *mercancías*<sup>20</sup>, es decir, *cantidades* de no importa qué cosa de suyo atendiendo a que puedan ser intercambiables, esto es, siendo su primera intención que *de suyo* no ocurra que sean irreductibles, sino que se puedan reducir a (*intercambiar* por), en principio, cualquier cantidad de cualquier otra cosa.

Lo relevante, entonces, es eso que en la cita se ha denominado *sentido*, a saber: “*horizonte del proyecto estructurado por el haber-pervio, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*”<sup>21</sup>. En los años 30 esto será expuesto mediante otros recursos, a saber, por ejemplo, en *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*<sup>22</sup>, se expresará lo expuesto con el término *sentido*, la *estructura de prioridad*, como *lenguaje*<sup>23</sup>:

El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee al lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión.<sup>24</sup>

Por concluir aquí, esa *estructura de prioridad* se muestra, entonces, como el presupuesto de, aquello que no le puede faltar a, la *forma* de nuestra situación histórica, a la cual, quizá, no podamos seguir llamando sin más Modernidad, pero desde luego, tampoco con algún título que sugiera un “haberla superado” o cosa parecida. Por su parte, Heidegger encontrará otros recursos descriptivos para hacerse cargo de esto mismo. El que más vale la pena destacar es el de *Ge-stell*<sup>25</sup>. De lo que se trata es de asumir que las cosas ya no son por algo así como su “naturaleza”, su “esencia” o su “de suyo esto o lo otro”, sino por su pertenencia y relación con respecto al resto. Como ocurre con el conjunto signifiante y el conjunto significado en un sistema lengua, así, todo lo que comparece, comparece como realización de dicho *Ge-stell*,

<sup>20</sup> Cf. Martínez Marzoa, F. *La filosofía de “El capital” de Marx*. Madrid: Taurus Ediciones, 1983; *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: ediciones/metales pesados, 2008; Martínez Matías, P. “Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47 (2014), pp. 199-225.

<sup>21</sup> *SZ* p. 151, trad. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 170.

<sup>22</sup> Recogido en *GA 4*, 1981, pp. 33-48.

<sup>23</sup> Seguimos, en cuanto a la continuidad temática (en un sentido fuerte) del asunto del lenguaje como centro de la problemática heideggeriana, el artículo de Paloma Martínez Matías: “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger” *Diánoia*, LIII, 61 (2008), pp. 111-147.

<sup>24</sup> *GA 4* p. 37-38; trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2009, p. 42.

<sup>25</sup> Traducible, quizá, como “estructura de emplazamiento”; “Llamamos ahora a cada pretensión [o exigencia, *Anspruch*] provocadora, que reúne-juntando [el verbo aquí es *versammeln*] en ella al hombre a solicitar lo que se desoculta como existencia [*Bestand*], la estructura de emplazamiento [*das Gestell*].” *GA 7*, 2000, p. 20 (traducción nuestra). Por otro lado, bien podríamos habernos referido a la *Machenschaft* (traducible por “maquinación”) que aparece en el texto *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* con una acepción parecida a este concepto, quizá, incluso, más incluyente que aquel, cf. En la nota 19 de este trabajo, la referencia a *GA 65*.

de modo que este, no es sino allí donde hay esa misma comparecencia, como una lengua concreta no es sino allí donde ocurre que un cambio relevante en el conjunto significante implique al menos un cambio relevante en el conjunto significado.

A su vez, habrá que reconocer que la tarea es seguir interpretando: 1) porque no está dicho de suyo qué sean las cosas; 2) porque tampoco parece, tras lo expuesto, que sea muy obvio cómo son; 3) porque en la descripción del *Ge-stell*, precisamente por denotar no otra cosa que el fondo del asunto, es en lo que se fracasa, lo que siempre queda por interpretar.

Cabría apuntar una última cuestión que pretendo dejar abierta, ¿qué ocurre si, a una con lo que se ha expuesto acerca del “ya no ser nada de suyo”, sino depender de la *estructura* general, del cómo sean las cosas, resulta que hay que decir que tampoco el lenguaje sale indemne de esta situación de allanamiento? En el texto *Brief über den »Humanismus«*, Heidegger apunta que a consecuencia, precisamente, de que la situación sea esta, el lenguaje se encuentra *decaído* o *devastado*. Allí se apunta, además, que ello es una amenaza contra la esencia del hombre<sup>26</sup>. ¿Cabría, entonces, que lo que estuviera en riesgo fuese la posibilidad misma de interpretación?

## Referencias bibliográficas

- Blok, Vincent. “Heidegger’s Ontology of Work” *Heidegger Studien*, 31 (2015): 109-128. Print.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. Gedruckt.
  - *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 3, Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, von Herrmann, F. W. (Hrsg.), 1991. Gedruckt.
  - *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, von Herrmann, F. W. (Hrsg.), 1981. Gedruckt.
  - *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 5, Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, von Herrmann, F. W. (Hrsg.), 1977. Gedruckt.
  - *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 6.1, Nietzsche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Schillbach, B. (Hrsg.), 1977. Gedruckt.
  - *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 6.2, Nietzsche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Schillbach, B. (Hrsg.), 1977. Gedruckt.
  - *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 7, Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, von Herrmann, F. W. (Hrsg.), 2000. Gedruckt.

---

<sup>26</sup> Cf. *GA 9*, 1977, p. 318.

- *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 9, Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, von Herrmann, F. W. (Hrsg.), 1977. Gedruckt.
- *Gesamtausgabe. II. Abteilung, Vorlesungen, Bd. 63, Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Bröcker-Oltmanns, K. (Hrsg.), 1988. Gedruckt.
- *Gesamtausgabe. III. Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes, Bd. 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, von Herrmann, F. W. (Hrsg.), 1989. Gedruckt.
- *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin.* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Ed., 2009. Impreso.
- *Ser y tiempo.* Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Ed. Trotta, 2009. Impreso.
- Leyte, Arturo. *Heidegger.* Madrid: Alianza Ed., 2005. Impreso
- Martínez Marzoa, Felipe. *La filosofía de "El capital" de Marx.* Madrid: Taurus Ediciones, 1983. Impreso
  - *De Kant a Hölderlin.* Visor: Madrid, 1991. Impreso.
  - *Heidegger y su tiempo.* Madrid: Akal, 1999. Impreso.
  - *Lingüística fenomenológica.* Madrid: A. Machado Libros, 2001. Impreso.
  - *El concepto de lo civil.* Santiago de Chile: ediciones/metales pesados, 2008. Impreso.
- Martínez Matias, Paloma. "Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger" *Diánoia*, LIII, 61 (2008): 111-147. Impreso.
  - «Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47 (2014): 199-225. Impreso.
- Okrant, Mark. *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being and the critics of Metaphysics.* New York: Cornell University Press, 1988. Print.
- Rodríguez, Ramón. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica.* Editorial Tecnos: Madrid, 2015. Impreso.
  - "Una interpretación fenomenológica de la conceptualización previa (*Vorgriff*).” *Diálogo Filosófico*, 91 (2015): 57-74.
  - (coord.) *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico.* Madrid: Tecnos, 2015. Impreso.
- de Saussure, Ferdinand. *Écrits de linguistique générale. Établis et Édités par Simon Bouquet et Rudolf Engler avec la collaboration d'Antoinette Weil.* Éditions Gallimard : Paris, 2002. Imprimé.
  - *Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bally et Albert Séchebave avec la collaboration de Albert Riédlinger.* Édition Critique préparée par Tullio de Mauro Éditions Payot & Rivages : Paris, 2005. Imprimé.

Guillermo Gómez Tirado

Contratado Predoctoral de la UCM  
como becario de Beca Universidad  
Complutense de Madrid – Santander  
Universidades

# CURA CONTRA EL ABURRIMIENTO

## CURE FOR BOREDOM

JOSEFA ROS VELASCO

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento. Facultad de Filosofía.  
Universidad Complutense de Madrid.

### Resumen

Con motivo de la celebración del *VIII Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía*, que tuvo lugar entre el 28 de noviembre y el 1 de diciembre de 2016 en la Universidad Complutense de Madrid y que fue organizado por la Asociación de Estudiantes de Filosofía Tales, de la misma institución, presenté un póster sobre mi trabajo doctoral titulado *¿Cura contra el aburrimiento? No, gracias* para abrir un espacio al diálogo en torno a la percepción actual del fenómeno del aburrimiento desde las disciplinas psicológica y psiquiátrica, más allá de su tradicional recepción filosófica.

### Palabras clave

Aburrimiento, Antropología, Psicología, Psiquiatría, Tratamiento

### Abstract

As part of the *VIII Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía*, organised by Student Association Tales, on 28-1 December 2016 at University Complutense of Madrid, I drafted a poster on my Ph.D. proposal, entitled *Cure For Boredom? No, Thanks*, to provide a forum for discussion on the current work on the phenomenon of boredom from psychology and psychiatry disciplines, beyond the traditional philosophical view.

### Keywords

Anthropology, Boredom, Cure, Psychology, Psychiatry

### El estudio del aburrimiento en la actualidad

El estado de la cuestión del estudio sobre el aburrimiento se encuentra en una situación paradójica que hace verdaderamente difícil la definición y la exposición del fenómeno desde las múltiples disciplinas científicas interesadas en el mismo. En la actualidad los investigadores denuncian constantemente la falta de bibliografía existente en torno al análisis del aburrimiento y el desinterés hacia la resolución del conflicto que entraña (O'Hanlon 1981 *ápu*d Damrad-Frye; Laird 1989, 315; Fisher 1991, 1; Vodanovich 2003 *ápu*d Martin *et al.* 2006, 196; Vodanovich; Watt 1999, 144; Pekrun *et al.* 2010, 531). Desde que el filósofo Bertrand Russell denunciase en el año 1930, con *The Conquest of Happiness*, que el aburrimiento como factor de la conducta humana había recibido mucha menos atención de la que merecía (2009, 57), muchos son los autores que han repetido su sentencia hasta la saciedad de manera poco contrastada y circular. Asimismo, se ha traído frecuentemente a colación la afirmación que realizó el estudioso de la psicología Richard Smith acerca de que desde el año 1926 hasta el 1980 sólo había aparecido un artículo por año sobre el aburrimiento (1981, 329-340) y la de los profesores de psicología Frederick Leong y Gregory Schnell que aumentaba dicha cantidad a cuatro (1993, 233). Sin embargo, si examinamos la población total de bibliografía existente en torno al aburrimiento y la tendencia cronológica que la misma ha seguido de una forma estructurada y sistemática comprobamos que aquellas sentencias no se corresponden con la realidad. No es cierto que haya un problema de escasez de bibliografía sobre el aburrimiento ni que hasta la última década apareciesen pocos estudios sobre el aburrimiento por año. Siguiendo a Svendsen

(2006, 13), el aburrimiento es un fenómeno central de nuestra cultura desde hace ya un par de siglos. Lo que es indiscutible es que el estudio sobre el aburrimiento se ha realizado principalmente desde las distintas vertientes de la psicología y la psiquiatría.

El fenómeno del aburrimiento ha sido tradicionalmente estudiado por los círculos intelectuales filosóficos y literarios en su condición socio-cultural desde el siglo XVIII hasta el XX, cuando la metáfora de la enfermedad del aburrimiento comenzó a ser tomada al pie de la letra en el contexto psicológico y psiquiátrico. Entonces, surgió como tema de investigación científica a partir de los exámenes psicológicos industriales de eficiencia en el lugar de trabajo (Malkovsky; Merrifield; Goldberg; Danckert 2012, 59-67) y su tratamiento se llevó a cabo predominantemente desde el campo de estudio de la salud mental. Entre las disciplinas que lo componen existe una falta de consenso respecto al origen y la naturaleza del aburrimiento así como en lo que a sus causas y consecuencias se refiere. A finales del siglo XX y principios del XXI nos encontramos frente a una total confusión y falta de acuerdo respecto a un fenómeno sumamente común que se convierte en una quimera inabarcable. Al examinar la bibliografía existente comprobamos que, para más complicación, se ha establecido una diferencia entre dos variantes del aburrimiento: el sencillo y el complejo. El aburrimiento sencillo o situacional se define como el más común y tradicional estado de hastío que todos los seres humanos experimentamos de forma temporal y que resulta en mayor o menor medida evitable en tanto que es provocado por un escenario monótono y repetitivo (Toohey 2011, 11). El aburrimiento complejo, por su parte, es concebido como una forma superior y trascendente de hastío que cualquiera coincidiría en denominar existencial o profundo, a la manera en la que lo hizo Cioran en *Histoire et Utopie*. Esta segunda forma de aburrimiento ha llenado páginas de libros y artículos en detrimento de la primera, que ha sido considerada trivial (Toohey 2011, 5), poniéndose de manifiesto su asociación a un tipo particular de dolencia o problemática.

Desde esta perspectiva se ha extendido la idea de que el aburrimiento es un problema que atañe a las personas en lo que a su desarrollo individual y social se refiere y cuya dolencia es necesario solventar. El padecimiento del aburrimiento en estos parámetros aparece en el interior del sujeto como una patología o un trastorno llegando incluso a conformar una enfermedad crónica con graves consecuencias psicosociales (Eastwood *et al.* 2012, 482) o un problema de salud mental (German; Latkin 2012, 2244-2250; Bergler 1945, 40 y 49). Aunque desde 1996 el aburrimiento aparece en el *Diccionario de Psiquiatría* definido como “una sensación de incomodidad provocada por la necesidad de actividad, la falta de estímulos significativos o la incapacidad para llegar a ser estimulado” (1996, 102 *ápu*d Rule 1998, 329), ha sido a comienzos del XXI cuando el aburrimiento complejo ha pasado a ser una cuestión de interés científico y clínico, esto es, a ser analizado desde sus condiciones neurológicas y psiquiátricas, a pesar de que apenas nada se sabe sobre la base cognitiva o neural del mismo (Danckert; Allman 2005, 236; Eastwood *et al.* 2012, 491).

### **La comprensión del aburrimiento desde la psicología y la psiquiatría**

Hasta la fecha se estima que el aburrimiento en los términos expuestos surge como consecuencia de una discontinuada relación por parte del paciente con el entorno que persiste a pesar del cambio de las condiciones externas, provocada por patologías del aburrimiento propiamente dichas como la patología del aburrimiento crónico, el trastorno de propensión al aburrimiento o el problema de la percepción subjetiva del aburrimiento; o como correlato de otras patologías como son la patología de la incapacidad de aclarar los deseos propios, el trastorno de la percepción distorsionada del tiempo, el problema de exceso o carencia de autoconsciencia, el déficit de atención, la falta de aptitud para dotar de sentido a la existencia, la hipocondriasis, e incluso por varias de estas a la vez. En consecuencia, gran parte de la bibliografía existente en torno al aburrimiento complejo gira

en torno a la propuesta de tratamientos contra la patología que constituye. Especialistas en psicoanálisis y filosofía existencialista (Martin *et al.* 2006, 205) han aprendido a tratar con el aburrimiento y enseñan a otros a lidiar con aquél para evitarlo o enfrentarlo promoviendo la participación en actividades, entrenando la realización de lo que el sociólogo Erving Goffman llamó *escapadas* (1959, 4), creando juegos para ocupar la mente o ayudando a abandonar una situación mental (Conrad 1997, 474). Nuestra época más que ninguna otra ha visto proliferar un sinnúmero de antidotos contra el mal del aburrimiento (Retana 2011, 180), ya sea mediante el planteamiento de estrategias de evitación como de afrontamiento (Nett *et al.* 2010, 628; Leung 2008, 359; Chaney; Chang 2005, 13). Por su parte, los profesionales de la psiquiatría (Bergstein 2009, 613) consideran el aburrimiento como una experiencia sin cualidades que merece ser tratada como una patología común como pueden serlo la depresión y el estrés (Butler *et al.* 2011, 335), ya que juega un papel definitivo dentro de los órdenes psicóticos debido a sus implicaciones neuróticas (Bergler 1945, 39).

Lo que preocupa realmente a los investigadores en el contexto del aburrimiento complejo como una enfermedad individual son las consecuencias que se desprenden de su padecimiento. Presentado bajo esta luz negativa, el aburrimiento no sólo se asocia a la gama de enfermedades mentales sino a la de comportamientos disfuncionales derivados del padecimiento de la enfermedad y de los esfuerzos del paciente por deshacerse de la misma. De esta manera, se hace responsable directo al aburrimiento en multitud de estudios del desencadenamiento de depresiones, ansiedades, estados de desesperanza y soledad, comportamientos hostiles y agresivos, trastornos del sueño, adicciones a la droga, al tabaco, al sexo y al juego, irresponsabilidades en la conducción, desviaciones en la escuela, absentismo laboral, acciones criminales, tendencias suicidas, baja autoestima, falta de afiliación social y trastornos alimenticios, entre otras consecuencias (Martin *et al.* 2006, 197; Tilburg; Igou 2011, 181-194; Vodanovich; Watt 1999, 143-144). Así pues, el estudio del aburrimiento se ve motivado en la mayoría de ocasiones por la necesidad de conocer más el fenómeno para predecir comportamientos nocivos y desviados y evitarlos y/o tratarlos.

### **El potencial funcional del aburrimiento desde la filosofía**

Esta comprensión del aburrimiento complejo como problema que desencadena comportamientos disfuncionales obliga a los investigadores a reconocer en el fenómeno la existencia de una fuerza motriz, esto es, que el aburrimiento complejo debe desencadenar en algún tipo de acto o consecuencia (Retana 2011, 183) en términos nocivos. Sin embargo, pocas veces se ha investigado acerca de las implicaciones que, como tal, el aburrimiento despojado de las connotaciones negativas, como simple aburrimiento, puede acarrear. El descuidado estudio del aburrimiento sencillo y sus consecuencias se aleja de las perspectivas de interés de las disciplinas predominantes (la psicología o la psiquiatría) que principalmente se centran en el aburrimiento complejo como dolencia o enfermedad. Así las cosas, apenas se ha focalizado la atención desde estas y otras disciplinas en el aburrimiento sencillo entendido como una realidad causal que provoca efectos necesariamente en quien la experimenta y que no tienen por qué responder forzosamente a un perfil disfuncional sino creativo. A partir de esta idea última plantaremos el debate en torno a la cuestión de si la psicología y la psiquiatría, las grandes (in)expertas del aburrimiento en nuestra época, pueden estar llevando al fenómeno a un extremo que descuida la importancia del contexto socio-cultural en el que se gesta el mismo y si están teniendo en cuenta las más innovadoras propuestas antropológicas que lo ligan a una posible función adaptativa en la carrera por la evolución humana (Toohey 2011, 7).

Como experiencia que desata la inquietud y la agitación (*cf.* Tilburg; Igou 2011, 181-194), e incluso quizá algo parecido al nerviosismo (*cf.* Fenichel 1951, 352), el aburrimiento desvinculado de la complejidad propia de la enfermedad mental aparece como causa del

ciclo de innovación, como el descontento con lo anterior porque «al aburrirnos hay algo del contexto que estamos rechazando» (Retana 2011, 183), que organiza la búsqueda de lo nuevo y como una reacción ante el entorno. Es un síntoma que instiga momentos de experimentación y de expansión (cf. Parreño 2013, 2-4; Moravia 1999, 7-8), que incluye un elemento crítico, una expresión de profunda insatisfacción, un desprecio (cf. Svendsen 2006, 27).

El aburrimiento incentiva la fijación en lo nuevo impulsando la improvisación, suscitando la creación de demandas cuya satisfacción deseamos resolver (cf. Parreño 2013, 8). El primer impulso que se siente al sucumbir al aburrimiento es la necesidad de hacer cualquier cosa que deje atrás la sensación de tedio (cf. Rule 1998, 329). Entendido desde esta perspectiva, el aburrimiento proporciona la transición a lo siguiente, redirecciona la vivencia actual, orienta el movimiento; es una capacidad latente (cf. Parreño 2013, 12) que nos impide dejar de actuar. De acuerdo con la teoría psicodinámica, John Eastwood y su equipo proponen que aburrirse es estar en un estado de ansia hacia una actividad desconociendo aquello en lo que se desea estar activo (cf. 2012, 484). En los mismos parámetros, los experimentos de los investigadores Harvey London y Daniel Washburn, junto con la colaboración del recientemente fallecido Dr. Daniel Schubert, han puesto de manifiesto, mediante mediciones en los cambios fisiológicos de los individuos, que cuando los sujetos experimentan aburrimiento se despierta en ellos la excitación o activación autónoma impidiendo la excesiva adaptación (cf. 1972, 29; 32-33).

Dejando atrás a los sujetos enfermos y los momentos culturales que desprenden malestar, el potencial del aburrimiento es de por sí positivo en tanto que impide la quietud, por su capacidad para hacer llegar la novedad, para dar paso a otra cosa, porque advierte de qué situación es aquella que debemos evitar y nos empuja a salir de la misma y a emprender una nueva. En palabras del Profesor de Neurociencia Ernest Rossi, el síntoma o el problema es en realidad un amigo, una señal de que es necesario un cambio [“Your symptom or problem is actually your friend! Your symptom is a signal that a creative change is needed in your life”] (1986 *ápu*d Rule 1998, 330). En definitiva, el aburrimiento más sencillo en contextos e individuos propicios cumple propósitos benignos debido a sus consecuencias derivadas en actividades compensatorias.

Los beneficios de la fuerza motriz del aburrimiento sencillo han sido menos visibles en la literatura existente que los perjuicios provocados por el aburrimiento complejo. Sin embargo, algunos autores han expresado que el aburrimiento en estos términos puede comprenderse como oportunidad para aprender de uno mismo (cf. Rule 1998, 329), como mecanismo de anticipación, como punto de partida de grandes obras (cf. Butler *et al.* 2011, 333), como un valioso arte (cf. Sloterdijk 2009, 248 *ápu*d Butler *et al.* 2011, 333) o como antídoto ante la explotación del trabajo debido a su potencial emancipador (cf. Butler *et al.* 2011, 334). El aburrimiento desde este punto de vista puede ser verdaderamente funcional para conocerse a uno mismo o para dar un gran paso de crecimiento hacia la magnificencia (cf. Rule 1998, 332). Pensadores como el escritor Siegfried Kracauer consideran que estar aburrido es la única opción adecuada ya que proporciona una especie de garantía de que uno está todavía en control de la propia existencia: “Si uno nunca estuviera aburrido, se podría presumir que uno no estaría presente del todo y así sería simplemente un objeto más del aburrimiento” (Kracauer 1995 *ápu*d Parreño 2013, 11). El aburrimiento posibilita conocer el mundo y a nosotros mismos, nos conduce a la creatividad, a la búsqueda del cambio, contiene potencial reflexivo, contemplativo, anima a imaginar alternativas y permite volver más descansado y fresco a las actividades. Es una oportunidad para la reflexión y la relajación (cf. Toohey 2011, 185) que nos permite ser quien somos (cf. Toohey 2011, 186). Volviendo a Russell, contra quienes sólo alcanzan a ver en el aburrimiento el desencadenante de una innumerable serie de problemas, hemos de admitir que un cierto grado de aburrimiento es esencial para una vida feliz y es algo que debería enseñarse a los

jóvenes (*cf.* 2009, 58). El aburrimiento tiene sus encantos. Es quizá por ello por lo que muchas filosofías y prácticas espirituales, por ejemplo el budismo o el taoísmo, consideran el aburrimiento como una oportunidad para el autoaprendizaje o la iluminación y sus adeptos acostumbran a desear la buenaventura al prójimo mediante el dicho “Que no nazcas en un tiempo interesante” (Spacks 1989, 581-599), así como la antigua maldición china rezaba “Que nunca te aburras” (Spacks 1989, 581-599) y los turcos traducen que el que se aburre está exprimiendo su alma.

Como hemos sugerido, y en ello coincidimos con el economista Juan Urrutia, el aburrimiento que surge cuando los individuos se encuentran insatisfechos desemboca también en un movimiento consecuente, en un acto de rebeldía o de reacción ante lo que provoca la insatisfacción (*cf.* 2003, 9-10). El aburrimiento actúa también como fuerte contrapeso social porque, como anunciaba el periodista español Vicente Verdú (2003, 1) en su reseña del 5 de septiembre «La revolución del tedio» para el periódico *El País*, a propósito de la publicación del trabajo del Profesor Lars Svendsen sobre el aburrimiento, *Kjedsomhetens filosofi*, “si lo que propone el sistema oficial no estimula el ánimo, el corazón tenderá hacia otros destinos mejores”. Son muy ilustrativas al hilo de la cuestión las palabras del economista y tecnólogo David de Ugarte en su prólogo al trabajo de Urrutia (2003, 5-6):

El aburrimiento generado por la estabilidad de una red que podría mejorar pero no lo hace, el inevitable hastío del conservadurismo y la seguridad, podrían generar por sí mismos mutantes o impulsar a la sociedad a aceptar nuevos agentes con pautas diversas. El aburrimiento, bajo determinadas circunstancias y en determinadas redes, podría ser, el primer paso del cambio.

De la misma manera lo expresa Camilo Retana (2011, 186):

Una cotidianidad monótona y enajenada, muy probablemente generará un aburrimiento colectivo. De hecho, y en esto coincide toda la filosofía crítica del siglo XX, la cotidianidad moderna lo genera. ¿Pero qué ocurre si una colectividad toma nota de ese aburrimiento generalizado y se levanta contra él? Quizá fue precisamente esto lo que ocurrió en la revolución de mayo de 1968, revuelta que algunos califican como una rebelión contra el conformismo y el aburrimiento.

Llevado a sus consecuencias más extremas, Spacks nos recuerda que el antropólogo estadounidense Ralph Linton consideró que todo avance cultural derivaba de un previo estado de aburrimiento (1936 *ápu*d Spacks 1989, 581-599):

El antropólogo Ralph Linton ha argumentado que todo avance cultural deriva de la capacidad humana para aburrirse. La víctima del aburrimiento actúa con el fin de escapar de su condición –generando así, siguiendo la versión de Linton, ‘avance cultural.’ Más de un gran escritor ha declarado que su trabajo se originó en la experiencia de la necesidad de escapar del aburrimiento. Y si el aburrimiento ha resultado en la literatura, ¿por qué no las bicicletas, las luces eléctricas y las impresoras láser?

Es por lo anterior que la historia puede ser considerada, siguiendo a Cioran, como el resultado del miedo al aburrimiento (*cf.* 1998, 109 *ápu*d Parreño 2013, 11). El aburrimiento, a modo de una genealogía inversa, establece el presente como el punto de partida desde el cual el pasado debe ser investigado (*cf.* Parreño 2013, 11). Desde este argumento, la historia se concibe como la tensión entre el aburrimiento y la creación de lo nuevo. El sujeto se aburre cuando no sabe lo que espera y el aburrimiento se transforma en el umbral de los acontecimientos del futuro (*cf.* Parreño 2013, 12). El aburrimiento puede ser entendido como un marco analítico de causalidad de momentos históricos de transformación (*cf.* Parreño 2013, 11). Véase, por ejemplo, cómo Heinrich Mann responsabilizaba al

aburrimiento de la caída de la República de Weimar (*cf.* 1976, 235 *ápu*d Blumenberg, 2011: 529). Se tiene la tentación de decir que la historia de la humanidad no es más que el intento de suprimir el aburrimiento. De esta manera, culturas, cultos, dioses, sistemas sociales, económicos, artísticos y guerras han surgido sólo para no morir de aburrimiento. En este sentido, se puede utilizar el aburrimiento para estudiar la historia a través de las figuraciones y metáforas relativas al mismo, de las soluciones que hemos dado para evitarlo y su correlato. El aburrimiento ofrece una forma de interpretación retrospectiva y de autojustificación. En última instancia, muestra por vía de negación lo que la realización histórica por vía de afirmación (*cf.* Revers 1967, 40-47). Así también, el escritor y periodista italiano Alberto Moravia decretaba en *La noia* (1999, 10) que el resorte de la historia no era el progreso ni la evolución biológica ni el hecho económico ni ningún otro de los motivos aducidos por los historiadores de las diversas escuelas; era el tedio: “en un principio, [...] fue el tedio [...] llamado caos. Dios, aburriéndose del tedio, creó [...] y así sucesivamente [...] [Las cosas] surgieron del tedio y se derrumbaban por el tedio”. Si se quiere expresar de una manera más poética podríamos decir, para concluir el apartado y aludiendo por última vez a Revers, que el aburrimiento es “la sombra que guía nuestros impulsos hacia nuestro devenir y hacia nuestra historia” (1967, 41).

### **La fuerza motriz del aburrimiento desde la perspectiva antropogenética**

El estudio de la fuerza motriz del aburrimiento se ha llevado a cabo desde las disciplinas predominantes como la psicología o la psiquiatría desvirtuando el potencial que aquél lleva consigo para mover al ser humano y al conjunto de los mismos a la acción en términos beneficiosos. Por su parte, otro conjunto de pensadores pertenecientes a disciplinas como la filosofía y, eventualmente, a las citadas anteriormente, han sabido apreciar que el aburrimiento juega un papel fundamental e imprescindible en nuestro desarrollo como individuos y como sociedad. Algunos de ellos se han atrevido a señalar que el carácter potencial del aburrimiento cumple una función adaptativa entre los integrantes de nuestra especie.

El estudio de la fuerza motriz del aburrimiento desde la perspectiva de su función adaptativa apenas ha captado la atención de los especialistas en las áreas de estudio preocupadas por las cuestiones relativas a la evolución humana. Han sido, por contrapartida, investigadores pertenecientes a otros campos de estudio los que han establecido con más ahínco este posible vínculo llevándolo hasta sus más extremas consecuencias. El principal representante de esta nueva corriente que se aventura a explorar el aburrimiento desde disciplinas atípicas como la paleoantropología o la etnología es el citado Peter Toohey, cuya línea de trabajo común se desarrolla en torno a los estudios griegos y romanos dentro del Departamento de Clásicos y Religión de la Universidad de Calgary. A pesar de no ser experto en la materia, Toohey ha sido a todas luces el pionero en proponer que la fuerza motriz del aburrimiento responde a una función adaptativa al más puro estilo darwinista (2011, 7): “el aburrimiento es, en sentido darwinista, una emoción adaptativa” [“boredom is, in the Darwinian sense, an adaptive emotion”]. Esta es una corriente de reflexión acerca del aburrimiento que aunque ancla sus raíces en el pensamiento del siglo pasado es ahora cuando está comenzando a gestarse de una manera más prolífera.

Quienes como Toohey distinguen esta función adaptativa en el aburrimiento siguen los dictámenes del psicólogo estadounidense Robert Plutchik sobre las emociones, recogidos en su obra *Emotion: Theory, Research and Experience*, en coedición con el psicoanalista Henry Kellerman. Para Plutchik las emociones sirven en su papel adaptativo para ayudar a las criaturas a hacer frente a los problemas de supervivencia que plantea el entorno y para alejarlos de lo nocivo. Incluyendo al aburrimiento dentro de estas, su

*padecimiento* representa una forma de acción evasiva diseñada para protegernos contra los signos de la enfermedad, una respuesta evolutiva ante el peligro (cf. Plutchik 1980 *ápu*d Toohey 2011, 16-17). Su función, resumiendo, consiste en señalar la relación del individuo con el entorno obligándole a desarrollar una estrategia para explorarlo y descubrir las novedades que sirvan de ayuda para reforzarlo (cf. Todman 2007, 3). Al igual que Plutchik, el neurólogo Antonio Damasio sugiere, en obras como *The Feeling of What Happens* (1999) o *Looking for Spinoza* (2003), que las emociones influyen directamente en la regulación de la vida previendo los peligros, constituyendo una ventaja y una oportunidad para los organismos. Para Damasio todas las emociones que implican disgusto son primarias y se desarrollan en relación con el rechazo automático que nos permite deshacernos de lo inconveniente. El aburrimiento sería una de estas emociones adaptativas que puede haber sido seleccionada en nuestra carrera evolutiva para permitir el rechazo de las situaciones tóxicas y provocar la búsqueda de nuevas experiencias. Sin lugar a dudas, las emociones como el aburrimiento tienen un rol adaptativo en sentido darwiniano puesto que ayudan a las criaturas a sobrevivir y a prosperar. Su función biológica es proteger la vida y hacerla evolucionar, facilitando el resguardo frente a los peligros. Desde el punto de vista de su función adaptativa, el aburrimiento es un sistema de alerta temprana cuya función está diseñada para salvaguardar contra situaciones que puedan ser amenazantes para el bienestar psicológico y físico. Es una emoción beneficiosa que juega un gran papel advirtiéndonos de poner lejos ciertos escenarios potencialmente comprometedores. Resumiendo, el aburrimiento hace las veces de un sistema que genera variación al presentarse como un problema evolutivo al que hemos de dar solución pronta; es un sistema de alerta cuya función está diseñada para proteger contra situaciones que puedan ser peligrosas para el bienestar psicológico, que podrían alentar a la agitación, a la ira o a la depresión; una emoción que juega un rol imprescindible en nuestra vida emocional indicándonos que hemos de alejar ciertas circunstancias potencialmente perniciosas (cf. Toohey 2011, 32).

El caso del filósofo alemán Hans Blumenberg es el de otros tantos que, como Toohey, sin haberse dedicado a la disciplina antropogenética de forma metódica, han observado el fenómeno del aburrimiento bajo sus categorías. Valiéndose, como es propio en sus exposiciones, de una narración ficticia acerca de un escenario ancestral, ha tratado de comprender el alcance antropogenético de la función adaptativa que reside en la fuerza motriz del aburrimiento. La fuerza motriz que caracteriza el aburrimiento cumple con una función adaptativa al incentivar el cambio que mantiene nuestro interés y nos obliga a readaptarnos de forma constante, al avivar nuestra atención en la búsqueda de entretenimientos que alejen el *horror vacui* (cf. Blumenberg 2011, 529). En el intento por evitar el aburrimiento introducimos en nuestro contexto desajustes e irregularidades que ponen a prueba nuestro mecanismo adaptativo haciendo germinar nuevas vivencias. Blumenberg no titubea al señalar que si el aburrimiento no apareciese en el momento en que nos encontramos totalmente adaptados obligándonos a estar en continuo movimiento, seríamos incapaces de adaptarnos a un cambio importante cuando este llegase; esto es, quedaríamos atrapados en un estado de adaptación que nos impediría reaccionar ante los cambios que aconteciesen en el futuro. Es por ello por lo que el aburrimiento fue seleccionado: por cumplir una cardinal función adaptativa, la de permitir futuras adaptaciones, y por hacer las veces de un simulador de presiones selectivas a un mismo tiempo.

### **El camino hacia el olvido de la función adaptativa del aburrimiento**

Blumenberg discute que uno de nuestros mayores problemas en la actualidad reside en que hemos olvidado o ignorado los orígenes y la naturaleza del aburrimiento, su función

adaptativa. El motivo de tal olvido reside en la constitución de una institución cultural que “suponemos que debe llevar a cabo el ritual esencial de regular el aburrimiento” (Blumenberg, *Die Indifferenzen der Langeweile*), el tiempo libre, y a la que forzamos a generar constantemente novedades, sostiene Blumenberg, que no hacen más que provocar la acomodación gracias al lujo, la superabundancia y la variedad para el sentido del gusto. Siguiendo a Blumenberg, en esta sociedad de masas crece el riesgo de que la respuesta al aburrimiento sea conflictiva debido a las condiciones del entorno y del individuo que lo experimenta, incurriendo en lo que hemos denominado las consecuencias del aburrimiento complejo. El peligro “aumenta a medida que se pierde o abandona por parte de sus miembros la ‘gestión’ regular del tiempo” [“Deren risiko wächst im Masse, wie sie die reguläre ‘Verwaltung’ der Zeit ihrer Mitglieder verliert oder preisgibt”] (Blumenberg, *Die Indifferenzen der Langeweile*). Se genera entonces un aburrimiento en el intento de paliarlo, a un mismo tiempo, al dejar caer sobre las instituciones la responsabilidad de mantenernos entretenidos en todo momento (cf. Blumenberg, *Ist der “Kampf ums Dasein” eine Metapher?*). Este aburrimiento último, el que se desprende del intento de aniquilar parte de nuestra naturaleza, es precisamente el aburrimiento complejo del que tantos se encargan en la actualidad. La experiencia del aburrimiento complejo, explica Blumenberg, nos conduce a jugar con el peligro como si de una forma tardía de lucha por la existencia se tratase (cf. 2011, 537). Vivimos en una cultura de la reducción continua de la intensidad de los estímulos que, a pesar de todo, está constantemente reforzándolos y agudizándolos y que sólo conduce a situaciones desorientativas, recalca Blumenberg a partir de la lectura de los *Diarios* del escritor austriaco Robert Musil (cf. Blumenberg, *019424: Musil, Tagebücher Heft 30: etwa März 1929 bis November 1941 und später*). En este paradigma en que hemos olvidado la función del aburrimiento y hemos tratado de soterrarlo a toda costa creando un circo sin par, el aburrimiento complejo comienza a favorecer la acción compulsiva y desmedida, perjudicando la propia labor autoconservadora a la que respondió originariamente.

Desde el punto de vista de la antropología blumenberguiana, el aburrimiento es un estado antropogenético que se ha obviado en la actualidad desembocando en las peores consecuencias. Sin embargo, hemos de recordar que la fuerza motriz del aburrimiento nos hizo tal y como somos, contribuyó a la configuración de nuestro carácter, nuestros hábitos y el mundo que hemos diseñado a través del impulso de innumerables respuestas en el intento de alejarlo. La emoción del aburrimiento fue seleccionada en tiempos ancestrales por su función adaptativa y su capacidad de promoción de la novedad, por lo que no sólo no podemos eliminarla sino que, además, deberíamos aprender a explotar sus beneficios en los parámetros en que los defensores de la teoría del aburrimiento como fuerza motriz y desde su función adaptativa, entre los que debe destacar la figura de Blumenberg, lo han expresado. Experimentado bajo la forma de un problema evolutivo por el malestar que produce, semejante a la quietud de la muerte, conmueve a quien lo padece a la búsqueda de la solución que se presentará en forma de novedad positiva en un contexto sano, evitando el adormecimiento provocado por lo siempre idéntico. Como lo ha contado Toohey (2011, 185) “el aburrimiento es una parte increíblemente común, normal y útil de la experiencia humana [...] es una de las claves para el entendimiento de cómo es que los humanos somos capaces de sentir que lo somos”. La función adaptativa del aburrimiento nos permite volver sobre nosotros mismos y observarnos, intensificando nuestra autopercepción y ofreciendo una oportunidad para vivir a cámara lenta y para vernos como si fuéramos otro (cf. Toohey 2011, 178).

El olvido de la naturaleza del aburrimiento comenzó en el momento en que, probablemente a finales del XVIII, pasaba a sentirse no como motor sino como un simple “estar caído” (Blumenberg 2011, 519) propio de los estados que manan displacer. Ahora no es más que una molestia de la que se puede incluso vivir (cf. Blumenberg 2011, 519) y de la que, de hecho, cada vez más profesionales de la salud viven planteando sus pretensiones

terapéuticas ante las que no se reacciona ni se puede reaccionar de un modo distinto a como ocurrió con la ola de apendicitis a fines del siglo pasado, cuando se extirpó una innumerable cantidad de apéndices ante la sola sospecha o incluso sin ella, porque el paciente, motivado por la moda, sabía trasladarle la carga probatoria y el riesgo al médico (Blumenberg 2011, 520).

La única manera de comprender cómo ha podido producirse esta transformación de la concepción del aburrimiento es analizando su presencia a partir de la Modernidad. Así, comprobamos que la misma maquinaria del progreso que había sido responsable de la generación de escenarios habituales de aburrimiento en la Europa de finales del XVII y del XIX ideó una solución correctiva y de contrapeso a una situación que comenzaba asolaba a sus integrantes: una industria cultural de entretenimiento mediado y emoción moderada. Cines, parques temáticos, estadios, museos y galerías proliferaron a principios del XX. Las muchas trayectorias de la modernidad parecían entonces fundirse con toda claridad en una vasta maquinaria de aburrimiento en que la previsibilidad proliferaba. El colectivo institucional en el que se desarrollaba la práctica de la vida cotidiana era realmente aburrido. Incluso las escuelas, diagnóstica Ferrell (*cf.* 2004, 291), se convirtieron en centros de capacitación para el nuevo aburrimiento, en salas de ensayo para la sublimación de la individualidad a la eficiencia disciplinada, en los que aquellos incapaces de adaptarse al *nuevo orden* eran redirigidos a hospitales mentales o prisiones, e incluso a las instituciones creadas para paliar el tedio. La sociedad del XX se encontraba inmersa en una realidad cultural que mediaba entretenimientos y emociones previamente acordadas.

En medio de un panorama en el que el aburrimiento cada vez conllevaba más problemas y más dificultades para los individuos a la hora de adaptarse a una compleja sociedad, la disciplina psicológica entrará en escena de manera paulatina para tratar de ofrecer un primer examen sobre la capacidad introspectiva del aburrido. El aburrimiento no comenzó a estudiarse con seriedad por los psicólogos hasta las últimas décadas del siglo XX. Algunos de los trabajos se centraron en defender la existencia de una propensión al aburrimiento por parte de los individuos generada por la intensificación del trabajo y las nuevas tendencias de la época. Sin embargo, la mayoría de ellos circunscribieron sus análisis a la relación existente entre el aburrimiento y la ansiedad, el juego, la agresividad, los trastornos alimenticios, entre otras patologías. A diferencia de los sociólogos, que habrían entendido el aburrimiento como una emoción construida, los psicólogos lo habrían concebido como una emoción transitoria y como un rasgo psicológico. Quizá una de los primeros trabajos del momento sobre el aburrimiento en este contexto sea el del pensador Emile Tardieu *L'ennui: Étude Psychologique*, en el que el fenómeno del aburrimiento se consideró un dolor de origen psicológico (*cf.* 1913, 1). En el mismo periodo, el psicólogo alemán Theodor Lipps propuso una de las primeras definiciones psicodinámicas más tempranas del aburrimiento en *Leitfaden der Psychologie*, describiéndolo como un dolor provocado por el conflicto entre la necesidad interna de una actividad mental y la falta de la misma o la incapacidad de uno mismo para estimularla. La carga del aburrimiento recaía de forma total sobre las condiciones individuales de los sujetos.

Es a comienzos del siglo XXI cuando empiezan a gestarse las primeras definiciones científico-técnicas sobre el aburrimiento en el marco de la psicología que no han si no facilitado la percepción del fenómeno como una realidad absoluta e incomprensible. Podemos afirmar a estas alturas que la introducción de los planteamientos psicológicos en el estudio del aburrimiento ayudó a que su complejización alcanzase su cima y a que las condiciones antropogenéticas del aburrimiento más originario se tornasen en el castigo de toda una sociedad. La metáfora de la enfermedad se ha tomado al pie de la letra con las dificultades que ello entraña.

## **Reflexión crítica frente al tratamiento psicológico y psiquiátrico del aburrimiento**

Blumenberg nos ha enseñado que el fenómeno del aburrimiento tiene una historia mucho más antigua de lo que los especialistas se atreven a confirmar. Si en los albores de la especie humana la emoción del aburrimiento cumplió con un papel evolutivo al impedir la quietud en exceso y sirvió para que nuestros predecesores explorasen nuevos horizontes que les valieron la ganancia de grandes ventajas competitivas en la carrera evolutiva, que con el paso de los siglos se haya acabado entendiendo en términos nocivos sólo puede deberse a cuestiones de índole socio-cultural como las que hemos explorado a lo largo de este recorrido. El curso de la historia ha desembocado en la ocultación del verdadero carácter del aburrimiento, aquél que nos acompaña evitando el estancamiento y que, de alguna manera, todavía hoy nos conduce con dificultades hacia el futuro. Las distintas percepciones del mismo que emanaron de los cambios de mentalidad posteriores, fruto de los más variopintos artificios humanos, nos han conducido a estimarlo como una emoción vergonzosa, pecaminosa y hasta patológica a lo largo de la historia. Sin embargo, frente a los falsos diagnósticos y las enfermedades fantasma que proliferan en nuestros días, autores como Blumenberg se atreven a recordar los fundamentos antropogenéticos del aburrimiento, a sacar a la luz los contextos que lo han desvirtuado, a revelar los movimientos que se han tratado de ocultar desde su metafologización patológica y a denunciar las equivocadas prácticas médicas que tratan de relegarlo al plano terapéutico y sanatorio. Así, que el aburrimiento vuelva a reconocerse como lo que es, una fuerza motora que nos advierte de aquello que no está yendo como debería o que nos abre el camino a explorar nuevos posibles, sólo depende de que estemos dispuestos a asumir nuestra responsabilidad histórica, nuestra parte de culpa en su demonización y de nuestro compromiso con el cambio de las estructuras que impiden el desarrollo natural de sus funciones.

El verdadero problema de todo esto, y aquí se dirige la crítica fundamental de mi tesis, ya no sólo reside en que se trate de aliviar el aburrimiento –que en ocasiones absolutamente patológicas no sería desaconsejable– aumentado a patología generalizada –cosa que comenzó a suceder en Norteamérica (v. Ramey, 1974) y que actualmente se ha extendido hasta Occidente– mediante *curas* –la simple expresión nos choca– basadas en la terapia ocupacional (v. Overheul, 2001) o la terapia Outlander de Mitsubishi (v. Ato, 2013); estos proceder pueden, como mucho, hacer perder el dinero y el tiempo a las personas, aquellas que precisamente necesitan gastar tiempo y dinero. El miedo y la advertencia reside en que los medios para tratar el aburrimiento dejen de ser metafóricos al igual que ha sucedido con la propia *enfermedad*; que ya no hablemos como Cristóbal (1999) de *bromato de armonio* contra el aburrimiento o del *Cannes 72* como vacuna contra sus efectos, como dice graciosamente Guarner (2013). Nadie puede estar seguro de que más de medio siglo después no va a salir a la luz otro Barmack que intente experimentar contra el aburrimiento no sólo jugando con las condiciones ambientales y la temperatura de un cuarto (1939a) sino aplicando dosis de sulfato de benzedrina o de hidrocloreuro de efedrina en *pacientes aburridos* (1938; 1939b, 1939c).

Y esto mismo es aplicable a otras tantas *enfermedades* contemporáneas, cuyo origen se trata de estudiar desde la neurología y la medicina, que, mientras espera darse con una cura que difícilmente puede descubrirse, son mediadas a través de fármacos y terapias de resultado dudoso; como son los casos de la ansiedad y la depresión (algunos especialistas como Goldberg, Eastwood, LaGuardia y Danckert comienzan ya a luchar por diferenciar el aburrimiento de estas, v. 2011. No podemos por menos que reconocer la existencia de individuos que por su predisposición genética o la combinación de su personalidad padecen trastornos relacionados con el aburrimiento patológico o con la ansiedad y la depresión; pero de ahí a hacer de estos fenómenos el signo de toda una sociedad comporta el traspaso

de una barrera sin precedentes que no puede sino estar tratando de eludir a los verdaderos responsables de la conformación de entornos que hemos tenido a bien en calificar de enfermos o insanos.

En definitiva, estamos frente a un “diagnóstico con gran futuro” (Blumenberg 2011, 527) gracias a que el aburrimiento ha ido ganando relevancia desde hace un par de siglos hasta el presente y se ha convertido en una “manifestación de época” (Blumenberg 2011, 527). Como uno de tantos fenómenos que orientan la relación entre cuerpo y consciencia de la realidad recuerda a lo patológico, sin que ello implique la necesidad de “una terapia durísima” (Blumenberg 2011, 551). El aburrimiento se considera constantemente como una patología del ser humano, como si de un error de la evolución se tratase, como una enfermedad; quizá por culpa de que en nuestra sociedad la salud sea definida como “el estado de completo bienestar físico, anímico y social” (Blumenberg 2011, 516) por la OMS. Siguiendo la misma, apunta Blumenberg, “todo se vuelve enfermedad y, por lo tanto, la necesidad de tratamiento se vuelve en potencia un estado permanente” (Blumenberg 2011, 516).

Blumenberg propone que pensemos en el aburrimiento como un fracaso que permite que surjan otros tantos arreglos que consienten que la especie sobreviva y aumente sus habilidades: “Los hombres que están ahí son sólo el resultado de la corrección de un error material de la evolución y el epítome de todas las precauciones que aumentaron sus habilidades para sobrevivir bajo los estándares de rendimiento biológico de la especie [...] Él es el producto de un improbable instinto de conservación biológicamente extremo” (Blumenberg, *Rache der Verstoßenen Metaphysik*). Gracias a que el aburrimiento fue seleccionado como simulador de presiones selectivas, nuestros ancestros “fueron elevados” (Blumenberg, *Rache der Verstoßenen Metaphysik*). Definitivamente, “evitaron el aburrimiento y aumentaron los poderes de la mente” (Blumenberg, 021851). Siguiendo el diagnóstico blumenberguiano, “tal vez aún sea posible la reversión, siempre que quede margen suficiente para seguir refinando la escala de posibilidades de sufrimiento” (Blumenberg 2011, 520). Podemos estar hablando de “desviaciones del promedio, aunque no necesariamente patológicas y posiblemente no en dirección a la muerte” (Blumenberg 2011, 551) a través de las que se pone de manifiesto la materialidad de la naturaleza humana. Ante lo expuesto, podríamos decir que acabar con el aburrimiento sería como acabar con la humanidad.

## Bibliografía

- AHO, K. (2007). «Simmel on Acceleration, Boredom and Extreme Aesthesia». *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37, 4, 447-462.
- ATO, M. C. (2013). «Combate el aburrimiento vital con la ‘Terapia Outlander’ de Mitsubishi». *Ipmark: Información de publicidad y marketing*, 793, 48.
- BARMACK, J. E. (1937). «Boredom and other factors in the physiology of mental effort: An exploratory study». *Archives of Psychology*, 218, 1-83.
- BARMACK, J. E. (1938). «The effect of benzidine sulphate upon the report of boredom and other factors». *Journal of Psychology*, 5, 125-133.
- BARMACK, J. E. (1939a). «A definition of boredom: A reply to Mr. Berman». *American Journal of Psychology*, 52, 467-471.
- BARMACK, J. E. (1939b). «Studies on the psychophysiology of boredom: Part I. The effects of 15mgs of benzidine sulphate and 5mgs of ephedrine hydrochloride on blood pressure, report on boredom, and other factors». *Journal of Experimental Psychology*, 25, 494-505.

- BARMACK, J. E. (1939c). «Studies on the psychophysiology of boredom: Part II. The effect of lowered room temperature and an added incentive on blood pressure, report of boredom and other factors». *Journal of Experimental Psychology*, 25, 634-642.
- BERGLER, E. (1945). «On the disease-entity boredom (“alyosis”) and its psychopathology». *Psychiatric Quarterly*, 19, 1, 38-51.
- BLUMENBERG, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Mexico: FCE.
- BLUMENBERG, H. (S/D). *Inéditos del Nachlaß*. Stuttgart: DLA Marbach.
- BUTLER, N.; *et al.* (2011). «Work, play and boredom». *Ephemera*, 11, 4, 329-335.
- CIORAN, E. M. (1987). *History and Utopia*. Traducción de Richard Howard. New York: Seaver.
- CONRAD, P. (1997). «It’s Boring: Notes on the Meanings of Boredom in Everyday Life». *Qualitative Sociology*, 20, 4, 465-475.
- CRISTOBAL, R. (1999). «Contra el aburrimiento “Bromato de Armonio”». *Cambio* 16, 1459, 70-71.
- DAMASIO, A. R. (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Nueva York: Harcourt Brace & Co.
- DAMASIO, A. R. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. North Eugene: Harvest.
- DANCKERT, J. A.; ALLMAN, A. A. (2005). «Time flies when you’re having fun: Temporal estimation and the experience of boredom». *Brain and Cognition* 59, 3, 236-245.
- EASTWOOD, J. D.; *et al.* (2012). «The Unengaged Mind: Defining Boredom in Terms of Attention». *Perspectives on Psychological Science*, 7, 5, 482-495.
- FENICHEL, O. (1951). «On the psychology of boredom». En: RAPAPORT, D. *Organization and pathology of thought: Selected sources*. New York: Columbia University Press, 349-361.
- FENICHEL, O. (1953). «On the psychology of boredom». En: FENICHEL, O. *The collected papers of Otto Fenichel*. Vol 1. Nueva York: W. W. Norton, 292-302.
- FERRELL, J. (2004). «Boredom, crime and criminology». *Theoretical Criminology*, 8, 3, 287-302.
- GERMAN, D.; LATKIN, C. A. (2012). «Boredom, depressive symptoms, and HIV risk behaviors among urban injection drug users». *AIDS Behav.*, 16, 8, 2244-2250.
- GOFFMAN, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Allen Lane The Penguin Press.
- GUARNER, J. L. (2013). «Cannes 72: vacuna contra el aburrimiento». *Fotogramas*, 1231, 8-10.
- KRACAUER, S. (1995). *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- KUHN, R. C. (1976). *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- LEFEBVRE, H. (1995). *Introduction to Modernity*. London: Verso.
- LESLIE, I. I. (2009). «From idleness to boredom: on the historical development of modern boredom». *Critical Studies*, 31, 1, 35-59.
- LIPPS, T. (1909). *Leitfaden der Psychologie*. 3.<sup>a</sup> ed. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- MALKOVSKY, E.; MERRIFIELD, C.; DANCKERT, J. (2012). «Exploring the relationship between boredom and sustained attention». *Exp. Brain. Res.*, 221, 1, 59-67.
- MARTIN, M.; SADLO, G.; STEW, G. (2006). «The phenomenon of boredom». *Qualitative Research in Psychology*, 3, 193-211.
- MORAVIA, A. (1999). *El tedio*. Barcelona: Planeta.

- NETT, U. E.; GOETZ, T.; DANIELS, L. M. (2010). «What to do when feeling bored? Students' strategies for coping with boredom». *Learning and Individual Differences*, 20, 6, 626-638.
- OVERHEUL, V. (2001). «A cure for boredom». *Occupational health & safety*, 70, 9, 192.
- PARREÑO ROLDÁN, C. (2013). «Aburrimiento y Espacio: Experiencia, Modernidad e Historia». *Revista de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica*, 2, 3, 1-15.
- PLUTCHIK, R.; KELLERMAN, H. (1980). *Emotion: Theory, research, and experience. Vol. 1. of Theories of emotion*. New York, Academic.
- RAMEY, E. R. (1974). «Boredom: The most prevalent American disease». *Harper's Magazine*, 249, 12-22.
- RETANA, C. (2011). «Consideraciones acerca del aburrimiento como emoción moral». *Kañina, Rev. Artes y Letras, Univ. Costa Rica*, 35, 2, 179-190.
- ROSSI, E. (1986). *The psychobiology of mind-body healing*. New York: W. W. Norton.
- RULE, W. R. (1998). «Unsqueezing the Soul: Expanding Choices by Reframing and Redirecting Boredom». *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 28, 3, 327-336.
- RUSSELL, B. (2009). «Aburrimiento y excitación». En: RUSSELL, B. *La conquista de la felicidad*. Barcelona: Debolsillo, 57-65.
- SLOTERDIJK, P. (2009). «Inspiration». *Ephemer*, 9, 3, 242-251.
- SVENDSEN, L. (2006). *Filosofía del tedio*. Traducción de Carmen Montes Cano. Barcelona: Tusquets.
- TARDIEU, E. (1913). *L'ennui: Étude psychologique*. París: Libraire Félix Alcan.
- TOOHEY, P. (1988). «Some Ancient Notions of Boredom». *Illinois Classical Studies*, 13, 1, 151-164.
- TOOHEY, P. (2011). *Boredom. A Lively History*. New Haven: Yale University Press.
- VAN TILBURG, W. A. P.; IGOU, E. R. (2011a). «On boredom: Lack of challenge and meaning as distinct boredom experiences». *Motivation and Emotion*, 36, 2, 181-194.
- VAN TILBURG, W. A. P.; IGOU, E. R. (2011b). «On boredom and Social Identity: A Programatic Meaning-Regulation Approach». *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, 12, 1679-1691.
- VODANOVICH, S. J.; WATT, J. D. (1999). «The relationship between time structure and boredom proneness: An investigation within two cultures». *The Journal of Social Psychology*, 139, 2, 143-152.

# PARA LEER A UNAMUNO DESDE NUEVAS PERSPECTIVAS

## *IN ORDER TO READ UNAMUNO FROM NEW PERSPECTIVES*

ÁLVARO LEDESMA DE LA FUENTE  
[alvarolesmadela Fuente@gmail.com](mailto:alvarolesmadela Fuente@gmail.com)  
Universidad de Zaragoza

### **Resumen:**

Este artículo es una lectura de Unamuno desde una perspectiva postestructuralista. Para ello pretendo emplear las herramientas teóricas y discursivas que estas corrientes nos brindan para argumentar que Unamuno es un autor cuyo estudio y análisis se puede plantear desde una óptica contemporánea. El carácter del artículo es por lo tanto sobre todo metodológico; no es mi intención presentar ningún tema en concreto, sino mostrar, con algunos ejemplos y citas de varios autores, su cercanía con ciertos discursos de la filosofía contemporánea.

#### *Palabras clave:*

Miguel de Unamuno, postestructuralismo, postmodernidad, muerte del autor, ficciones.

### **Abstract:**

This paper is a reading about Unamuno from a post-structuralist viewpoint. For this aim, I used the theoretical and discursive tools that these philosophies provide to argue that Unamuno is an author whose study and analysis can be considered from a current outlook. The style of the paper is mostly methodological, not being my intention to explain a specific topic, but to show his closeness to certain discourses of contemporary philosophy through some examples and quotes from various authors.

#### *Keywords:*

Miguel de Unamuno, post-structuralism, postmodernity, author's death, fictions

## Múltiples lecturas de Unamuno

Yo recomendaría que Unamuno se siga leyendo. Siempre es una fuente importante para el pensamiento y para la sensibilidad. A la falta de capacidad crítica se une el desconocimiento del Pensamiento español. Un pensador extranjero de mínima importancia es traducido y comentado; en cambio, no se conoce nuestra propia trayectoria, y Unamuno forma parte de ella<sup>1</sup>.

Los enfoques que nos ofrece Unamuno sobre cuestiones como la racionalidad, la autoría literaria o la relación con la escritura pueden ser analizados a la luz de los hallazgos revelados décadas después de su muerte, lejos de la tradición filosófica en la que Unamuno se encuentra. Para el desarrollar esta apuesta quisiera recordar la célebre exhortación de Foucault en la que nos apremia a emplear su obra de manera instrumental, y usar su trabajo como caja de herramientas; en ese mismo texto, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, señala también lo siguiente: “que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas”<sup>2</sup>. Es por esto que planteo la posibilidad de insertar a Unamuno como literato y filósofo propio del pensamiento contemporáneo; considero que la interpretación eminentemente religiosa, o en el mejor de los casos existencialista, de la obra de este autor es un acercamiento que dificulta ver otros matices de sus propuestas y las posibilidades que ofrecen posteriores análisis. No se trata de traicionar el pensamiento de Unamuno, que por otro lado admite muchísimas lecturas, (como las que él mismo llevó a cabo con otros autores como Marx o Nietzsche) sino de ampliar su horizonte interpretativo con las referencias que quiero presentar. Soy consciente de la cautela con la que hay que tomar esta incursión de Unamuno en la postmodernidad, interpretación que ha sido muy trabajada por estudiosos de la obra unamuniana que desarrollan su trabajo principalmente en Estados Unidos, como Gonzalo Navajas, Francisco La Rubia Prado o Iris Zavala. Por ello no emplearé el calificativo de postmoderno de forma descriptiva sino instrumental, ya que no pretendo situar a Unamuno en la nómina de autores postmodernos sino de emplear esas herramientas para hacer una nueva lectura de su obra.

Es necesario recordar que la recepción de su filosofía en España ha pasado por varias etapas. Desde un silencio forzoso por parte del régimen de Franco hasta el beneplácito de su filosofía llevada a cabo desde una interpretación conservadora, que omitía las complejidades de su pensamiento para así domesticarlo. Una ola de lecturas surgida a partir de los años sesenta y setenta (Blanco Aguinaga, García Blanco, Sánchez Barbudo, Geoffrey Ribbans o François Meyer entre otros), nos muestran a un Unamuno renovado, y ofrecen también una interpretación coherente con lo que el bilbaíno nos muestra en sus novelas y ensayos.

No es escasa la bibliografía que relaciona su obra con la postmodernidad. En el prólogo de la edición que Fernando Savater dedica a *Del sentimiento trágico de la vida* para Alianza editorial tropezamos con la siguiente declaración: “Unamuno no fue moderno, pero es probable que en virtud de eso mismo vaya a resultar ahora *postmoderno*”<sup>3</sup>. En *Unamuno desde la postmodernidad* de Gonzalo Navajas encontramos afirmaciones taxativas desde el principio del estudio: “el código semiológico de Unamuno es de modo considerable equiparable con el de la posmodernidad”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Moraleja, Alfonso. “Unamuno y la España de los vencedores: una conversación con Carlos París.” *Cuaderno gris*, N.º. 6, 2002, p. 255.

<sup>2</sup> Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza editorial, 2007, p. 101.

<sup>3</sup> Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. Madrid: Alianza editorial. 2007, p. 10.

<sup>4</sup> NAVAJAS, Gonzalo, (1988) *Unamuno desde la postmodernidad, antinomia y síntesis ficcional*. PPU, Barcelona, 1992, p. 9.

En esta obra vemos abundantes referencias acerca de esta inserción de Unamuno en la corriente postmoderna: desde aspectos formales, como la escritura interrogativa que utilizaba el rector de Salamanca: “La interrogación se presenta poderosamente, pero no se resuelve sino que se prolonga, indefinidamente, en una indeterminación inconclusa”<sup>5</sup>, hasta la cuestión de la génesis logocéntrica del mundo, entendida como conjunto de ficciones que se despliegan ante nosotros y la inmersión en el texto que conlleva; de nuevo, cita Navajas: “Si la ficcionalidad define esencialmente la experiencia humana, no es sorprendente que se proponga con frecuencia la precedencia de los actos y actitudes de la literatura sobre los de la vida real”<sup>6</sup>.

La prolongación de su yo personal en la obra y las consecuencias que se derivan de ello son claves para entender metaficciones del estilo de *Cómo se hace una novela*, de 1927, obra asumible a la postmodernidad que se adelanta a la dinámica de las novelas cortas de Borges<sup>7</sup> y en la que se visualizan en ciertos aspectos a las formulaciones teóricas del postestructuralismo, como la interdependencia estructural y ontológica entre autor y lector: “En esa prolongación se produce una expansión de su personalidad, que se beneficia un incremento de su conocimiento y experiencia”<sup>8</sup>. La relación ontológica entre autor y lector se aprecia claramente en esta obra<sup>9</sup>, y en algunos aspectos convierte a Unamuno en precursor de la filosofía del siglo XX. En un temprano 1943 Julián Marías señalaba:

Hasta el punto de que su pensamiento, como hemos visto, coincide con lo más fundamental de la marcha de la filosofía del siglo XX, y en algún sentido se lo puede considerar como un precursor. [...] Unamuno es un ejemplo característico del pensador que tiene el sentido vivo de una realidad recién descubierta, pero carece de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía<sup>10</sup>.

Años después de estas declaraciones Armando Zubizarreta afirma: “Don Miguel de Unamuno es el primer hombre contemporáneo”<sup>11</sup>. ¿Pero qué interés puede suscitar Miguel de Unamuno en la contemporaneidad? La Rubia Prado señala con acierto:

Algunos de esos problemas son la posibilidad de la autenticidad y la inautenticidad en la sociedad moderna; el poder y su formación en la misma sociedad; la reivindicación en Unamuno de una cultura literaria o poética, frente a la cultura filosófica platónica; el desarrollo psíquico de la persona en el contexto familiar y en las relaciones con el *otro*; y el conflicto entre la modernidad y la historia como analogía a lo que la escritura supone para el autor, en tanto que actividad en donde presente y pasado colisionan dramáticamente<sup>12</sup>.

---

<sup>5</sup> Navajas, Gonzalo. *Unamuno desde la postmodernidad, antinomia y síntesis ficcional*. Barcelona: PPU, 1992, p. 44.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>7</sup> Ver en: Csejtei, Dezsö. *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p. 33.

<sup>8</sup> Navajas, Gonzalo. *Unamuno desde la postmodernidad, antinomia y síntesis ficcional*. p. 77.

<sup>9</sup> Ver en: Álvarez Castro, Luis. *Los espejos del yo. Existencialismo y metaficción en la narrativa de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, p. 103.

<sup>10</sup> Marías, Julián. *Miguel de Unamuno*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1968, pp. 201-202.

<sup>11</sup> Zubizarreta, Armando F. *Unamuno en su «nivola»*. Madrid: Taurus, 1960, p. 322.

<sup>12</sup> La Rubia Prado, Francisco. *Unamuno y la vida como ficción*. Madrid: Gredos, 1998, p. 252.

## Autoría en la niebla

La incorporación de Unamuno al registro de autores cuyas características son asimilables a las de la llamada postmodernidad la datamos también en algunos marcos definitorios de este tipo de discurso, principalmente su incorporación como sujeto-autor<sup>13</sup> en la propia narración, introduciéndose a sí mismo detrás del telón como un personaje más que padece las mismas cuitas y acaeceres. En el escenario que se plantea tras la irrupción del postestructuralismo y la deconstrucción ya no es asumible pensar que el fin del análisis literario sea encontrar el sentido final del texto, sino examinar qué relaciones se establecen entre autor/lector y de qué forma podemos interpretarlo como sujetos que se acercan a la obra. En su reciente libro *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra*, Pedro Cerezo, lo señala así: “El autor se ficcionaliza en su relato, pues éste es ya una leyenda contada e inexorable”<sup>14</sup>. Iris Zavala enumera en *Unamuno y el pensamiento dialógico* cuáles son los puntos de acercamiento de Unamuno con el postestructuralismo<sup>15</sup>: rechazo de las categorías de géneros literarios para acuñar otros nuevos, ficción como metáfora del efecto de la lectura en la escritura, noción de *texto único*, lenguaje como fundamento de la sociabilidad del sujeto, *otredad* en el lenguaje y teoría dinámica de la cultura. ¿Cuál es la clave para Zavala de este Unamuno postmoderno?:

Lo que Unamuno propone de manera concreta es toda una ontología del interior y del exterior como comunicación; un modelo de la autenticidad y la falta de autenticidad, un repudio de la superficie (superficialidad), del engaño, del simulacro, de la comunicación sin *destino* o *destinatario*<sup>16</sup>.

La cuestión de la disolución de la autoría como marca definitoria de la postmodernidad es en Unamuno más acusada, ya que él mismo da a entender que es la conciencia del sujeto lector la que crea la misma obra en el mismo momento de leerla. Al cuestionar al autor, las barreras interpretativas que limitan al ser ficticio se traspasan, siendo posible una hermenéutica nueva; esto haría que no fuera tan relevante quién la escribe o de quién es la autoría del lenguaje, puesto que autor desaparece en el momento que es leído o interpretado, y pasa a formar parte de algo más grande en la conciencia epistémica de una comunidad, en este caso los lectores y lectoras de Unamuno. Reconozco que esta suposición puede resultar una traición enorme a Miguel de Unamuno y su intención al publicar sus obras. Desde la última década del siglo XIX el catedrático de Salamanca fue una figura pública que no evitaba la notoriedad ni era aficionado a pasar desapercibido; sugerir que el sello de su autoría se disuelve entre aquellos que leen sus obras habría sido suficiente para motivar una réplica airada e imperiosa del bilbaíno, si hubiéramos podido sugerirle esta idea. Asumo que esta puntualización es pertinente, pero considero que es viable esta interpretación, más teniendo en cuenta que las traiciones forman parte del título y la temática de este monográfico. Retomando la cuestión que nos atañe, para Zavala la *muerte del autor* acaece también en la obra de Unamuno, a partir de *Niebla*<sup>17</sup>, y así declara: “Con Unamuno no sólo se da muerte al autor y se incorpora al interlocutor/lector (otro sujeto) en el circuito comunicativo textual, sino que se plantea la tarea de recuperar la pluralidad contra el monologismo autoritario del sujeto metafísico y el texto”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Ver en: Rodríguez García, José Luis. *Crítica de la razón postmoderna*. Madrid: Biblioteca Nueva/PUZ, 2006, pp. 36-37.

<sup>14</sup> Cerezo Galán, Pedro. *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, p. 205.

<sup>15</sup> Ver en: Zavala, Iris M. *Unamuno y el pensamiento dialógico*. Madrid: Anthropos, 1991, pp. 134-140.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 99.

En *¿Qué es literatura?* Jean Paul Sartre nos recuerda que si el autor escribe para sí mismo sería el mayor de los fracasos, y poco después señala: “La operación de escribir supone la de leer como su correlato dialéctico y estos dos actos conexos necesitan dos agentes distintos. Lo que hará surgir ese objeto concreto e imaginario que es la obra del espíritu será el esfuerzo conjugado del autor y del lector”<sup>19</sup>. Unamuno gusta de jugar con el lector, introduciéndose a sí mismo en el texto para crear un juego de espejos entre realidad y ficción; además del juego hace a sus lectores cómplices de la creación de sus personajes, que en última instancia también son criaturas de quienes los leen. En el célebre capítulo XXXI de *Niebla* el autor le dice a su criatura y protagonista: “no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que leen el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas”<sup>20</sup>. Esta situación en la que la obra, el personaje y la lectura están tan entrelazadas hace necesaria y evidente la complicidad con el lector en el momento de articular las ficciones, pues no solo será el autor quien configure la historia, sino también aquellos que la contemplan y enjuicien el trabajo como finalizado. Robert Nicholas en *Unamuno, narrador* señala: “Puede verse que el lector, creador hasta cierto punto en cualquier novela, lo es de manera especial en una obra de Unamuno. Es el espejismo de éste que destaca la importancia del lector y, a su vez, la pone en duda”<sup>21</sup>. El paradigma moderno en el que un autor omnipotente exponía ficciones de manera unilateral para el consumo del espectador ya es historia, porque ahora las relaciones imbricadas entre ambos y las múltiples lecturas que surgen para interpretar la obra superan el propio relato en sí. La importancia del lector radica en que es él quien crea las ficciones que mantienen unidos el armazón de fenómenos que al fin y al cabo encontramos cada vez que abrimos un libro. Así Barthes señala en “La muerte del autor”: “el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura [...] él es tan sólo ese *alguien* que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituyen el escrito”<sup>22</sup>. Muestra evidente es esta declaración de Jugo de la Raza, *alter ego* y a la vez trasunto de Unamuno en *Cómo se hace una novela*, que como hemos dicho ya, es su metaficción más elaborada y estudiada:

Esto que ahora lees aquí, lector, te lo estás diciendo tú a ti mismo y es tan tuyo como mío. Y si no es así es que ni lo lees. Por lo cual te pido perdón, lector mío, por aquella, más que impertinente insolencia que te solté de que no quería decirte cómo acababa la novela de mi Jugo, mi novela y tu novela. Y me pido perdón a mí mismo por ello<sup>23</sup>.

Si asumimos la disolución de la autoría como un acontecimiento ineludible, en la obra literaria de Miguel de Unamuno esta desaparición sería más acusada, pues él mismo afirma que es la conciencia del sujeto lector la que crea la obra al representarla con su propia lectura. La promoción del diálogo con el público, diálogo que se establece mediante la lectura de la obra, hace que todos los participantes sean engullidos en un mismo proceso de autoría comunitaria. En el caso de la obra de Unamuno estaríamos ante un combate agonizante entre autor y lectores; esta colectividad es en última instancia creadora de la obra, pero no por ello habría que dejar de distinguir los distintos niveles que se plantean entre la parte que no es el propio Unamuno. Luis Álvarez Castro, en *Los espejos del yo. Existencialismo y metaficción en la narrativa de Unamuno*, apunta:

---

<sup>19</sup> Sartre, Jean Paul. *¿Qué es literatura?*. Buenos Aires: Losada, 1962, p. 68.

<sup>20</sup> Unamuno, Miguel de. *Niebla*. Madrid: Cátedra. 2009, p. 279.

<sup>21</sup> Nicholas, Robert L. *Unamuno, narrador*. Madrid: Editorial Castalia, 1987, p. 54.

<sup>22</sup> Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1987, p. 71.

<sup>23</sup> Unamuno, Miguel de. *San Manuel Bueno, mártir/Cómo se hace una novela*. Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 139.

Del mismo modo que la narratología estructuralista distingue toda una serie de instancias interpuestas entre el individuo de carne y hueso que escribe y firma una novela y las diversas voces gramaticales que sustentan el relato, debemos distinguir entre la persona que toma entre sus manos esa novela y el sujeto lector que en última instancia efectúa su interpretación<sup>24</sup>.

### ¡Dejadme vivir!

Por último, y a modo de conclusión, cabe recordar el anhelo unamuniano de no morir, como sabemos *leitmotive* de su filosofía, que se manifiesta en su obra con el deseo de *estar* siempre en sus escritos, para así no morir nunca. El deseo de Unamuno era que al leer sus obras se hiciera esto en conmemoración suya, en un paralelismo claro con la eucaristía. Comulgar con Unamuno es revivirlo cada vez que se reviven sus personajes, y que éstos se convierten en apéndices de la voluntad de su creador. Foucault nos habla también de escribir para no morir y de la inmortalidad a través de la escritura como muerte aceptada; no podría estar esto más en sintonía con gran anhelo unamuniano de la inmortalidad mediante su obra. En “Qué es un autor” encontramos esta referencia que como vemos es posible relacionarla con la idea de inmortalidad del bilbaíno:

Pero hay otra cosa: esta relación de la escritura con la muerte se manifiesta también en la desaparición de los caracteres individuales del sujeto escritor; por medio de todos los traveses que establece entre él y lo que escribe, el sujeto escritor desvía todos los signos de su individualidad particular; la marca del escritor ya no es sino la singularidad de su ausencia; le es preciso ocupar el papel del muerto en el juego de la escritura<sup>25</sup>.

Este pequeño comentario, pinceladas nada más, es una muestra de esa posibilidad de interpretar a Unamuno desde esta óptica nueva, sin pretender con ello traicionar su pensamiento. Tal vez sí sea una traición, pero eso entraría dentro del quehacer filosófico, y del juego de la interpretación a la que todo texto se expone. No olvidemos el talante crítico y contestatario del que tantos años fue Rector de la Universidad de Salamanca, hacer chirriar su filosofía es el mejor homenaje que puede ofrecerse a un polemista profesional e incitador de conciencias como fue Miguel de Unamuno.

### Bibliografía

- Álvarez Castro, Luis. *Los espejos del yo. Existencialismo y metaficción en la narrativa de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015. Impreso.
- Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1987. Impreso.
- Cerezo Galan, Pedro. *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016. Impreso.
- Csejtei, Dezsö. *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005. Impreso.
- Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza editorial, 2007. Impreso.
- —. *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.
- La Rubia Prado, Francisco. *Unamuno y la vida como ficción*. Madrid: Gredos, 1998. Impreso.
- Marías, Julián. *Miguel de Unamuno*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1968. Impreso.
- Nicholas, Robert L. *Unamuno, narrador*. Madrid: Editorial Castalia, 1987. Impreso.

<sup>24</sup> Álvarez Castro, Luis. *Los espejos del yo. Existencialismo y metaficción en la narrativa de Unamuno*. p. 32.

<sup>25</sup> Foucault, Michel. *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 333-334.

- Moraleja, Alfonso. “Unamuno y la España de los vencedores: una conversación con Carlos París.” *Cuaderno gris*, N.º. 6, 2002. Impreso.
- Navajas, Gonzalo. *Unamuno desde la postmodernidad, antinomia y síntesis ficcional*. Barcelona: PPU, 1992. Impreso.
- Rodríguez García, José Luis. *Crítica de la razón postmoderna*. Madrid: Biblioteca Nueva/PUZ, 2006. Impreso.
- Sartre, Jean Paul. *¿Qué es literatura?*. Buenos Aires: Losada, 1962. Impreso.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. Madrid: Alianza editorial. 2007. Impreso.
- —. *Niebla*. Madrid: Cátedra. 2009. Impreso.
- —. *San Manuel Bueno, mártir/Cómo se hace una novela*. Alianza Editorial, Madrid, 2008. Impreso.
- Zavala, Iris M. *Unamuno y el pensamiento dialógico*. Madrid: Anthropos, 1991. Impreso.
- Zubizarreta, Armando F. *Unamuno en su «nivola»*. Madrid: Taurus, 1960. Impreso.

# ARTAUD PRACTICADO, ARTAUD TRAICIONADO. DESAFÍOS ACTUALES PARA UNA ESTÉTICA DE LO PERFORMATIVO

## *ARTAUD PRACTICED, ARTAUD BETRAYED. CURRENT CHALLENGES FOR PERFORMATIVE AESTHETICS*

---

LAURA MAILLO PALMA  
Universidad de Málaga

### **Resumen**

Ciertas prácticas *performativas* contemporáneas son manifestaciones de una continuación de lo que podría denominarse “la tradición artaudiana”. Simultáneamente, se sitúan en confrontación a la concepción artística de Antonin Artaud. Pensar en las múltiples tentativas que, desde hace ocho décadas hasta hoy, se han emprendido con la meta de materializar un auténtico *teatro de la crueldad*, resulta útil para pensar en los desafíos que, en el presente, siguen planteando las artes performativas, tanto para la teoría estética como para la producción artística.

*Palabras clave:* Artaud, teatro contemporáneo, performance, estética de lo performativo, desafíos.

### **Abstract**

Certain contemporary *performative* practices are manifestations of the continuation of what could be called “artaudian tradition”. Simultaneously, these practices confront the artistic conception of Antonin Artaud. To think about the multiple attempts that in the last eight decades have carried out the goal to materialize an authentic *theater of cruelty*, it seems useful to think about the challenges that, in the present, the performative arts still lay out, as much for aesthetical theories as for the artistic production.

*Keywords:* Artaud, contemporary theatre, performance, performative aesthetics, challenges.

En su *Aproximación a Artaud*, a principios de los setenta, Susan Sontag llega a una conclusión parecida a aquella con la que ya había dado el director de teatro británico Peter Brook, unos años antes. “Lo que Artaud nos ha dejado es una obra que se autoinvalida, un pensamiento que va más allá del pensamiento, una serie de recomendaciones que no pueden ser puestas en práctica.”<sup>1</sup>; — y más adelante, Sontag continúa — “Prohibido el asentimiento, la identificación, la apropiación o la imitación, el lector sólo puede optar por la inspiración. «CIERTAMENTE LA INSPIRACIÓN EXISTE», afirma con mayúsculas en *Le Pèse-Nerfs*. Nosotros podemos sentirnos inspirados por él. Artaud puede abrazarnos, cambiarnos. Lo que no podemos es instrumentalizarlo.”<sup>2</sup>.

Pensar en las múltiples tentativas que, desde hace ocho décadas hasta hoy, se han emprendido con la meta de materializar un auténtico *teatro de la crueldad*, resulta útil para pensar en los desafíos que, en el presente, siguen planteando las artes performativas, tanto para la teoría estética como para la producción artística. Esto es cierto, al menos, con respecto a aquellas artes que indagan en la investigación experimental sobre las posibilidades de lo escénico, incluso rebasando los límites del marco de la propia escena (es decir, de lo representacional). En este contexto, las prácticas contemporáneas son manifestaciones de una continuación de lo que podría denominarse “la tradición artaudiana”. Simultáneamente, se sitúan en confrontación a la concepción estética y técnica (si es que hay una *tekhne* identificable asociada al teatro cruel) de Artaud. Ésta ha sido heredada, continuada, valorada, imitada, idealizada, apropiada, asentida; pero también ha sido confrontada, criticada, superada, transformada, traicionada. Según el polaco Jerzy Grotowski — fundador junto a Ludwik Flaszen en 1959 del Teatro de las 13 filas (posteriormente, el Teatro Laboratorio) —, este autor (este actor) ha sido “canonizado, es decir, se ha hecho trivial, se ha llenado de baratijas y ha sido torturado de muy diversas formas”<sup>3</sup>.

La sentencia de Brook, “Artaud aplicado es Artaud traicionado”<sup>4</sup>, a la que más arriba se hacía referencia indirecta, abre la puerta hacia una cuestión que va más allá de la lealtad que se le deba a aquel marsellés “salvajemente inteligente”<sup>5</sup> que concibió un nuevo teatro para el futuro. Y va más allá, porque remite a una revolución, a un cambio de paradigma, y a su posible triunfo o fracaso. Incluso a la posibilidad de que el desenlace de esta revolución esté aún por alcanzarse<sup>6</sup>. ¿Ha sido, Artaud, traicionado? ¿Puede no ser traicionado? ¿Debe serlo? Quizá, tal lealtad debida nunca fue siquiera esperada por Artaud. Quizá, estas preguntas apunten hacia una dirección que trasciende la preocupación exclusivista por un único individuo y su obra.

## La “era Artaud”

Lo que es innegable es que Antonin Artaud es una de las figuras inspiradoras —si no la más inspiradora— de los movimientos teatrales, escénicos y performativos contemporáneos. Las operaciones artísticas, de segunda mitad de siglo XX en adelante, insistimos, no pueden entenderse al margen del conocimiento de este poeta, escritor, actor y visionario francés. Sin duda, ello es bien sabido, hasta el punto de saberse, quizá,

<sup>1</sup> Sontag, Susan. *Aproximación a Artaud*, Barcelona: Editorial Lumen, 1976, 65.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Grotowski, Jerzy. “No era totalmente él”, en *Hacia un teatro pobre*. México D. F.: Siglo XXI, 2009, 63.

<sup>4</sup> Brook, Peter. *El espacio vacío. Arte y técnica del teatro*. Barcelona: Ediciones Península, 1973, 74.

<sup>5</sup> Sontag, S. *op. cit.*, 64.

<sup>6</sup> Seguiría siendo entonces válido el dictamen con el que Jacques Derrida, citando “El teatro de la crueldad”, manifiesto recopilado en Artaud, Antonin. *El teatro y su doble*, comienza uno de los capítulos de *La escritura y la diferencia*, y que dice así: “La danza y por consiguiente el teatro no han empezado todavía a existir.”, en “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, 318.

demasiado conocido. El teatro de la crueldad ha estado presente, no sólo como modelo de diversos proyectos de trabajo actoral o de dirección estrictamente *teatrales*. Fue también parte del germen de la iniciativa de los artistas plásticos americanos, posteriormente europeos, por inaugurar un arte del acontecimiento en el que el “aquí y ahora” rompiese con la objetualidad artística. Entre los discursos y las historias de la cultura occidental más reciente, “...existe una «era Artaud», cuyo impacto y fulguraciones constituyen uno de los soportes esenciales de la invención del happening y, a continuación, del pensamiento deleuziano”<sup>7</sup>.

La onda de este impacto se propaga, las imágenes y visiones sobre el teatro y su doble se contagian como lo hace la peste<sup>8</sup>, creando los gestos más extremos en el escenario y la galería, alimentando los mayores delirios de la filosofía. Desde las acciones artísticas de celebración, liberación y catarsis que Alejandro Jodorowsky inaugura muy prematuramente con las *orgías teatrales* en Santiago de Chile —posteriormente llamados *efímeros*, en México—, hasta todo el panorama de los acontecimientos interdisciplinarios de los estadounidenses, iniciado, dicen, con el primer archiconocido *happening* de Allan Kaprow en Nueva York; tal contagio alcanza todos los espacios posibles. “Este tipo de manifestaciones [*happening*] nació en una galería de pintura; en cambio el efímero, un poco antes o en la misma época, nació en un teatro”<sup>9</sup>, relata Jodorowsky.

En 1952 en Carolina del Norte, John Cage convoca una acción artística interdisciplinar en la que participa Mary Caroline Richards, declamando poesía desde una escalera de cuerdas. Ella fue quien llevó a los directores de la compañía neoyorkina bautizada con el nombre de Living Theatre, Judith Malina y Julian Beck, la traducción inédita al inglés de “un libro algo insensato publicado en Francia veinte años antes: *El teatro y su doble*, de Antonin Artaud”<sup>10</sup>. A partir de ese momento, el Living, exponente teatral nacido en los EEUU, emigrado después a Europa, intenta conciliar la crueldad escénica con el teatro político de Bertolt Brecht. Un alumno de esta compañía, Joseph Chaikin, funda en 1963 el Open Theatre, buscando aquello que en los manifiestos de Artaud es llamado “atletismo afectivo”, posibilitando un tipo de relación no verbal entre los actores y eliminando la figura del autor consagrado al firmar los libretos en colectivo.

Mientras tanto en Francia, el gimnasta Jacques Lecoq desarrolla un entrenamiento actoral, habiéndose introducido en el mundo del teatro hacia 1942 a través de Jean-Marie Conty, amigo de Artaud. Y en Gran Bretaña, Peter Brook se une con doce actores de la Royal Shakespeare Company, en el mismo año en que Chaikin funda su Teatro Abierto, en un Grupo Experimental para hacer una “Temporada sobre el Teatro de la Crueldad”, con la colaboración del director Charles Marowitz<sup>11</sup>:

El nombre del grupo era un homenaje a Artaud, pero no significaba que estuviéramos intentando reconstruir el teatro de Artaud. Cualquiera que desee saber qué significa “teatro de la crueldad” ha de recurrir directamente a los escritos de Artaud. Empleamos este llamativo título para definir nuestros experimentos, muchos de ellos directamente estimulados por el pensamiento artaudiano, si bien numerosos ejercicios estaban muy lejos de lo que él había propuesto<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Blistène, Bernard y Chateigné, Yann (eds.) *Un teatro sin teatro*. Barcelona: MACBA, 2007, 95.

<sup>8</sup> “Ante todo importa admitir que, al igual que la peste, el teatro es un delirio y es contagioso”, en Artaud, Antonin. *El teatro y su doble*. Barcelona: Edhasa, 2011, 32.

<sup>9</sup> Jodorowsky, Alejandro. *Teatro sin fin (tragedias, comedias y mimodramas)*, Madrid: Siruela, 2007, 333.

<sup>10</sup> De Marinis, Marco. *El nuevo teatro, 1947-1970*. Barcelona: Paidós, 1988, 27.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 133.

<sup>12</sup> Brook, P. *op. cit.*, 66-67.

Según Brook, el *teatro pobre* del Teatr Laboratorium polaco es el que más se ha acercado al ideal del teatro de la crueldad<sup>13</sup>. Podría ser el más afín por la importancia que cobra la técnica actoral como aspecto medular de la génesis artística, por su autonomía declarada con respecto a la literatura y por su fisicalismo. Es más, Grotowski lleva al extremo las consecuencias de esa “clausura de la representación” de la que Jacques Derrida escribe con respecto al teatro de la crueldad<sup>14</sup>. Así, acaba abandonando el interés por el montaje de espectáculos, para dedicarse a la investigación teatral sin el objetivo de producir piezas escénicas terminadas. Ello cobra vida con proyectos concretos que se unen bajo la denominación de *actividades parateatrales*. Después, Grotowski inicia la búsqueda de los “aspectos técnicos de la interacción ritualizada”<sup>15</sup>, con el *teatro de las fuentes*. Esta evolución del teatro pobre lleva al director polaco a viajar a México, tal y como lo había hecho Artaud en 1936, cuando subió a las montañas donde habitaban los tarahumaras<sup>16</sup>. Hubo otros destinos, como Haití o la India. Frente a la “cultura pasiva” en la que se basa tradicionalmente la recepción teatral, Grotowski opera subvirtiendo el concepto: una “cultura activa” supone la estimulación de relaciones interpersonales, dinámicas comunicativas, y lo más importante, experiencias intensas de vida colectiva<sup>17</sup>. Precisamente, Artaud ya había insistido en la idea de una “cultura en acción”, en “El teatro y la cultura”<sup>18</sup>.

La importancia de Artaud como herencia para la contemporaneidad es constatable. Constituye una tradición escénica de alejamiento de la literatura —“Pueden quemar la biblioteca de Alejandría. Por encima y fuera de los papiros hay fuerzas”<sup>19</sup>—, de reivindicación por la soberanía del cuerpo, del gesto y de la acción, emancipados de la tiranía del texto dramático. Para el italiano Eugenio Barba<sup>20</sup>, “las palabras del texto se aprovechan más por su potencial sonoro [...] que por su valor semántico”<sup>21</sup>. Así lo entiende el actor Carmelo Bene, también italiano, que a principios de la década de los sesenta comienza a autodirigirse, apostando por “...un recitado fuertemente «deformado» y tendente a alcanzar la expresividad física, que propone una partitura sonora no realista, compuesta de gritos, aullidos, agudos, susurros, interjecciones, murmullos, etcétera, asociados en el plano corporal con movimientos excesivos, provocadores, repetitivos y sincopados”<sup>22</sup>.

A la lista interminable de herederos del legado artaudiano se suman según Sontag, además de los nombres ya mencionados, Roger Blin, Jerome Savary, Jorge Lavelli y Víctor García. Por supuesto, el Movimiento Pánico, formado hacia 1962 por Fernando Arrabal, Roland Topor y Alejandro Jodorowsky en París — a donde éste último lleva los *efímeros pánicos* —, es parte de toda esta continuación de una tradición que había traicionado no sólo los cánones convencionales del teatro decimonónico europeo, sino algunos de los presupuestos ideológicos fundamentales de nuestra civilización. Y si el teatro de la crueldad traicionaba o subvertía cánones y valores, más aún lo harán muchos artistas de la emergente disciplina del arte de acción o *performance*. Recordemos, sin más, el *accionismo vienés*. O por qué no, recordar a David Nebreda, encerrado en su piso de Madrid,

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, 83. No obstante, otros autores difieren: “Lo de Grotowsky (logré verlo en México) no es lo que Artaud presentía, adivinaba, creaba en su imaginación”, en Cardoza y Aragón, Luis. “Artaud en México”, en Bradu, Fabienne. *Artaud, todavía*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008, 179.

<sup>14</sup> Derrida, J. *op. cit.*

<sup>15</sup> De Marinis, M. *op. cit.*, 97.

<sup>16</sup> Artaud, A. *Los tarahumaras*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2014.

<sup>17</sup> De Marinis, M. *op. cit.*, 113.

<sup>18</sup> Artaud, A. *El teatro y su doble*, 10.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 12.

<sup>20</sup> Fundador del Odin Theatre en 1964 en Holstebro (Dinamarca). Muy próximo al trabajo de Grotowski; pasa tres años (desde 1961 a 1964) en el Teatro Laboratorio de Wroclaw (Polonia).

<sup>21</sup> De Marinis, M. *op. cit.*, 233.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 185.

autorretratando su cuerpo cruelmente, sufriendo, contra su voluntad, — igual que Artaud — periódicos ingresos en clínicas psiquiátricas<sup>23</sup>.

### Un profeta levantó su voz en el desierto

En el presente instante, sigue teniendo sentido leer a Artaud, dejarse estimular por su filosofía, extravagante y lúcida; sigue teniendo sentido escribir sobre lo ya escrito. Se puede reconocer explícitamente, o no, su influencia; se pueden intentar poner fielmente en práctica, o no, sus ideas. Independientemente de que su nombre sea mencionado, su voz profética puede, hoy, escucharse<sup>24</sup>.

La propuesta artaudiana es una propuesta válida para la escena del siglo XXI, enfangada aún en las formas clásicas de la representación en un ingenuo psicologismo de gesto conservadorista. Artaud nos previno con varias décadas de antelación de los problemas que aún hoy se palpan en la escena contemporánea, y contra todos ellos edificó su teatro de la crueldad<sup>25</sup>.

*Mount Olympus. To glorify the cult of tragedy, A 24-hour performance*<sup>26</sup> es una propuesta elaborada por el artista belga Jan Fabre y realizada por primera vez en 2015. A años luz de ese “ingenuo psicologismo” y tomando posiciones claras frente a los problemas de la escena contemporánea, esta gran tragedia desafía la convención por la que se establece cuánto tiempo dura una pieza de teatro. *Mount Olympus* acontece ininterrumpidamente a lo largo de 24 horas. La ordenación clásica del espacio, no obstante, sí se mantiene: escenario y público permanecen separados. Jan Fabre cuenta, entre sus muchas piezas danzadas y teatrales, con una dedicada a Antonin Artaud y a Luis Buñuel: *I am mistake* (2007)<sup>27</sup>.

En España, haciéndose hueco entre el amontonamiento de productos fabricados con rapidez para ser consumidos por unos *espectadores* acostumbrados a la pantalla televisiva, ciertamente existe, hoy en día, la inspiración en Artaud. Y puede que la necesidad de nutrirnos de esta inspiración sea más acuciante que nunca. Parece que así es para Angélica Liddell: hiriente, política, combativa frente a la demanda de entretenimiento a la que se somete el arte<sup>28</sup>. No parecen tan lejanos los años setenta cuando se piensa en la minoría vanguardista de la época. El Living Theatre pretendía “exorcizar la violencia real mediante la violencia teatral”<sup>29</sup>. Liddell resiste contra la violencia del mundo real, gracias a la “violencia poética”<sup>30</sup>. Esto es, en definitiva, la crueldad.

“No hay sadismo ni sangre en esta crueldad, al menos, no de manera exclusiva”<sup>31</sup>. La crueldad no invita a cultivar sistemáticamente el horror y el gusto morboso por el dolor. El

<sup>23</sup> Para una contextualización de su obra dentro de un estudio más amplio sobre el arte corporal, véase: Aguilar García, Teresa. “Estéticas del dolor”, en *Cuerpos sin límites. Transgresiones carnales en el arte*. Madrid: Casimiro, 2013.

<sup>24</sup> “Un profeta levantó su voz en el desierto. En abierta oposición a la esterilidad del teatro francés anterior a la guerra, un genio iluminado, Antonin Artaud, escribió varios folletos en los cuales describía con imaginación e intuición otro teatro sagrado cuyo núcleo central se expresa mediante las formas que le son más próximas...”, en Brook, P. *op. cit.*, 66.

<sup>25</sup> Jorge Fernández Gonzalo, “La destrucción como teatro. El legado de Antonin Artaud”, en *Observaciones Filosóficas*, 14 (2012). *Observaciones Filosóficas*. Web. 9. Dic. 2016.

<sup>26</sup> *Troubleyn. Performing arts/Jan Fabre. Mount Olympus*. Web. 7. Dic. 2016.

<sup>27</sup> *Troubleyn, Performing arts/Jan Fabre, Performances*. Web. 7. Dic. 2016.

<sup>28</sup> Para más información véase la recopilación de sus ensayos y conferencias: Liddell, Angélica. *El sacrificio como acto poético*. Madrid: ContintaMeTienes, 2015.

<sup>29</sup> De Marinis, M. *op. cit.*, 56.

<sup>30</sup> Liddell, A. *op. cit.*, 38.

<sup>31</sup> Artaud, A. *El teatro y su doble*, 133.

acto de la crueldad es el acto de revelar: quitar lo que se pone para tapar lo que hay. Y lo que hay es una carencia de libertad, una enfermedad que afecta sin discriminación. Así de cruel es la revelación de un arte que huye de la evasión. Antonin Artaud hizo diagnóstico, como Nietzsche en su momento, de la mala salud espiritual de los occidentales. Todo lo que intentó construir, lo hizo en contra de un modelo de espectáculo burgués y narcótico. Puede que en este esfuerzo sea más fácil reconocer a las pequeñas compañías, y no a las grandes, que con dificultades emergen y, día a día, luchan por sobrevivir.

Trasto Teatro se funda en Sevilla en 2002, y hasta hace poco ha estado trabajando en Málaga, antes de disolverse. Su *teatro de la decepción* surge como una alternativa al circuito de las programaciones culturales de las grandes salas. Consiste en hacer teatro en el salón de su propia casa, contando con la asistencia de quienes quieran recuperar el misterio de un teatro desnudo (y ¿por qué no, cruel?). Eliminar el distanciamiento entre receptor y obra, poder mirar a los ojos al actor, ser todos actores por estar viviendo el acontecimiento artístico y vital en un espacio compartido: “hacer lo que soñamos o no hacer nada”<sup>32</sup>. Tal máxima artaudiana sigue viva en los tiempos del post-modernísimo segundo milenio.

Un último ejemplo, muy concreto, al que se hará referencia, es la iniciativa experimental *Cómo hacerse un cuerpo sin órganos* realizada por José Luis Marena Reballo en octubre de 2014 en L’Hospitalet de Barcelona<sup>33</sup>. Parte de un concepto (el “cuerpo sin órganos”) desarrollado por Gilles Deleuze y Félix Guattari a partir de la reflexión en torno a la oposición que establece Artaud entre cuerpo desorganizado y organismo<sup>34</sup>. Con este experimento *perform-activo*, el artista pretende evidenciar las problemáticas que afectan a la evolución del arte. Un arte que debe transgredir los códigos de “una serie de costumbres heredadas”<sup>35</sup>. La pregunta es si han sido efectivamente transgredidos, o si aún estamos en la tarea.

### **Traición como tradición**

Entre toda esta inmensa producción artística en el terreno de lo que se ha optado por llamar *lo performativo*, se han lanzado propuestas heterogéneas. La reconstrucción del teatro de la crueldad no es homogénea, ni la interpretación de sus presupuestos es unívoca. Brook plantea, por ejemplo, el peligro de un aumento en el nivel de pasividad del espectador, al que se le intentaba volver partícipe activo, pero que ha acabado siendo atrapado por el efectismo hipnotizador de la obra. Por un lado, Artaud parece pedir la integración total del sujeto en la obra; obra que se convierte en *fiesta*<sup>36</sup>, en la que, por definición, todos participan. Sin embargo, la presencia de actividad y de cooperación e interacción física del sujeto (¿espectador?) es dudosa. En la recepción estética, el destino será llegar a un estado de *trance*, y “...esas revelaciones plásticas de fuerzas [...] sólo ejercerán su magia cierta en una atmósfera de sugestión hipnótica donde la mente es afectada por una directa presión sobre los sentidos”<sup>37</sup>. Se abren, pues, dos caminos opuestos o dos modos distintos de entender la integración del sujeto en el acontecimiento escénico. Se entenderá, o bien en

---

<sup>32</sup> Mena, Raúl Cortés “Teatro de la decepción”. Comunicación presentada para la I Convocatoria *¿Quién está detrás de la cultura?*. Jornadas en Sevilla REU08, abril de 2010. *Universidad Internacional de Andalucía. Arte y pensamiento*. Web. 12. Dic. 2016.

<sup>33</sup> Marena Reballo, José Luis. *Cómo hacerse un cuerpo sin órganos // N°1 Jornadas Mutantes –La Lokomotiva- [BCN]*. Barcelona: Buraco editorial, 2015.

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. “Cómo hacerse un cuerpo sin órganos”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2010. Sobre la relación entre Artaud y la filosofía deleuziana véase: Fernández Gonzalo, Jorge. “El devenir artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud”. *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 75 (2011).

<sup>35</sup> Marena Reballo, J. L. *op. cit.*, 42.

<sup>36</sup> Artaud, A. *El teatro y su doble*, 112.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 165.

términos de afectación inmediata (tan acusada que impida la evasión), o bien, en términos de estimulación para la acción.

Otro punto de confrontación posible consiste en invalidar las analogías de Artaud entre teatro y magia: “¿No hay incluso un olor a fascismo en el culto de la sinrazón? ¿No es antiinteligente un culto de lo invisible? ¿No es una negación de la mente?”<sup>38</sup>, cuestiona Brook. Cabe señalar, a pesar de las preguntas del director británico, que Artaud no negaba la inteligencia<sup>39</sup>, sino que clamaba desesperadamente por su integración en el plano de lo corpóreo.

Por su parte, Grotowski consideraba el teatro de la crueldad como “una posición estética muy fértil”<sup>40</sup>, pero impracticable en el sentido en que no daba cuenta de una serie de ejercicios, pautas o guías para el entrenamiento. Artaud dice el *qué*, pero no el *cómo*. Es imposible no traicionar la tradición artaudiana aún autoproclamándose su heredero:

Pero cuando vemos todas esas representaciones viciosas del teatro de *avant-garde* de muchos países, esos trabajos abortados y caóticos, empapados de esa supuesta crueldad que no asustaría ni a un niño, esos *happenings* que sólo revelan una falta de habilidad profesional, un sentimiento de inseguridad y el amor a las soluciones fáciles, esas representaciones violentas sólo en la superficie (que debieran herirnos pero no lo logran), cuando vemos esos subproductos cuyos autores consideran o llaman a Artaud su padre espiritual, entonces sí creemos en la crueldad, pero contra Artaud<sup>41</sup>.

Derrida enumera seis casos, en cuyo cumplimiento, la traición a los presupuestos del ideal artaudiano está asegurada: todo teatro no sagrado; todo teatro que privilegie el habla, incluso en el caso de que el habla se destruya a sí misma como ocurre en el teatro del absurdo; todo teatro abstracto que no alcance un equilibrio en el uso de los variados recursos escénicos; todo teatro de la distanciaci3n que fomente la pasividad del público; todo teatro no político; y todo teatro ideol3gico que sobreponga la importancia de un mensaje interno a la del puro hecho teatral. La conclusi3n es que la fidelidad hacia Artaud es imposible<sup>42</sup>.

Precisamente esa imposibilidad es la que permite que el ideal permanezca en el horizonte. Incansablemente a él nos aproximamos. Artaud nos planta cara, nos sigue planteando desafíos. ¿Por d3nde empezar? La elaboraci3n de una *estética de lo performativo*<sup>43</sup> es en sí misma un desafío para la filosofí, pues es aún mucho lo que falta por hacer desde una teorí estética adaptada a nuestra época y que problematice sobre un territorio artístco no tan estudiado con respecto a otras artes contemporáneas: las artes escénicas y, sobre todo, el teatro. A continuaci3n se presentan una serie de posibles retos a los que conviene hacer frente desde la estética filosófica, así como desde la creaci3n artístca. Son retos actuales y han sido identificados gracias a la problematizaci3n acerca de la relevancia actual del teatro de la crueldad de Antonin Artaud.

---

<sup>38</sup> Brook, P. *op. cit.*, 74.

<sup>39</sup> “Ese lenguaje creado para los sentidos debe ocuparse ante todo de satisfacerlos, lo que no le impide desarrollar luego plenamente su efecto intelectual en todos los niveles posibles y en todas las direcciones”, en Artaud, A. *El teatro y su doble*, 48.

<sup>40</sup> Grotowski, J. *op. cit.*, 150.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 63-64.

<sup>42</sup> Derrida, J. *op. cit.*, 318-343.

<sup>43</sup> Fischer-Lichte, Erika. *Estética de lo performativo*. Madrid: Abada editores, 2011.

## **Desafíos actuales para una estética de lo *performativo***

Es evidente la riqueza que nos ofrecen las tecnologías digitales como recurso. El reto es cómo conciliar su uso con un teatro (o danza, o acción artística) en el que prime la austeridad, con el objetivo de no ensuciar el trabajo técnico y expresivo del cuerpo. A ello se vincula el problema de las hibridaciones artísticas. Un segundo desafío podría ser cómo se integran las disciplinas de la danza, *performance*, *happening*, teatro, música, arte digital, etcétera. El desvanecimiento de unos límites fijos que contengan cada disciplina da lugar a hibridaciones en el espacio común de la escena. Ello brinda posibilidades excelentes, a la vez que causa nuevos problemas a tener en cuenta.

Con respecto al teatro de la crueldad, pueden abstraerse dos interpretaciones diferentes de las que derivan dos vías de exploración. Una de ellas es la de la acción artística como agresión, descarga de violencia, automutilación, uso de la sangre como materia e imagen, y liberación de impulsos sádicos y masoquistas. Otra vía es la de la búsqueda o invención de nuevos rituales sagrados (muchas veces, sacrílegos), vinculadas con el descubrimiento de una dimensión mítico-mágica en el imaginario colectivo contemporáneo. Esta divergencia supone un desafío para el ejercicio de la teoría.

Considerando que, dentro de ese redescubrimiento del ritual, Antonin Artaud vió en el teatro un medio de curación o sanación (psíquica y somática) individual y colectiva, nos podemos plantear si las artes performativas poseen una virtud terapéutica. “Pero la sociedad moderna ha olvidado las virtudes terapéuticas del teatro. Le haríamos reír si le dijésemos que en los tiempos antiguos el teatro fue considerado como un medio excepcional para restablecer el equilibrio perdido de las fuerzas, y que en el aparato del teatro antiguo hay música y danzas de curación”<sup>44</sup>, escribe Artaud.

En quinto lugar, cabe plantearse en qué medida se ha alcanzado hoy la soberanía del cuerpo, del gesto y de la acción, emancipadas de la literatura. Hay muchas preguntas que formular. ¿Se sigue subyugando la acción al recitado? ¿Posee igual privilegio la danza contemporánea que la dramaturgia clásica?

Otro reto actual es preguntarse si es necesaria una innovación constante de las formas y conceptos con los que se elaboran los proyectos artísticos. ¿Se puede perder valor estético y potencia subversiva de la acción a base de ser repetida? Por ejemplo, ¿sigue teniendo efecto desnudarse en escena? Esta pregunta inocente conduce a cuestionar si se está aprovechando la disponibilidad perceptiva del receptor, o por el contrario, se emplean recursos ya manidos.

No cesa de ser un problema algo que ya ha sido muy investigado desde la década de los sesenta del siglo pasado: cómo se plantea la relación entre actor (bailarín, *performer*, etc) y receptor. ¿Queremos conservar el papel tradicional del espectador pasivo, o investigar acerca de los posibles grados de participación?

Tal elección enlaza con la siguiente: dirigirse a un público masivo e indiferenciado o a un público minoritario y selecto. Artaud imaginó un teatro para las multitudes, una fiesta para el pueblo. Sin embargo, se puede caer en el más absoluto elitismo, con tal de no alimentar la mera complacencia de las masas. Existe el peligro de refugiarse en un esnobismo autocomplaciente, pero también el de retornar a un teatro conservadurista y mediocre. O trascendiendo esta dicotomía, “...acabar con los antagonismos que existen entre la «élite» y la masa, entre el arte popular y el arte burgués, entre la vida intelectual y la vida instintiva, entre las efusiones de la mentalidad pura y las armonías, también intelectuales, de la vida orgánica de los indios”<sup>45</sup>.

A este rizoma inabarcable de complejas cuestiones acerca de la actualidad de las artes de la acción se une la cuestión sobre sus estatutos de significación. Si se ha producido una

---

<sup>44</sup> Artaud, A. *Mensajes revolucionarios*. Madrid: Fundamentos, 2002, 106.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

emancipación real del texto dramático, y la literatura sólo se emplea como un recurso escénico más (y no como el más importante); si teatro y danza ya no son territorios lejanos; si se tienden puentes entre la palabra y el cuerpo; ¿de dónde emerge el sentido? ¿Se puede hablar de una significación de la gestualidad? ¿Nuevos signos han desterrado (han desterritorializado<sup>46</sup>) la palabra? Artaud requiere la destrucción del lenguaje para alcanzar así la vida<sup>47</sup>. Deconstruir el lenguaje puede ser otra opción, que parece haber empezado ya a materializarse. No destruir la palabra, sino recuperar su fuerza, emplearla con otros fines, jugar con ella, integrarla en una danza, por ejemplo. Es este el desafío de deconstruir un discurso que ha privilegiado un criterio pretendidamente unívoco para la significación, un modo sesgado de definir la racionalidad, mutilada del cuerpo; desplazando otros lenguajes y otras fuentes de emergencia de sentido.

Para acabar, unas líneas que Artaud escribe en una carta el 5 de mayo de 1947 a André Bretón sacan a la luz el último desafío que aquí se considera como reto para la actualidad: “Haz arte revolucionario pero haz arte, no llesves la revolución hasta la vida o te asesinas. Oigo como me dice esto día y noche la conciencia oculta de todos”<sup>48</sup>. ¿Qué connotaciones políticas tiene ese llevar la revolución en el arte a la vida? Puede pensarse que hay cierta permisividad en el hecho de que el arte tenga un contenido político, de carácter revolucionario con respecto a un sistema hegemónico global. Pero en el momento en que el arte (sin separar ya forma y contenido) se convierte en acción que incide en la vida, que transforma realidades, entonces no es suficiente esa visión esteticista que interpreta el contenido como algo adyacente a lo puramente formal. No, entonces el arte revoluciona la vida y es juzgado con las reglas con las que se juzga la propia vida. La revolución artística que — parafraseando a Artaud<sup>49</sup>— se une a las revoluciones social y económica, para que nazca esa revolución de la conciencia que nos permita curar la vida, es contraatacada, reprimida, obstaculizada.

Si en la actualidad seguimos inmersos en esa “sociedad del espectáculo” que denunciaba Guy Debord, o en la hiperrealidad del simulacro que analiza Jean Baudrillard, un desafío para las artes performativas puede ser emplear la crueldad frente a la evasión sintomática de una humanidad víctima de sí misma. “La dificultad reside en romper el artificio y llegar a sentir que el oasis es real, tenemos sed y no estamos jugando”<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Término tomado de Deleuze y Guattari, *op.cit.*

<sup>47</sup> Artaud, A. *El teatro y su doble*, 16.

<sup>48</sup> Artaud, A. *Cartas a André Breton: dibujos, páginas de los cuadernos (1944-1948)*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2012, 100

<sup>49</sup> Artaud, A. *Mensajes revolucionarios*, 112.

<sup>50</sup> Marena Reballo, J. L. *op. cit.*, 28.

## Referencias bibliográficas

- Aguilar García, Teresa. *Cuerpos sin límites. Transgresiones carnales en el arte*. Madrid: Casimiro, 2013. Impreso.
- Artaud, Antonin. *Cartas a André Breton: dibujos, páginas de los cuadernos (1944-1948)*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2012. Impreso.
- *El teatro y su doble*. Barcelona: Edhasa, 2011. Impreso.
  - *Los tarabumaras*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2014. Impreso.
  - *Mensajes revolucionarios*. Madrid: Fundamentos, 2002. Impreso.
  - *Carta a los poderes*. Barcelona: Editorial Argonauta, 2003. Impreso.
- Blistène, Bernard y Chateigné, Yann (eds). *Un teatro sin teatro*. Barcelona: MACBA, 2007. Impreso.
- Brook, Peter. *El espacio vacío. Arte y técnica del teatro*. Barcelona: Ediciones Península, 1973. Impreso.
- Cardoza y Aragón, Luis. “Artaud en México”, en Bradu, Fabienne. *Artaud todavía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. Impreso.
- Cortés Mena, Raúl. “Teatro de la decepción”. Comunicación presentada para la I Convocatoria *¿Quién está detrás de la cultura?*. Jornadas en Sevilla REU08, abril de 2010. *Universidad Internacional de Andalucía. Arte y pensamiento*. Web. 13. Dic. 2016.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 2010. Impreso.
- De Marinis, Marco. *El nuevo teatro, 1947-1970*. Barcelona: Paidós, 1988. Impreso.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989. Impreso.
- Fernández Gonzalo, Jorge. “La destrucción como teatro. El legado de Antonin Artaud”. *Observaciones Filosóficas*, 14 (2012). *Observaciones Filosóficas*. Web. 9. Dic. 2016.
- “El devenir artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud”. *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 75 (2011). Impreso.
- Fischer-Lichte, Erika. *Estética de lo performativo*. Madrid: Abada editores, 2011. Impreso.
- Grotowski, Jerzy. *Hacia un teatro pobre*. México D. F.: Siglo XXI, 2009. Impreso.
- Jodorowsky, Alejandro. *Teatro sin fin (tragedias, comedias y mimodramas)*. Madrid: Siruela, 2007. Impreso.
- Liddell, Angélica. *El sacrificio como acto poético*. Madrid: ContintaMeTienes, 2015. Impreso.
- Marena Reballo, José Luis. *Cómo hacerse un cuerpo sin órganos // N°1 Jornadas Mutantes –La Lokomotiva- [BCN]*. Barcelona: Buraco editorial, 2015. Impreso.
- Sontag, Susan. *Aproximación a Artaud*. Barcelona: Editorial Lumen, 1976. Impreso.

# ARTE CONTEMPORÁNEO E IMAGINACIÓN POLÍTICA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA OBRA DEL COLECTIVO ARTÍSTICO MEXICANO CRÁTER INVERTIDO

## CONTEMPORARY ART AND POLITICAL IMAGINATION: AN APPROACH FROM THE WORK OF THE MEXICAN ART COLLECTIVE CRÁTER INVERTIDO

MARIO ALBERTO MORALES DOMÍNGUEZ  
Universidad Nacional Autónoma de México<sup>1</sup>

### Resumen

En este texto se explora el concepto de *arte contemporáneo* más allá de las fronteras de la institución del arte actual, tan subordinado a las lógicas del mercado. El objetivo es dar cuenta de que la etiqueta de arte contemporáneo entendida en un sentido amplio puede ayudarnos a dar visibilidad a una gran cantidad de prácticas complejas en relación con un contexto político, económico y social particular. Para lograr esto, se utiliza el caso del colectivo artístico mexicano Cráter invertido y la historia del arte político en México.

### Palabras clave

Institución del arte, mercado del arte, arte político, historia, caricaturas

### Abstract

In this text we explore the concept of *contemporary art* beyond the frontiers of the current art institutions, so subordinated to the market logics. The aim is to point out that the contemporary art label understood in a wide sense can help us visualizing a lot of complex practices related to a political, economic and social particular context. In order to do this, we use the case of the mexican art collective Cráter Invertido and the political art history of Mexico.

### Keywords

Art institution, art market, political art, history, cartoons

## 1. Qué queremos decir con *arte contemporáneo*

Pensar el arte contemporáneo es uno de los desafíos más grandes de nuestra actualidad. Primero, hay que aclarar que el término *arte contemporáneo* no es lo mismo que *arte actual*. Esto último sería todo tipo de arte realizado en este momento de la historia, sin importar sus cánones, técnicas o motivos. En cambio, *arte contemporáneo* se refiere más bien el arte que está *con el tiempo*, es decir, aquél que expresa o manifiesta directamente una preocupación por incidir o al menos decir algo sobre los acontecimientos que nos toca vivir hoy en día. Ahora bien, bajo esta comprensión el arte contemporáneo puede ser entendido, por un lado, como uno que se encuentra irremediablemente comprometido con su impacto social, con una crítica del sistema y las dinámicas actuales de producción, distribución y manejo tanto del conocimiento como de los recursos naturales o humanos. Pero también puede ser uno que se aprovecha de todo esto y, más que tomar una postura crítica, lo toma de forma cínica, asumiendo las condiciones actuales sólo para utilizarlas en beneficio de ciertas esferas o grupos que a través de conexiones burocráticas y operaciones financieras han logrado convertir las obras de arte en objetos inútiles, pero los más cotizados de la economía mundial. El arte así se coloca en una posición de servilismo total de los diferentes regímenes

---

<sup>1</sup> Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becario del Instituto de Investigaciones Estéticas, asesorado por la Dra. Linda Báez Rubí.

de nuestro tiempo, sean sensibles, económicos, políticos, etc. “El arte contemporáneo, en su acepción más amplia, es una forma de organizar la producción y las políticas de una zona de la creatividad y la percepción, en función de una actividad mercantil, y a través de una serie de estamentos y rituales institucionales de significación”<sup>2</sup>, dice Javier Toscano bajo esta última perspectiva.

El filósofo Arthur Danto, bajo el membrete de *el fin del arte* señaló que hay una cierta tradición que se ha roto para siempre en el arte. Se trata del relato de la mimesis donde el objetivo último era llegar a imitar la realidad en su totalidad. Después de la *Brillo Box* de Andy Warhol, dice Danto, ese objetivo se ha cumplido plenamente y desde ese momento, el arte se puede valer de cualquier cosa<sup>3</sup>. El arte entonces ya no necesita siquiera a su objeto. Actualmente cualquier cosa puede ser arte y es precisamente eso lo que lo convierte en un espacio de especulación total donde más que incitarse la creatividad, se corre el riesgo de que se fomente la apetencia rapaz, el engaño masivo y sin escrúpulos, la enajenación, incluso el lavado de dinero, entre otras cosas. Siguiendo a Javier Toscano, no es sino a causa de una serie de mecanismos con resabios metafísicos no bien entendidos –como la noción de *genio*, *sublime* u *originalidad* que ya bien había problematizado en su momento Walter Benjamin<sup>4</sup>– que termina operando por inercia de manera bastante eficiente, manteniendo una especie de enigmático atractivo y un dominio sobre las subjetividades. Mientras que la búsqueda estética se ha expandido a todas las esferas de la vida cotidiana y la encontramos en todos los ámbitos de nuestra cultura, desde los medios masivos, hasta muy adentro de nuestro estilo de vida, la categoría de arte sigue manteniéndose dentro de cierta lógica institucional de manera presuntuosamente separada. En esta estructura de excepción es donde se encuentra el sistema del arte junto con el sistema financiero, pues en su supuesto aislamiento, se convierte en un espacio de poco riesgo que encaja a la perfección con una economía basada en el riesgo<sup>5</sup>. Pues bien, ahora estamos lanzados una vez más a esta pregunta por lo que es el arte en su radicalidad si es que no queremos verlo solamente como un siervo, o al menos un cómplice, de un sistema de diferencias de clase apabullante y devastador como el que vivimos.

Entonces la pregunta sería cómo pensar el arte contemporáneo al margen de la gran maquinaria mercantil, industrial e informacional, que nos envuelve a todos, o por lo menos intentar decir algo más allá de eso que resulta obvio: el hecho de que todos, incluyendo a los artistas por supuesto, formamos parte de ello. Sería necesario entonces responder en qué se diferencia el arte contemporáneo y cualquier otra práctica estética de la cultura, si es que hay alguna distinción que hacer. En este contexto, para no caer en la desesperanza y el abandono total de la cuestión, en primer lugar habría que saber distinguir entre concepto e institución del arte, pues, en principio, el arte es evidentemente mucho más amplio que lo reconocido como tal desde las instituciones encargadas de la manutención del concepto. El arte, en sentido amplio, podría tomarse como toda obra humana en el mundo. Es decir, sería una forma de referirnos a nuestra propia capacidad de creación. Así, la institución del arte no es otra cosa más que la administración de un impulso humano irreductible, a partir de diversos dispositivos de gestión y manejo del mismo –que abarcan las galerías, museos, academias, críticos, curadores y espectadores, cuando menos–. Sin embargo, la cuestión paradójica es que la institución del arte sigue siendo necesaria precisamente para mantener abierta la posibilidad esta experiencia única que va más allá de los propios límites institucionales. Por una operación lógica ineludible, la institución del arte, aunque limitada desde su origen estructural, no puede tampoco autoeliminarse, puesto se correría el riesgo de olvidar incluso la noción de *arte* en general. El punto medular que es mantener viva esta noción es lo único que nos puede mostrar que hay algo más que la mera estetización enajenante que sirve solamente para el dominio de los unos sobre los otros. Pero para que la misma institución no se convierta en un instrumento más de esta lógica, es necesario que se enfrente consigo misma, a fin de que permanezca viva la posibilidad de una renovación total del concepto mismo de arte que logre ir más allá de lo que ella misma instituye. De esta forma, no importa si este cambio se hace dentro de ella ni bajo sus términos. Lo relevante es que este concepto, y esta institución encargada de él, nos muestran justamente el peligro de que un día se olvide lo que significa el arte para el ser humano.

---

<sup>2</sup> Toscano, Javier. *Contra el arte contemporáneo*. México: Tumbona Ediciones, 2014. Impreso, p. 11.

<sup>3</sup> Danto, Arthur. *Después del fin del arte*. Madrid: Paidós, 1999. Impreso.

<sup>4</sup> Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca, 2003. Impreso.

<sup>5</sup> Toscano, Javier. op cit.

La institución del arte contemporáneo se ha compuesto entonces como un entramado bastante complejo donde uno nunca puede distinguir quién está dentro de ella críticamente y quién está ahí como un simple parásito; sobre todo cuando existe siempre la posibilidad de ser críticamente un parásito y, su negativo, la de ser parasitariamente un crítico. Entre ambas posiciones hay infinidad de variantes. Como lo ha caracterizado Terry Smith, crítico e historiador del arte actual, el arte contemporáneo “se trata de una subcultura internacional activa, expansionista y proliferante, con sus propios valores y discursos, sus propias redes de comunicación, sus héroes, heroínas y herejes, sus mercados y museos... en síntesis, sus propias estructuras de permanencia y cambio”<sup>6</sup>. Esto quiere decir que dentro del mundo del arte contemporáneo se pueden encontrar innumerables posiciones, oposiciones y simples desplantes. A pesar del confinamiento paulatino que ha tenido el arte y demás manifestaciones del espíritu a las lógicas del mercado en el último siglo, no resulta fácil y ni siquiera útil empaquetar toda la producción artística como simplemente algo asimilado por el mercado. Sigue habiendo artistas, estudiantes de arte, gente interesada en la experiencia estética y, por supuesto, pensamiento y teoría del arte. Es necesario, por ello, ir más allá de la mera condena del arte contemporáneo para mostrar que, pese a todo, siempre queda algo que decir.

No habría que entender entonces la etiqueta de *arte contemporáneo* como algo determinado tampoco; ni siquiera con unos límites espacio-temporales, como un principio y un final o una determinada zona geográfica. Habría que recalcar la condición de contemporáneo en el arte de manera más amplia; por ejemplo, a partir de lo intempestivo, una especie de ajuste de cuentas con el tiempo, algo así como lo que trabajó Nietzsche en la famosa *Segunda intempestiva*<sup>7</sup>. Bajo la lectura de Giorgio Agamben, esta condición se trata de una posición de desfase respecto del tiempo presente, una especie de discronía que nos muestra que, paradójicamente, sólo de esta manera uno puede pertenecer a su tiempo. Ser contemporáneo significa ser inactual, situarse en un espacio anacrónico, cargar completamente con una discrepancia entre el tiempo de vida colectivo y el individual para, a partir de ahí, instaurar una ruptura entre el pasado y el ahora, donde ya no son operables las categorías anteriores y se configuran las nuevas. El tiempo de lo contemporáneo es inasible, está siempre entre un *todavía no* y un *ya no*<sup>8</sup>. Por esta razón, siempre acercarse al arte contemporáneo resulta algo extraño, algo por completo ajeno en determinado momento. Así, cuando vemos lo contemporáneo no podemos distinguirlo porque probablemente no hemos generado como humanidad las herramientas conceptuales para poder describirlo. Se trata entonces de una extrañeza total lo que se vive frente al objeto contemporáneo. Sin embargo, este objeto está diciendo algo que nos compete y nos envuelve a todos. Se podría decir que está hablando en un lenguaje cuasi-inconsciente que está siempre a punto de ser descifrado y puesto en circulación.

En el arte contemporáneo, lo sabemos, todo puede ser hecho, y precisamente por eso es posible que haya lugar para nuevas formas de pensar y de imaginar el futuro. Se vuelve entonces una tarea ética y política a la vez, pues las obras encarnan no solamente los deseos de un individuo, sino los de una sociedad. No puede pensarse lo contemporáneo sino en esta condición doble, donde a la vez que trata de decir algo con pretensiones de universalidad, emerge y actúa de manera directa y muy insidiosamente dentro de una situación particular que requiere de este trabajo especializado. En otras palabras, lo contemporáneo emerge desde un lugar muy situado, una urgencia incluso, como una forma de resolver o dar salida a una cierta coyuntura que obliga a la creación de una nueva forma de expresión. Cuando las antiguas maneras de enfrentar la realidad ya no son suficientes, e incluso se han vuelto un peso, una traba o un estorbo, entonces surge como una solución que se convierte por un tiempo en un punto de partida inédito hasta el momento. En el caso del arte contemporáneo que conocemos hoy es muy evidente esta condición. María Giunta, por ejemplo, ha señalado formas en que el arte contemporáneo se compromete con problemáticas locales y específicas importantes como la visibilización de injusticias, rememoración de acontecimientos sociales, exploración de formas de vida no normalizadas, etcétera<sup>9</sup>. Si actualmente eso es lo que consideramos contemporáneo es porque está respondiendo a necesidades de la época. Y para exponerlo en su complejidad, es necesaria una labor de investigación, documentación y registro a

<sup>6</sup> Smith, Terry. *¿Qué es el arte contemporáneo?*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012. Impreso, p. 299.

<sup>7</sup> Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. Impreso.

<sup>8</sup> Agamben, Giorgio. *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2001. Impreso.

<sup>9</sup> Giunta, Andrea. *¿Cuándo empieza el arte contemporáneo?*. Buenos Aires: Fundación arte BA, 2014. Impreso.

escala micro. Es necesario mostrar que si vamos al ejemplo concreto, caso por caso, es posible percibir que aún y siempre se pueden tender lazos desde el arte que vayan más allá de lo meramente comercial e institucional. Se pueden poner en tensión asuntos políticos, históricos, económicos, sociales, etc.

## **2. La urgencia de un arte político**

En el caso de México, no es casualidad que un arte contemporáneo siempre esté comprometido con una postura política, pues no puede ser de otra manera. El arte político mexicano tiene su propia historia y tiene que ver con el momento en que las prácticas artísticas realizadas en este país tuvieron una cierta resonancia a nivel mundial a principios del siglo XX. Como sabemos, el muralismo mexicano es el movimiento artístico de este país más conocido alrededor del mundo desde su surgimiento hasta la fecha. Fue un movimiento que adoptó para sí la labor de representar a México hacia adentro del mismo país pero también hacia afuera. Esto le hizo caer en infinidad de contradicciones que ya bien señaló en su momento el crítico de arte mexicano Jorge Alberto Manrique bajo las etiquetas de *identidad* frente a *modernidad*<sup>10</sup>. Sin embargo, y no sólo a pesar sino incluso quizá gracias a ello, no solamente se puede decir que es la primera escuela mexicana de pintura, sino que llega incluso al estatus de las llamadas Vanguardias a nivel internacional. Al igual que éstas, no sólo desarrolló de un estilo particular, sino que adquirió un compromiso político que la atravesaba en todos sus niveles. Aparentemente, desde ese momento, no volvió a haber un gran movimiento a nivel nacional que contrajera tal envergadura. Lo que se llamó *Generación de la ruptura*, influenciada por la crítica formalista internacional, representada de manera notoria por Clement Greenberg, entre otros, dejó atrás totalmente el arte político frente a una serie de cuestionamientos sobre la pintura en cuanto a técnica y profundidad temática. Al menos en México, estos debates sirvieron en parte para reforzar una institución académica que se volvería un tanto reacia y encapsulada en las décadas siguientes. Si los muralistas habían dejado ya una escuela bastante hermética que cargaba con el peso de los grandes e insuperables maestros, Rivera, Siqueiros y Orozco, ahora, sin el sentido político, la enseñanza y profesión del arte quedaron a expensas de intereses muy particulares a los que casi nadie podía acceder.

El arte político en México aparentemente se olvidó durante mucho tiempo. Dentro del ámbito institucional figuraban generalmente pintores que seguían trabajando desde la línea de la ruptura. Pero fuera de éste, o sin tanta notoriedad, había una gran cantidad de prácticas que estaban explorando otro tipo de formas en el arte. Éstas se colocaban, una vez más, entre las discusiones internacionales, que en su mayoría ya habían dejado atrás totalmente a la pintura, y los requerimientos más inmediatos del contexto local. Así, por ejemplo, el grupo *Tepito Arte Acá*, trabajaba desde abajo junto con comunidades marginales, dando visibilidad a las amplias diferencias de clase que han caracterizado a México desde siempre; el *No-Grupo*, experimentaba con el performance político, además del video, la instalación, el arte correo, etc.; otro grupo, *Proceso Pentágono*, exploraban el arte conceptual, también con compromiso político; entre otros. No sólo por el avance de cierto oficialismo en todo tipo de instituciones a nivel público, sino, como lo ha señalado Cristina Híjar<sup>11</sup>, también por la conocida y generalizada represión política en México a partir de 1968, este arte tendió a quedar un excluido de la historia. No es sino recientemente que ha vuelto incluso con una urgencia de demanda, una revisión del arte político en México, por parte de muchos frentes, tanto de los artistas, curadores, críticos y estudiantes de arte, como de la población en general. Sólo así se ha dado visibilidad por fin a una cierta tradición de los grupos artísticos en México entre los que se encontrarían los ya mencionados. Ha quedado entonces al descubierto que el legado de estos grupos, y la tradición que no se ha detenido, se ha dejado sentir sobre todo en los últimos años a través de una oleada de colectivos más que cada vez son mayormente numerosos y diversos en cuanto a sus intereses. Esta especie de resurgimiento del impulso colectivo tiene que ver muy probablemente con que las circunstancias políticas también lo requieren.

Actualmente en México hay un auge de colectivos artísticos que se sitúan en la línea divisoria entre el arte aceptado por las instituciones oficiales, como museos o galerías de gran importancia en México, y un arte independiente, incluso subterráneo. En especial, por ejemplo, podríamos hablar del

<sup>10</sup> Manrique, Jorge Alberto. *Una visión del arte y de la historia*. México: UNAM, 2011. Impreso.

<sup>11</sup> Híjar, Cristina. *Siete grupos de artistas visuales de los setenta*. México: UAM-X, 2008. Impreso.

colectivo *Cooperativa Cráter invertido*, el cual destaca porque gran parte de su obra se sitúa no sólo en este punto intermedio entre lo institucional y lo ajeno a la institución, sino también en otro intersticio clave del arte contemporáneo: se trata de la bisagra entre el arte y el activismo político. Una vez que este grupo de artistas ya ha sido partícipe de un evento relevante en el campo mundial del arte como lo es la Bienal de Venecia, en 2015, vale la pena realizar una labor teórica sobre su práctica a fin de que sus compromisos políticos y formas de operar no queden olvidadas o sean asimiladas prontamente por las políticas o dinámicas del sistema actual ya sea del arte institucional o del mercado.

Vale la pena recordar que el surgimiento de *Cráter invertido* se conectó con las movilizaciones políticas del año 2012 en nuestro país. A estas alturas parece evidente que no es casual que el regreso del *Partido Revolucionario Institucional (PRI)*, famosos por haber mantenido una especie de dictadura disfrazada de democracia durante gran parte del siglo XX, haya disparado este retorno del arte político también. Ahora bien, la manera en que *Cráter* reflexiona sobre política no solamente tiene que ver con la elección de trabajar desde lo colectivo y en diversos niveles de la obra que pueden abarcar desde lo conceptual, lo efímero, lo abstracto o lo objetual, sino que al mismo tiempo una parte de su obra regresa sobre preguntas fundamentales de la forma y el trazo gráfico. Una porción considerable de su producción artística se compone de ilustraciones en forma de *caricaturas* o ejercicios de dibujo libre. Este tipo de intervención gráfica muchas veces se extrae directamente de las mesas de trabajo que el colectivo forra con pliegos en blanco y cambia cada determinado tiempo, cuando, después de algunas jornadas de trabajo colaborativo, los papeles quedan completamente llenos de bosquejos, rayones o figuras en ocasiones muy bien elaboradas. El resultado es una yuxtaposición de trazos multiformes, es una obra que no le pertenece a nadie y a todos al mismo tiempo. Esto remite, por supuesto al trabajo en grupo, pero también a la práctica del bocetaje que retoman de la escuela de arte.

Como ya lo habíamos explicado, la academia de arte en México se quedó durante mucho tiempo estancada dentro de cuestiones relativas a la pintura. Pero aunque podría ser tomado como una limitación que mantiene en el rezago a los artistas egresados de ellas, en este caso parece que, por un giro extraño del destino, aquel obstáculo se ha convertido en una virtud singular. La obra gráfica de *Cráter invertido* tiene influencias de todo tipo. Por supuesto, hay una parte que se compone como una exploración de la forma y el estilo que heredaron de los artistas de la ruptura y posteriores, una tradición que comienza con Rufino Tamayo y abarcan muchas generaciones siguientes. Esta línea está muy presente en la academia y, por supuesto, impregna muchas de los organismos y las discusiones del arte en México. *Cráter* se sitúa en medio de estos debates, pues no pueden dejar de lado su historial académico ni los compromisos con la institución, sobre todo cuando muchos de los vínculos que los mantienen como artistas que pueden sobrevivir de su trabajo están relacionados con gente que fue formada en aquella vieja escuela. Pero, por otra parte, también tiene un fuerte influjo de la cultura *pop*. En ocasiones, algunos personajes de los dibujos animados más famosos a nivel global, cuyas emisiones son transmitidas por la televisión pública de México bien conocida por su bajo nivel, populismo, control y servilismo a la clase en el poder, resurgen en las ilustraciones de *Cráter invertido* en formas inusitadas. Retornan como engendros retorcidos del imaginario colectivo de un país educado por la televisión más que por el sistema educativo oficial. Si bien el arte *pop* de los 60 nunca tuvo repercusiones directas en el arte mexicano reconocido, su revancha se hizo esperar para brotar en malversiones tercermundistas que expresan una forma distinta de percibir aquella cultura impuesta desde la industria de los países dominantes. La mayoría de la veces, las imágenes de *Cráter invertido* son una especie de caricatura a mano alzada de trazo grueso voluntariamente malhecha, encimada, distorsionada y grotesca en general. Evidentemente ésta es una suerte de apropiacionismo de venganza y de homenaje a la vez, pero además remite a la larga tradición de caricatura política mexicana, cuya relevancia, no sólo social y política sino sobre todo artística, podría rastrearse desde la obra de José Guadalupe Posada en México. Si recordamos, Posada, aunque no fue muralista, sí se puede considerar dentro de la primera camada de artistas modernos mexicanos. Con esto, *Cráter invertido* pone una vez más en juego una lectura de la historia crítica y actualizada. Los sitúa también entre lo local y lo global, a la vez que los hace dialogar con el pasado pero también con el presente, y sobre todo intentar decir o dejar algo para el futuro.

En alguna medida, estar metidos en tantos nudos bastante complejos del así llamado *arte contemporáneo* en México, los vuelve también un poco pensadores de la imagen. Casi por mero azar, todo

esto los hace ponerse en correspondencia con una cierta *nueva iconología* a nivel mundial que está buscando pensar la imagen junto con sus implicaciones políticas, sociales, antropológicas, etc. Georges Didi-Huberman, uno de los autores más notables de los tantos que están actualmente intentando pensar la imagen, ha puesto énfasis en las posibilidades políticas de la imaginación. Para este autor, no es sino a través de la potencialidad política de la imagen que ésta puede adquirir un sentido fuerte. La imagen se instaure en una zona ambigua e incierta siempre. La imagen no es una, no tiene una interpretación predefinida jamás, sino que depende siempre del contexto, de las imágenes con que se conecte, y sobre todo de la mirada del espectador<sup>12</sup>. No puede haber una lectura única de la imagen y eso es lo que se pone de manifiesto en la obra de *Cráter invertido*. Si su uso de la caricatura y los dibujos desenfadados es político, no es sino por esta apertura a la multiplicidad de las formas, de los trazos y de las expresiones.

*Cráter invertido* se coloca al borde, mostrando precisamente que esa línea que separa lo académico de lo político, lo histórico de lo contemporáneo, lo teórico de lo práctico, no es nada delgada. Se trata de una línea gruesa y tosca que permite diversas maniobras dentro de ella, tal como lo son los dibujos del *Cráter*. Si *Cráter invertido* se vuelve contemporáneo es porque dan sentido a una tradición, convergen en ellos tanto la línea academicista como la línea política y de carácter realista, de combate pero también de emergencia, es decir, de supervivencia. La imaginación política se vuelve una cosa obligada. No será sino imaginando otros mundos posibles como uno podrá sobrevivir a éste. En palabras de Aline Hernández, una de las integrantes del colectivo: “Yo creo que una constante ha sido nuestro esfuerzo por ver colores en el negro, por escuchar sonidos en el silencio, por imaginar otras formas de territorio que habitar, que habitarnos; que crear, que crearnos en medio de una sangrienta guerra perpetuada por el narcoestado y los empresarios.”<sup>13</sup>. Al parecer no podría ser de otra manera. No es sino a base de fuerza y resistencia a los golpes que un arte como este puede mantenerse y todavía ofrecer algo.

Se podría decir que las acciones y obras de *Cráter invertido* sirven, por ahora, como llamados o juegos de la imaginación que tienen por función mostrar las tan grandes y absurdas contradicciones de nuestro presente, pero que a la vez nos reúnen en torno a la posibilidad de escapar. Para ilustrar una condición como esta, Georges Didi-Huberman utilizaría la metáfora de las luciérnagas que sobreviven y que pueden aún emitir luz para llamarse entre ellas a pesar de que la oscuridad y el avance de una civilización que tiende a exterminarlas las amenace<sup>14</sup>. La imaginación política de *Cráter invertido*, en ese sentido, es aquella que tiene la capacidad de inaugurar espacios donde aún podemos encontrarnos pese a todos los riesgos que supone trabajar y asumirse como artistas contemporáneos.

## Conclusiones

Como hemos visto, cuando hablamos de arte contemporáneo es necesario poner en cuestión una gran cantidad de elementos que van más allá de lo aparente: el hecho de que cuando uno va a un museo actual casi no entiende nada de lo que está pasando ahí. Por supuesto, para que esto suceda es porque existen una infinidad de intereses detrás de la obra expuesta que tienen que ver con las condiciones políticas, económicas o sociales, que le han dado cabida a su creación. Pero no todas estas condiciones son una calamidad. Al contrario, la categoría de *obra de arte* insiste y resiste justamente porque va mucho más allá de las paredes que pueden cercar un museo un museo y sobre todo de las monedas que puedan comprarla. Mientras siga abierta la posibilidad de la obra, permanece también libre el horizonte de un cambio social, político y económico. El arte contemporáneo, no importa si se da dentro o fuera de la institución, se trata más bien de una etiqueta ambigua y siempre abierta a lo inaugural. Hay que dar cuenta de que generalmente se da en medio de una maraña de condiciones adversas, de entre las cuales busca salida hasta lograr externar algo que nos interpela a todos, pero que germina desde un lugar muy específico e incide en otros muchos, dejando semillas que pueden encontrarse con infinidad de senderos y ramificaciones inéditas. Así, si queremos entender todos estos procesos no es posible quedarnos

---

<sup>12</sup> Didi-Huberman, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada, 2012. Impreso.

<sup>13</sup> Hernández, Aline. “Quisiera tener los pies llenos de tierra.” En: Ana Milena Garzón, Hama Goro, et al. eds. *Brijuja y puerto: Prácticas imaginativas, territorios en disputa*. México: Cooperativa Cráter Invertido, 2016. Impreso, p. 19.

<sup>14</sup> Didi-Huberman, Georges. op cit.

solamente con las generalizaciones del arte contemporáneo, sino que es necesario prestar atención en producciones localizadas, sus orígenes y sus efectos.

No puede ser sino a partir de ejemplos particulares y contextualizados como podemos mostrar la otra cara del arte contemporáneo, la que tiene que ver con nosotros y que nos reta a afrontar nuestra realidad. Así, si situamos la discusión en el arte mexicana, veremos que los principios del arte moderno de este país, con el muralismo, poseen estas dos caras: por un lado es el inicio de la pintura mexicana como tal, preguntándose acerca de lo que significa hacer pintura y para qué fines es necesario hacerla; pero, por otro lado, se convirtió con el tiempo una especie de lastre o carga de la que a parecer ningún pintor mexicano puede desapegarse del todo. Ahora podemos ver que esto quizá no es ninguna casualidad, sino que fue precisamente la condición política que caracterizó a los muralistas lo que les permitió situarse en ese lugar y tener alguna trascendencia. Sobre todo, hay que tomar en cuenta que en este país un arte político siempre ha sido cuestión de urgencia. No alcanza a consolidarse nunca como un asunto de deseo o aspiración, mucho menos de lujos o pretensión, pues de inmediato se detectan estas imposturas. En un país con una diferencia de clases abismal, no es posible hacer pasar fácilmente una imposición por una elección. Aunque aparentemente no haya una discusión pública y abierta, tanto el simulacro como lo auténtico, se advierte y se recuerda. Los muralistas lograron pasar una cierta barrera, expresando cuestiones que atravesaron, pero a la vez pesaron sobre las generaciones siguientes.

El arte político en México hoy una vez más se vive como una necesidad. Para la generación de la ruptura hubo que alejarse de estas tendencias, para buscar el formalismo. Hoy, a la distancia, quizá podríamos decir que habría sido mejor renovar las prácticas sin perder el carácter político, pero es necesario decir que actualmente tampoco sabemos cuáles serán las consecuencias del arte político de los colectivos que siguen y siguen surgiendo en México por razones aún por descubrirse. El arte contemporáneo, en ese sentido, tiene la capacidad de hacernos pensar la actualidad como desafío. No es sino al paso de un tiempo considerable que se puede apreciar lo contemporáneo, pero siempre una vez que ya ha dejado de serlo, ésa es su paradoja. Cada época, incluso, puede configurar su propia medida de lo contemporáneo mirando hacia el pasado, encontrando puntos de referencia en lugares que antes jamás lo habían sido. Por ejemplo, los grupos artísticos de México de las décadas pasadas no fueron considerados en su momento, y no es sino ahora que se podrían considerar contemporáneos. Así, quizá no sólo serían contemporáneos del momento histórico que les tocó vivir, sino incluso podrían llegar a verse con contemporáneos de *Cráter invertido* y demás colectivos de nuestro presente. En la medida en que sepamos ir más allá del simple vituperio del arte contemporáneo de museo no solamente mostraremos que hay un mundo mucho más variado y multiforme, sino que además es posible que ese mundo que se abra también nos dé la oportunidad de pensar los márgenes e intersticios de nuestro sistema económico y político actual. Más allá de decir que siempre es necesario que se haga arte político, habría que decir que siempre el artista tiene que hacer lo que le demande su tiempo, quizá a esto lo podríamos llamar *ser contemporáneo*.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2001. Impreso.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca, 2003. Impreso.
- Danto, Arthur. *Después del fin del arte*. Madrid: Paidós, 1999. Impreso.
- Didi-Huberman, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada, 2012. Impreso.
- Giunta, Andrea. *¿Cuándo empieza el arte contemporáneo?*. Buenos Aires: Fundación arte BA, 2014. Impreso.
- Hernández, Aline. "Quisiera tener los pies llenos de tierra." En: Ana Milena Garzón, Hama Goro, et al. eds. *Brújula y puerto: Prácticas imaginativas, territorios en disputa*. México: Cooperativa Cráter Invertido, 2016, pp. 7-23. Impreso.
- Híjar, Cristina. *Siete grupos de artistas visuales de los setenta*. México: UAM-X, 2008. Impreso.
- Manrique, Jorge Alberto. *Una visión del arte y de la historia*. México: UNAM, 2011. Impreso.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. Impreso.
- Smith, Terry. *¿Qué es el arte contemporáneo?*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012. Impreso.
- Toscano, Javier. *Contra el arte contemporáneo*. México: Tumbona Ediciones, 2014. Impreso.

# EL POSTHUMANISMO Y EL CUERPO: UN ANÁLISIS ESTÉTICO-FILOSÓFICO

## *POSTHUMANIST AND THE BODY: AN AESTHETIC-PHILOSOPHICAL ANALYSIS*

DANIEL PERES DÍAZ<sup>1</sup>  
Universidad de Granada

### **Resumen**

El posthumanismo plantea el reto de un ser humano modificado tecnológicamente, de suerte que el cuerpo deja de ser un límite biológico y se constituye en un espacio de apertura de nuevas posibilidades de “habitar” el mundo. En este marco, el objetivo del presente trabajo consiste en analizar la relación entre cuerpo y tecnología desde el posthumanismo. Así, se analizará la proyección filosófica y estética del posthumanismo prestando especial atención a la construcción discursiva y tecnológica del cuerpo.

### **Palabras clave**

Posthumanismo, transhumanismo, cuerpo, cyborg, estética cyberpunk.

### **Abstract**

Posthumanism poses the challenge of a technologically modified human being, so that the body ceases to be a biological limit and becomes an opening space for new possibilities to “inhabit” the world. In this context, the objective of the present work is to analyze the relationship between body and technology from posthumanism. Thus, the philosophical and aesthetic projection of posthumanism will be analyzed, paying special attention to the discursive and technological construction of the body.

### **Keywords**

Posthumanist, transhumanist, body, cyborg, cyberpunk aesthetic.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada, Graduado en Derecho (cursando actualmente) y Máster en Cooperación al desarrollo, gestión pública y de las ONGDs por la misma Universidad. Becario de Colaboración e Iniciación a la Investigación en el Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración de la Universidad de Granada (2014-2015), y colaborador en el Grupo de Investigación “Antropología y Filosofía” (SEJ126). Correo electrónico: danielperes20@gmail.com

“Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres creados hasta ahora han creado algo más allá de sí mismos; ¿y queréis ser vosotros el reflujo de este gran flujo e incluso retroceder hacia la bestia en lugar de superar al hombre?” (Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratrusta*).

## Introducción

Las posibilidades actuales de las tecnologías de mejora humana ponen encima de la mesa el debate sobre la manipulación de la naturaleza humana. Y es que no son pocos los autores que defienden que los avances de la ciencia biomédica harán posible en un futuro no muy lejano el rediseño de la especie humana, de tal modo que nos las veríamos con un ser “poshumano”. El caso es que urge para la filosofía la tarea de analizar las implicaciones éticas, políticas y onto-epistémicas que vienen de la mano de ese futuro poshumano.

En este contexto, el presente trabajo pretende contribuir a la reflexión sobre el posthumanismo como una realidad inminente que requiere de un examen sosegado y sin prejuicios, abierto a las posibilidades tecnológicas pero sin dejar, al mismo tiempo, de ser crítico. En verdad, el debate sobre el uso de la tecnología con fines de mejora humana está, en el mejor de los casos, burdamente dicotomizado en dos posturas contrapuestas e irreconciliables. Me estoy refiriendo a la disputa entre bioconservadores y transhumanistas. Los primeros parten de la tesis de que la tecnología es alienante y de que la esencia humana, natural, debe ser conservada; los segundos, por su parte, creen ingenuamente que la tecnología permitirá la disolución del cuerpo y la transferencia de la conciencia humana a un soporte informatizado infinito, es decir, plantean la inmortalidad del ser humano como una meta factible y deseable.

Ambas posturas, además de radicales, son reduccionistas e insuficientes para explicar los verdaderos retos a los que se enfrenta el pensamiento contemporáneo. Son tres las falacias en las que incurren estos dos planteamientos. En primer lugar, ambas posturas reducen al ser humano a un mero títere de la tecnología, de suerte que, ya sea para alcanzar la inmortalidad o para caer en la más absoluta de las alienaciones, el humano se ve totalmente desprovisto de su capacidad de acción. Se trata de un ser humano impotente ante la tecnología, sin posibilidad de decidir sobre su futuro o de introducir fines humanistas/emancipatorios en el uso de la tecnología.

En segundo lugar, asumen una concepción determinista del desarrollo científico-tecnológico que es totalmente anacrónica. La ciencia no consiste en el desarrollo lineal e inexorable de supuestos avances técnicos, como si ya estuviese predispuesto el camino del conocimiento científico; más bien, la ciencia es una mezcla de racionalidad y revoluciones paradigmáticas, una miscelánea de decisión humana y de evidencia objetiva. En ese sentido, y conectando esta falacia con la primera, cabe recordar que la construcción humana —que en ningún caso tiene que considerarse equivalente a “relatividad”— de la ciencia es innegable, como de manifiesto han puesto los estudios CTS, por lo que corresponde al ser humano, y solo al ser humano, decidir cuál es, en términos racionales y con arreglo a valores ético-políticos, el camino más adecuado para la tecnología.

Y en tercer lugar, califican erróneamente la condición ontológica del cuerpo. En el caso del bioconservadurismo, el cuerpo es visto como un límite infranqueable, como una esencia ligada a la “naturaleza” —pura organicidad— que tiene una serie de potencialidades de ser muy concretas y que, en ningún caso, puede ser modificado o alterado; al menos, no puede serlo sin “destruir” con ello la naturaleza que nos caracteriza. Por lo que respecta al transhumanismo, se obvia que el cuerpo es inherentemente ontológico y consustancial al ser humano, tematizándose como un mero anclaje óptico que puede ser eliminado, pues, al

final, la identidad humana, según este punto de vista, se halla cifrada en la conciencia, en la mente. Pero esto es falso, pues somos cuerpo, corporalidad en movimiento; nuestra experiencia se incardina en un cuerpo, y es ahondando en la plasticidad de ese cuerpo –corporeidad– el modo en que podemos descubrir nuevas coordenadas para subjetivar –interpretar en tanto que humanos– el mundo.

Por todo lo dicho, se apuesta aquí por el posthumanismo, que sería una postura intermedia entre el bioconservadurismo y transhumanismo, toda vez que postula un ser poshumano tecnológicamente modificado, pero corpóreo, si bien ese cuerpo deja de ser esencial o natural, y pasa a ser plástico, abierto, eventual. El posthumanismo asume los avances científicos y técnicos, pero pretende usarlos para la implementación de un proyecto emancipatorio.

Así las cosas, las partes en que se divide la exposición, a efectos meramente analíticos, son dos. Primero, se analiza el concepto filosófico de posthumanismo, poniendo de manifiesto que este último es el movimiento que mayor capacidad explicativa tiene al respecto de la problemática aquí planteada. Y segundo, se analizan las estéticas de lo poshumano, de lo híbrido, en la relación que se da entre posthumanismo y cuerpo, con el ánimo de enfatizar la necesidad de deconstruir un imaginario tecnófobo y, a partir de ahí, dar con las pautas de construcción de uno cibercomprensivo.

### **1. El relato posthumanista**

Antes de analizar la relación entre posthumanismo y cuerpo, lo primero que hay que hacer es preguntarse sobre el significado del propio término *posthumanismo*. Pues bien, el posthumanismo es una corriente de pensamiento que aboga por el uso de la biotecnología y la cibernética con el objeto de modificar las capacidades humanas y superar con ello los límites impuestos por la biología. Esta operación se realiza sobre la base de que el ser humano es consciente del propio proceso evolutivo y del potencial transformador de la genética:

El hombre es un resultado más del ciego proceso evolutivo. Pero tiene la importante peculiaridad de que es el único animal que parece haber comprendido el mecanismo que le ha llevado hasta su presente como especie. Comprender este proceso es un primer paso, al que le puede seguir la consideración de la posibilidad de actuar sobre él de manera consciente, es decir, de manipular la genética humana para alterar su biología o, dicho de otro modo, de diseñar inteligentemente la evolución sin la ayuda de la entidad a la que, aún hoy, se le atribuye el monopolio del diseño inteligente. Más concretamente, el hombre, mediante su tecnología, podría actuar sobre el proceso evolutivo para tratar de «mejorar» sus prestaciones biológicas, atravesando el umbral de la humanidad con el fin de lograr una condición «transhumana» o, en el vocabulario de otros autores, «posthumana» (Galparsoro, 2014: 154).

Es importante señalar aquí que, tal y como lo hemos expuesto, el posthumanismo, hablando con precisión, no busca la inmortalidad, ni la superación del cuerpo. Y es que muy a menudo se utilizan los términos “posthumanista” y “transhumanista” (en inglés, “humanity+”) como sinónimos, cuando en realidad no lo son. Veamos las similitudes y, sobre todo, las diferencias, con el fin de hallar una correcta caracterización de los términos.

La Asociación Transhumanista Mundial (1999) afirma en el punto primero de su *Declaración Transhumanista* que “en el futuro, la humanidad cambiará de forma radical por causa de la tecnología”. Y continúa diciendo que “prevemos la viabilidad de rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros tales como lo inevitable del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología indeseable, el sufrimiento, y nuestro confinamiento al planeta Tierra”. Hasta aquí, y salvando las diferencias, se trata de un movimiento bastante parecido a lo que hemos dicho sobre el posthumanismo.

Ahora bien, el punto de la *Declaración* que marca las diferencias claras con respecto al posthumanismo es el séptimo: “El transhumanismo defiende el bienestar de toda

conciencia (sea en intelectos artificiales, humanos, animales no humanos, o posibles especies extraterrestres) y abarca muchos principios del humanismo laico moderno. El transhumanismo no apoya a ningún grupo o plataforma política determinada”. Sobre esto, cabe decir dos cosas. Primero, que el transhumanismo busca la emancipación de la conciencia con respecto del cuerpo, siendo además indiferente si esa conciencia es humana o no, mientras que el posthumanismo basa todo su programa sobre la idea de que es el cuerpo el centro de imputación ontológica y el lugar donde han de operarse todos los cambios experimentales y científicos, puesto que es la corporalidad lo que caracteriza, en tanto que apertura, la “naturaleza” humana. Y segundo, el transhumanismo es apolítico, a diferencia del posthumanismo, que es inherentemente progresista y a favor de las identidades no hegemónicas.

Conviene reseñar que tanto el transhumanismo como el posthumanismo no dependen de un estado de desarrollo científico determinado o de expectativas demasiado optimistas sobre la tecnología futura. Como afirma Bostrom (2011):

El transhumanismo no depende de la factibilidad de dichas tecnologías radicales. La realidad virtual; el diagnóstico genético pre-implantacional; la ingeniería genética; los medicamentos que mejoran la memoria, la concentración, la vigilancia y el humor; drogas mejoradoras del rendimiento; cirugía estética; operaciones de cambio de sexo; prótesis; medicina anti-edad; interfaces humano-ordenador más cercanas: estas tecnologías tecnológicas están ya aquí o puede esperarse que lo estén en las próximas décadas. (p. 170)

Es decir, podemos discutir sobre estas corrientes independientemente de cuál sea ahora el desarrollo tecnológico. Sea como fuere, en este mapeo que estamos intentando esbozar, son habituales las confusiones. Para empezar, una simple búsqueda por la Red pone de manifiesto la cantidad de conceptos y términos que se usan de modo poco claro y a veces incluso de forma contradictoria. Sin ir más lejos, la página de *Wikipedia* sitúa al transhumanismo como una etapa anterior del posthumanismo, mezclando en ocasiones referencias literarias y filosóficas –sobre todo la mención a Nietzsche y la idea de “superhombre”– con teorías científicas, mayormente biológicas y evolutivas (por ejemplo, las teorías sobre control genético de Haldane, uno de los padres de la teoría sintética). La confusión en los planos de discusión es importante, razón por la que el análisis ha de ser lo más riguroso posible.

Pero el problema no acaba ahí. Y es que autores de la talla de Fukuyama tampoco tienen claro qué es o qué significa el transhumanismo y el posthumanismo, basándose la mayoría de las veces en la burda idea de que son posturas que buscan la inmortalidad por medio de la tecnología. El propio Fukuyama (2004) calificó en su momento al “transhumanismo” como la ideología más peligrosa del mundo, algo a todas luces desmesurado. En cualquier caso, Fukuyama entiende que la modificación de la naturaleza humana por medio de la tecnología –idea que, por lo demás, recoge un amplio abanico de opciones teóricas, no solamente el transhumanismo *stricto sensu*– destruiría la esencia que implica la finitud humana, y con ello los conceptos de dignidad y derechos humanos que fundamentan, en última instancia, las democracias liberales occidentales (parece estar afirmando que el transhumanismo daría lugar al “fin de la historia”). En esa línea, se argumenta, por ejemplo, que si se diera el caso de que pudiéramos desprendernos de nuestros condicionantes biológicos, entonces nuestra propia capacidad para reflexionar éticamente se vería afectada, pues son los límites externos a nuestra acción los que configuran los parámetros en virtud de los cuales construimos conceptos como el bien, el mal, la solidaridad, el altruismo, etc.

Dos réplicas son necesarias a lo dicho por Fukuyama. En primer lugar, si bien es cierto que la finitud y la contingencia son fuente de valores, no es menos cierto que el proceso histórico de la vida y la evolución humana se ha caracterizado, como sostiene Bailey (2004) –precisamente en respuesta a Fukuyama–, por superar nuestras limitaciones y

aspirar a “mejorar” nuestra “condición humana”, pues somos mezcla, hibridación, desde el proceso mismo de hominización (Sloterdijk, 2000); por tanto, no tiene sentido, a la vista de dichos procesos, argumentar que la esencia humana es la “conservación” de no se sabe muy bien qué esencia, cuando lo realmente observable es un aumento de la complejidad de forma constante. Pero, en todo caso, el posthumanismo no aspira a eliminar la facticidad de la existencia, siempre relativa a nuestra condición de seres corpóreos, sino, a lo sumo, a hacer más plástica y abierta dicha existencia. Y en segundo lugar, al margen de que Fukuyama no establezca distinciones entre corrientes que abogan por la manipulación de lo humano, hay que recordar, como dice Sloterdijk (2004), que no toda tecnología es buena en sí misma; el “hombre auto-operable” es posible hoy porque contamos con tecnologías inteligentes –“homeotécnicas”– como la biología molecular, la cibernética y las tecnologías de la información que hacen posible esa transformación “no violenta” de la naturaleza –alotécnica–. Por tanto, habría que discriminar unas tecnologías de otras si queremos hablar con rigor.

También hay quien plantea (Hernández et al. 2016) que los principales usos posthumanistas de la biotecnología se materializan a través de tres realidades, a saber, la manipulación genética, como proyecto eugenésico del ser humano, la manipulación mecánica, como vía de suplementación del cuerpo orgánico, y el abuso de la biometría, como reducción del ser humano a meros parámetros biológicos. Y en línea con ello, sostienen que “estamos ante proyectos que suponen una nueva vuelta de tuerca a materialismos como el atomismo, el mecanicismo o el biologicismo. De proyectos inhumanistas de dudosa viabilidad que en su versión más perversa suponen una agresión a la dignidad ontológica de la persona” (Hernández et al. 2016: 224).

Esta posición yerra en las tres asociaciones que hace y que derivan en la conclusión final. Primero, la manipulación genética que promueve el posthumanismo no es eugenésica, al menos no en el sentido negativo que los autores quieren darle; de hecho, ya practicamos la eugenesia en sentido positivo mediante el tratamiento genético de los cultivos, los usos de la medicina, la mejora del sistema inmunológico a través de la vacunación, el uso de psicofármacos, etc. Si conocemos las bases genéticas de enfermedades como el Alzheimer o la esquizofrenia y queremos curarlas, ¿qué sentido tiene apelar a no se sabe muy bien qué esencia ontológica humana para perpetuar un sufrimiento totalmente innecesario y tratable? Es una postura cuando menos insostenible en términos éticos. Segundo, el posthumanismo no busca la suplementación del cuerpo orgánico, sino su “hibridación con la máquina” (aquí parecen confundir, de nuevo, posthumanismo con transhumanismo). Y tercero, el ser humano no se reduce, desde el proyecto posthumanista, a “meros parámetros biológicos”; hay aquí una confusión entre los conceptos “biologicismo” y “monismo”. Afirmar que el ser humano no es un compuesto de mente y cuerpo, sino tan solo de cuerpo, no equivale a ser biologicista (o fisicalista), puesto que no es la ciencia biológica la única que se encarga de analizar la realidad corpórea que somos (la fenomenología del cuerpo, por ejemplo, seguiría siendo un enfoque totalmente válido). Por último, en cuanto a la “agresión a la dignidad ontológica de la persona”, es una proposición sin significado alguno que no puede refutarse ni probarse.

Mención aparte de lo dicho hasta ahora merece el metahumanismo (Vel et al. 2011), diferente, a mi juicio, del posthumanismo y transhumanismo. El metahumanismo se define en el punto primero del *Manifiesto Metahumanista* como “una crítica de las premisas fundamentales del humanismo clásico como el libre albedrío, la autonomía y la superioridad del *anthropos* en función de su racionalidad”. Para añadir a renglón seguido que “profundiza en la visión del cuerpo como campo de fuerzas relacionales en movimiento y de la realidad como devenir relacional”. Es precisamente esta noción del cuerpo como “ente en relación” lo que le distingue del posthumanismo de un modo nítido. Y es que más adelante, ya en los puntos tercero y quinto, titulados “Hacia un cuerpo común en relación”

y “El metahumano como cuerpo postanatómico”, respectivamente, se aboga por la superación de los límites de la anatomía y la transformación tecnológica del cuerpo –en cierto sentido, algo parecido al posthumanismo– y se apuesta por un cuerpo no individualizador, esto es, en relación, sustraído a las biopolíticas de control –lo que le diferencia, en otro sentido, del posthumanismo, toda vez que en este último el cuerpo sigue siendo el criterio demarcador de la subjetividad–. Con todo, el posthumanismo y el metahumanismo están mucho más cerca entre sí que con respecto a lo que yo entiendo que es o sería el transhumanismo.

## 2. El cuerpo abierto, el cuerpo cyborg

Una vez visto el marco, podemos entrar a analizar la relación entre el posthumanismo y el cuerpo. Así las cosas, si el transhumanismo busca la superación del cuerpo y la absolutización de la conciencia –neoplatonismo– y el metahumanismo un cuerpo-relación postorgánico que difumina la anatomía y sus límites, el posthumanismo busca la plasticidad del cuerpo, su “textualización”. El cuerpo en el posthumanismo es un cuerpo abierto, mezclado, hibridado; en definitiva, un cuerpo cyborg (Haraway, 1990; 1991). Ese cuerpo cyborg, híbrido de organismo y máquina, es una monstruosidad, toda vez que pone de manifiesto la insuficiencia del pensamiento binario para definirlo, para conceptualizarlo. El cyborg, que es un cuerpo en transformación, susceptible de recibir nuevas significaciones, es “figura paranoide y esquizofrénica, anuncia la imposibilidad de trazar márgenes precisos para las dicotomías animal/humano o humano/máquina, ya que es siempre resultado, nunca origen, del contrabando de contradicciones y la eclosión de las paradojas; o lo que es lo mismo: ¿quién hace y quién es hecho en la relación entre lo orgánico y la máquina?” (Sánchez Perera y Andrada de Gregorio, 2013: 45).

El cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico (Maureira, 2016); es una transgresión (Barreto Barras, 2011). A este respecto, cobra sentido la aparición y evolución de la tecnobiomedicina que incesantemente aumenta su capacidad de intervención sobre el cuerpo humano al modificar lo que se creía antes esencialmente permanente e inoperable. Esta capacidad de intervención tan amplia hace que sea más difícil administrarla solamente por parte del médico, pues los actos que este realiza hoy tocan con las estructuras económicas, jurídicas y morales de la sociedad y por tanto participan cada vez más puntos de vista no médicos en los asuntos de la biomedicina (Escobar Triana, 2007: 48). Las repercusiones sobre la noción *identidad* son claras:

Por un lado, los defensores del posthumanismo, como los representantes del transhumanismo no creen que exista ninguna esencia espiritual o alma en el ser humano y reafirman la idea de una “identidad humana” que queda reducida al órgano de su cerebro y a una visión molecular de su cuerpo, es una identidad concebida como pura materialidad. Un cuerpo cuyas partes externas e internas van adquiriendo un valor en sí mismas y pueden ser, en su mayoría, reemplazadas, injertadas, transformadas. Por otro lado, su interioridad queda reducida a información, códigos genéticos, procesos químicos que pueden ser descifrados y modificados. Asumido así, “la identidad humana” aparece como un espacio de constante modificación y de experimentación. Para ellos, el humanismo es una etapa finalizada, pues el humano ya no se sitúa en el centro ni como medida de todas las cosas, sino en relación con la simbiosis con el mundo tecnológico y biológico. (Chavarría, 2015: 103)

Así, el posthumanismo asume una definitiva y crucial misión: derribar los fuertes dualismos que han marcado el pensamiento moderno (yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, bien/mal, verdad/ilusión, Dios/hombre), creando de este modo una “nueva ontología” (Aguilar,

2012), una nueva concepción de la realidad y de nuestra presencia en ella (Talavera, 2015: 288).

Pero las narrativas acerca del posthumanismo nos muestran una visión totalmente anacrónica de las tecnologías. La imagen que transmiten la literatura de ficción y el cine distópico responde a una visión determinista del ser humano en la que, para bien o para mal, las tecnologías funcionan independientemente del curso de la historia humana, cayendo en una flagrante falacia de pendiente resbaladiza. Y es que películas *Matrix* (1999), *Fahrenheit* (1966), *1984* (1984) o *Gattaca* (1997) son algunos casos que responden a esa lógica determinista y deshumanizante propia de la Nueva Izquierda tecnófoba de segunda mitad del siglo XX, la cual viene a decir que el modelo de racionalidad moderno ilustrado responde al esquema científico-técnico-industrial que termina en una cosificación del hombre (Peres Díaz, 2016).

Con todo, otras propuestas como la de Orlan, Stelarc o Kac, analizadas por Miah (2012) y Radrigán (2013), por ejemplo, ponen de relieve la importancia del cuerpo para la temática posthumanista en el arte. En todo caso, la construcción del imaginario colectivo sigue siendo contrario al posthumanismo en términos generales. Por ejemplo, en *Ghost in the Shell* (1995), la experiencia literal y metafóricamente oceánica que tiene Motoko –su protagonista– nos acerca a ese sentimiento de ausencia, de dificultad para establecer contacto con el otro, de no saber qué pensar de nosotros mismos ya que ahora nos reconstruimos a gusto propio, efímera y fugazmente. Otro síntoma de una “sociedad semiocapitalista en la que la energía es la vida, es la pérdida de referentes con los cuales establecer identificación y afectividad para con los demás. Esta situación conduce al pánico, a la desesperanza de estar sumido en un horizonte ilimitado” (Ariel del Vigo, 2015: 113).

El caso de *Matrix* es parecido. Su carácter posthumanista se revela porque hay muchos cuerpos desechados, cuerpos que son inservibles y sustituibles, pero con una singularidad, que es que, al final, existe un cuerpo individualizador, anclado físicamente en el mundo real y del que depende la vida en última instancia (a pesar de las dudas que podrían pensarse en la escena en la que Neo tiene poderes fuera de *Matrix*). No podemos obviar los límites del cuerpo para individualizar (Fernandez Castrillo, 2015) en *Matrix*, aunque, en este caso, la identidad no es biotecnológica, sino informática, ciberespacial (García Manso, 2006), por lo que sigue manteniéndose de fondo cierta concepción computacionalista de la mente (no se necesita ninguna “enacción” para poder entrar en *Matrix*, lo que sigue en la línea del dualismo cartesiano). La clave, por tanto, es la información; como dice el propio *Manifiesto Cyberpunk* en su comienzo: “Esos somos nosotros, lo Diferente. Ratas de la tecnología, nadando en el océano de la información” (As. Kirtchev, 1997).

El caso es que estos nuevos organismos fetichizados por las poéticas de la máquina, narcotizados por su constante olor a nuevo, que vuelve su cuerpo obsoleto y desmaterializado en realidades mixtas, actúa como exoesqueleto y extensión protésica (Romero Bachiller 2013), capaz de potenciar sus capacidades físicas, intelectuales y psicológicas naturales, inspirados por los estandartes enarbolados por el cyberpunk de los años 80, para promover un sinnúmero de prácticas artísticas basadas en el concepto de cuerpo tecno-manipulado en pos de su amplificación; en esa línea, hay que disputar la construcción estética de lo poshumano. Y ahí entran propuestas como la “nueva carne” y otras tantas.

Como afirma Adrián Escudero (2015), en el contexto de la nueva ola y el *cyberpunk* se habla de la “nueva carne”, un término que, inspirado en William Bourroughs y tematizado luego en el libro de William Gibson *Neuromante* (1986) o en las películas de David Cronenberg *Videodrome* (1982) o *Crash* (1996), designa la mutación que está viviendo el cuerpo humano –el cuerpo está obsoleto (Stelarc, 2012)– con la creciente posibilidad de realizar injertos nanotecnológicos e implantes protésicos encaminados a la construcción de unidades virtuales capaces de superar las limitaciones físicas y las contingencias del azar:

Esa mutación, el anuncio de la llegada de un «nuevo ser» no sólo se visibiliza en el campo de la ciencia ficción, sino que también se puede apreciar en los diversos cambios corporales relacionados con el tatuaje, el *piercing*, el *bodybuilding*, los cambios de sexo, la cirugía radical o el *body-art*. Piénsese, por ejemplo, en la saga de los personajes de la película de Clive Barker *Hellraiser*, los tatuajes extremos de los cómics japoneses, la hipertrofia muscular y la metalización de los cuerpos humanos de un Terminator o un Robocop, las operaciones quirúrgicas de Orlan y los montajes de Stelarc. En todos estos casos, topamos con claras transgresiones del cuerpo que nos obligan a reconsiderar nuestras ideas sobre el sexo, el género y la humanidad misma. (Adrián Escudero, 2012: 155)

El caso de *Crash* (1996), película dirigida por el director y guionista canadiense David Cronenberg, parte de una “interpretación audiovisual de la novela de J.G. Ballard y aborda las fantasías de hibridación del yo con el otro, de lo orgánico con lo inorgánico, de lo masculino con lo femenino, en definitiva, de cuerpos en tránsito” (Rodríguez Ahumada, 2014: 109).

En último término, una profundización en la estética cyberpunk y la condición posthumana ponen de relieve la necesidad de abrir el cuerpo. Y para ello, el cyborg es la mejor opción.

### 3. Conclusiones

Las conclusiones que podemos extraer del presente trabajo son fundamentalmente tres. En primer lugar, el posthumanismo es una corriente distinta del transhumanismo, por lo que las críticas que se viertan contra él deben ser más precisas. En segundo lugar, el papel central que ocupa el cuerpo, en tanto que cuerpo plástico o cyborg, en la tesis posthumanista, es lo que le diferencia de otras opciones cercanas. Y en tercer lugar, existe una disputa por construir los imaginarios estéticos posthumanistas, lo que requiere una deconstrucción de los mismos.

Cabría añadir, asimismo, la idea de que el posthumanismo es una problemática que encierra un espacio de discusión multidisciplinar, desde la ética y la filosofía hasta el arte, pasando por todas las ciencias biológicas, la psicología o la neurociencia. E incluso, también, es un espacio u objeto de estudio para las ciencias sociales, a lo que habría que sumar el debate público, es decir, político, acerca del mismo. En última instancia, el posthumanismo es un problema propio de nuestro tiempo.

### 4. Referencias

- Adrián Escudero, Jesús (2007). El cuerpo y sus representaciones. *Enrabonar*, 38/39, 141-157.
- Aguilar, Teresa (2012). *Ontología Cyborg. El cuerpo en la sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa.
- Ariel del Vigo, Gerardo (2015). Ghost in the Shell: Nueva carne, viejas dolencias. *Questión. Revista especializada en Periodismo y Comunicación*, 1 (47), 111-118.
- As. Kirtchev, Chirstian (1997). Un manifiesto cyberpunk. Disponible en: [http://project.cyberpunk.ru/idb/manifiesto\\_es.html](http://project.cyberpunk.ru/idb/manifiesto_es.html) (consultado el 27 de diciembre de 2016).
- Asociación Transhumanista Mundial (1999). *Declaración Transhumanista*. Versión en línea (consultado el 28 de diciembre de 2016).
- Bailey, Ronald (2004). Transhumanism: the most dangerous idea? Versión en línea (consultado el 28 de diciembre de 2016).
- Barreto Vargas, C. Marina (2011). Transgresiones corporales, rituales de belleza y seres poshumanos. *Revista Atlántida*, 3, 17-34.
- Bostrom, Nick (2011). Una Historia del Pensamiento Transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica*, 14, 157-191.
- Chavarría Alfaro, Grabiela (2015). El posthumanismo y los cambios en la identidad humana. *Revista Reflexiones*, 94 (1), 97-107.

- Escobar Triana, Jaime (2007). Bioética, cuerpo humano, biotecnología y medicina del deseo. *Revista Colombiana de Bioética*, 2 (1), 33-51.
- Fernández Castrillo, Carolina (2015). La saga *Matrix* como epítome de la condición digital. *Revista de humanidades y ciencias sociales*, 17, 1-22.
- Fukuyama, Francis (2004). Transhumanism, *Foreign Policy*. Versión en línea (consultado el 28 de diciembre de 2016).
- Galparsoro, José Ignacio (2014). Biotecnología y naturaleza humana. La cuestión del posthumanismo. *AGORA. Papeles de Filosofía*, 33/1, 153-170.
- García Manso, Almudena (2006). Virtual, real y corporal. El eros cyborg y las identidades en el ciberespacio. *Revista de Antropología experimental*, 6, 43-54.
- Haraway, Donna (1990). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, 30, 121-163.
- Haraway, Donna (1991a). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Hernández, José Manuel; de Maya, Baldomero; García, Francisco José y Gomariz, María José (2016). Los usos posthumanistas de la biotecnología: De la manipulación genética al cyborg. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 7, 213-228.
- Maureira, Marco (2016). Posthumanismo: más allá de antropotécnica y nomadismo. *Cinta moebio*, 55, 1-15.
- Miah, Andy (2012). Bioarte: actuación transhumana y posthumana. *Teknocultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, 9 (1), 85-104.
- Peres Díaz, Daniel (2016). Poder, teoría queer y cuerpo Cyborg. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 125-134.
- Radrigán, Valeria (2013). *Cyborg art* y bioética: Stelarc y *The third ear*. *Aisthesis*, 54, 209-221.
- Rodríguez Ahumada, Johanna (2014). David Croenberg y el cuerpo abierto. *Calle 14*, 9 (14), 106- 117.
- Romero Bachiller, Carmen (2008). Documentos y otras extensiones protésicas, o como apuntalar la “identidad”. *Política y Sociedad*, 45 (3), 139-157.
- Sánchez Perera, Paula y Andrada de Gregorio, Gloria (2013). Dispositivos, prótesis y artefactos ciborg. *Revistas Estudios de Juventud*, 102, 41-53.
- Sloterdijk, Peter (2000). *Reglas para el parque humano*. Barcelona: Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2004). “El hombre auto-operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”. *Laguna: Revista de Filosofía*, 14, 9-22.
- Stelarc (2012). “Earlier Statements”, en stelarc.org (consultado el 28 de diciembre de 2016).
- Talavera, Pedro (2015). La narración cinematográfica del posthumanismo. *Cuadernos de Bioética*, XXVI, 279-290.
- Val, Jaime del y Lorenz Sorgner, Stefan (2011). Un manifiesto metahumanista. *The agonist-Nietzsche Circle*, IV (II).

# NEGOCIACIONES 2.0: NEGOCIACIONES ISRAELI-PALESTINAS ALTERNATIVAS ENTRE TRADICIÓN Y TRAICIÓN

## *NEGOTIATIONS 2.0: ISRAELI-PALESTINIAN ALTERNATIVE-TRACK NEGOTIATIONS BETWEEN TRADITION AND TREASON*

ARIADNA ANAMARIA PETRI  
Universidad Complutense de Madrid, España  
Tel Aviv University, Israel  
[anpetri@uclm.es](mailto:anpetri@uclm.es)

### **Resumen**

La diplomacia y las negociaciones tradicionales estatales se han complementado en el último siglo por una variedad de negociaciones alternativas. Este artículo examina las contribuciones de la diplomacia multi-nivel en el tradicional conflicto israelí-palestino, enfocándose en los más importantes acuerdos, proyectos y colaboraciones. Las diferencias entre pistas, sus límites y las instituciones que las apoyan se ponen de relieve en correlación con 28 entrevistas realizadas por la autora con negociadores multi-nivel. Finalmente, exploramos el concepto de negociaciones 2.0, sus implicaciones y posible aplicación como complemento necesario y evolución natural de las necesidades y aspiraciones de ambas sociedades hacia la paz.

*Palabras clave:* negociaciones, Israel, Palestina, diplomacia, multi-nivel

### **Abstract**

Traditional state diplomacy and negotiations have been complemented in the past century by an array of alternative negotiation types. This paper looks at the contributions of multi-track diplomacy in the traditional Israeli-Palestinian conflict, focusing on some of the most significant Accords, Projects and Partnerships and their limitations. We distinguish between different tracks and their supporting institutions, in correlation with 28 interviews conducted by the author with senior second track negotiators. Finally, we explore the concept of Negotiations 2.0, its implications and possible application as a necessary complement and natural evolution of the needs and aspirations of both societies towards peace.

*Keywords:* negotiations, Israel, Palestine, diplomacy, multilevel

## **1. What are Multitrack Negotiations?**

The 20th century passage from traditional to contemporary diplomacy has also seen important changes in international negotiations, from diversifications of methods and environments to participants and outcomes. While official diplomacy has come increasingly in the public eye, secrecy is still a prominent feature of Track II talks between high-level non-

officials. By contrast, people-to-people diplomacy or Track III encourages media coverage, participation from conflicting societies and is easier to scrutinise.

The concept of “multitrack diplomacy” is an umbrella descriptor encompassing the variety of forms of interaction between nations and a broad range of other actors, venues, objectives and methods for advancing the same aim: a sustainable, mutually-beneficial peace across all areas of activity. The different Tracks don’t replace each-other. Simultaneous use is desirable wherever possible. Lack of concerted action on all levels may annul progress, as the assassination of Israeli Prime Minister Yitzhak Rabin following the signature of the Oslo Accords has demonstrated.

This article is using the distinction between "soft" and "hard" track II negotiations coined by Agha et al. (2003), whereby "soft track II" are negotiations aimed at "dialogue, familiarization, exchange of information, assessments and security concerns" and are usually public and publicized, thus accessible for research. "Hard track II" is aimed at negotiating an agreement in areas which proved intractable for front-channel negotiation and often require absolute secrecy. The particular characteristics of the Israeli-Palestinian conflict, including among other issues nationalities, religions and ideologies involved, time span, geographical scope and peaks of crisis - have led to prolonged negotiations. As such, second track negotiations have also evolved to blur the Soft/Hard distinctions or the nine-track distinctions of Diamond and McDonald (1996).

Despite an official interruption of inter-governmental negotiations between Israel and the Palestinians, Track II and Track III diplomacy is taking place and it has been at times the only avenue of communication for the two societies. In the recent past, the focus in Second Track has shifted from supporting First Track and generating possible solutions acceptable to both sides, to engaging the public. This is happening through projects aimed at mainstreaming the preoccupation with peace and the positive interest of the peoples towards each-other, including agreeing on some general framework for uniting the narratives of the two sides (Geneva Initiative - Baltianski, 2014). Other initiatives aim at fostering private encounters between students or professionals of similar fields (Shades Negotiation Programme at the IDC, Neve Shalom) or even public Negotiations Conferences, such as Minds of Peace (Handelman, 2014). All these have emerged from the desire to improve a faulty process, and aim it in the direction of the ideal communication of Jurgen Habermas.

This paper benefits from the insight offered by 28 interviews with second track practitioners who set the groundwork for Agreements between Israel and the Palestinian Liberation Organization (PLO) such as the Oslo I, II, Geneva, Annapolis and Ayalon-Nusseibeh. These interviews (Gadi Baltianski, Yossi Beilin 2014, Abu Ala’a, Gibril Rjoub, 2013) express “an almost absolute consensus”<sup>1</sup>, reflected also by opinion polls, theorists and politicians, that over three quarters of both societies want a two-state solution, based on serious, good-faith negotiations on the final status, taking as a departure point the June 4th 1967 borders, with necessary territorial swaps and compensation, solid security assurances for Israel and a satisfactory and final solution to the Palestinian refugee problem and Jerusalem. Possible solutions to this core issues, along with a myriad of so-called secondary issues, such as economy, relations with the Arab world and democratic guarantees have been explained in great detail and it is only political will that is still lacking (Mohammad Shtayyeh, Ephraim Sneh, Samieh al Abed, 2013).

## **2. The Israeli-Palestinian traditional and emerging negotiation patterns**

A sweeping majority of theorists and twelve of the practitioners interviewed believe that after the Geneva Accords of 2003 – the only full permanent-status agreement reached by representatives of both sides – there is little if any role for hard second track negotiations.

---

<sup>1</sup>This is a popular phrase used by both Israelis and Palestinians.

There is only one possible solution to this age-long conflict and that is a positive sum game: an agreement which is fair, equitable and answers the needs of both sides before dealing with the interests of any of the stake-holders. The Geneva Agreement outlines in 50 pages, and details in almost 500 more pages, the possible solution, acceptable and reasonable for both sides.

A major role, however, remains for soft second track and third track negotiations, since their aim matches one of the major needs of both societies in their quest for a durable peace rather than an endless process: gaining the support of public opinion and pressuring the authorities to implement the accords. Soft second track negotiations take the form of academic, economic or other kinds of conferences, and often merge with business relations or grass-roots activities. They enjoy an increased degree of public visibility, and transparency, which attracts the democratic conscience of the modern citizen much more than the traditional “behind the scenes” negotiations.

The most important recent First Track finalized negotiations include the Clinton Parameters 2000, the Elon Peace Plan (The Israel Initiative) 2002, the Ayalon – Nusseibeh Accord (Peoples’ Voice / The National Census) 2002, the Arab Peace Initiative 2002, the Road Map for Peace 2003, Isratine (One State Solution 2003), the Geneva Accords 2003, the Franco-Italian-Spanish Middle East Plan 2006 and the Israeli Peace Initiative 2011. All of these are either *just* frameworks, or they are not supported by one or another of the sides, or they are not adopted and implemented by the governments. For each of them there is at least one institutions that continuously undertakes alternative diplomacy as an extension into practice of these Agreements. They span all of the most important parameters of peace building, from politics to economics, living together, education and religious dialogue.

The non-binding character that official negotiations and a final settlement have reached was eloquently outlined by participants in the last three editions of the INSS Annual International Conference, the foremost Israeli forum for security strategy, both by politicians<sup>2</sup> and analysts<sup>3</sup>. The governments are losing importance and people cannot drive sufficient and significant progress, nor a real change of attitude across highly divided societies. Rather, they need to reinforce each-other: first, second and third tracks of negotiations need to take place concomitantly, collaboratively and sustainably.

### **3. The Israeli-Palestinian Multitrack Impasse**

Track II diplomacy proved essential for the birth and early life of the Oslo Accords between Israel and the Palestinian Liberation Organisation, then Palestinian National Authority (PLO/PNA), but the lack of a feasible and coordinated strategy of multitrack diplomacy is a major reason for the decline and death of those ground-breaking Accords. Since then, every round of violence in the Israeli-Palestinian Conflict rewrites the same chapter of historic failure, with ever stronger highlights of frustration, uselessness and despair. Direct negotiations between the Israelis and Palestinians were interrupted in September 2010, when an Israeli partial freeze on settlement expansion in the West Bank expired. It was already a customary norm that the Prime Minister renew it, however on this occasion Netanyahu refused lest the PNA recognized Israel as a Jewish state. Conversely, the PNA reiterated that the settlement moratorium was an absolute pre-condition for direct negotiation. In its turn, the international community reaffirmed its condemnation of Israel

---

<sup>2</sup> Israeli President Shimon Peres and Prime Minister Benjamin Netanyahu “Israel does not have to agree to anything the Americans present “Israel not obliged to accept Kerry’s framework in full” Speech of PM Benjamin Netanyahu at the INSS 2014 Conference. *Israeli Ministry of Foreign Affairs*. web. 10/02/2014

<sup>3</sup> NY Times Journalist Thomas Friedman and INSS senior researcher Shlomo Brom. “Israeli-Palestinian Negotiations and the American Set of Principles. *INSS Insight* No. 515, 10/02/2014. Print and web. 25/04/2017

for illegal settlement building in occupied territories (4th Geneva Convention<sup>4</sup>, UN Resolutions<sup>5</sup>, ICJ advisory opinion<sup>6</sup>).

From August 2013 to February 2014, the chances of success of the much awaited and praised Direct Final Status Negotiations were losing bets continuously. Over the first six months of direct talks, the expected results were downgraded from a Final Status Agreement to merely a Framework for an Agreement, and all efforts were eventually shattered on 29/04/2014 upon the expiry of the deadline. Many fingers of blame were pointed and US Special Envoy Martin Indyk reportedly assigned blame mainly to Israel. But the US State Department insisted that “both sides did things here that were very unhelpful”<sup>7</sup> referring to settlement expansion plans, threats of international legal action, delays in agreed prisoner releases and military reprisals. There were other significant regional developments, such as general elections in Israel and building a unity government in the Palestinian Territories, which strongly influenced the attention of the political classes - particularly of leaders - towards their constituencies, rendering them less likely to make the tough, unpopular and brave decisions required for a breakthrough. This failure once again showed – in lack of a bold and powerful leader - the quintessential importance of honest, meaningful, substantial and positive communication as a prerequisite and possible solution to this lengthy crisis.

After 15 major wars in 67 years and continuous violence on a varying range, every new outburst pushes the prospect of a fair and sustainable solution further away. Where leadership, institutional democracy and international law have failed, the Middle East is going back to the people. Second Track Negotiations were essential in the 1990s and 2000s for preparing policies and agreements. Third track were merely some encounters of the *leftists*<sup>8</sup>. But how have their roles diversified and evolved in the contemporary Israeli-Palestinian arena? Contemporary alternative multitrack negotiations between Israelis and Palestinians are a good example of how people and grass-roots organizations have taken communicative action in their own hands.

#### 4. Negotiations 2.0

The importance and the effects of alternative track negotiations are expanding from the political stage to the depths of societies, from high-level intellectual encounters to grass-roots activities. Negotiations between Israelis and Palestinians have entered the 2.0 era: the only working version is by the people and for the people.

The concept of Negotiations 2.0 is inspired from the world of the internet, where Web 2.0 represents qualitative structural and cumulative changes in the way the internet works and the way users can interact with it and between themselves. There are major changes brought by the 21st century which are structured around three pillars<sup>9</sup>, all of which apply perfectly to the contemporary styles of negotiations: user-generated content, usability,

<sup>4</sup> The IV Geneva Convention relative to the *Protection of Civilian Persons in Time of War*. Geneva, 12/08/1949.

<sup>5</sup> United Nations Security Council resolutions condemning Israel's building of settlements in any occupied territories: UNSCR 446/1979, UNSCR 452/1979, UNSCR 465/1980, UNSCR 2334/2016,

<sup>6</sup> Advisory opinion of the International Court of Justice on the Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, No. 28, 9/07/2004 “The Court finds that the construction by Israel of a wall in the Occupied Palestinian Territory and its associated régime are contrary to international law”

<sup>7</sup> Marie Harf, Deputy Spokesperson of the US Department of State 5/05/2014 Daily Press Briefing, Washington, DC retrieved 18/11/2015 from <http://www.state.gov/r/pa/prs/dpb/2014/05/225613.htm>  
The unhelpful steps mentioned are „On the Palestinian side, the appeal to 15 different treaties while we're actively working to secure a prisoner release [... o]n the Israeli side, large-scale settlement announcements, a failure to release the fourth tranche of prisoners on time, and then the announcement of 700 settlement tenders at a very sensitive moment, really combined to undermine the efforts to extend the negotiations.

<sup>8</sup> Often used as a pejorative in Israel

<sup>9</sup> Tim O'Reilly, founder and CEO of O'Reilly Media defined the concept of Web 2.0, available at <http://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-20.html>, Retrieved 11/11/2015

and interoperability. The web has advanced from a few pages created and managed by specialised people to a multitude of ways of interacting with websites and with other users, ranging from blogging, social websites or any number of mobile applications. Similarly, negotiations have been decentralised, the official intergovernmental negotiations between the highest Israeli and Palestinian authorities are now also experienced by second- and third track negotiators and by any interested individuals from the public. Second track are still feeding their results into the official cycles or public conferences<sup>10</sup>, while at the same time trying work more with both societies and the larger public. Third track negotiators, grass-roots organization and regular people, feed their results into NGOs or grass-roots initiatives and onto the internet, where first and second tracks monitor and use them in their political and strategic calculations.

From Mobile 2.0 to Health 2.0 and from Identity 2.0 to Civil Society Coordination 2.0, this evolution is based on the principle that large groups of people connected in a network are smarter and better at solving problems than any individual or elite<sup>11</sup>. They create ever growing innovation platforms, they make the wisest decisions in the median interest of all, and their joint solutions are much more likely to be adopted and implemented by societies. Government policies and solutions to any question or problem are leveraging on the social web and its increasing influence and interaction with decision-making bodies has rendered it a highly successful type of community organizing.

Negotiations 2.0 or upgraded, adapted Second and Third track negotiations have become a hyper flexible and essential accessory to the conduct of regional relations and are fast to fill the vacuum of the slow and dysfunctional public consultation and decision making processes. There are two major thresholds of the multi-track era: firstly, the assassination of Rabin outlined the need of all – three or more – tracks of negotiations working and yielding results concomitantly. Secondly, the autumn 2015 wave of violence has underlined the imperative need to deal with problems and resolve them: shoving them under the carpet just creates despair, fear and extreme reactions. The so-called Third intifada or intifada of lone-wolves shows that nobody is absolved of fear, guilt and fragility and everybody has to act and get involved in the peace-making process. Absenteeism is no longer an option or an excuse and the emerging sustainable solution is negotiations 2.0: by the people, for the people, at all levels, respecting the norms of communicative action.

From retailers, to pension funds or academic institutions, numerous businesses worldwide have been summoned to divest and boycott Israeli products. The BDS movement enjoys almost national support in the Palestinian territories, yet there is a sharp increase in the number and importance of institutions and instruments meant to facilitate cultural relations between the two nations. Cultural activities and scientific groups such as the Israeli-Palestinian Science Organization, NeuroBridges, The West-Eastern Divan, Comedy for Peace and the Tolerance Monument have been creating bridges and solidified a shared, peaceful and just future for both nations.

Economic and business cooperative institutions like the Jerusalem Arbitration Centre, The Israeli-Palestinian Chamber of Commerce and Industry, The Breaking the Impasse Initiative, EcoPeace / Friends of the Earth Middle East, Peres Centre for Peace and the Aix Group or the Manufacturers Association - are often the off springs of professional and personal relations between negotiators of second and first track. Despite the minor negative effects they have had on national cohesion, Israeli-Palestinian transnational business relations have helped improve confidence and empathy. They have contributed to maintaining the Palestinian economy afloat, thus avoiding humanitarian and economic disasters and social unrest. The October 2015 wave of violence proved that this was not

---

<sup>10</sup> For a detailed categorization see the table in Annex 1 below.

<sup>11</sup> Surowiecki, James. *The Wisdom of Crowds*. New York: Anchor Books, 2005. Print.

enough, and top echelons of the Israeli security establishment confirmed this (Sneh, Baltianski, 2014).

In order to counter the above insufficiency, improve empathy and humanize “the other”, a number of co-existence foundations and groups are working on cohabitation: Roots / Judur / Shorashim: The Palestinian Israeli Initiative for Understanding, Nonviolence, and Reconciliation, Seeds of Peace, Children of Peace, Ta'ayush Arab-Jewish Partnership, Valley of Peace.

From religious Zionism to Hamas and The Israeli-Palestinian conflict has been turning increasingly religious. This development is reflected both in the composition of the governments and in the analyses of national and international observers<sup>12</sup>. As would be expected in functional democracies, the Israeli and Palestinian societies have reacted to this trend by creating groups and organizations to foster Jewish-Muslim dialogue, such as the American Jewish Committee, Children of Abraham, Centre for the Study of Muslim-Jewish Relations. Their impact is complemented by educational initiatives, such as Act Beyond Borders, MEET (Middle East Education through Technology), the Institute for Circlework, TEC (the Centre for Technology, Education and Cultural diversity) and a plethora of bilingual Arab-Jewish schools.

## 5. Hopes and Limitations of Negotiations 2.0

There are three axes of limitations of Negotiations 2.0: contextual, structural, and power of outreach.

Structurally, alternative track negotiations are exercises between people with lower public profiles, representing themselves or very small groups. This gives a range of characteristics which might entail generalisations, but are convenient for understanding the general trends and advantages of Negotiations 2.0. Participants can be more honest, but they are also more fearful, bolder but also more defensive, more individualistic and less representative. Participants in the Minds of Peace Public Negotiation Congress or the Israeli Parents Circle for example use their own understanding and background, their own positions and only to a small extent represent their families or small communities, while the Seeds of Peace and the Shades Negotiation Program participants develop their skills and abilities as future leaders who will hopefully bring peace to their region, thus having a much stronger power of multiplication in the long run.

In terms of contextual constraints, electoral cycles and public opinion at large may freeze positions, because of rigid personal and collective narratives, highly specific expectations and thus not allowing the negotiators space for creativity and flexibility. Furthermore, and especially in countries boasting a strong democratic culture, domestic lobbies and pressure groups can also seriously reduce flexibility. Negotiations 2.0 have less of a problem during the activity itself, but much greater difficulties related to stigmatisation in society, problems due to the expected or imagined outputs and the way the intentions of leaders are reflected in it.

Government sponsored negotiations sometimes have to have different faces for the different international partners, as well as for public and media. Mixed signals from other venues can rise problems for assessing the credibility of partners, opponents and supporters alike. Contextually, both at home and in the opponent's constituency, few Negotiators 2.0 have the power to influence events or actions of governments and other actors, therefore possibly being faced with an impact deficiency.

---

<sup>12</sup> Anshel Pfeffer, [The Israel-Palestine conflict is not just about land. It's a bitter religious war](#). London: The Guardian, 20/11/2014. Web. 10/04/2017  
and [Speakers](#) at the 10th International Annual Conference of the Institute for National Security Studies. INSS, 22-24/01/2017. Web. 10/04/2017

Negotiations 2.0 are difficult to influence and access for leaders, therefore lack of their support and instructions also means a lower probability of the results being disseminated on a regional or national scale or that the solution may not be politically viable at the highest level. In the short or medium term, the dissemination power of Negotiations 2.0 is ranging according to the intentions of the organisers, from great coverage in the classic media (such as the 2014 Breaking the Impasse campaign in support of finishing Final Status Negotiations on the two-state solution) or Social Media (21.346 Likes for the IPCRI-Israel Palestine Creative Regional Initiatives Facebook page<sup>13</sup>).

As regards the power of outreach and consequences of Track I negotiations, mixed audiences require mixed messages both at home, in the opponents' constituencies and towards the international community. This can create confusion for the negotiators and the public, especially when they try to „fly kites” or „trial balloons”<sup>14</sup>, in other words launching an idea for the sake of exploring reactions. Either way, in the end accords still require implementation by leaders and civil societies, and while leaders are involved in the negotiating process therefore expected to support the outcome, agreement from societies at large and implementation is still highly dependent on Negotiations 2.0.

Another challenge for Track III and more widely for Negotiations 2.0 is the difficulty of finding the adequate staff and participants and to access top expertise in the required fields. Many institutions and venues organizing Negotiations 2.0 activities have solved this by creating separate and dedicated meetings by area of expertise of the participants: Geneva Initiative – Education for Peace, or the Economic Cooperation Foundation.

It is crucial for the progress on the path of conflict resolution or indeed the very existence of this path, that all kinds of problems be addressed in satisfactory manners. Although collaboration initiatives have come under severe condemnation by the home societies on both sides as normalizing, pink-washing or betrayal, the problem is in fact their insufficient number, a democratic deficiency for the great need of reconciliation in the Israeli-Palestinian context. The passing of time has aggravated these problems and has reduced enormously the window of opportunity for a just and sustainable peace between Israelis and Palestinians.

Equally important in all multi-track negotiations are personal circumstances, motivations and achievements of the negotiators who become closely engaged in the policy making process<sup>15</sup> in one of the most delicate and important areas of public life in the Israeli-Palestinian context – the peace process. The major schools of thought in political analysis and international relations research do not correlate the explanation of significant processes and events to factors related to the individuals contributing to the making of history – policy and decision makers, negotiators — and to their perceptions, beliefs, attitudes, personal motivations or backgrounds. As the Oslo process has demonstrated, the inadequate knowledge, preparation and personal ambitions, dissatisfaction or pride have played an important role in producing agreements that were neither efficient in the long run, nor respecting the historic achievements and ambitions of the nations they represented. This has been mentioned by participants from both sides, but especially of the Palestinian negotiators (Saeb Arekat, 2014, Maoz, 2000, Maddy-Weitzman, 2002, Agha et al, 2003, Behrendt, 2007).

Negotiations 2.0 often begin as private initiatives, therefore participants have a greater degree of agency in setting up their initial positions than in formal tracks. The personal rather than the collective approach offers an opening for the role of individuals in conflict resolution.

---

<sup>13</sup> Available at <https://www.facebook.com/IPCRI>. Web. 15/11/2015

<sup>14</sup> Both expressions mean suggesting an idea either directly to the adversary negotiators or indirectly, through the media in order to see the reaction of the leadership and people.

<sup>15</sup> Also pejoratively called the *peace industry*. (HaAretz, Mida, Electronic Intifada)

Essentially, history is written by people, not entities such as states or governments, nor collectives, therefore understanding their encountering of “the other” is highly important for understanding the further developments of the relationships between the two, especially given the high amounts of criticism which the interim accords and the peace process in general have accumulated from both sides and internationally. It is not just the legal, social and political effects of their interaction that have to infiltrate the policy-making and social environments, but also their way of doing it, of using communicative rationality that ought to trickle down – and up - to the grass-roots and elites. And this is what they are currently focusing on, as noted by Yossi Beilin, Gadi Baltianski, Shlomo Brom (2014) in the interviews.

The arguments against an analysis concentrated on the particular negotiators vary from an over-specific explanation of historical events to the difficulties associated with generalizing, prediction and identification of patterns. Nevertheless, the importance of this study is maintained by the essential role played by Second Track negotiators in achieving a broadly defined and flexible agenda and the considerable influence that they have over First-Track, policy making, third track and societies at large. Furthermore, their considerable leeway for creativity and readiness to search for alternative solutions to apparent deadlock has channelled official negotiations and policies as is widely testified by the negotiators interviewed (Ahmad Qurieh, 2014, Ron Pundak and Yair Hirshfeld, 2012, Jibreel Rjoub, 2013). Furthermore, particularly with regards to setting bases and creating the tools for extending communicative action as a functional principle of the involved societies, the negotiators are naturally the first responsible and expected to have a flexible and open attitude towards encountering and dealing with “the other”, which sets an excellent climate and example for Negotiations 2.0.

Lastly, it is worth noting that attributes of hostility, trust/distrust, friendship, while traditionally associated with individuals, have been extended as descriptors of international relations and relations between political entities, thus informing the need to talk about communicative action for the negotiators as well for collectives.

## 6. Conclusions

Official peace Israeli-Palestinian negotiations were frequently interrupted for reasons including human rights violations and the continuation of settlement building activities. During these periods, alternative negotiations ensured a continuity of relations between Israelis and Palestinians on vital topics of expertise of the individuals involved in these exercises such as business people, professionals of different fields, intellectuals and academics. When official talks and political progress are slow or stalled, it is important that all sectors of the civil societies help create a momentum of collaboration and understanding. Meetings of rabbis, priests and imams, young people, doctors, businessmen or academics create positive awareness and debate in their respective communities, and have a significant spill-over effect in the political, economic and even social environments. The contribution of new media and communications means

## Bibliography

- Abbas, M. (1997) *Through Secret Channels* London: Garnet Pub Ltd
- Abu-Nimer, M. (1999) *Dialogue, Conflict Resolution, and Change*. State University Press New York.

Adwan, Sami and Bar On, Dan (2004) *Peace Building Under Fire; Palestinian / Israeli Wye River Projects*. Beit Jala: PRIME

Agha, H. et. A. (2003) *Track-II Diplomacy: Lessons from the Middle East*, Cambridge: MIT Press

Ayalon, A. & Sagy, S. (2011). Acculturation attitudes and perceptions of collective narratives: The case of Israeli-Arab youth. *Youth and Society*, 43, 819-844.

Bar-On, D. (Ed.) (2000). *Bridging the Gap*. Körber, Hamburg.

Batson, C.D., et al, (2003). '...As You Would Have Them Do Unto You': Personality and Social Psychology Bulletin, 29, 1190-1201.

Behrendt, S. (2007) *The Secret Israeli-Palestinian Negotiations in Oslo; Their Success and why the Process Ultimately Failed*, London: Routledge

Dassa Kaye, D. (2001) *Beyond the Handshake: Multilateral Cooperation in the Arab-Israeli Peace Process, 1991-1996*, New York: Columbia University Press

Duveen, G. (2001). Representations, identities, resistance. In K. Deaux & G. Philogene (Eds.), *Representation of the social: Bridging theoretical traditions* (257-270). Blackwell, Oxford.

Kouriansky, J., ed. (2007), *Beyond Bullets and Bombs: Grasroots Peacebuilding between Israelis and Palestinians*, Westport: Praeger

Maddy-Weitzman, Bruce. *Palestinian and Israeli Intellectuals in the Shaddow of Oslo and Idifadat al-Aqsa*. Tel Aviv: The Tami Steinmetz Center for Peace Research Tel Aviv University. 2002

Maoz, I. (2000) *Identities, Identifications and Evaluation of Concessions in the Israeli Palestinian Negotiations*, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem

Curie, Ahmad. *Beyond Oslo, The Struggle for Palestine; Inside the Middle East Peace Process from Rabin's Death to Camp David*. London: I.B. Tauris, 2008

Sagy, S., Steinberg, S. & Diab, K. (2006) Between peace talks and violent events: The impact of political context on discourse characteristics in Jewish-Arab encounters in Israel. *Intercultural Education*. 17, 341-358.

Savir, U. (1998) *The Process: 1,100 Days that Changed the Middle East*. New York: Random House

Shechter, H., Farhat, A. & Bar-On, D. (2008). *Arabs and Jews in Poland: The mutual voyage of Israeli Arabs and Jews to the Auschwitz - May 2003*. Tel Aviv University, Tel Aviv.

Shnabel, N., Nadler, A., Ulrich, J., Dovidio, J. F., & Carmi, D. (2009). Promoting reconciliation

Sonnenschein, N., Halabi, R. & Friedman, A. (1998). Israeli-Palestinian workshops: Legitimation of national identity and change in power relationships. In: G. Weiner, (ed.) *The Handbook of Coexistence*. (600-614). The Continuum, New York.

Bouillon, M. 2004, The peace business : money and power in the Palestine-Israel Conflict